

PENSAMENTO OCIDENTAL

A AVENTURA DOS PRÉ-SOCRÁTICOS A WITTGENSTEIN

Tradução: Laura Alves e Aurélio Rebello

6ª Edição



Do original: *Wisdom of the West*
Copyright da tradução © by Ediouro Publicações S.A. 2001
Tradução autorizada, da edição em inglês, pela Routledge, um membro do grupo Taylor & Francis

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei 9.610 de 19 de fevereiro de 1998.
É proibida a reprodução total ou parcial, por quaisquer meios,
sem autorização prévia, por escrito, da editora.

Coordenação editorial

SHEILA KAPLAN

Preparação de originais

MARIA JOSÉ DE SANT'ANNA

Produção editorial

JAQUELINE LAVOR

Assistentes de produção

CRISTIANE MARINHO E JULIANA FREIRE

Revisão

SANDRA PASSARO E MARCOS ROQUE

Projeto gráfico, editoração e capa

MIRIAM LERNER

Produção gráfica:

ARMANDO GOMES

CIP - BRASIL. CATALOGAÇÃO NA FONTE
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

R925h

Russel, Bertrand, 1872-1970

História do pensamento ocidental: a aventura dos pré-socráticos a Wittgenstein / Bertrand Russel; tradução, Laura Alves e Aurélio Rebello. - Rio de Janeiro : Ediouro, 2002

Tradução de : *Wisdom of the West*
ISBN 85-00-00793-1

1. Filosofia -- História. I. Título.

00.1699.

CDD 109

CDU 1(091)

02 03 04 05 06

10 09 08 07 06

EDIURO PUBLICAÇÕES S/A

Rio de Janeiro

Sede, Deptº de vendas e expedição
Rua Nova Jerusalém, 345 - CEP 21042-230 - Rio de Janeiro - RJ
Tel.: (21) 3882-8240 / 8323 / 8284 - Fax: (21) 3882-8212 / 8313
E-mail: livros@ediouro.com.br

São Paulo

Rua Catulo da Paixão Cearense, 631 - Vila Saúde - CEP 04145-011 São Paulo - SP
Tel.: (11) 5589-3300 - Fax vendas: (11) 5589-3300 - ramal 233
E-mail: ediouro@ediouro.com.br / E-mail Vendas: vendas@ediouro.com.br
Internet: www.ediouro.com.br



Sumário

PREFÁCIO 8

PRÓLOGO 10

ANTES DE SÓCRATES 13

ATENAS 66

O HELENISMO 144

O CRISTIANISMO PRIMITIVO 170

A ESCOLÁSTICA 195

O SURGIMENTO DA FILOSOFIA MODERNA 239

O EMPIRISMO BRITÂNICO 303

O ILUMINISMO E O ROMANTISMO 331

DO UTILITARISMO EM DIANTE 375

O PERÍODO CONTEMPORÂNEO 411

EPÍLOGO 450

ÍNDICE 457



"Um grande livro é um grande mal!", disse o poeta alexandrino Calímaco. De um modo geral, sinto-me inclinado a comparrilhar dessa opinião. No entanto, se ousou oferecer ao leitor o presente volume é porque, diante dos males existentes, este livro é um mal menor. Contudo, requer uma explicação especial pois há algum tempo escrevi um livro sobre o mesmo assunto. *História do pensamento ocidental* é uma obra inteiramente nova embora, é claro, jamais teria surgido se a minha *História da filosofia ocidental* não a precedesse.

A presente obra pretende oferecer uma visão geral da filosofia ocidental, de Tales a Wittgenstein, além de alguns lembretes das circunstâncias históricas em que a narrativa se desenrola. Para reforçar o relato, há uma coleção de ilustrações de homens, lugares e documentos, escolhidas, na medida do possível, de fontes perrecentes ao período ao qual se referem. Sobretudo, sempre que pareceu exequível, tentou-se traduzir idéias filosóficas, normalmente expressas apenas por palavras, através de diagramas que transmitam a mesma informação por meio de metáfora geométrica. Neste campo há poucas fontes às quais recorrer e assim os resultados nem sempre foram inteiramente satisfatórios. No entanto, parece que tais métodos de apresentação merecem ser explorados. A exposição diagramática, quando conseguida, tem a vantagem adicional de não estar vinculada a nenhum idioma em particular.

Quando ao surgimento de mais uma história da filosofia, pode-se apresentar duas atenuantes. Em primeiro lugar, há poucos relatos ao mesmo tempo compactos e razoavelmente compreensíveis. Na verdade, existem muitas histórias mais abrangentes, que tratam cada item com extensão muito maior. Obviamente, o presente volume não pretende competir com tais obras. Aqueles que desenvolverem um interesse mais profundo pelo assunto, sem dúvida as consultarão oportunamente e talvez até mesmo recorrerão aos textos originais. Em segundo lugar, a tendência atual por uma especialização cada vez mais extensa e exagerada está fazendo os homens esquecerem as suas dívidas intelectuais para com os seus antepassados. Este estudo pretende se opor a tal esquecimento. Num

sentido formal, toda a filosofia ocidental é filosofia grega e é inútil nos entregarmos ao pensamento filosófico se cortarmos os vínculos que nos ligam aos grandes pensadores do passado. Costumava-se afirmar, talvez de maneira errônea, que o filósofo deveria saber algo sobre todas as coisas. A filosofia reivindicava para a sua esfera todo o conhecimento. Seja como for, a opinião predominante, segundo a qual os filósofos não precisam saber nada sobre coisa alguma, com certeza também está muito errada. Quem pensa que a filosofia “realmente” começou em 1921, ou em data não muito anterior, não percebe que os problemas filosóficos atuais não surgiram de repente nem do nada. Portanto, não pedimos desculpas pelo nosso tratamento relativamente generoso para com a filosofia grega.

A história da filosofia pode ser examinada de uma das seguintes maneiras: ou a narrativa é puramente expositiva, mostrando o que um determinado homem afirmou e como um outro foi influenciado, ou então a exposição pode ser combinada com uma certa dose de discurso crítico, para demonstrar como funciona a discussão filosófica. Aqui foi adotado o segundo caminho. É preciso acrescentar que isso não deve induzir o leitor ao erro de acreditar que um pensador pode ser descartado sem mais nem menos, só porque os seus pontos de vista deixaram a desejar. Kant afirmou certa vez que remia mais ser mal-interpretado do que ser refutado. Antes de desprezar os filósofos, devemos tentar compreender o que estão tentando dizer. Mesmo assim, é preciso confessar que às vezes o esforço parece desproporcional ao resultado obtido. Afinal, trata-se de uma questão de critério, que cada qual precisa resolver por si.

O escopo e o tratamento do assunto neste volume diferem dos do meu livro anterior. O novo material deve muito ao meu editor, Dr. Paul Foulkes, que me ajudou a escrever o texto, além de ter escolhido muitas das ilustrações e idealizado a maioria dos diagramas. O objetivo foi propiciar um panorama de algumas das questões fundamentais que os filósofos têm discusso. Se ao examinar estas páginas o leitor for tentado a se aprofundar no assunto, mais do que teria feito sem lê-las, o principal propósito deste livro terá sido alcançado.

BERTRAND RUSSELL

PRÓLOGO



O sistema do mundo na Renascença (séc. XV).

Que fazem os filósofos quando estão trabalhando? De fato, trata-se de uma pergunta singular, que poderíamos tentar responder determinando, antes de tudo, o que eles não estão fazendo. No mundo que nos rodeia existem muitas coisas bastante compreensíveis. Como exemplo, tomemos o funcionamento da máquina a vapor. Isso pertence aos campos da mecânica e da termodinâmica. Por outro lado, sabemos muito sobre a constituição e o funcionamento do corpo humano. São assuntos estudados em anatomia e fisiologia. Ou, finalmente, consideremos o movimento das estrelas, que conhecemos bem. Disso se ocupa a astronomia. Todas essas partes do conhecimento perfeitamente definido pertencem a uma ou outra ciência.

Porém, todos esses campos do conhecimento confinam com uma área circundante do desconhecido. Quando se chega às regiões limítrofes e se vai além, passa-se da ciência para o campo da especulação. Essa atividade especulativa é uma espécie de exploração e nisso, entre outras coisas, consiste a filosofia. Como veremos adiante, neste sentido, os vários campos da ciência começaram como exploração filosófica. Assim que uma ciência se consolida, prossegue mais ou menos independente, exceto no que diz respeito a problemas de limites e questões de método. Mas, num certo aspecto, o processo exploratório não avança assim: simplesmente continua e encontra novo emprego.

Ao mesmo tempo, devemos distinguir a filosofia de outros tipos de especulação. Em si, a filosofia não pretende resolver as nossas dificuldades nem salvar as nossas almas. Como dizem os gregos, é uma espécie de aventura turística que se empreende por gosto. Portanto, em princípio, não há nenhuma questão de dogma, nem de ritos, nem de entidades sagradas de qualquer tipo, ainda que os filósofos, individualmente, possam ser obstinadamente dogmáticos. Na verdade, há duas atitudes que podem ser adotadas ante o desconhecido. Uma é aceitar as afirmações de pessoas que dizem conhecer, baseadas em livros, mistérios ou outras fontes de inspiração.

A outra consiste em sair em busca por si mesmo, e este é o caminho da ciência e da filosofia.

Por último, podemos observar um traço peculiar da filosofia. Se alguém pergunta o que é a matemática, podemos dar-lhe uma definição do dicionário, dizendo, como ponto de partida, que é a ciência dos números. Trata-se de afirmação inquestionável e além do mais facilmente compreensível por quem fez a pergunta, mesmo que ignore matemática. Desse modo, é possível dar definições a respeito de qualquer campo onde exista um corpo de conhecimentos definido. Mas a filosofia não pode ser definida assim. Qualquer definição é questionável e já implica uma atitude filosófica. O único modo de se descobrir o que é filosofia é fazer filosofia. O principal objetivo deste livro é mostrar como os homens fizeram isso no passado.

Veja por outra as pessoas que pensam fazem muitas perguntas para as quais a ciência não consegue dar resposta. E quem tenta pensar por si mesmo não se dispõe a aceitar em confiança as respostas prontas dos adivinhos. Cabe à filosofia explorar tais questões e às vezes descartá-las.

Assim, podemos ser tentados a nos fazer perguntas tais como, qual o significado da vida, se é que de fato existe algum. Será que o mundo tem um propósito, o desenrolar da história nos leva a algum lugar, ou estas perguntas não têm sentido?

Depois, vêm os problemas sobre se a natureza é, de fato, governada por leis, ou se simplesmente cremos que é assim porque gostamos de ver as coisas em certa ordem. E por outro lado, é uma questão geral saber se o mundo é dividido em duas partes díspares, mente e matéria e, se assim for, como se mantêm unidas.

E que dizer do homem? Será um grão de pó a vagar desamparado num planeta pequeno e insignificante, segundo os astrônomos? Será um monte de substâncias químicas reunidas de forma engenhosa, como poderiam afirmar os químicos? Ou, finalmente, o homem será o que parece ser para Hamlet, nobre pela razão, infinito pelas faculdades? Por acaso o homem não seria tudo isso ao mesmo tempo?

A ciência lida com fatos conhecidos, a filosofia com a especulação.





Ofélia e Hamlet

*Será que o homem é um anão
desamparado?
Ou será que é um monte de argila?
Ou será que é como Hamlet o vê?*

Além disso, há as questões éticas acerca do bem e o mal. Haverá um modo de viver que seja bom e outro mau, ou tanto faz como vivemos? Se existe um bom modo de viver, qual é, e como podemos aprender a viver assim? Existe algo que possamos chamar de sabedoria, ou o que parece ser sabedoria é mera e vã loucura?

Todas essas questões são embaraçosas. Não é possível respondê-las mediante experiências de laboratório e os que possuem uma atitude mental independente se recusam a recorrer aos pronunciamentos dos dispensadores de panacéias universais. Para aqueles, a história da filosofia fornece as únicas respostas que podem ser dadas. Ao estudar este difícil assunto aprendemos o que outros homens, em outras épocas, refletiram a respeito. E assim chegamos a compreendê-los melhor, pois o seu modo de abordar a filosofia constitui uma importante faceta do seu modo de viver. Em última instância, isso pode nos ensinar a viver, ainda que saibamos pouco.

A filosofia começa quando alguém faz uma pergunta de caráter geral, e o mesmo acontece com a ciência. Os primeiros a evidenciar esse tipo de curiosidade foram os gregos. A filosofia e a ciência, como as conhecemos, são invenções gregas. O advento da civilização grega que produziu tal explosão de atividade intelectual é um dos acontecimentos mais espetaculares da história. Jamais ocorreu algo semelhante, nem antes nem depois. No curto espaço de dois séculos os gregos produziram na arte, na literatura, na ciência e na filosofia uma assombrosa torrente de obras-primas que estabeleceram os padrões gerais da civilização ocidental.

A filosofia e a ciência começam com Tales de Mileto, no início do século VI a.C. Que teria acontecido antes, para desencadear esse repentino desabrochar do gênio grego? Precisamos tentar descobrir a melhor resposta possível. Com a ajuda da arqueologia, que deu grandes passos desde o final do século XIX, podemos fazer uma avaliação bastante exata do desenvolvimento do mundo grego.

Em comparação com outras civilizações do mundo, a grega é recente. As do Egito e da Mesopotâmia são vários milênios mais antigas. Essas sociedades agrícolas cresceram nas margens dos grandes rios e seus governantes eram reis divinizados, uma aristocracia militar e uma poderosa classe de sacerdotes que presidiam os complexos sistemas religiosos politeístas. A maioria da população era constituída de servos que trabalhavam a terra.

Tanto o Egito quanto a Babilônia legaram certos conhecimentos, mais tarde aproveitados pelos gregos. Mas nenhum desenvolveu ciência nem filosofia. Não cabe aqui questionarmos se isso se deveu à falta de gênio nativo ou às condições sociais, ainda que esses fatores tenham contribuído. O significativo é que a função da religião não conduziu ao exercício da aventura intelectual.

No Egito, a religião preocupava-se muito com a vida após a morte. As pirâmides são monumentos funerários. Foi preciso algum conhe-



A mais antiga inscrição grega conhecida, numa pedra de Tera, do século VIII.

cimento de astronomia para garantir a efetiva previsão das enchentes do Nilo e, como administradores, os sacerdotes desenvolveram uma forma de escrita pictográfica. Não restaram, porém, grandes recursos que pudessem ser desenvolvidos em outras direções.

Na Mesopotâmia, os grandes impérios semíticos suplantaram os primitivos sumérios, de quem adotaram a escrita cuneiforme. No que tange à religião, o interesse central consiste mais no bem-estar neste mundo. O estudo do movimento das estrelas e as práticas associadas da magia e da adivinhação eram direcionadas para tal finalidade.

Pouco mais tarde encontramos o florescimento das comunidades comerciais. Entre estas sobressai a dos habitantes de Creta, cuja civilização só recentemente voltou à luz. Os cretenses provavelmente vinham das terras litorâneas da Ásia Menor e rapidamente ganharam importância nas ilhas do mar Egeu. Em meados do terceiro milênio a.C., uma nova onda de imigrantes conduziu a um extraordinário desenvolvimento da cultura cretense. Foram construídos grandes palácios em Cnossos e Festos e navios cretenses sulcaram o Mediterrâneo de uma extremidade à outra.

A partir de 1700 a.C., terremotos e erupções vulcânicas recorrentes desencadearam uma migração cretense para as vizinhas Grécia e Ásia Menor. O artesanato cretense transformou a cultura dos povos continentais. Na Grécia, o sítio que melhor comprova isto é Micenas, na Argólida, tradicional berço de Agamenon. É o período micênico, cuja memória é relatada por Homero. Por volta de 1400 a.C., Creta sofreu um violento terremoto que pôs fim à supremacia cretense.

Enquanto isso, a Grécia continental absorvetava duas ondas sucessivas de invasores. Os primeiros foram os jônios, vindos do norte por volta de 2000 a.C., e que aos poucos se fundiram com a população nativa. Trezentos anos depois, seguiu-se a invasão dos aqueus, que desta vez constituíram uma classe dominante. Os senhores de Micenas e os gregos de Homero em geral pertenciam a essa casta dominante.

Os aqueus de Creta mantinham extensas relações comerciais por todo o Mediterrâneo. A catástrofe cretense de 1400 não as interrom-

peu. Entre os “povos do mar” que ameaçaram o Egito por volta de 1200 a.C., encontramos os cretenses, que os egípcios chamavam de *peliset*. Foram os primitivos filisteus, que deram o nome à Palestina, terra onde se estabeleceram.

Por volta de 1100 a.C., outra invasão realizou o que os golpes da natureza não conseguiram: sob o impacto das invasões dóricas, toda a Grécia e o Egeu sucumbiram às vigorosas hordas de conquistadores bárbaros. Os aqueus, esgotados pela Guerra de Tróia no início do século XII a.C., não puderam resistir ao ataque violento. O poder marítimo cai nas mãos dos fenícios e a Grécia entra num período de obscuridade. Foi mais ou menos nessa época que os gregos adotaram o alfabeto semítico dos comerciantes fenícios e o completaram acrescentando as vogais.

A Grécia propriamente dita é rude, tanto de aspecto como de clima. O país é dividido por áridas cadeias de montanhas. É difícil passar por terra, de um vale para outro. Nas planícies férteis cresceram comunidades isoladas e quando a terra não podia mais sustentá-las devido ao aumento da população, algumas cruzaram o mar para fundar colônias. A partir da metade do século VIII até meados do século VI a.C., os litorais da Sicília, do sul da Itália e do mar Negro ficaram pontilhados de cidades gregas. Com o nascimento das colônias, o comércio se desenvolveu e os gregos renovaram o contato com o Oriente.

Politicamente, a Grécia pós-dórica sofreu uma seqüência regular de mudanças, começando pela realeza. Aos poucos, o poder caiu nas mãos da aristocracia, a qual, por sua vez, foi seguida por um período de monarcas não hereditários ou tiranos. No final, o poder político passou às mãos dos cidadãos, que é o sentido literal de “democracia”. Daí em diante, a tirania e a democracia se alternam. A democracia pura pode funcionar enquanto todos os cidadãos puderem ser reunidos na praça do mercado. Na nossa época, só sobrevive em alguns dos menores cantões da Suíça.

O mais antigo e maior monumento literário do mundo grego é a obra de Homero. A respeito do homem, nada sabemos de definitivo.



Homero



A *Iliada*, de Homero

Alguns chegam a pensar que houve uma linhagem de poetas mais tarde chamada por esse nome. De qualquer forma, os dois grandes poemas homéricos, *Iliada* e *Odisséia*, parecem ter sido concluídos por volta de 800 a.C. A Guerra de Tróia, tema dos poemas, aconteceu pouco depois de 1200 a.C. Assim, temos um relato pós-dórico de um acontecimento pré-dórico, e daí uma certa dose de inconsistência. Na sua forma atual, os poemas remontam à recensão de Pisístrato, tirano ateniense do século VI a.C. Grande parte da brutalidade do período primitivo foi suavizada em Homero, embora sobrevivam traços. Na verdade, os poemas refletem as atitudes racionais de uma classe dominante emancipada. Os corpos são cremados, e não enterrados, como se sabe que era costume nos tempos micênicos. O panteão olímpico é um ruidoso grupo de patrões que levam uma vida cheia de dificuldades.

A religião é praticamente ausente, enquanto se fortalecem costumes sofisticados, como a hospitalidade para com estrangeiros. Os elementos mais primitivos, como o sacrifício humano sob a forma de matança cerimonial de prisioneiros, acontecem de vez em quando, embora muito raramente. Em geral, o tom é de moderação.

De certa forma, isto simboliza a tensão da alma grega. De um lado há o ordeiro e racional, de outro o indisciplinado e instintivo. O primeiro dá origem à filosofia, à arte e à ciência. O último surge na religião mais primitiva em conexão com os ritos de fertilidade. Este elemento parece muito mais controlado em Homero; em tempos posteriores, especialmente com a renovação do contato com o Oriente, ressurge. É associado ao culto a Dionísio ou Baco, originariamente uma divindade da Trácia. Com a legendária figura de Orfeu, que dizem ter sido dilacerado membro a membro por bacantes embriagadas, surge uma influência reformadora dessa selvageria primitiva. A doutrina órfica tende ao ascetismo e enfatiza o êxtase mental. Com isso espera-se conseguir um estado de “entusiasmo”, ou união com o deus, e assim adquirir conhecimento místico que não se obtém de outra maneira. Nesta forma refinada, a religião órfica teve um profundo efeito sobre a filosofia grega. Aparece pela primeira vez em

Hermes (Mercúrio)
com o Dioniso (Baco)
criança.



Pitágoras, que a adapta ao seu próprio misticismo. A partir daí, elementos dessa religião chegam até Platão e à maior parte da filosofia grega, à medida que ela não foi puramente científica.

Porém os elementos mais primitivos sobreviveram até mesmo na tradição órfica. São, de fato, a fonte da tragédia grega. Aqui, a simpatia está sempre do lado daqueles que são abalados por emoções e paixões violentas. Aristóteles fala corretamente da tragédia como catarse, ou purgação das emoções. Afinal, foi este aspecto duplo do caráter grego que possibilitou a definitiva transformação do mundo. Nietzsche chamou esses dois elementos de apolíneo e dionisíaco. Isoladamente, nenhum deles produziria a extraordinária explosão da cultura grega. No Oriente, o elemento místico reinava, soberano. O que salvou os gregos de serem dominados por esse fascínio exclusivo foi o advento das escolas científicas da Jônia. Mas a serenidade, sozinha, é tão incapaz quanto o misticismo de causar uma revolução intelectual. O necessário é buscar apaixonadamente a verdade e a beleza e parece que a influência órfica propiciou exatamente essa concepção. Para Sócrates, a filosofia é um modo de viver. Vale a pena lembrar que de início a palavra grega “teoria” significava algo como “ato de contemplar”. Heródoto a utiliza neste sentido. Uma viva curiosidade, apoiada numa investigação apaixonada, embora desinteressada, eis o que garantiu aos gregos antigos o seu lugar único na história.

A civilização ocidental, que brotou das fontes gregas, se baseia numa tradição filosófica e científica que começou em Mileto há dois mil e quinhentos anos e nisso difere das outras grandes civilizações mundiais. A noção predominante que percorre toda a filosofia grega é o *logos*, termo que tem a conotação, entre outras, de “palavra” e “medida”. Portanto, o discurso filosófico e a investigação científica estão intimamente vinculados. A doutrina ética surgida desse vínculo vê o bem no conhecimento, objeto da investigação desinteressada.

Já dissemos que fazer perguntas gerais é o início da filosofia e da ciência. Então, qual é a forma dessas perguntas? No sentido mais amplo, elas correspondem à busca de uma ordem naquilo que, para o



Apollo (acima)
e Dionísio (abaixo)



observador casual, parece uma série de eventos fortuitos e acidentais. É interessante notar de onde deriva pela primeira vez a noção de ordem. Segundo Aristóteles, o homem é um animal político. Não vive isolado, mas em sociedade. Mesmo no nível mais primitivo, isto envolve algum tipo de organização e a noção de ordem brota desta fonte. A ordem é, antes de tudo, a ordem social. Algumas mudanças regulares que ocorrem na natureza, como a seqüência do dia e da noite e o ciclo das estações, foram descobertas, sem dúvida, há muito tempo. Contudo, foi à luz de alguma interpretação humana que essas mudanças puderam ser compreendidas pela primeira vez. Os corpos celestes são deuses, as forças da natureza são espíritos construídos pelo homem à sua própria imagem.

O problema da sobrevivência significa, em primeiro lugar, que o homem precisa tentar submeter as forças da natureza à sua vontade. Antes que isso fosse feito com os meios que hoje podemos chamar de científicos, o homem praticava a magia. A noção geral subjacente é a mesma em ambos os casos pois, a magia é uma tentativa de obter resultados específicos com base em certos ritos rigidamente definidos. Baseia-se no reconhecimento do princípio da causalidade segundo o qual, dadas as mesmas condições antecedentes, deve-se obter os mesmos resultados. Assim, a magia é protociência. Por outro lado, a religião se origina de uma fonte diferente e tenta obter resultados independentemente da seqüência regular. Atua na região do miraculoso, que implica em anular a causalidade. Portanto, essas duas maneiras de pensar são bastante diferentes, mesmo que no pensamento primitivo freqüentemente as encontremos misturadas.

A partir das atividades comuns em que grupos participam, desenvolve-se o meio de comunicação que chamamos de linguagem. O seu objetivo fundamental é possibilitar aos homens pôr em prática um propósito comum. Assim, a noção básica, neste caso, é o acordo. Igualmente, isto poderia ser considerado perfeitamente como o ponto de partida da lógica. Resulta do fato de que, ao se comunicarem, os homens eventualmente chegam a concordar, ainda que só concordem

em que não estão de acordo. Quando se achavam em semelhante impasse, os nossos ancestrais, sem dúvida, resolviam o assunto fazendo uso da força. Quando nos desvencilhamos do nosso interlocutor, ele deixa de nos contradizer. A alternativa às vezes adotada é insistir na discussão do assunto, se for o caso. Esse é o caminho da ciência e da filosofia. O leitor julgará por si mesmo até que ponto progredimos nisso desde os tempos pré-históricos.

A filosofia dos gregos revela, através das suas etapas, a influência de um certo número de dualismos. Sob uma ou outra forma, estes continuaram sendo tópicos sobre os quais os filósofos escrevem ou discutem. Na base de todos eles está a distinção entre verdade e falsidade. No pensamento grego estes conceitos estão estreitamente vinculados aos dualismos do bem e do mal, e da harmonia e da discórdia. Em seguida vem o dualismo da aparência e da realidade, muito vivo nos dias de hoje. Junto com eles temos as questões da mente e da matéria, da liberdade e da necessidade. Além disso, existem as questões cosmológicas, que se referem a se as coisas são uma ou muitas, simples ou complexas, e, finalmente, os dualismos do caos e da ordem, do ilimitado e do limite.

A maneira pela qual estes problemas foram abordados pelos primeiros filósofos é instrutiva. Uma determinada escola se dedicava a um dos lados de um dualismo; em seguida, outra lhe faria críticas e adotaria o ponto de vista oposto. Afinal, surgiria uma terceira escola, que produziria uma espécie de compromisso, substituindo as duas opiniões anteriores. Ao observar essa batalha pendular entre doutrinas rivais de filósofos pré-socráticos, Hegel desenvolveu pela primeira vez a sua noção de dialética.

Muitos desses dualismos se relacionam de algum modo. No entanto, podemos separá-los para mostrar os diferentes tipos de questões com que a filosofia tem lidado. O verdadeiro e o falso são discutidos na lógica. A julgar pela aparência, o bem e o mal, a harmonia e a discórdia são questões que pertencem à ética. Aparência e realidade e as questões da mente e da matéria podem ser consideradas como os

O universo é simples ou complexo, ordenado ou caótico?





Teatro de Mileto

problemas tradicionais da teoria do conhecimento, ou epistemologia. Os dualismos restantes pertencem mais ou menos à ontologia, ou teoria do ser. É claro que não existe nada de rígido nem de fixo nessas divisões. Na verdade, alguns dos traços mais característicos da filosofia grega residem na maneira pela qual esses limites são rompidos.

A primeira escola de filósofos científicos surgiu em Mileto. Esta cidade no litoral jônico era uma ativa encruzilhada de negócios e comércio. A sudeste ficavam Chipre, Fenícia e Egito; ao norte, os mares Egeu e Negro; a oeste, através do Egeu, a Grécia continental e a ilha de Creta. A leste, Mileto mantinha estreito contato com a Lídia e, através desta, com os impérios da Mesopotâmia. Com os lídios, os milésios aprenderam a prática de cunhar moedas de ouro para servir de dinheiro. O porto de Mileto vivia apinhado de veleiros de muitas nações e os seus armazéns estocavam mercadorias do mundo inteiro. Como conheciam o dinheiro como meio universal de armazenar valor e trocar mercadorias, não admira que os filósofos milésios se indagassem de que são feitas todas as coisas.

“Todas as coisas são feitas de água”, teria dito Tales de Mileto. E assim começam a filosofia e a ciência. A tradição grega registra Tales como um dos Sete Sábios. Heródoto nos conta que Tales previu um eclipse do sol. Os astrônomos avaliaram que isso ocorreu em 585 a.C. e portanto se considera que ele viveu nessa época. É pouco provável que Tales tivesse uma teoria sobre os eclipses, mas devia estar familiarizado com os registros babilônicos de tais fenômenos e portanto sabia quando esperá-los. Por sorte, aquele eclipse foi visível em Mileto, o que foi bom para a cronologia e, sem dúvida, também para a fama de Tales. Igualmente, é muito duvidoso que, na geometria, ele tenha estabelecido os teoremas referentes à semelhança dos triângulos. No entanto, é certo que ele aplicou o método do polegar, usado pelos egípcios para determinar a altura de uma pirâmide, a fim de descobrir a distância de navios no mar e de outros objetos inacessíveis. Isso indica que ele tinha alguma noção de que as regras geométricas são de aplicação geral. Esta noção do geral é original e grega.

Diz-se que Tales também afirmou que o ímã tinha alma porque pode mover o ferro. A afirmação seguinte, de que todas as coisas estão cheias de deuses, é mais questionável. Isso bem pode ter sido atribuído a ele baseado na afirmação anterior, mas torna-a supérflua. Dizer que o ímã tem alma só faz sentido se as outras coisas não tiverem.

Muitas histórias têm sido associadas a Tales, algumas possivelmente verdadeiras. Diz-se que certa vez, quando desafiado, demonstrou o seu gênio prático monopolizando o mercado do azeite de oliva. Seu conhecimento de meteorologia antecipou-lhe que a colheita seria abundante. Portanto, alugou todos os lagares que conseguiu e, chegada a hora, alugou-os, estipulando o preço. Assim, obteve uma grande quantidade e demonstrou aos seus algozes que os filósofos podem ganhar dinheiro quando se dispõem.

A idéia mais importante de Tales é a sua afirmativa de que o mundo é feito de água. Isto não é tão artificial, como poderia parecer à primeira vista, tampouco pura fantasia da imaginação, separada da observação. O hidrogênio, substância geradora da água, tem sido considerado na nossa própria época como o elemento químico a partir do qual podem ser sintetizados todos os demais. A opinião de que toda a matéria é uma representa uma hipótese científica muito reputada. Quanto à observação, a proximidade do mar torna mais do que plausível a possibilidade de se notar que o sol provoca a evaporação da água, que a neblina se eleva da superfície para formar as nuvens, as quais voltam a se dissolver em forma de chuva. Segundo esta visão, a terra é uma forma de água concentrada. Os detalhes podem ser bastante fantasiosos mas, ainda assim, é um notável feito ter descoberto que uma substância permanece a mesma em diferentes estados de agregação.

O filósofo milésio seguinte é Anaximandro, que parece ter nascido por volta de 610 a.C. Como Tales, foi inventor e homem prático. Foi o primeiro cartógrafo e chefou uma das colônias milésias no litoral do mar Negro.

Anaximandro criticou a teoria cosmológica do seu antecessor. Na verdade, por que razão escolher a água? A substância primária da qual

Heródoto: historiador e escritor romano (c.480-425 a.C.). Considerado por Cícero como "o pai da História", foi o primeiro a tratá-la de forma realista e não poética.



são feitas as coisas não pode ser uma das suas próprias formas especiais. Portanto, deve ser algo diferente de todas elas, algo mais fundamental, pois as várias formas da matéria estão em contínua luta: o quente contra o frio, o úmido contra o seco. Invadem-se contínua e mutuamente, ou cometem “injustiça”, no sentido grego, que neste caso significa falta de equilíbrio. Se qualquer destas formas fosse a matéria básica, há muito teria suplantado as outras. A matéria original é o que Aristóteles chama de causa material. Anaximandro intitula isso de o Ilimitado, uma reserva infinita de material que se estende em todas as direções. Dele surge o mundo e a ele retornará no final.

Anaximandro considerava a terra como um cilindro flutuando livremente, do qual ocupamos uma das bases. Além disso, supõe-se que o nosso mundo seja cercado por outros inumeráveis mundos. Neste caso, mundo corresponde ao que hoje chamaríamos de galáxia. A função interna de cada mundo é governada por um movimento em vórtice, que atrai a terra para o centro. Os corpos celestes são rodas de fogo escondidas pelo ar, exceto em um ponto. Poderíamos imaginá-los como câmaras de bicicleta cujas válvulas seriam os pontos visíveis. Devemos lembrar que o ar, para os gregos daquela época, era algo capaz de tornar as coisas invisíveis.

No que diz respeito à origem do homem, Anaximandro sustentava uma visão extremamente “moderna”. Ao observar que a criança necessita de um longo período de cuidado e proteção, conclui que, se o homem tivesse sido sempre como é hoje, não teria sobrevivido. Por conseguinte, em outros tempos deve ter sido diferente, ou seja, deve ter evoluído de um outro animal capaz de prover a própria subsistência com mais rapidez. Este tipo de argumento é chamado de *reductio ad absurdum*. A partir de uma determinada hipótese, deduz-se algo decididamente errôneo (neste caso, que o homem não sobreviveria). Em consequência, a hipótese precisa ser rejeitada. Se este argumento é sólido, ou seja, se a partir da hipótese de que o homem sempre foi o que é hoje segue-se, como me sinto inclinado a crer, que ele não poderia ter sobrevivido, então o argumento prova, sem mais

“estudos da natureza física das coisas”. Assim, a variedade de assuntos foi ampla e o tratamento provavelmente não muito profundo. Sem dúvida, foi contra esse tipo de “conhecimento de muitas coisas” que Heráclito protestou mais tarde.

Na filosofia, o importante não são tanto as respostas, mas sim as perguntas. Por isso, a escola milésia merece a sua fama. Não surpreende que a Jônia, que produziu Homero, fosse também o berço da ciência e da filosofia. Como vimos, a religião em Homero é olímpica em seu caráter, e assim continuou. Quando não pesa sobre a sociedade uma grande carga de misticismo, é mais provável que a especulação científica se desenvolva. E embora muitas escolas posteriores da filosofia grega tivessem a sua cota de misticismo, é preciso lembrar sempre que todas elas muito deveram aos milésios.

A escola milésia não esteve ligada, de forma alguma, a qualquer movimento religioso. Na verdade, um dos traços mais notáveis dos pré-socráticos consistiu na discordância de todos para com as tradições religiosas dominantes. Isto é verdade até mesmo quanto a escolas como a pitagórica que, em si, não se opunha à religião. As práticas religiosas dos gregos, em geral, eram ligadas aos costumes estabelecidos nas várias cidades-estados. Quando os filósofos traçavam os seus próprios caminhos, não surpreende que entrassem em conflito com as religiões oficiais das suas cidades, sina suscetível de recair sobre as mentes independentes em todos os tempos e lugares.

A ilha de Samos fica a pouca distância do litoral da Jônia. No entanto, apesar da proximidade física, em alguns aspectos importantes as tradições das ilhas foram mais conservadoras do que as das cidades do continente. Neste caso, parece ter sobrevivido uma continuidade maior com a antiga civilização do Egeu e convém ter em mente essa diferença para o que se segue. Enquanto a Jônia de Homero e a primitiva escola milésia não se mostraram, em geral, inclinadas a levar a sério a religião, desde o início o mundo das ilhas foi mais receptivo à influência ótica que acabou se enxertando nas crenças remanescentes dos tempos creto-aqueus.

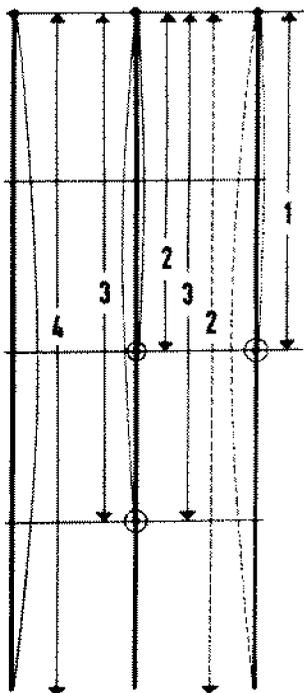
O culto olímpico foi muito mais uma questão nacional, sem um dogma religioso rígido. Por outro lado, o orfismo possuía textos sagrados e mantinha unidos os seus seguidores pelos vínculos da crença compartilhada. Neste contexto, a filosofia se torna um modo de viver, perspectiva mais tarde adotada por Sócrates.

O pioneiro deste novo espírito da filosofia foi Pitágoras, nativo de Samos. Pouco se sabe a respeito das suas datas de nascimento e morte e dos pormenores da sua vida. Diz-se que brilhou em 532 a.C., durante a tirania de Polícrates. A cidade de Samos era rival de Mileto e de outras cidades do continente, que haviam sido dominadas pelos persas invasores depois que estes tomaram Sardes em 544 a.C. Os barcos de Samos sulcaram o Mediterrâneo em todas as direções. Durante algum tempo, Polícrates foi aliado próximo de Amasis (Ahmés), rei do Egito, o que, sem dúvida, deu origem à história de que Pitágoras viajara ao Egito e que daí se derivava o seu conhecimento matemático. Em todo caso, Pitágoras abandonou Samos porque não conseguia suportar o regime opressivo de Polícrates. Estabeleceu-se em Crotona, cidade grega do sul da Itália, onde criou a sua sociedade. Viveu em Crotona durante vinte anos, até 510 a.C. Depois de uma revolta contra a sua escola, retirou-se para Metaponto, onde permaneceu até a morte.

Como vimos, para os milésios a filosofia era assunto eminentemente prático e os filósofos podiam ser, e eram, homens de ação. Na tradição pitagórica, emerge a concepção oposta: a filosofia se torna uma contemplação apartada do mundo. Isto está ligado à influência órfica, personificada na atitude pitagórica diante da vida. Temos uma divisão dos homens segundo três modos de vida. Assim como há três tipos de homens que participam dos jogos olímpicos, também há três tipos de homens na sociedade. No nível inferior, estão os que vêm para comprar e vender; depois, temos os que participam da competição e, finalmente, os espectadores, ou os que vêm para ver, os teóricos no sentido literal. Estes últimos correspondem aos filósofos. O modo de viver filosófico é o único a

Pitágoras





A corda solta soa a tônica. Presa em $\frac{3}{4}$ soa uma quarta acima. Essa corda encurtada, agora presa em $\frac{2}{3}$ da sua extensão, soa uma quinta ainda mais acima. A extensão final é $\frac{1}{2}$ do original e soa uma oitava acima.

oferecer alguma esperança de superar os acasos da existência, propiciando uma fuga à roda do destino. Pois, segundo os pitagóricos, a alma é sujeira a uma série de transmigrações.

Este aspecto da tradição está ligado a um certo número de primitivos tabus e regras de abstinência. Voltaremos a encontrar a divisão tripartite dos modos de viver na *República* de Platão e, de fato, muito mais no pitagorismo e nas outras escolas pré-socráticas. Poderíamos dizer que Platão fornece a síntese das lutas doutrinárias dos primeiros filósofos.

Por outro lado, a escola pitagórica deu origem a uma tradição científica e mais especialmente matemática. Os matemáticos são os verdadeiros herdeiros do pitagorismo. Apesar do elemento místico que surge do renascimento órfico, este aspecto científico da escola não é de fato distorcido por idéias religiosas. A ciência em si não se torna religiosa, ainda que a busca por um modo de viver científico esteja impregnada de um significado religioso.

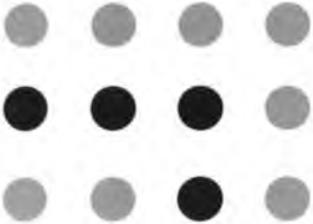
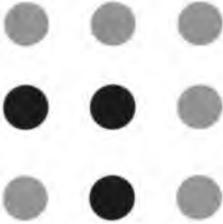
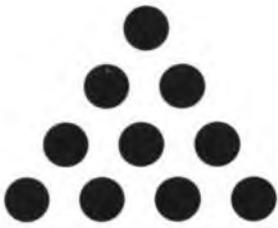
Um poderoso agente no aspecto purificador desse modo de viver é a música. O interesse pitagórico por ela bem pode ter nascido dessa influência. Seja como for, Pitágoras descobriu as relações numéricas simples daquilo que denominamos intervalos musicais. Uma corda afinada soará a oitava, se o seu comprimento for dividido ao meio. Da mesma forma, se o comprimento for reduzido a três quartos, obteremos uma quarta; se a dois terços, uma quinta. Uma quarta e uma quinta juntas constituem uma oitava, ou seja, $\frac{4}{3} \times \frac{3}{2} = \frac{2}{1}$. Assim, estes intervalos correspondem à razão da progressão harmônica 2:4/3:1. Sugeriu-se comparar os três intervalos da corda afinada com os três modos de viver. Embora isso possa continuar sendo especulação, certamente é verdade que daí em diante a corda afinada desempenha um papel central no pensamento filosófico grego. A noção de harmonia, no sentido do equilíbrio; o ajuste e a combinação de opostos, como alto e baixo, mediante uma afinação adequada; o conceito de caminho intermediário na ética, e a doutrina dos quatro temperamentos, tudo isso, afinal, remete à descoberta de Pitágoras. Voltaremos a ver muito disso em Platão.

É muito provável que as descobertas na música tenham conduzido à idéia de que todas as coisas são números. Assim, para compreendermos o mundo que nos cerca, precisamos descobrir o número que existe nas coisas. Uma vez descoberta a estrutura numérica, controlaremos o mundo. Na verdade, esta concepção é muito importante. Embora a sua relevância sofresse um eclipse temporário depois dos tempos helenísticos, foi novamente reconhecida quando o renascimento do saber gerou um renovado interesse pelas fontes antigas. É um traço dominante da concepção moderna de ciência. Com Pitágoras, também, encontramos pela primeira vez um interesse pela matemática não ditado primordialmente por necessidades práticas. Os egípcios tinham algum conhecimento matemático, porém, apenas o necessário para construir as suas pirâmides ou medirem os seus campos. Os gregos começaram a estudar essa matéria “pelo gosto de investigar”, para usar uma frase de Heródoto, e Pitágoras se destacou entre eles.

Pitágoras desenvolveu um meio de representar os números através de combinações de pontos ou seixos. Na verdade, trata-se de um método de calcular que de alguma forma sobreviveu por longo tempo. A palavra latina equivalente a “cálculo” significa “manejo de seixos”.

O estudo de certas séries aritméticas relaciona-se a isso. Se combinarmos linhas de seixos, cada uma contendo um a mais do que a anterior, começando por um, obteremos um número “triangular”. Atribuiu-se um significado especial ao *tetraktys*, que consistia de quatro linhas e demonstrava que $1+2+3+4=10$. De modo similar, a soma de números ímpares sucessivos dá origem a um número “quadrado”, e a soma de números pares sucessivos a um número “oblongo”.

Em geometria, Pitágoras descobriu a famosa proposição de que o quadrado da hipotenusa é igual à soma dos quadrados dos catetos, embora não saibamos que provas ele apresentou. Aqui, mais uma vez, estamos diante de um exemplo de método e demonstração de tipo geral, em oposição ao método do polegar. No entanto, a descoberta dessa proposição provocou um tremendo escândalo na escola. Pois



- a) Um tetraktys, número "triangular" de quatro filas, símbolo do juramento pitagórico.
- b) Números "quadrados", somas de sucessivos números ímpares.
- c) Números "oblongos", somas de sucessivos números pares.

uma consequência da mesma é que o quadrado da diagonal de um quadrado é igual a duas vezes o quadrado do lado. Mas nenhum número "quadrado" pode ser desdobrado em dois números quadrados iguais. Daí o problema não poder ser resolvido por meio do que hoje chamamos de números racionais. A diagonal é incomensurável com o lado. Para resolver o problema precisamos de uma teoria de números irracionais, que foi desenvolvida pelos pitagóricos posteriores. O nome "irrational", neste contexto, evidentemente se refere àquele primitivo escândalo matemático. Conta-se que um membro da irmandade foi afogado no mar por ter divulgado o segredo.

Em sua teoria do mundo, Pitágoras se baseia diretamente nos milésios e combina isto com as suas próprias teorias relativas ao número. Os números, nas combinações antes mencionadas, são chamados de "marcos", sem dúvida porque esta concepção se refere à medição dos campos, ou "geometria" no sentido literal. A palavra latina correspondente a "termo" tem o mesmo sentido literal. Segundo Pitágoras, o ar ilimitado é o que mantém a distinção entre as unidades e são as unidades que dão medida ao ilimitado. Além disso, o ilimitado é identificado com as trevas e o limitado com o fogo. Trata-se, evidentemente, de uma concepção inspirada no céu e nas estrelas. Como os milésios, Pitágoras acreditava haver muitos mundos, embora, com a sua visão de número, seja improvável que os considerasse inumeráveis. Ao desenvolver a opinião de Anaximandro, Pitágoras reafirmou que a terra era uma esfera, e abandonou a teoria do vórtice, defendida pelos milésios. No entanto, caberia a outro nativo de Samos, de época posterior, formular a teoria heliocêntrica.

Foi a preocupação pitagórica com a matemática que deu origem ao que mais tarde encontraremos como a teoria das idéias, ou como a teoria dos universais. Quando um matemático demonstra uma proposição a respeito dos triângulos, não fala de uma figura desenhada em algum lugar, mas sim de algo que ele vê com os olhos da mente. Assim, surge a distinção entre o inteligível e o sensível. Além disso, a proposição estabelecida é verdadeira sem reservas e para sempre. Daí

só falta um passo para a idéia de que só o inteligível é real, perfeito e eterno, enquanto o sensível é aparente, defeituoso e transitório. São essas conseqüências diretas do pitagorismo que desde então dominam o pensamento filosófico e a teologia.

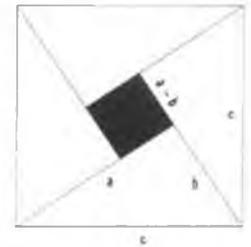
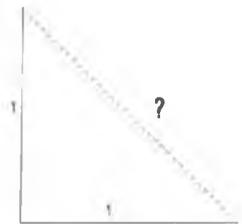
Também devemos lembrar que o principal deus dos pitagóricos foi Apolo, apesar dos elementos órficos presentes nas suas crenças. A tendência apolínea distingue a teologia racionalista da Europa do misticismo do Oriente.

- Sob a influência dos primeiros pitagóricos, a velha religião do Olimpo foi substituída por uma nova concepção religiosa. Xenófanes empreendeu um ataque muito mais virulento aos deuses tradicionais. Nascido provavelmente em 565 a.C. na Jônia, ele fugiu para a Sicília quando os persas chegaram, em 540. Seu principal objetivo parece ter sido erradicar o panteão olímpico com os seus deuses, feitos à imagem do homem. Opôs-se igualmente ao misticismo do renascimento órfico e caçou de Pitágoras. O seguinte na linha da tradição filosófica foi um outro jônio, Heráclito de Éfeso, que viveu em fins do século VI a.C. Pouco se sabe da sua vida, além do fato de ter pertencido a uma família aristocrática. No entanto, alguns fragmentos dos seus escritos sobreviveram e a partir deles é fácil perceber por que foi considerado obscuro. Suas frases têm um tom profético. Os fragmentos são concisos e elegantes, cheios de vívidas metáforas. Ao falar do eterno ciclo da vida e da morte, Heráclito diz: "O tempo é uma criança jogando damas, o poder supremo é o de uma criança." Ao desdenhar e escarnecer dos desprovidos de discernimento, ele dá largas ao seu desprezo com frases mordazes: "Os tolos, quando de fato ouvem, são como os surdos; a eles se aplica o ditado de que estão ausentes quando presentes", ou então: "Os olhos e os ouvidos são más testemunhas para os homens, cujas almas não compreendem a sua linguagem."

Para nos lembrar que as conquistas válidas demandam muito trabalho e esforço, ele diz: "Os que procuram ouro, cavam muita terra e encontram pouco." Aqueles que acham essa tarefa difícil demais são dispensados com esta frase: "Os burros preferem a palha ao ouro."

$$c^2 = (a-b)^2 + 4 \times a \times b$$

$$= a^2 + b^2$$



- a) O famoso teorema de Pitágoras. Não se sabe que prova ele tinha.
- b) Um triângulo isósceles cujos lados 1 formam um ângulo reto tem uma hipotenusa que não pode ser expressa como número racional.

Ainda assim, ele antecipa um pensamento que seria mais tarde expresso numa famosa frase de Sócrates, segundo a qual não devemos nos orgulhar demais do que aprendemos: “Deus considera o homem um bebê, assim como o homem considera a criança.”

Um estudo mais acurado da teoria de Heráclito ajudará a esclarecer um pouco mais algumas dessas frases. Embora Heráclito não tivesse os interesses científicos dos seus antecessores jônios, as suas teorias se baseiam, contudo, nos ensinamentos dos jônios e de Pitágoras. Anaximandro afirmara que os elementos antagônicos voltam ao ilimitado para reparar as suas transgressões mútuas. De Pitágoras vem a noção de harmonia. Heráclito desenvolve uma nova teoria a partir desses ingredientes e aí está a sua descoberta e contribuição marcantes para a filosofia: o mundo real consiste de um ajuste equilibrado de tendências opostas. Por trás da luta entre opostos, segundo certas normas, existe uma oculta harmonia ou afinação, que é o mundo.

Com frequência, esta noção universal não é evidente porque “a natureza gosta de esconder.” Na verdade, Heráclito parece ter sustentado que, num certo sentido, uma afinação deve ser algo que não salte aos olhos de imediato. “A afinação oculta é melhor do que a aparente.” De fato, em geral não se costuma atentar para a existência da harmonia. “Os homens não sabem como o que está em desacordo concorda consigo mesmo. É uma afinação de tensões opostas, como as do arco e da lira.”

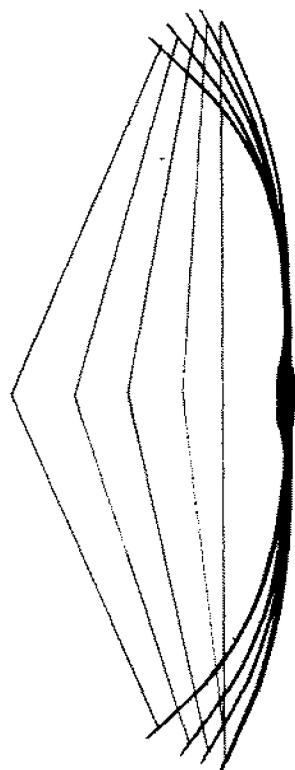
Assim, a luta é o motivo principal que mantém vivo o mundo. “Homero estava equivocado quando disse: ‘Quem dera acabasse essa luta entre deuses e homens!’ Ele não percebeu que rezava pela destruição do universo, pois se a sua prece fosse atendida, todas as coisas se acabariam.” É neste sentido lógico, e não como máxima militar, que devemos tomar a sua afirmação de que “a guerra é a origem de tudo”. Esta visão exige uma nova e fundamental matéria, que enfatize a importância da atividade. Seguindo os milésios em princípio, embora não em detalhes, ele escolheu o Fogo. “Todas as coisas podem se transformar em Fogo e o Fogo em todas as coisas, assim como a mercadoria

Reconstituição do templo de Ártemis, considerado uma das sete maravilhas do mundo.



em ouro e o ouro em mercadoria.” Esta símile mercantil mostra o cerne da teoria. A chama de uma lamparina a óleo parece um objeto fixo. No entanto, o tempo rodo o óleo está sendo consumido, o combustível se transformando em chama e a fuligem caindo da queima. Assim, tudo o que acontece no mundo é um processo de trocas deste tipo, nada permanece sempre igual. “Não se pode entrar duas vezes no mesmo rio, pois novas águas estão sempre fluindo.” Devido a esta imagem, escritores posteriores atribuíram a Heráclito a famosa frase: “Todas as coisas estão em constante fluxo.” Sócrates se refere aos seguidores de Heráclito apelidando-os de “os fluentes”.

É importante contrastar isto com outro fragmento de Heráclito, que diz: “Entramos e não entramos no mesmo rio, somos e não somos”. À primeira vista, isto parece irreconciliável com a afirmativa anterior. No entanto, esta última declaração pertence a um aspecto diferente da teoria. A chave está na segunda metade. Somos e não somos é um modo um tanto enigmático de dizer que a unidade da nossa existência consiste numa mudança perpétua, ou, para usar uma linguagem mais tarde forjada por Platão, o nosso ser é um perpétuo devir. O mesmo acontece com o exemplo do rio. Se eu entrar no Tâmisia hoje e novamente amanhã, entro no mesmo rio, mas a água em que entro não é a mesma. Espero que a questão esteja suficientemente esclarecida e não recomendo ao leitor tentar este exercício. Outra maneira de dizer isto se encontra na afirmação de que “o caminho para cima e para baixo é uma única e mesma coisa”. Já observamos isto no caso das chamas: o óleo sobe, a fuligem cai, e ambos fazem parte do processo da queima. Pode-se dizer que no primeiro caso a afirmativa deve ser tomada literalmente. Uma ladeira tanto vai para cima quanto para baixo, dependendo da direção que se tome. A teoria dos contrários, de Heráclito, neste caso nos lembra que os traços que parecem conflitantes são, na verdade, partes essenciais de uma situação. Uma das mais surpreendentes maneiras de expressar isto ocorre na afirmação de que “o bem e o mal são uma única coisa”. Evidentemente, isto não significa que o bem e o mal sejam uma e a



Os opostos de Anaximandro e as cordas afinadas de Pitágoras levam à visão de Heráclito: a harmonia das tensões opostas, como num arco.



O caminho acima e abaixo é o mesmo. Ao remover um, remove-se ambos.

mesma coisa. Ao contrário, assim como não se pode conceber um caminho para cima sem um caminho para baixo, não se pode compreender a noção de bem sem ao mesmo tempo compreender a noção de mal. De fato, se destruirmos o caminho para cima, removendo a colina, por exemplo, também aboliremos o caminho para baixo; o mesmo ocorre com o bem e o mal.

Até aqui, a teoria de que todas as coisas estão em constante fluxo não é realmente nova. Anaximandro sustentara opiniões exatamente semelhantes. Contudo, a explicação de por que as coisas permanecem as mesmas constitui um avanço em relação aos milésios. A idéia predominante de medida provém de Pitágoras. É mediante a preservação de medidas adequadas que a mudança perpétua mantém as coisas tais como são. Isso vale tanto para o homem quanto para o mundo.

Na natureza, as coisas se transformam de acordo com determinadas leis e o mesmo ocorre na alma humana, onde acontecem mudanças entre o seco e o úmido. Uma alma úmida definha e corre o risco de se desintegrar se isso não for controlado pelo fogo, observação não de todo incorreta a respeito de um bêbado. Por outro lado, “a alma seca é a mais sábia e a melhor”, embora não devamos nos equivocar com este aspecto da excelência, pois um excesso de fogo matará a alma, com tanta certeza quanto a umidade descontrolada. No entanto, a destruição pelo fogo parece ser admitida como um fim mais glorioso, já que “Mortes grandiosas são mais bem aquinhoadas”. Provavelmente isto se deve ao fato de o fogo ser a substância eterna: “Este mundo, que é o mesmo para todos, não foi criado pelos deuses nem pelos homens; mas sempre foi, é agora e sempre será um fogo eterno, que se acende e se apaga segundo as leis.”

Quanto aos processos da natureza, todos obedecem às suas respectivas leis. Como afirmou Anaximandro, não se deve procurar a injustiça na luta entre contrários, mas sim no desrespeito às leis. “O sol não desrespeitará as suas leis; se o fizer, as Erínias, servas da justiça, o desmascararão.” Mas as leis não são absolutamente rígidas, desde que os limites não sejam excedidos. De fato, podem oscilar dentro de

um certo âmbito, e isto explica fenômenos periódicos da natureza como o dia e a noite, o acordar e o dormir do homem, e mudanças semelhantes. É tentador vincular a noção de leis oscilantes à construção pitagórica de números irracionais por frações contínuas, nas quais sucessivas aproximações, alternadamente, excedem ou não alcançam o valor exato. No entanto, não sabemos se os primeiros pitagóricos desenvolveram este método, e embora na época de Pílarão fosse seguramente bem conhecido, não podemos arribuir com certeza esse conhecimento a Heráclito.

Como Xenófanes, Heráclito escarneceu da religião da época, tanto na sua forma olímpica quanto órfica. Não é através de ritos e sacrifícios que os homens se tornarão bons. Heráclito reconheceu claramente o caráter superficial e primitivo das práticas rituais. “Em vão se purificam manchando-se de sangue, como se alguém que caminhasse na lama lavasse os pés na própria lama. Qualquer homem que o visse agir assim o consideraria louco.” Nenhum bem pode vir dessa direção.

No entanto, há um caminho para se alcançar a sabedoria e consiste em captar o princípio subjacente das coisas. Esta fórmula é a harmonia dos contrários, mas os homens não a reconhecem, embora ela se manifeste por toda parte. “É como eu digo, a fórmula sempre escapa à compreensão dos homens, antes ou depois de ouvirem falar dela. Pois, embora todas as coisas aconteçam de acordo com esta fórmula, parece que os homens não a experimentaram, ainda que experimentem palavras e feitos como eu explico, quando distingo cada coisa segundo a sua espécie e mostro como é.” Se não reconhecemos a fórmula, então nenhum saber terá qualquer utilidade. “O aprendizado de muitas coisas não ensina a compreensão.” Este é um conceito que voltaremos a encontrar em Hegel, e a fonte é Heráclito.

Portanto, a sabedoria consiste em captar a fórmula subjacente que é comum a todas as coisas. Devemos obedecê-la, tal como uma cidade obedece às suas leis. Na verdade, devemos fazê-lo de maneira ainda mais rígida, pois a fórmula comum é universal, ainda que as leis sejam diferentes de cidade para cidade. Assim, Heráclito insiste no caráter

absoluto do comum, em oposição à idéia de relativismo, que se desenvolvia à época com base na comparação entre os vátios costumes de difetentes povos. A doutrina de Heráclito se opõe à visão pragmática dos sofistas, que Protágoras mais tarde expressou ao declarar: "o homem é a medida de todas as coisas."

Mas, embota a fótmula univetsal, o *logos*, seja encontrada por toda parte, a maioria é cega em relação a ela, e se compotta como se cada pessoa tivesse uma sabedoria particular e exclusiva. Assim, a fórmula comum é qualquer coisa exceto opinião pública. Heráclito despreza a multidão por essa cegueira. Ele é, no sentido literal da palavra, um aristocrata que defende o poder dos melhores. "Os efésios deveriam se enfotcat, todos os homens adultos, deixando a cidade para os jovens imberbes, pois expulsaram Hetmódoro, o melhot deles, dizendo: não quetemos ninguém que seja melhot que nós; se houvet alguém assim, que o seja em outro lugat e no meio de outtos."

Sem dúvida, Heráclito tinha uma boa opinião de si mesmo, pela qual talvez devamos perdoá-lo. Deixando de lado essa esquisitice pessoal, ele surge como um poderoso pensador, que reuniu as principais concepções dos seus antecessores e exetceu influência vital sobre Platão.

A doutrina de Heráclito sobre o fluxo chama a atenção para o fato de todas as coisas estatem envolvidas em alguma espécie de movimento. A etapa seguinte da filosofia gtega nos leva ao outro extremo da escala e nega completamente o movimento.

Um ttaço compartilhado por todas as teotias até aqui examinadas é que cada uma tenta explicat o mundo mediante um único princípio. As soluções individuais ofetecidas difetem de escola para escola, mas cada uma propõe um princípio básico acerca do que são feitas todas as coisas. No entanto, até então ninguém examinata criticamente esse ponto de vista geral. O crítico que se dedicou a essa tarefa foi Patmênides.

Quanto à sua vida, como acontece com tantos outros, pouco sabemos de interessante. Era nativo de Eléia, sul da Itália, e fundou uma

escola inritulada eleática em homenagem à cidade. Floresceu na primeira metade do século V a.C. e, a se acreditar em Platão, visitou Atenas junto com o seu seguidor Zenão, onde ambos se encontraram com Sócrates por volta de 450 a.C. De todos os filósofos gregos, Parmênides e Empédocles foram os únicos que expuseram suas teorias em forma poética. O poema de Parmênides recebeu o título de *Da Natureza*, como muitos outros escritos dos filósofos mais antigos. Divide-se em duas partes, das quais a primeira “O Caminho da Verdade”, contém a sua doutrina lógica, que nos interessa principalmente aqui. Na segunda parte, “O Caminho da Opinião”, ele estabelece uma cosmologia essencialmente pitagórica, mas é bastante explícito ao dizer que devemos considerar tudo isso como ilusório. Ele mesmo fora seguidor da doutrina pitagórica, mas abandonou-a quando formulou suas críticas gerais. Esta parte do poema, portanto, pretende ser um catálogo de erros dos quais ele se libertara.

A crítica de Parmênides se origina de uma falha comum às teorias de todos os seus antecessores. Ele descobriu-a na inconsistência do ponto de vista de que todas as coisas são feitas de alguma matéria básica e ao mesmo tempo falar-se de espaço vazio. Podemos descrever a matéria dizendo “é” e o espaço vazio dizendo “não é”. Ora, todos os filósofos anteriores haviam cometido o erro de falar do que não é como se fosse. Inclusive se poderia dizer que Heráclito afirmou que uma coisa é e não é ao mesmo tempo. Diante de tudo isso, Parmênides afirma simplesmente que “é”. A questão é que aquilo que não é não pode nem mesmo ser imaginado, pois não se pode imaginar o nada. O que não pode ser pensado, igualmente não pode ser, e portanto o que pode ser pode ser pensado. Esta é a tendência geral do argumento de Parmênides.

Algumas conseqüências emergem de imediato. O “é” significa que o mundo está cheio de matéria por toda parte. O espaço vazio simplesmente não existe, nem dentro nem fora. Além disso, deve haver igual quantidade de matéria em todos os lugares, caso contrário precisaríamos mencionar um lugar de menor densidade, que de certo

modo não era, e isto é impossível. O “isto” deve existir igualmente em todas as direções e não pode alcançar o infinito, pois significaria que era incompleto. É incriado e eterno: não pode surgir do nada nem se dissolver no nada, nem pode surgir de algo, pois não existe nenhuma outra coisa além dele. E assim chegamos a uma representação do mundo como uma esfera material, uniforme, sólida e finita, sem tempo, movimento nem mudança. Na verdade, trata-se de um monstruoso golpe no senso comum, mas também é a conclusão lógica de um radical monismo material cabal e completo. Se isto ofende os nossos sentidos, pior para eles: precisamos descartar a experiência sensorial como ilusória, e é precisamente o que Parmênides faz. Ao levar a teoria monista às últimas conseqüências, ele força os pensadores posteriores a reconhecê-lo. A esfera de Parmênides ilustra o que Heráclito quis dizer ao afirmar que se um dia a luta terminasse, o mesmo aconteceria com o mundo.

Vale a pena notar que a crítica de Parmênides não atinge a teoria de Heráclito, se corretamente tomada. Pois a visão de que as coisas são feitas a partir do fogo não é verdadeiramente essencial à sua teoria, cuja função é metafórica, uma vez que a chama ilustra de maneira vívida a importante noção de que nada permanece eternamente imóvel, que todas as coisas são processos. Já explicamos antes como se deve interpretar a afirmação de Heráclito de que uma coisa “é e não é”. De fato, a doutrina de Heráclito já contém uma crítica implícita à metafísica lingüística de Parmênides.

A teoria de Parmênides na sua forma lingüística se resume simplesmente ao seguinte: quando se pensa ou se fala, pensa-se ou fala-se a respeito de algo. Deduz-se que deve haver coisas externas, independentes, acerca das quais se pode pensar ou falar. Isto se pode fazer em muitas ocasiões diferentes e, portanto, os objetos do pensamento ou do discurso devem existir sempre. Se não podem deixar de existir em momento algum, a mudança é impossível. O que Parmênides deixou passar foi que, segundo o seu ponto de vista, ele nunca poderia negar nada, uma vez que isso o obrigaria a dizer o que não é. Mas, se

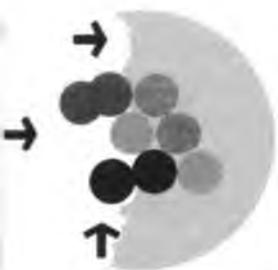
assim fosse, então ele nunca poderia afirmar nada, e deste modo seria impossível qualquer raciocínio, discurso e pensamento. Nada sobrevive, exceto o “é”, uma vaga fórmula de identidade.

Contudo, a teoria ressalta o importante ponto de que, se podemos usar uma palavra de forma inteligível, ela deve ter algum significado, e o que ela significa deve existir num ou noutro sentido. Se nos lembramos de Heráclito, o paradoxo desaparece. Quando se trata o assunto de maneira suficientemente explícita descobre-se que, na realidade, ninguém diz que não é, mas sim que não é de um determinado tipo. Assim, se eu digo “a grama não é vermelha”, não estou dizendo que a grama não seja, mas sim que ela não é de um determinado tipo de que outras coisas são. Na verdade, eu não poderia dizer isso se não tivesse exemplos a oferecer de outras coisas que são vermelhas, como, por exemplo, os ônibus¹. Heráclito afirma que o que é vermelho hoje pode ser verde amanhã: pode-se pintar de verde um ônibus vermelho.

Isto suscita a questão geral das condições sob as quais as palavras têm significado, assunto demasiado importante para ser abordado aqui. No entanto, a negação da mudança, por parte de Parmênides, está na origem de todas as subseqüentes teorias do materialismo. O “isto” a que ele atribui existência é o que mais tarde passou a ser chamado substância, a matéria invariável e indestrutível da qual os materialistas dizem que são feitas todas as coisas.

Parmênides e Heráclito constituem os dois extremos opostos entre os pensadores dos tempos pré-socráticos. Vale a pena notar que além de Platão, os atomistas produziram uma síntese desses dois pontos de vista opostos. De Parmênides tomam emprestado as partículas elementares imutáveis, enquanto de Heráclito vem a noção de movimento incessante. A dialética hegeliana foi sugerida pela primeira vez a partir de um desses exemplos clássicos. É verdade que o progresso intelectual surge de uma síntese deste tipo, como consequência de uma incansável exploração de posições extremas.

¹ O autor refere-se aos ônibus ingleses. (N.T.)



A crítica de Parmênides requereu uma nova abordagem para a questão de que é feito o mundo. Essa abordagem deve-se a Empédocles de Agrigento. Novamente, pouco se sabe a respeito das datas em que nasceu e morreu. Viveu na primeira metade do século V a.C. Politicamente, esteve ao lado do povo. Diz a tradição que era um líder democrático. Ao mesmo tempo, há nele um traço místico que parece estar relacionado à influência órfica dos pitagóricos. Como Parmênides, ele parece ter sofrido o fascínio dos ensinamentos pitagóricos, dos quais igualmente se libertaria mais tarde. Sobrevivem algumas histórias miraculosas a seu respeito. Segundo a lenda, ele podia influenciar no clima. Sem dúvida, devido à sua habilidade médica, conseguiu deter uma epidemia de malária em Salinonto, acontecimento que mais tarde foi lembrado de forma agradecida nas moedas cunhadas naquela cidade. Diz-se que ele se considerava um deus e que quando morreu supõe-se ter sido levado para o céu. Outros dizem que ele se jogou na cratera do Etna, embora isso pareça inacreditável, pois nenhum político que se leve a sério jamais se lançaria num vulcão.

Para estabelecer um compromisso entre a doutrina eleática e a evidência comum dos sentidos, Empédocles adotou todos os pontos até então considerados básicos e acrescentou-lhes um quarto. Chamou-os de “raízes” das coisas, e Aristóteles mais tarde os denominou elementos. Trata-se da famosa teoria dos quatro elementos: água, ar, fogo e terra, que dominou a ciência química por aproximadamente dois mil anos. Até hoje sobrevivem vestígios dessa teoria na conversa corrente, como quando se fala da fúria dos elementos. Esta teoria é realmente uma hipóstase dos dois conjuntos de contrários: úmido e seco, quente e frio.

Devemos observar que para refutar a crítica de Parmênides não basta simplesmente multiplicar os tipos de substâncias consideradas como fundamentais. Deve haver, além disso, algo que faça com que a matéria básica se misture de várias formas. A isto respondem os dois princípios ativos de Empédocles: o amor e o ódio. A única função

desses princípios é unir e dividir, embora, como ainda não se desenvolveu a idéia de ação insubstancial, precisaram ser considerados como substâncias. Por conseguinte, são tidos como materiais ou substanciais e somados aos outros quatro, formando seis. Assim, quando as quatro substâncias são separadas, o ódio ocupa o espaço existente entre elas, e, quando estão unidas, o amor as aglutina. É oportuno notar que há uma certa justificativa para o ponto de vista de que um agente deve ser material. Pois, embora esta idéia tenha sido um tanto refinada, a ciência moderna ainda considera que tal ação precisa ter uma fonte material em algum lugar, mesmo que não seja onde age.

Já Anaxímenes considerara o ar como substancial, embora não saibamos em que se baseou. Empédocles está num plano diferente, pois descobriu o fato de que o ar era material. Chegou a esta conclusão através de experiências com relógios de água. Portanto, vale notar que enquanto os seus antecessores falam de ar, Empédocles chama essa substância de éter, ambas palavras gregas. Esta última conquistou uma nova condição científica na segunda metade do século XIX, quando a teoria eletromagnética exigiu um meio para a propagação das ondas.

Apesar destas inovações, Empédocles conservou boa parte da teoria eleática. Assim, as substâncias elementares são eternas e imutáveis, e não podem ser explicadas de outra maneira. Este também continua sendo um importante princípio da explanação científica, ainda que não seja freqüentemente explicitado. Se, tomando-se um exemplo conhecido, alguém explica os fenômenos da química em função dos átomos, esses mesmos átomos permanecem sem explicação. Para explicá-los, é preciso considerá-los como constituídos de partículas ainda menores, as quais, por sua vez, não são explicadas.

Então, como antes, o que é, é; nada pode surgir do que não é, bem como algo que é não pode se converter em nada. Tudo isto é materialismo eleático, perfeitamente aceitável. Podemos destacar aqui um ponto geral sobre o qual a revisão que Empédocles faz da doutrina materialista não consegue refutar a crítica de Parmênides. A questão é

Colheita de azeitonas, principal produto de exportação grega. Vaso do século V.



que, uma vez admitida a mudança, é preciso igualmente admitir o vazio. Pois, se a mudança é possível, então, em princípio, é igualmente possível que a quantidade de matéria num determinado espaço possa ser diminuída até que nada reste. Não vale simplesmente aumentar o número de substâncias. Parmênides, então, está bastante certo ao negar a possibilidade de mudança, uma vez que negou a possibilidade de espaço vazio, e Empédocles não ajuda a superar, de fato, a vencer essa dificuldade. Veremos mais adiante como os atomistas resolveram o problema.

Empédocles sabia que a luz requer tempo para se propagar e que a luz da lua é indireta, embora não se saiba de onde ele obteve esta informação. A sua cosmologia se baseia numa série de ciclos, iniciando a esfera do mundo com ódio no exterior e amor no interior, unindo os outros elementos. Depois, o ódio expulsa o amor aré que os vários elementos fiquem bem separados e o amor esteja fora. Depois acontece o inverso, até voltarmos ao ponto de partida. Sua teoria da vida está vinculada a este ciclo. No último estágio do ciclo, quando o amor invade a esfera, formam-se separadamente diferentes espécies de animais. Em seguida, quando o ódio está novamente bem fora da esfera, produzem-se combinações acidentais, sujeitas à sobrevivência das mais aptas. Quando o ódio torna a entrar, desenvolve-se um processo de diferenciação. O nosso próprio mundo é um estágio avançado desse processo, que mais uma vez é governado pelo princípio evolutivo da sobrevivência dos mais aptos.

Finalmente, devemos notar o interesse de Empédocles pela medicina e pela fisiologia. Do médico Alcmeão de Crotona, seguidor dos pitagóricos, Empédocles assumiu a teoria de que a saúde é um equilíbrio próprio entre componentes opostos, e que a doença ocorre quando um deles prevalece. Da mesma maneira, adotou a teoria dos poros, ou passagens, através das quais todo o corpo respira. São esses poros que nos possibilitam ter percepções sensoriais. Em particular, a sua teoria da visão, que prevaleceu por muito tempo, estabelece que ocorre um encontro de efluências do objeto visto com um raio de fogo que emana do olho.

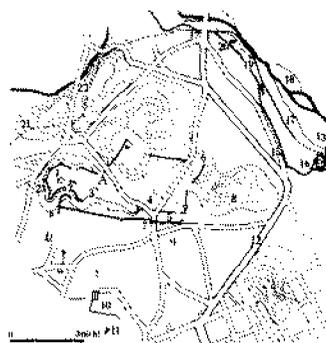
Não precisamos nos deter nas idéias religiosas de Empédocles, que seguiam a tradição órfica e eram bastante divorciadas da sua filosofia. Contudo, é interessante observar que nos seus escritos religiosos ele parece defender pontos de vista incompatíveis com a sua teoria do mundo. Este tipo de discrepância é muito comum, mais especialmente entre aqueles que não apreciam um exame crítico das suas convicções. Na verdade, não é possível sustentar ao mesmo tempo essas visões conflitantes. Mas os homens acreditam alegremente numa coisa agora e no oposto amanhã, sem sequer suspeitar que podem incorrer em inconsistência.

A esta altura, a nossa história já nos colocou em pleno século V a.C. Muíto do que se tem a discutir sob o título de filosofia pré-socrática, na realidade, é contemporâneo de Sócrates. Muiras vezes é impossível evitar certa dose de sobreposição. Para apresentar um relato coerente, deve-se ultrapassar, de vez em quando, os limites da mera cronologia. Trara-se de uma dificuldade enfrentada por toda investigação histórica. A história presta pouca atenção às conveniências do cronista.

Um pouco mais adiante trataremos mais especificamente de Atenas. No momento, devemos traçar um breve panorama das condições políticas e sociais da Grécia do século V a.C.

Embora as Guerras Persas tenham dado aos gregos uma compreensão mais profunda dos seus vínculos comuns de linguagem, cultura e nacionalidade, a cidade-estado continuava firme como centro de interesse. Além das tradições pertencentes a todos os que falavam a língua da Hélade, os costumes locais de cada cidade em particular seguiam a sua própria existência vigorosa e mantinham a sua idenridade. Na verdade, Homero podia ser uma herança comum, mas Esparta era tão diferente de Atenas como uma prisão de um parque de diversões, e ambas diferiam de Corinto ou de Tebas.

O desenvolvimento de Esparta tomara um rumo peculiar. Devido ao crescimento demográfico, os espartanos foram forçados a subjugar a tribo vizinha dos messênios, reduzindo-os a uma raça de criados. Como resultado, o estado espartano se transformou num acampamento militar.



Planta geral de
Esparta



Corinto, o templo de
Apolo

O governo consistia numa assembléia popular que elegia um conselho de idosos e indicava dois éforos, ou supervisores. Também havia dois reis, ambos originários de famílias nobres, mas o efetivo poder estava nas mãos dos éforos. O único objetivo da educação era produzir soldados disciplinados. Os hoplitas espartanos eram famosos por toda a Grécia e representavam, de fato, uma formidável força. A resistência de Leônidas e seus trezentos homens contra as hostes persas de Xerxes, nas Termópilas, deve ser considerada entre os memoráveis feitos da história. Os espartanos não eram um povo morbidamente sentimental. A disciplina era dura e os sentimentos pessoais reprimidos. Os bebês deformados eram abandonados à própria sorte, para que o vigor da raça não diminuísse. Bem cedo os jovens eram tirados dos pais e educados em instituições semelhantes a quartéis militares. Em geral, as meninas eram tratadas da mesma maneira que os meninos e a posição social das mulheres era de franca igualdade. O estado ideal de Platão é muito inspirado no exemplo de Esparta.

A cidade de Corinto, situada no istmo, ocupava posição privilegiada para as atividades comerciais. Era governada por uma oligarquia e aderira à liga do Peloponeso sob a liderança de Esparta. Os corintianos enviaram contingentes para as guerras persas, mas não exerceram liderança. Seus interesses eram principalmente comerciais e Corinto era famosa não como berço de estadistas e pensadores, mas sim pelos seus lugares de lazer. Era também a metrópole de uma das maiores colônias gregas, a cidade de Siracusa, na Sicília. Entre essas duas cidades, e com a Magna Grécia em geral, existiam fortes vínculos comerciais que se desenvolviam ao longo da protegida rota marítima do golfo de Corinto.

Na Sicília, os gregos eram vizinhos da poderosa cidade fenícia de Cartago. Junto com a invasão de Xerxes à Grécia, os cartagineses tentaram dominar a ilha em 480 a.C. Os vastos recursos de Siracusa e a liderança do tirano de Gela frustraram essa tentativa de forma tão permanente quanto os gregos do continente haviam repellido o perigo da conquista pelo Grande Rei.

A gradual superação de Corinto por Atenas no decorrer do século V concorreu, sem dúvida, para desencadear a Guerra do Peloponeso e foi a desastrosa campanha de Siracusa que afinal arruinou Atenas.

Nas planícies da Beócia, a noroeste de Atenas, fica a antiga cidade de Tebas, ligada às famosas lendas de Édipo. Durante o século V a.C., Tebas também era governada por uma oligarquia aristocrática. Seu papel nas Guerras Persas não foi de todo elogiável. Um destacamento tebano sucumbira com Leónidas, mas depois que Xerxes invadiu o país, os tebanos lutaram ao lado dos persas em Platéia. Por esta defecção, Atenas puniu Tebas privando-a da sua posição de liderança na Beócia. Daí em diante, os tebanos foram olhados com leve desdém pelos atenienses. Mas quando o poder de Atenas cresceu, Esparta se aliou a Tebas para contrabalançar esse crescimento. Na Guerra do Peloponeso, Tebas resistiu a Atenas, embora as terras à sua volta fossem invadidas. No entanto, quando os espartanos venceram, Tebas trocou de lado e apoiou Atenas.

A maioria das cidades-estados controlava o território imediatamente vizinho. Quem vivia no campo podia lavrar a terra, mas o poder do governo se concentrava na cidade. Quando havia oportunidade, como nos estados democráticos, a participação na condução dos assuntos públicos era universal entre os cidadãos. Um homem desinteressado pela política era censurado e chamado de “idiota”, que em grego significa “dedicado a interesses particulares”.

O solo da Grécia não é adequado para o cultivo em larga escala. Com o crescimento da população, foi necessário importar grãos de outros lugares. A principal fonte de abastecimento eram as terras do litoral do Euxino², onde ao longo dos séculos se estabeleceram numerosas colônias gregas. Em troca, a Grécia exportava azeite de oliva e cerâmica.

O forte traço individualista dos gregos se manifesta na sua atitude perante a lei. Nisto eles são únicos e inteiramente diferentes dos seus contemporâneos da Ásia, onde a autoridade de um governante se apóia em leis consideradas divinas, enquanto os gregos reconhecem

² Ponto Euxino, atual mar Negro. (N. dos T.)



Moeda de Siracusa.
Decadracma de prata.
Carro e cabeça de
Aretusa.



Delfos

que as leis são feitas pelos homens e para os homens. Se uma lei não está mais de acordo com a época, pode ser mudada por aquiescência comum. Mas enquanto tiver a força do apoio comum, deve ser obedecida. O exemplo clássico desse respeito pela lei é a recusa de Sócrates de escapar à sentença de morte decretada pela corte de Atenas.

Ao mesmo tempo, isto significava que diferentes cidades possuíam leis diferentes, de modo que nenhuma autoridade podia resolver as disputas entre elas de maneira pacífica.

Assim, a Grécia, dividida demais por ciúmes internos e por um individualismo desagregador, não conseguia estabilidade nacional. Sucumbiu ao domínio de Alexandre e mais tarde de Roma. Contudo, as suas instituições e ideais comuns lhe permitiram sobreviver como unidade cultural. Já foi mencionada a epopéia nacional. Mas havia igualmente outros vínculos. Todos os gregos reverenciavam o santuário de Delfos, nas colinas ao norte do golfo de Corinto, e em certa medida respeitavam o Oráculo de Delfos.

Delfos foi o centro do culto ao deus Apolo, que representa as forças da luz e da razão. Diz a antiga lenda que ele matara Píton, o réptil mítico que simboliza as trevas, e por este feito os homens construíram o templo em Delfos, onde Apolo exercia a sua proteção sobre as realizações do espírito grego. Além disso, o culto apolíneo contém uma tendência ética ligada a ritos de purificação. O próprio deus tivera de expiar o miasma da sua vitória sobre Píton, e agora alimentava a esperança de outros que também se haviam manchado de sangue. No entanto, há uma exceção: o matricida jamais seria perdoado. Constitui um sintoma surpreendente do fortalecimento da confiança ateniense em si mesmo o fato de, na tragédia de Ésquilo, Orestes ser finalmente absolvido justo desse crime por Atena e um Areópago um tanto anacrônico. O outro importante templo de Apolo ficava na ilha de Delos, que fora um ponto de encontro religioso das tribos jônicas, e temporariamente sede do tesouro da liga de Delos.

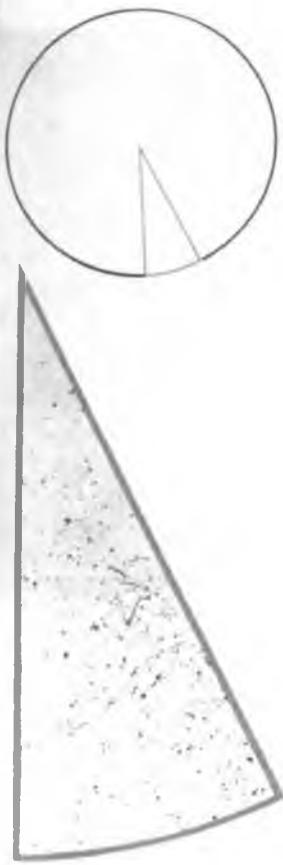
Outra grande instituição pan-helênica foram os jogos de Olímpia, no Peloponeso ocidental. Ocorriam a cada quatro anos e tinham precedência sobre qualquer outra atividade, inclusive a guerra. Não havia glória maior do que uma vitória olímpica. O vencedor era coroado com uma guirlanda de louros e a sua cidade erguia, no templo que possuía em Olímpia, uma estátua comemorativa do evento. Essas competições aconteceram pela primeira vez em 776 a.C. e a partir daí os gregos contaram o tempo por Olimpíadas.

Os jogos olímpicos eram um símbolo vivo do valor que os gregos atribuíam ao corpo. Mais uma vez, isto tipifica a ênfase característica na harmonia. Os homens têm corpo e mente, e ambos devem ser disciplinados. Não é demais lembrar que os pensadores da Grécia não foram intelectuais encastelados em torres de marfim, do tipo que o nosso mundo moderno herdou das tradições escolásticas da Idade Média.

Finalmente, devemos acrescentar uma palavra sobre a escravatura. Tem sido dito com frequência que os gregos falharam como experimentadores porque para tanto precisariam sujar as mãos, passatempo estritamente reservado aos escravos. Nada mais errôneo do que esta conclusão sumária. A evidência aponta claramente a direção oposta, como se pode ver tanto nos registros das realizações científicas quanto nos vestígios da escultura e da arquitetura dos gregos. Em todo caso, a importância dos escravos não deve ser exagerada, embora houvesse um forte sentimento esnobe de que cavalheiros não deveriam usar as mãos. É verdade que os trabalhadores das minas de prata em Laurion suportaram um destino desumano. Porém, em geral, a população escrava das cidades não era tratada com crueldade calculada. Por uma razão: um escravo valia muito, especialmente se fosse capacitado em algum ofício. Muitos escravos chegaram a se tornar homens livres. Na Grécia, a escravidão em escala maciça pertence a uma época posterior ao século V a.C. O mais espantoso com relação a esse século é a súbita explosão de experimentos e invenções intelectuais. Isto tanto vale para as artes como para a filosofia. A escultura, que no século anterior



Olímpia, templo de Hera.



Todas as coisas contêm porções de tudo. Ao se olhar de perto, o que parece branco contém uma parte de negro.

mantivera o rígido formalismo dos seus protótipos egípcios, de repente ganha vida. Na literatura, os ritos formalistas do passado se transformam nos moldes cada vez mais flexíveis do drama ático. Tudo se expande e meta alguma parece inatingível ao esforço humano. Este poderoso sentimento de autoconfiança tem a sua melhor expressão no famoso coro da *Antígona* de Sófocles: “Existem muitas criaturas poderosas, porém nenhuma mais poderosa do que o homem.” Esse tipo de sentimento se perde com o passar do tempo, mas revive durante a Renascença nos tempos modernos. Nos escritos do humanista italiano Alberti, pode-se encontrar pontos de vista muito semelhantes sobre a condição do homem. Uma época de tamanha vitalidade não analisa a si mesma. Porém a autoconfiança é capaz de levar ao *hybris*. Foi Sócrates, no final do século, que começou a lembrar aos homens a forma do bem.

Portanto, foi nesse cenário que a civilização da Grécia atingiu alturas inigualáveis. Baseada num subjacente princípio de harmonia, foi destroçada por lutas internas, e isto, afinal, pode ter impulsionado a sua grandeza. Pois, apesar de nunca ter conseguido desenvolver um estado pan-helênico viável, conquistou a todos os que conquistaram a terra da Hélade, e até hoje continua sendo a estrutura da civilização do Ocidente.

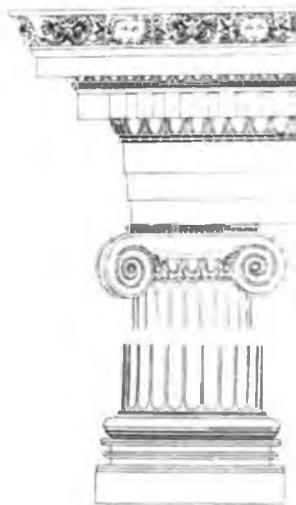
O primeiro filósofo que passou a viver em Atenas foi Anaxágoras, que permaneceu ali por um período aproximado de trinta anos, a partir do fim das Guerras Persas, até meados do século. Era jônio, natural de Clazomenas e, devido aos seus interesses, é o herdeiro da escola jônica de Mileto. A sua cidade natal fora capturada pelos persas à época da revolta jônica e parece que ele seguiu para Atenas com o exército persa. Sabe-se que se tornou professor e amigo de Péricles e alguns até mesmo sugerem que Eurípedes em certa época foi seu discípulo.

Anaxágoras se ocupou principalmente de questões científicas e cosmológicas. Conhece-se pelo menos uma evidência de que ele era um astuto observador. Entre 468 e 467 a.C., um considerável pedaço de rocha meteórica caiu no rio Egospótamo, e sem dúvida em parte

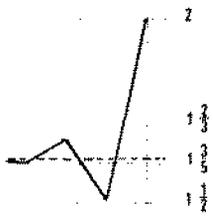
devido a isso, Anaxágoras desenvolveu a sua teoria de que as estrelas eram feitas de pedras brilhantes e quentes.

Apesar de ter amigos influentes em Atenas, Anaxágoras despertou a má vontade do mais estreito conservadorismo ateniense. O pensamento independente e impopular é uma condição precária até nos melhores tempos e, quando se volta contra os preconceitos piedosos de quem imagina saber tudo, pode se tornar positivamente perigoso para o não-conformista. O caso ficou ainda mais complicado porque, na juventude, Anaxágoras simpatizara com os persas. Na verdade, parece que o quadro não mudou muito nestes últimos dois mil e quinhentos anos. Em todo caso, Anaxágoras foi julgado sob a acusação de ateísmo e de ser adepto dos persas. Não se sabe ao certo qual teria sido a sua punição, nem como escapou. O seu amigo Péricles provavelmente tirou-o da prisão e fez com que sumisse. Depois ele foi viver em Lâmpsaco, onde continuou ensinando até morrer. De maneira muito louvável, os cidadãos dessa cidade compreenderam melhor as atividades de Anaxágoras, que talvez seja o único filósofo na história cuja morte era comemorada anualmente com um feriado escolar. O ensinamento de Anaxágoras foi coligido num livro e alguns fragmentos sobreviveram em outras fontes. Sócrates, que mais tarde foi julgado por semelhante acusação de ateísmo, diz aos juízes que as idéias não convencionais das quais o acusam, na verdade, são de Anaxágoras, cujo livro qualquer pessoa podia comprar por um dracma.

A teoria de Anaxágoras, como antes a de Empédocles, foi uma nova tentativa de compilar a crítica de Parmênides. Enquanto Empédocles considerara cada uma das partes dos pares de opostos, quente e frio, seco e úmido, como uma substância básica, Anaxágoras, ao contrário, pensa que cada uma delas, em proporções variadas, está contida em cada partícula de matéria, por minúscula que seja. Para confirmar o seu ponto de vista, ele recorre à infinita divisibilidade da matéria. Diria ele que simplesmente cortar as coisas em partículas menores não nos leva a algo diferente pois, como Parmênides demonstrara, o que é



Coluna da ordem
iônica



$$1 + \frac{1}{1} = 2$$

$$1 + \frac{1}{1 + \frac{1}{1}} = 1 \frac{1}{2}$$

$$1 + \frac{1}{1 + \frac{1}{1 + \frac{1}{1}}} = 1 \frac{2}{3}$$

$$1 + \frac{1}{1 + \frac{1}{1 + \frac{1}{1 + \frac{1}{1}}}} = 1 \frac{3}{5}$$

$$1 + \frac{1}{1 + \frac{1}{1 + \frac{1}{1 + \frac{1}{1 + \frac{1}{1}}}}} = 1 \frac{4}{7}$$

não pode de modo algum deixar de ser, nem se transformar no que não é. A hipótese de que a matéria seja infinitamente divisível é interessante e surge pela primeira vez. O fato de ser errada não importa aqui. O que isto coloca em primeiro plano é a noção da divisibilidade infinita que se aplica ao espaço. Parece que neste caso temos um ponto de partida, de onde mais tarde os atomistas desenvolveram a noção de espaço vazio.

Seja como for, e se admitirmos a hipótese, a crítica que Anaxágoras faz de Empédocles até aqui é válida.

As diferenças entre as coisas se devem à maior preponderância de um ou outro dos contrários. Assim, Anaxágoras diria que, até certo ponto, a neve é negra, mas que o branco predomina. De certo modo, nisso há um toque de Heráclito. Os contrários permanecem unidos e todas as coisas podem se transformar em outras. Anaxágoras diz: "As coisas que estão no mundo não são divididas nem separadas por um golpe de machado", e que "em todas as coisas existe uma porção de tudo, exceto de *nous*, e há algumas coisas nas quais também existe *nous*."

O *nous*, ou inteligência, aqui mencionado, é o princípio ativo que substitui o amor e o ódio da teoria de Empédocles. Ainda é considerado, porém, como uma substância, apesar de muito rara e sutil. O *nous* difere de outras substâncias por ser puro e sem mistura. É o *nous* que põe as coisas em movimento. E ainda, a sua posse distingue o vivo do inanimado.

Com relação à origem do nosso mundo, Anaxágoras desenvolveu uma concepção que, de certo modo, se aproxima muito de especulações mais recentes sobre o assunto. O *nous* desencadeia um movimento de redemoinho em algum lugar que, à medida que adquire força, provoca a separação de diversas coisas, de acordo com a sua maior ou menor massa. Pesados pedaços de rocha, arremessados pela rotação da terra, vão mais longe do que outros objetos. Como se movem muito depressa, começam a brilhar e isso explica a natureza das estrelas. Assim como os jônios, Anaxágoras pensava que existiam muitos mundos.

No que se refere à percepção, ele antecipou o princípio biológico engenhoso de que a sensação depende de contrastes. Assim, a visão é uma irrupção da luz na escuridão oposta. As sensações muito intensas causam dor e desconforto. Esses pontos de vista ainda são atuais em fisiologia.

Em certos aspectos, pois, Anaxágoras produziu uma teoria mais refinada do que o seu antecessor. Há pelo menos indícios de que tentou chegar à concepção de espaço vazio. Mas, embora às vezes pareça que ele queria fazer do *nous* um agente insubstancial, não teve pleno sucesso. Portanto, assim como no caso de Empédocles, a crítica fundamental de Parmênides não é refutada. No entanto, nesse meio tempo, a sugestão da divisibilidade infinita marca um novo avanço no estudo da constituição do mundo. Ainda falta a etapa do reconhecimento de que a divisibilidade pertence ao espaço, e a cena fica preparada para o atomismo.

Seria errado imaginar que Anaxágoras fosse ateu. No entanto, a sua concepção de deus era filosófica e não alinhada com a religião oficial de Atenas. Foi acusado de ateísmo pelas suas opiniões nada ortodoxas, pois ele equiparou deus ao *nous*, o princípio ativo que é a fonte de todo movimento. Esse ponto de vista estava destinado a atrair a atenção desfavorável do governo, uma vez que, naturalmente, levanta dúvidas quanto ao valor das cerimônias rituais estabelecidas, e neste aspecto atinge a autoridade estatal.

Provavelmente nunca saberemos por que Pitágoras e a sua escola foram expulsos de Crotona em 510 a.C. No entanto, não é difícil demais verificar onde a escola poderia entrar em conflito com cidadãos probos. Pois, devemos lembrar, Pitágoras se imiscuiu com política, como era costume dos filósofos gregos. Embora em geral os filósofos sejam vistos com tolerante indiferença pelo resto da humanidade, assim que emitem uma opinião crítica, é impressionante como conseguem agitar as águas turvas da política profissional. Nada abotetece tanto os que governam do que a insinuação de que, afinal, talvez não sejam tão sábios quanto se imaginavam. Sem dúvida, foi com base



Não se pode traçar um triângulo perfeito: ele só é visto pelo olho da mente.

nisso que os habitantes de Crotona incendiaram a escola pitagórica. Mas incendiar escolas ou homens por essa razão tem se mostrado sempre singularmente ineficaz para erradicar a heterodoxia. Como conseqüência do desastre sofrido pela escola original, suas idéias foram mais difundidas do que nunca, através da atividade de membros sobreviventes que regressaram à Grécia.

Já vimos que o fundador da escola eleática fora, de início, seguidor de Pitágoras. Pouco depois, a teoria pitagórica do número receberia um ataque devastador por parte do filósofo eleático Zenão. Portanto, é essencial captar o que essa teoria envolve.

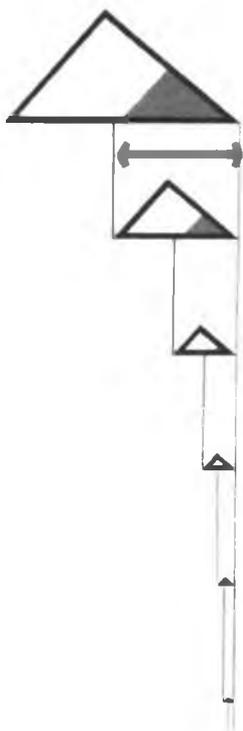
Pensava-se que os números eram constituídos de unidades e que as unidades, representadas por pontos, tinham dimensões espaciais. Segundo esta idéia, um ponto é uma unidade que tem posição, ou seja, que tem algum tipo de dimensões, quaisquer que sejam. Essa teoria do número é bastante adequada para se lidar com números racionais. É sempre possível escolher como unidade um número racional, de tal modo que quaisquer números dos números racionais sejam múltiplos integrais da unidade. Mas a teoria chega a um impasse quando se trata dos números irracionais. Eles não podem ser medidos assim. Vale notar que o termo grego que foi traduzido como “irracional” significava sem medida, em vez de privado de razão, pelo menos para Pitágoras. Para superar esta dificuldade, os pitagóricos inventaram um método de descobrir esses ardilosos números através de uma seqüência de aproximações. Trata-se da construção de frações contínuas, mencionadas anteriormente. Nessa seqüência, sucessivos passos se aproximam e ultrapassam alternadamente a marca, reduzindo sempre os valores. Mas o processo é essencialmente infinito. O número irracional almejado é o limite do processo. O objetivo do exercício consiste em alcançarmos aproximações racionais tão próximas do limite quanto desejarmos. Na verdade, esse traço é o mesmo que aparece na concepção moderna de limite.

Assim, a partir destas linhas pode-se elaborar uma teoria do número. Contudo, a noção de unidade esconde uma confusão fun-

damental entre número descontínuo e quantidade contínua, o que fica patente quando se aplica a teoria pitagórica à geometria. Veremos essas dificuldades quando discutirmos a crítica de Zenão.

O outro legado importante da matemática pitagórica é a teoria das idéias, adotada e desenvolvida posteriormente por Sócrates. Também foi efetivamente criticada pelos eleáticos, se é que Platão é um guia confiável. Já demos indícios da origem matemática dessa teoria. Tomemos, por exemplo, o teorema de Pitágoras. Seria inútil desenharmos um diagrama extremamente acurado de um triângulo retângulo e os quadrados sobre os seus catetos, e em seguida medir-lhes as áreas. Por mais acurado que fosse o desenho, não seria perfeitamente acurado, e nunca poderia ser. Não são diagramas assim que fornecem a prova do teorema. Para isso necessitamos de um diagrama perfeito, do tipo que se pode imaginar mas não desenhar. Todo desenho real precisa ser uma cópia mais ou menos fiel da imagem mental. Esse é o fardo da teoria das idéias, parte bem conhecida da doutrina dos últimos pitagóricos.

Já vimos como Pitágoras desenvolveu um princípio de harmonia a partir da descoberta das cordas afinadas. Daí se originam as teorias médicas que consideram a saúde como uma espécie de equilíbrio entre contrários. Os últimos pitagóricos avançaram um passo e aplicaram a noção de harmonia à alma. De acordo com este ponto de vista, a alma é uma afinação do corpo, de forma que a alma se torna uma função da condição bem ordenada do corpo. Quando a organização do corpo falha, o corpo se desintegra e o mesmo acontece com a alma. Poderíamos imaginar a alma como corda estirada de um instrumento musical, e o corpo como a estrutura na qual está presa. Se a estrutura for destruída, a corda afrouxa e perde a afinação. Este ponto de vista está em total desacordo com as primeiras noções pitagóricas sobre o assunto. Parece que Pitágoras acreditava na transmigração das almas enquanto, nesta visão mais recente, as almas morrem, tão seguramente quanto os corpos.



Uma figura é infinitamente divisível; não podem existir unidades definitivas, sejam finitas ou imensuráveis.

Na astronomia, os últimos pitagóricos desenvolveram uma hipótese muito arrojada segundo a qual o centro do mundo não é a terra, mas um fogo central. A terra é um planeta que gira em torno desse fogo, invisível para nós porque o nosso lado da terra aponta sempre para fora desse centro. O sol também era considerado um planeta, que recebe a luz mediante reflexo do fogo central. Foi um grande passo rumo à hipótese heliocêntrica mais tarde desenvolvida por Aristarco. Mas na forma que os pitagóricos desenvolveram a sua teoria subsistiram tantas dificuldades que Aristóteles restabeleceu o conceito de que a terra era plana. Em razão da sua grande autoridade em outros assuntos, este conceito, em vez do verdadeiro, veio a prevalecer em tempos posteriores, quando as fontes foram esquecidas.

Quanto à elaboração de teorias sobre a constituição das coisas, o pitagorismo reconhece um traço esquecido ou mal-entendido por muitos dos primeiros pensadores. Trata-se da noção do vazio, sem a qual é impossível uma explicação satisfatória do movimento. Nisso também a doutrina aristotélica mais tarde retornaria à idéia retrógrada de que a natureza repudia o vácuo. Precisamos recorrer aos atomistas para buscar a verdadeira linha de desenvolvimento da teoria física.

Enquanto isso, a escola pitagórica procurou se ajustar aos avanços feitos por Empédocles. Naturalmente, a perspectiva matemática dos pitagóricos não lhes permitiu adotar esses elementos como definitivos. Em vez disso, firmaram um compromisso que estabeleceu as bases de uma teoria matemática da constituição da matéria. Os elementos foram então considerados como se consistissem de partículas em forma de sólidos regulares. Esta teoria é mais desenvolvida no *Timeu* de Platão. A própria palavra "elemento" parece ter sido cunhada por esses últimos pensadores pitagóricos.

Nenhuma das tentativas materialistas de refutar a crítica de Parmênides realizadas até este momento pode ser considerada totalmente satisfatória. Quaisquer que sejam as fraquezas da própria teoria eleática, permanece o fato de que a mera multiplicação de substâncias fundamentais não pode propiciar uma solução. Este ponto de vista foi

defendido com muita ênfase numa série de argumentos expostos pelos seguidores de Parmênides. O mais destacado dentre eles foi Zenão de Eléia, conterrâneo e discípulo de Parmênides. Zenão nasceu por volta de 490 a.C. Além do fato de ter mostrado interesse por assuntos políticos, a única coisa importante que se sabe a seu respeito é que ele e Parmênides se encontraram com Sócrates em Atenas. Isto é relatado por Platão e não há motivo para não se acreditar.

A doutrina eleática, como demonstramos antes, leva a conclusões bastante surpreendentes. Por isso foram feitas muitas tentativas para remendar a doutrina materialista. O que Zenão tentava demonstrar era que, se o eleatismo não se recomendava ao senso comum, as teorias rivais que pretendiam superar esse impasse levavam a dificuldades ainda mais estranhas. Assim, em vez de fazer uma defesa direta de Parmênides, atacou a oposição no seu próprio campo. Partindo da suposição de um oponente, ele demonstrava, por argumentos dedutivos, que isso implicava em conseqüências impossíveis. Portanto, a suposição original não conseguia ser sustentada e, de fato, acabava destruída.

Este tipo de argumento é semelhante ao argumento *reductio ad absurdum* mencionado quando discutimos a teoria da evolução de Anaximandro. Mas há uma importante diferença. No *reductio ad absurdum* comum argumenta-se que, se a conclusão é falsa, uma das premissas também é falsa.

Por outro lado, Zenão tenta mostrar que de uma determinada suposição pode-se chegar a duas conclusões contraditórias. Isto significa que o conjunto de conclusões não é de fato falso, mas sim impossível. Daí, argumenta ele, a suposição da qual extraíram-se as conclusões é, em si, impossível. Este tipo de argumento prossegue sem fazer qualquer comparação entre as conclusões e os fatos. Neste sentido, é puramente dialético, ou seja, situa-se no âmbito das perguntas e respostas. Zenão foi o primeiro a utilizar sistematicamente a argumentação dialética, que ocupa uma função muito importante na filosofia. Sócrates e Platão adotaram-na a partir dos eleáticos, de-

envolveram-na a seu modo, e desde então ela tem tido ampla projeção na filosofia.

Os argumentos de Zenão são, na essência, um ataque à concepção pitagórica da unidade. Associados a isto existem certos argumentos contra o vazio e contra a possibilidade de movimento.

Consideremos primeiro um argumento que demonstra a inconsistência da noção de unidade. Aquilo que, seja lá o que for, argumentaria Zenão, deve ter alguma magnitude. Se não tivesse magnitude alguma, não existiria. Admirando-se que isto seja verdade, o mesmo pode ser dito de cada parte, que também deverá ter alguma magnitude. É o mesmo dizer isso uma vez e dizer isso sempre, continua ele afirmando. Trata-se de uma maneira concisa de introduzir a divisibilidade infinita: não se pode dizer que parte alguma seja a menor. Assim, se as coisas são muitas, precisarão ser pequenas e grandes ao mesmo tempo. Na verdade, precisam ser tão pequenas que não tenham ramanho, pois a divisibilidade infinita mostra que o número de partes é infinito, que requer unidades sem magnitude e, portanto, qualquer quantidade destas unidades também não tem magnitude. Ao mesmo tempo, porém, a unidade deve ter alguma magnitude e, por conseguinte, as coisas são infinitamente grandes.

Esse argumento é importante para mostrar que a teoria pitagórica do número falha no âmbito da geometria. Assim, se considerarmos uma linha, segundo Pitágoras, devemos ser capazes de dizer quantas unidades existem nela. Claramente, se aceitamos a divisibilidade infinita, então a teoria das unidades falha de imediato. Ao mesmo tempo, é importante compreender que isso não prova que Pitágoras estava errado. O que prova é que não se pode sustentar ao mesmo tempo a teoria das unidades e a da divisibilidade infinita ou, em outras palavras, que são incomparáveis. Deve-se abandonar uma ou outra. A matemática exigia a divisibilidade infinita, portanto a unidade pitagórica precisou ser abandonada. Outro ponto que merece atenção refere-se à *reductio ad absurdum*. Uma proposição isolada que faça sentido não pode levar a conseqüências imediatas que sejam incom-

patíveis. Só quando outras proposições se combinam a ela podem ser geradas contradições, a saber: quando em dois argumentos diferentes a proposição adicional de um argumento é incompatível com a proposição adicional do segundo argumento. Assim, no caso presente, temos dois argumentos: primeiro, as coisas são muitas e as unidades não têm tamanho, logo as coisas não têm tamanho; segundo, as coisas são muitas e as unidades têm tamanho, logo as coisas são infinitas em tamanho. As duas premissas adicionais incompatíveis são que as unidades não têm tamanho e que têm algum tamanho. Em ambos os casos, a conclusão é obviamente absurda. Daí se segue que há algo errado nas premissas de cada argumento. O errado é a concepção pitagórica da unidade.

Para justificar a posição de Parmênides com relação ao vazio, Zenão elaborou um novo argumento. Se o espaço existe, deve estar contido em algo, que só pode ser mais espaço, e assim indefinidamente. Sem querer aceitar este retrocesso, Zenão conclui que não existe espaço e isto conduz, de fato, à negação do ponto de vista de que o espaço é um recipiente vazio. Assim, na opinião de Zenão, não devemos distinguir entre um corpo e o espaço no qual ele está. É fácil compreender que a teoria dos recipientes podia se voltar contra a esfera de Parmênides. Pois dizer que o mundo é uma esfera finita significaria, neste caso, admitir que está num espaço vazio. Zenão tenta preservar a teoria do mestre, mas talvez não faça sentido sequer falar de uma esfera finita, se além dela não há nada.

Um argumento assim, que pode ser repetido muitas e muitas vezes, é chamado de regressão infinita. Isto nem sempre leva a uma contradição. Na verdade, hoje em dia, ninguém faria objeção à idéia de que qualquer espaço é parte de um espaço maior. Pois a contradição de Zenão surge justamente porque ele assume que “o que é” é finito. Assim, Zenão se depara com o que se chama de regressão infinita viciosa.

Argumentos regressivos do tipo vicioso são de fato uma forma de *reductio ad absurdum*. Demonstram que a base do argumento



Zenão negou o espaço infinito pois se a terra fosse contida no espaço, o que por sua vez a conteria?

é incompatível com alguma outra proposição que se suponha verdadeira.

Os mais famosos argumentos de Zenão são os quatro paradoxos do movimento, destacando-se entre eles a história de Aquiles e a tartaruga. Novamente, a defesa da teoria de Parmênides é indireta. Atribuiu-se aos pitagóricos o ônus de produzir algo melhor, uma vez que a sua própria teoria também não consegue explicar o movimento. O argumento consiste em que, se Aquiles e a tartaruga apostam uma corrida dando-se uma vantagem à segunda, Aquiles jamais ultrapassaria a sua competidora. Suponhamos que a tartaruga comece com uma certa distância de vantagem na pista; então, enquanto Aquiles chega ao ponto de partida da tartaruga, esta terá se avançado um pouco mais. Quando Aquiles chega a esta nova posição, a tartaruga terá alcançado um ponto ligeiramente adiante. Cada vez que Aquiles chega à posição anterior da tartaruga, a maldita criatura já terá se deslocado. Naturalmente, Aquiles chega cada vez mais perto da tartaruga, porém nunca a alcançará.

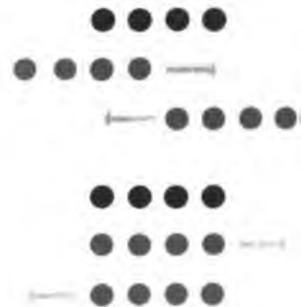
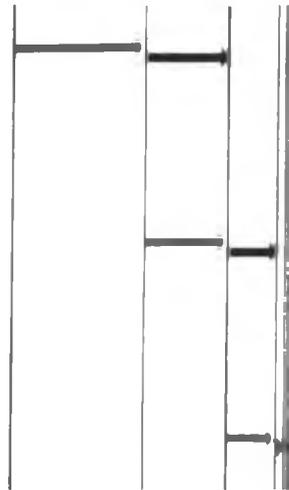
Devemos lembrar que este argumento é dirigido contra os pitagóricos, cuja suposição é portanto adotada e considera-se uma linha como constituída de unidades ou pontos. Logo, a conclusão é um modo de dizer que, por mais devagar que a tartaruga se movimenta, deverá cobrir uma distância infinita antes de terminar a corrida. Neste caso, então, temos uma outra forma do argumento, segundo a qual as coisas são infinitas em tamanho.

Embora não seja difícil demonstrar o que está errado nesta conclusão, deve ficar completamente claro que, como oposição às doutrinas pitagóricas da unidade, o argumento é impecável. Só quando abandonamos esta concepção da unidade é que podemos desenvolver uma teoria de séries infinitas que mostra onde a conclusão falha. Se, por exemplo, uma série consiste de termos que diminuem a uma razão constante, como ocorre com o comprimento das sucessivas etapas da corrida, então podemos calcular onde Aquiles alcançará a tartaruga. A soma dessa série é definida como um número tal, que a soma de

qualquer número de termos, por maior que seja, nunca o excederá, mas a soma de um número suficientemente grande de termos se aproxima dele, tanto quanto quisermos. Que existe tal número, e apenas um, para determinada série, é algo que deve ser afirmado aqui sem demonstração. O tipo de série envolvida na corrida é chamado de geométrica. Hoje em dia, qualquer pessoa familiarizada com a matemática elementar pode entender isso. Mas não esqueçamos que foi precisamente a obra crítica de Zenão que possibilitou o desenvolvimento de uma adequada teoria de quantidades contínuas, na qual se baseiam essas somas que hoje nos parecem brincadeira de criança.

Outro paradoxo, às vezes chamado de pista de corridas, revela a outra metade do ataque dialético. O argumento consiste em afirmar que ninguém poderia atravessar a pista de corridas de um lado para outro, pois isso significaria que podemos percorrer um número infinito de pontos num tempo finito. Mais precisamente, antes de atingir qualquer ponto, precisaríamos atingir o marco central, e assim indefinidamente. Portanto, jamais conseguiríamos sequer começar a nos movimentar. Isto, junto com o paradoxo de Aquiles e a tartaruga, que prova que depois de iniciado o movimento não se pode parar, elimina a hipótese de que uma linha consiste de infinitas unidades.

Zenão nos oferece dois outros paradoxos para demonstrar que não podemos consertar as coisas supondo que só há um número finito de unidades numa linha. Primeiro, consideremos três segmentos de linha, iguais e paralelos, constituídos do mesmo número finito de unidades. Imaginemos um deles em repouso e os outros dois em movimento, em direções opostas e igual velocidade, de tal modo que todos fiquem lado a lado quando as linhas em movimento passam pela que está parada. A velocidade relativa das duas linhas em movimento é o dobro da velocidade relativa de cada uma destas e da linha parada. O argumento depende agora de outra suposição, segundo a qual existem unidades de tempo, assim como de espaço. Então, a velocidade é medida pelo número de pontos que passam por um ponto dado, num dado número de momentos. Enquanto uma das linhas em



- a) Cada vez que Aquiles percorre a vantagem, a tartaruga avançou um pouco mais, e assim indefinidamente.
 b) Se distância e tempo consistem de unidades, a fila do meio se move em duas velocidades diferentes ao mesmo tempo.

movimento percorre a metade da extensão da linha que está parada, percorre toda a extensão da outra linha que está em movimento. Portanto, o tempo desta última é o dobro do da primeira linha. Mas, para alcançarem suas posições uma ao lado da outra, as duas linhas em movimento levam o mesmo tempo. Assim, pareceria que as linhas em movimento se movem com o dobro da sua real velocidade. O argumento é um pouco complicado, porque normalmente não pensamos tanto em momentos como em distâncias, mas é uma sólida crítica da teoria das unidades.

Finalmente, há o paradoxo da flecha. Em qualquer momento, a flecha em vôo ocupa um espaço igual a si mesma, e portanto está em repouso. Logo, está sempre em repouso. Este caso mostra que o movimento não pode sequer começar, enquanto o paradoxo anterior demonstrava que o movimento é sempre mais rápido do que de fato é. Assim, tendo destruído a teoria pitagórica da quantidade descontínua, Zenão estabelece as bases para uma teoria da continuidade. E isso era justo o que faltava para defender a teoria da esfera contínua de Parmênides.

O outro filósofo eleático merecedor de destaque foi Melisso de Samos, contemporâneo de Zenão. Da sua vida só se sabe que foi general durante a revolta de Samos e derrotou uma esquadra ateniense em 441 a.C. Melisso corrigiu a teoria de Parmênides num aspecto importante. Já vimos que Zenão tivera de reafirmar a negação do vazio. Mas à época não era possível falar do que é como uma esfera finita, pois isso sugere que há algo externo a ela, a saber, o espaço vazio. Descartado o vazio, somos obrigados a considerar o universo material como infinito em todas as direções, que é a conclusão de Melisso.

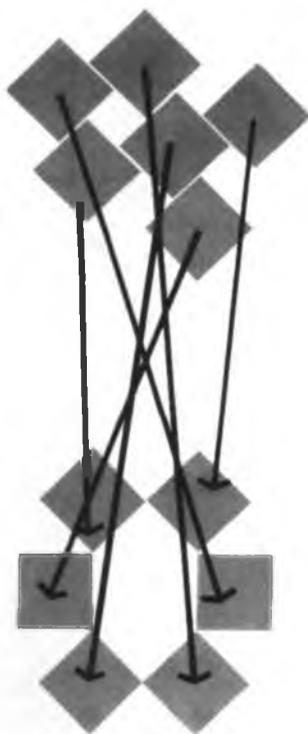
Ao defender o Uno eleático, Melisso chegou a antecipar a teoria atômica. Se as coisas são muitas, argumenta ele, então cada uma deve ser, em si, como o Uno de Parmênides. Pois nada pode ser criado nem destruído. Assim, a única teoria defensável da pluralidade se obtém dividindo-se a esfera de Parmênides em esferas menores. E isto foi exatamente o que fizeram os atomistas.

A dialética de Zenão foi principalmente um ataque destrutivo às posições pitagóricas. Ao mesmo tempo, propiciou as bases da dialética de Sócrates, em particular para o método da hipótese, que veremos adiante. Além disso, encontra-se aqui pela primeira vez um uso sistemático de um argumento rigoroso sobre um assunto específico. Presume-se que os eleáticos fossem bem versados na matemática pitagórica, e é nesse campo que se espera ver a aplicação deste procedimento. Infelizmente, pouco se sabe a respeito das maneiras pelas quais os matemáticos gregos desenvolveram a análise. Entretanto, parece claro que o rápido desenvolvimento da matemática na última metade do século V a.C. vinculou-se, em certa medida, ao surgimento de determinados cânones de argumentação.

Como podemos entender o mundo mutante que nos cerca? Evidentemente, está na própria natureza da explicação que as suas bases não deveriam mudar. Os primeiros a fazerem esta pergunta foram os primitivos milésios e já vimos como as escolas subseqüentes, aos poucos, transformaram e aprimoraram o problema. Afinal, foi outro pensador milésio que deu a resposta definitiva a esta pergunta: Leucipo, de quem o único fato importante conhecido é ter sido o pai do atomismo. A teoria atômica é resultante direta do eleatismo. Melisso teve tudo nas mãos mas falhou.

A teoria é um compromisso entre o uno e o múltiplo. Leucipo introduziu a idéia de incontáveis partículas constituintes, cada uma compartilhando com a esfera de Parmênides a característica de ser rígida, sólida e indivisível. Eram os "átomos", coisas que não podem ser divididas. Estão sempre se movimentando no espaço vazio. Supunha-se que os átomos tinham a mesma composição, mas que poderiam diferir em forma. O indivisível ou "atômico" nessas partículas era o fato de não poderem ser fisicamente partidas. O espaço que ocupam é matematicamente divisível sem limites. A razão para os átomos não serem visíveis comumente é serem extremamente pequenos. Agora pode-se dar uma explicação da transformação ou da mudança. O aspecto em constante mutação do mundo deriva do rearranjo dos átomos.





A mudança como reorganização de átomos que permanecem em si imutáveis.

Na linguagem de Parmênides, os atomistas teriam de dizer que o que não é acaba sendo igualmente tão real quanto o que é. Em outras palavras, existe algo chamado espaço. O que isso significa é difícil dizer. Neste aspecto não creio que tenhamos avançado hoje em dia muito mais do que os antigos gregos. O espaço vazio é aquele que, em certo sentido, a geometria comprova. Na verdade, isto é tudo o que se pode dizer com confiança. As primeiras dificuldades do materialismo surgiram da insistência em afirmar que todas as coisas são corpóreas. O único a ter uma clara noção do que poderia ser o vazio foi Parmênides e ele, naturalmente, negara-lhe a existência. Da mesma forma, vale lembrar que afirmar que “o que não é” em grego não representa uma contradição de termos. A chave está no fato de que em grego há duas palavras que significam “não”. Uma é categórica, como na declaração: “eu não gosto de X”. A outra é hipotética e usada para transmitir ordens, desejos e coisas semelhantes. É este “não” hipotético que figura na frase “o que não é”, ou “não ser”, como diziam os eleáticos. Se o “não” categórico fosse usado na frase “o que não é”, seria naturalmente uma total incoerência. Em inglês não existe tal distinção, logo esta digressão é inevitável.

Tem-se perguntado freqüentemente se a teoria atômica dos gregos baseou-se na observação ou se foi meramente um feliz tiro no escuro, sem outros fundamentos além da especulação filosófica. A resposta a essa questão não é tão simples quanto se poderia pensar. Por um lado, pelo que foi dito antes, fica claro que o atomismo é o único compromisso viável entre o senso comum e o eleatismo. A teoria eleática é uma crítica lógica da primitiva doutrina materialista. Por outro, Leucipo era milésio e bem versado nas teorias dos seus grandes contemporâneos e antecessores. A sua própria cosmologia testemunha isso, pois ele retornou aos primitivos conceitos de Anaximandro em vez de seguir os dos pitagóricos.

A teoria da condensação e da rarefação de Anaxímenes se baseia, evidentemente, até certo ponto, na observação de fenômenos tais como a condensação da neblina em superfícies lisas. O problema,

então, era incorporar a crítica eleática a uma teoria de partículas. Que os átomos devem estar sujeitos a um movimento perpétuo, bem pode ter sido sugerido pela mesma observação, ou pela dança da poeira num raio de sol. Em todo caso, a teoria de Anaxímenes não funciona de fato, a menos que imaginemos conjuntos de partículas mais ou menos densamente agrupadas. Assim, com certeza não é verdade que o atomismo grego seja simplesmente um golpe de sorte. Quando Dalton reviveu a teoria atômica nos tempos modernos, tinha plena consciência das idéias gregas sobre o assunto e descobriu que isso propiciava base para a sua observação sobre as proporções constantes em que as substâncias químicas se combinam.

No entanto, há uma razão mais profunda para a teoria atômica não ter sido uma descoberta fortuita. Está vinculada à estrutura lógica da própria explicação. Pois, o que significa explicar algo? É mostrar como o que ocorre é conseqüência da configuração mutante das coisas. Assim, quando queremos explicar uma mudança num objeto material, devemos nos referir aos arranjos mutantes dos constituintes hipotéticos que, em si, permanecem não explicados. A força explicativa do átomo permanece intacta enquanto o átomo não estiver sujeito à investigação. Quando isso acontece, o átomo se torna objeto de investigação empírica, e as entidades explicativas se transformam em partículas subatômicas as quais, por sua vez, permanecem não explicadas. Este aspecto da teoria atômica foi discutido amplamente pelo filósofo francês E. Meyerson. Assim, o atomismo como tal está em conformidade com a estrutura da explicação causal.

A teoria atômica foi desenvolvida depois por Demócrito, nativo de Abdera, que viveu por volta de 420 a.C. Em particular, ele procurou distinguir as coisas como realmente são de como nos parecem. Assim, de acordo com a visão atomista, o mundo que nos rodeia consiste, de fato, apenas de átomos em movimento, enquanto nós experimentamos isso de várias formas. Isso dá origem à distinção entre as que muito mais tarde seriam chamadas de qualidades primárias e secundárias. De um lado, há forma, tamanho e matéria e, de outro, cores,

Demócrito



sons, sabores e o resto. Assim, os últimos são explicados em função dos primeiros, que perrenchem aos próprios átomos.

No curso da nossa investigação, encontraremos várias vezes a teoria dos átomos. Na ocasião apropriada discutiremos as suas prováveis limitações. No entanto, aqui observemos simplesmente que o atomismo não é o resultado de uma especulação fantasiosa, mas sim uma resposta séria, elaborada durante cento e cinquenta anos, à questão milésia.

Além da sua importância para as ciências naturais, o atomismo também fez surgir uma nova teoria da alma. Assim como todas as outras coisas, a alma é feita de átomos. Estes constituintes da alma são mais refinados do que os outros átomos e distribuem-se por todo o corpo. Nessa visão, a morte significa desintegração, e a imortalidade pessoal não existe, consequência mais tarde deduzida por Epicuro e seus seguidores. O bem-estar, que é o objetivo da vida, consiste num estado de equilíbrio da alma.

Junto com o desenvolvimento das escolas filosóficas no século V a.C. surgiu uma classe de pessoas que se achavam, em certo sentido, à margem da filosofia. Eram em geral chamados de sofistas. A eles Sócrates se refere desdenhosamente como os que fazem o raciocínio mais fraco parecer mais forte. É importante compreender como esse movimento nasceu e qual foi a sua função na sociedade grega.

A cena mutante do combate filosófico dificultava discernir de que lado estava a verdade. Se há algo com que os homens práticos não têm tempo a perder é com assuntos sem solução. Para aqueles que querem fazer coisas simplesmente para estarem ativos, uma questão não decidida é um anátema. Em geral, essa foi a situação difícil na qual se encontraram os sofistas. As teorias conflitantes dos filósofos não davam esperança de que fosse possível qualquer conhecimento. Além disso, a crescente experiência do contato com outras nações demonstrara haver fossos intransponíveis entre os costumes das diferentes nações. Heródoto conta uma anedota a esse respeito. Na corte do Grande Rei, estavam presentes delegações de tribos de diferentes

terras do Império persa. Cada uma se horrorizava quando se inteirava dos costumes fúnebres das outras. Um costumavam incinerar os mortos, outras os devoravam. Heródoto conclui citando Píndaro: o costume é o rei de tudo.

Como os sofistas perceberam que não podiam ter o conhecimento, declararam que não era importante. O que importava era a opinião útil. É claro que há certa verdade nisto. Na condução dos assuntos práticos, o sucesso é, de fato, a preocupação dominante. Aqui novamente a visão socrática é totalmente oposta. Enquanto os sofistas se interessavam por uma prática sólida, Sócrates sustentou que isto não era suficiente, que, na verdade, uma vida não examinada não vale a pena viver.

Numa época em que havia pouca educação sistemática na Grécia, se é que havia alguma, os sofistas cumpriram essa tarefa. Eram mestres itinerantes, faziam conferências ou ensinavam profissionalmente. Uma das coisas que Sócrates não apreciava neles era o fato de receberem pagamento. Pode-se perceber que neste ponto Sócrates foi um pouco injusto, pois até mesmo os oradores às vezes precisam comer. E vale a pena notar que a tradição acadêmica sustenta que o salário é uma espécie de adiantamento que deveria possibilitar ao professor esquecer os problemas materiais.

Nos seus ensinamentos, os sofistas enfatizavam separadamente diferentes temas. A mais respeitável das suas atividades foi simplesmente fornecer uma educação literária. Mas havia outros que ensinavam assuntos de uso prático mais imediato. Com a difusão das constituições democráticas no século V a.C., tornou-se importante a capacidade de discursar. Essa necessidade foi suprida pelos professores de retórica. Do mesmo modo, havia professores de política, que instruíam os discípulos a lidar com assuntos da assembléia. Finalmente, havia professores de erística, a arte da disputa, homens capazes de fazer o pior parecer o melhor. Esta arte tem emprego óbvio nas cortes de justiça, onde o acusado precisava conduzir a sua própria defesa, e os professores ensinavam a torcer os argumentos e elaborar paradoxos.

Sócrates ensinava informalmente, fazendo os homens conhecerem a si mesmos.



É importante distinguir a erística da dialética. Os que praticam a primeira só querem vencer, enquanto os dialéticos tentam descobrir a verdade. Na realidade, trata-se da distinção entre debate e discussão.

Embora os sofistas tenham desempenhado valioso papel no campo da educação, a sua visão filosófica foi hostil à investigação. Pois o seu ceticismo foi de desesperança, uma atitude negativa frente ao problema do conhecimento. O resumo desta posição é a famosa frase de Protágoras: "O homem é a medida de todas as coisas, do ser daquilo que é, do não-ser daquilo que não é." Assim, a opinião de cada homem é verdadeira para ele, e as desavenças entre os homens não podem ser resolvidas com base na verdade. Portanto, não admira que o sofista Trásímaco defina a justiça como a vantagem do mais forte.

E embora Protágoras abandone a busca da verdade, ele ainda parece admitir que uma opinião seja melhor do que outra, no sentido pragmático, mesmo que essa posição esteja sujeita à crítica lógica geral contra o pragmatismo. Pois, se perguntarmos qual de duas opiniões é de fato a melhor, voltamos imediatamente à noção da verdade absoluta. Em todo caso, Protágoras é o criador do pragmatismo.

Uma história divertida mostra como os sofistas passaram a ser vistos. Protágoras, convencido de que os seus ensinamentos eram infalíveis, disse a um aluno pobre que o pagasse com o que recebesse pelo seu primeiro caso no tribunal. Uma vez treinado, o jovem não começou a praticar o seu ofício. Protágoras processou-o para cobrar os seus honorários, argumentando perante a corte que o estudante deveria pagar pelo contrato, se vencesse, e pelo veredicto, se perdesse. O acusado caprou isso e fez melhor: declarou que o pagamento estava perdido pelo veredicto, se ganhasse, e pelo contrato, se perdesse.

A palavra "sofista" significa algo semelhante a homem de sabedoria. Como Sócrates também era professor, não é surpreendente que os seus contemporâneos desprovidos de discernimento o chamassem de sofista. Já mostramos que esta classificação é errada. Contudo, só na época de Platão esta distinção foi devidamente reconhecida. É claro

que, em certo sentido, filósofos e sofistas provocam reações similares na multidão.

Aqueles cuja mente não é predisposta para a filosofia têm demonstrado, desde tempos imemoriais, uma atitude bastante curiosa e inconsistente para com a filosofia em geral. Por um lado, tendem a tratar os filósofos com leve e benevolente condescendência, como se estes fossem tolos inofensivos, ou excêntricos que caminham com a cabeça nas nuvens e fazem perguntas tolas, alienados das verdadeiras preocupações dos homens, indiferentes às coisas para as quais os cidadãos sensatos devem atentar. Por outro lado, a especulação filosófica pode exercer uma influência profundamente perturbadora nas práticas e nos costumes estabelecidos. O filósofo é então olhado com desconfiança, como um não-conformista que contraria as tradições e convenções e não dá aprovação incondicional aos hábitos e pontos de vista que parecem suficientemente bons para todos os demais. Questionar as suas queridas crenças faz com que os não acostumados a esse tratamento se sintam inseguros e reajam com ódio e hostilidade. Assim, Sócrates foi acusado de ensinamento subversivo, o mesmo que os sofistas em geral e os mestres de erística em particular.



Sócrates e seus
discípulos. Museu
Britânico, Londres.

ATENAS

As três maiores figuras da filosofia grega estão ligadas a Atenas. Sócrates e Platão eram atenienses de nascimento e Aristóteles ali estudou e mais tarde ensinou. Portanto, antes de discutirmos as suas obras é útil conhecer a cidade onde viveram. As hordas bárbaras de Dario haviam sido derrotadas pelos atenienses, sozinhos, nas planícies de Maratona em 490 a.C. Dez anos depois, os esforços combinados dos gregos derrotaram as forças terrestres e marítimas de Xerxes. Em Termópilas, uma rctaguarda espartana infligiu aos persas uma violenta derrota e mais tarde, em Salamina, os navios gregos, sob a liderança de Atenas, desferiram um golpe mortal na esquadra inimiga. No ano seguinte, em Platéia, os persas sofreram a derrota final.

Mas Atenas fora devastada: os habitantes foram evacuados e os persas incendiaram a cidade e os templos. Iniciou-se então uma grande reconstrução. Atenas suportara o impacto da batalha. Fora líder durante a guerra. Agora que o perigo passara, tornou-se igualmente líder em tempos de paz. Agora que os gregos do continente estavam salvos, o próximo passo era libertar as ilhas do Egeu. Para isso, o exército espartano era de pouca utilidade, de modo que coube à Atenas naval manter afastado o Grande Rei. Assim, Atenas passou a controlar o Egeu. O que se iniciou como a Liga de Delos, centrada na ilha de Delos, acabou se transformando no Império de Atenas, com o tesouro levado de Delos para Atenas.

Atenas sofrera pela causa comum; agora achava perfeitamente justo que os seus templos fossem reconstruídos com fundos comuns; e assim foi erguida a nova Acrópole, a “cidade sobre a colina”, com o Partenon e outras construções cujas ruínas sobrevivem até hoje. Atenas tornou-se a mais grandiosa cidade da Grécia, ponto de encontro de artistas e pensadores, bem como centro de navegação e comércio. Fídias, o escultor, fez estátuas para os novos templos, especialmente a colossal figura da deusa Atena que, do alto da Acrópole, dominava a entrada e a escadaria. O historiador Heródoto, de

Pérgles, líder de Atenas na realidade, mas não no título.



Halicarnasso, na Jônia, veio viver em Atenas, onde escreveu a sua história das guerras persas. A tragédia grega adquiriu importância com Ésquilo, que lutara em Salamina. Em *Os persas*, Ésquilo narra a derrota de Xerxes, tratando pela primeira vez de um tema não derivado de Homero. Os dramaturgos Sófocles e Eurípedes viveram o suficiente para ver o declínio de Atenas, assim como o poeta cômico Aristófanes, cuja sátira mordaz não poupava ninguém. Tucídides, que registraria a grande guerra entre Esparta e Atenas, foi o primeiro historiador científico. Política e culturalmente, Atenas alcançou o apogeu nas décadas entre as guerras persas e a do Peloponeso. Esse período é conhecido como época de Péricles.

Péricles era aristocrata de nascimento. Sua mãe era sobrinha de Clístenes o reformador, que iniciara o trabalho de democratizar mais a constituição de Atenas. Um dos professores de Péricles fora Anaxágoras e com esse filósofo o jovem nobre aprendera uma teoria mecânica do universo. Péricles converteu-se num homem livre das superstições populares da época, num homem de caráter reservado e moderado e, em geral, um tanto desdenhoso para com o povo. No entanto, foi sob o seu comando que a democracia ateniense adquiriu plena maturidade. Já o conselho de Areópago, uma espécie de câmara alta, perdera boa parte do poder. Exceto para julgar homicídios, todas as suas funções haviam passado para o conselho dos quinhentos, a Assembléia e os tribunais. Todos os membros dessas instituições tornaram-se funcionários públicos pagos e escolhidos por simples sorteio. Um novo sistema de serviços sociais mudou um pouco as antigas e tradicionais virtudes.

Mas Péricles possuía a têmpera de líder. Em 443 a.C., o seu rival, general Tucídides, foi condenado ao ostracismo; daí por diante, Péricles foi reeleito anualmente como um dos generais. Popular, orador poderoso e estadista capaz, excedeu muito em brilho os seus colegas e governou quase como um autocrata. Mais tarde, o historiador Tucídides diria que a Atenas de Péricles fora, nas palavras, uma democracia, mas nos atos, um domínio do primeiro cidadão. Só nos



O Erectéion, templo de Atena e Posêidon associado aos heróis míticos Cécrops elevado sobre a acrópole de Atenas (421-406 a.C.).

anos que precederam a Guerra do Peloponeso o partido democrático começou a exigir mais poder. À época, começaram a ser sentidos os efeitos perversos da restrição da cidadania aos atenienses nascidos de pais atenienses, que datava de 441 a.C., e a tensão financeira devida aos excessivos programas de construção. A guerra, nascida do ciúme espartano ante o imperialismo ateniense, durou de 431 a 404 a.C. e terminou com a derrota total de Atenas. Péricles morreu na primeira parte dessa guerra, em 429, vítima de uma peste que atingira a cidade no ano anterior. Mas como centro cultural, Atenas sobreviveu à ruína política. Até os nossos dias, permanece como símbolo de tudo o que é grande e belo nos esforços humanos.

Agora chegamos ao ateniense Sócrates. Talvez seja o único filósofo cujo nome, pelo menos, é conhecido por todos. Não sabemos muito sobre a sua vida. Nasceu por volta de 470 a.C. Era cidadão de Atenas, possuía pouco dinheiro e nunca se esforçou muito para conseguir mais. Na verdade, o seu passatempo favorito era discutir com amigos e com outras pessoas e ensinar filosofia aos jovens atenienses. Mas, diferente dos sofistas, não recebia dinheiro por isso. Deve ter sido uma figura muito conhecida na cidade, pois o comediógrafo Aristófanes o caricaturou em *As nuvens*. Em 399, foi condenado por atividades contra Atenas e executado mediante envenenamento.

Quanto ao resto, precisamos confiar nos escritos de dois dos seus discípulos: o general Xenofonte e o filósofo Platão. Dos dois, Platão é o mais importante. Em vários dos seus diálogos, ele nos mostra como Sócrates viveu e o que falou. Através de *O Banquete* ficamos sabendo que Sócrates sofria de crises de distração. De repente se interrompia e permanecia perdido nos seus pensamentos, às vezes durante horas. Ao mesmo tempo, era fisicamente rijo. Dos seus tempos de serviço militar sabia-se que enfrentava bem o calor e o frio e podia passar mais tempo do que qualquer outra pessoa sem comer nem beber. Também sabemos que era corajoso nas batalhas. Correndo grande risco, certa vez salvou a vida do seu amigo Alcibíades que, ferido, caíra ao chão. Na guerra e na paz, Sócrates era um homem destemido e assim perma-

neceu na hora da morte. Era feio e cuidava pouco do modo de vestir. Sua túnica era gasta e amassada e andava sempre descalço. Moderado em tudo o que fazia, possuía surpreendente controle do seu corpo. Raramente tomava vinho, mas quando havia ocasião, bebia até deixar os amigos estendidos sob a mesa, sem que ele se embriagasse.

Encontramos em Sócrates um precursor das escolas estoica e cínica do período posterior da filosofia grega. Com os cínicos, compartilha a sua própria despreocupação para com os bens terrenos e com os estóicos, o seu interesse pela virtude como o maior dos bens. Salvo nos seus dias de juventude, Sócrates não era muito dado à especulação científica. Seu principal interesse era o Bem. Nos primeiros diálogos de Platão, onde Sócrates se destaca mais claramente, nós o encontramos buscando a definição de termos éticos. Em *Cármide*, trata-se da moderação; em *Lísias*, da amizade; em *Laques*, da coragem. Não nos são dadas respostas definitivas a tais questões, mas nos é mostrada a importância de fazê-las.

Isto ressalta a linha fundamental do pensamento socrático. Embora ele sempre diga que nada sabe, não acha que o conhecimento esteja além do nosso alcance. O importante é precisamente que devemos tentar a busca do conhecimento. Sócrates sustenta que o que faz um homem pecar é a falta de conhecimento. Se soubesse, não pecaria. A causa dominante do mal é, portanto, a ignorância. Assim, para alcançarmos o Bem, precisamos possuir conhecimento, logo, o Bem é conhecimento. O vínculo entre o Bem e o conhecimento é um marco presente em todo o pensamento grego. A ética cristã se opõe bastante a isto. Para ela, o importante é um coração puro, e isto provavelmente se encontra com mais facilidade entre os ignorantes.

Assim, Sócrates tentou esclarecer estes problemas éticos através da discussão. Esse modo de descobrir as coisas mediante perguntas e respostas é chamado de dialética, da qual Sócrates foi um mestre, ainda que não o primeiro a utilizá-la. Em *Parmênides*, um dos diálogos de Platão, é dito que, quando jovem, Sócrates conheceu Zenão e Parmênides e levou uma surra dialética do tipo que ele mais tarde



Sófocles. Cópia da estátua-retrato em bronze do poeta. Atenas, entre 340 e 330 a.C.

Sófocles



aplicaria a outros. Os diálogos de Platão mostram Sócrates como homem de vivo senso de humor e espírito mordaz. Era famoso e remido pela sua ironia. O sentido literal da palavra "ironia", que é um termo grego, é algo semelhante ao da palavra inglesa *understatement*¹. Assim, quando Sócrates diz que só sabe que nada sabe está sendo irônico, embora, como sempre, sob a camada superior do gracejo se oculte uma questão séria. Sem dúvida, Sócrates conhecia as realizações de todos os pensadores, escritores e artistas da Grécia. Porém o que sabemos é pouco, nada, comparado com a infinita vastidão do desconhecido. Quando percebemos isso, podemos dizer verdadeiramente que nada sabemos.

O melhor retrato de Sócrates em ação é a *Apologia*, que descreve o seu julgamento. Trara-se do seu discurso de defesa própria, ou melhor, o que Platão mais tarde lembrou do que Sócrates dissera. Não é um relato literal, mas algo do que Sócrates poderia ou teria dito. Esse "relatar" não era incomum: Tucídides, o historiador, faz isso abertamente. A *Apologia*, portanto, é uma peça de caráter histórico.

Sócrates foi acusado de inconformismo com a religião oficial e de corromper os jovens com os seus ensinamentos. A acusação era falsa. O que o governo tinha contra ele era a sua ligação com o partido aristocrata, ao qual perrenciam muitos dos seus amigos e discípulos. Mas, como houvera uma anistia, o tribunal não podia imputar essa culpa. Os acusadores formais foram Anyto, político democrático; Meleto, poeta trágico, e Licão; mestre de retórica.

Desde o início, Sócrates dá rédea solta à sua ironia. Diz que os seus perseguidores são culpados de eloquência e que pronunciam discursos belamente ornamentados. Como chegara aos setenta anos de idade sem jamais comparecer perante um tribunal, pede aos juízes que rolerem o seu linguajar pouco jurídico. Menciona então uma classe de acusadores mais velhos e mais perigosos, porque mais ardilosos. Refere-se aos que falam dele como de "um sábio, que especulava sobre os céus lá em cima, investigava a terra aqui embaixo, e fazia o pior parecer

¹ Narração incompleta, exposição atenuada ou incompleta de uma ocorrência. (N. dos T.)

o melhor". Alega que não é um cientista, que não ensina por dinheiro como os sofistas e nem sabe o que eles sabem.

Por que, então, as pessoas o chamam de sábio? A razão é que o oráculo de Delfos dissera certa vez que ninguém era mais sábio do que Sócrates. Ele tentara mostrar que o oráculo estava errado. Assim, procurou homens considerados sábios e os questionou. Perguntou a políticos, poetas, artesãos, e descobriu que nenhum conseguia explicar o que fazia, que nenhum era sábio. Ao demonstrar-lhes a ignorância, fez muitos inimigos. Afinal, compreendeu o que o oráculo queria dizer: só Deus é sábio; a sabedoria do homem é insignificante e o mais sábio é aquele que, como Sócrates, percebe que a sua sabedoria nada vale. Assim, passou a vida desmascarando a pretensa sabedoria. Isto tornou-o um homem pobre, mas ele precisava corresponder às expectativas do oráculo.

Questionando o seu acusador Meleto, Sócrates força-o a admitir que todo o mundo da cidade aperfeiçoa os jovens, exceto o próprio Sócrates. Mas é melhor viver entre homens bons do que entre maus. Logo, ele não corrompia os atenienses intencionalmente, e se o fizesse sem intenção, Meleto deveria corrigi-lo, em vez de persegui-lo. A acusação profere que Sócrates criara novos deuses próprios, mas Meleto o acusa de ateu, em evidente contradição.

Sócrates diz então à corte que o seu dever é cumprir a ordem de Deus, pesquisando a si mesmo e a outros homens, mesmo com o risco de se entrar em choque com o estado. Essa atitude de Sócrates nos lembra que o problema da lealdade dividida é um dos temas principais da tragédia grega. Ele continua falando de si mesmo como um incômodo para o estado, e menciona uma voz interior que sempre o guia. Ela proíbe, mas nunca o ordena a fazer algo. Foi essa voz que o impediu de entrar na política, onde ninguém permanece honesto por muito tempo. A acusação não apresentou perante o tribunal nenhum dos seus antigos alunos. Ele não quis pedir clemência trazendo seus filhos chorosos; queria convencer os juízes, não pedir favores.

Sócrates, um dos pensadores mais importantes da Grécia clássica. Museu Britânico, Londres.



Quando o veredicto foi de culpa, Sócrates fez um discurso sarcástico e mordaz e se ofereceu para pagar uma multa de trinta minas. Isso estava fadado a ser rejeitado e a pena de morte foi confirmada. Num discurso final, Sócrates adverte aqueles que o condenaram que eles, por sua vez, seriam fortemente punidos por esse erro. Então, voltando-se para os amigos, diz-lhes que o que aconteceu não foi um mal. Não se deveria temer a morte: ou é um sono sem sonhos, ou é uma vida em outro mundo, onde ele poderá conversar, sem ser perturbado, com Orfeu, Museu, Hesíodo e Homero, e onde, certamente não matarão um homem por fazer perguntas.

Sócrates passou um mês na prisão antes de beber a cicuta. Até o regresso do navio oficial, reido por remporais na sua viagem religiosa anual a Delos, ninguém podia ser executado. Sócrates se recusou a fugir, e o diálogo *Fédon*, mostra-o passando as suas últimas horas discutindo a imortalidade com amigos e discípulos.

Se examinarmos as páginas deste volume, veremos que nenhum filósofo recebeu tanto espaço quanto Platão ou Aristóteles. Isto se deve à posição única que ocupam na história da filosofia. Em primeiro lugar, surgem como herdeiros e sistematizadores das escolas pré-socráticas, desenvolvendo o que lhes fora legado e explicitando grande parte do que não fora totalmente esclarecido pelos pensadores anteriores. Depois, ao longo dos tempos, exerceram tremenda influência na imaginação humana. Sempre que floresceu no Ocidente o raciocínio especulativo, as sombras de Platão e Aristóteles pairaram ao fundo da cena. Finalmente, é provável que a contribuição de ambos para a filosofia seja mais substancial do que a de qualquer pensador em qualquer tempo. Não há um só problema filosófico sobre o qual não tenham dito algo de valor e quem, nos dias de hoje, tentar ser original ignorando a filosofia arenense, estará se arriscando.

A vida de Platão abrange o período do declínio de Atenas até a ascensão da Macedônia. Nasceu em 428 a.C., um ano depois da morte de Péricles, e assim cresceu durante a Guerra do Peloponeso. Viveu mais de oitenta anos e morreu em 348 a.C. Sua família era de origem

aristocrática e assim foi a sua educação. Os antepassados do seu pai, Ariston, remontavam à antiga realeza de Atenas, enquanto Perictione, sua mãe, vinha de uma família há muito atuante na política. Ariston morreu quando Platão ainda era menino e em seguida Perictione casou com um tio, Pírilampo, amigo e partidário de Péricles. Platão parece ter passado os seus anos de formação em casa do padrasto. Nesse ambiente, não admira que ele tivesse uma vigorosa opinião sobre os deveres políticos do cidadão. Deveres que não apenas explicitou notavelmente na *República*, mas também praticou. Nos seus primeiros anos, parece que demonstrou ser uma promessa como poeta e ficou mais ou menos subentendido que seguiria carreira política. Essa ambição terminou de repente quando Sócrates foi condenado à morte. Esse terrível episódio de intriga e rancor político deixou impressão indelével na mente do rapaz. Ninguém conseguiria manter por muito tempo a sua independência e integridade na estrutura da política partidária. Daí em diante, Platão afinal dedicou a vida à filosofia.

Sócrates fora um velho amigo da família, e Platão o conhecia desde a infância. Depois da execução, Platão, junto com outros seguidores de Sócrates, se refugiaram em Megara, onde permaneceram até que o escândalo serenasse. Depois, parece que Platão viajou por alguns anos. No seu itinerário estiveram a Sicília, o sul da Itália e possivelmente até mesmo o Egito, mas pouco se sabe a respeito desse período. Em todo caso, vamos encontrá-lo outra vez em Atenas em 387 a.C., quando estabeleceu as bases de uma escola. Esse lugar de aprendizado foi estabelecido num bosque um pouco distante, na parte noroeste da cidade. Esse pedaço de terra estava ligado ao nome do herói lendário Academos e a instituição foi chamada, portanto, de Academia. A sua organização seguia o modelo das escolas pitagóricas do sul da Itália, com as quais Platão mantivera contato durante as suas viagens. A Academia é a precursora das universidades que se desenvolveram a partir da Idade Média. Como escola, sobreviveu por mais de 900 anos, período mais longo do que o de qualquer outra instituição antes ou depois. Em 529 d.C., foi definitivamente fechada pelo Imperador Justiniano,



Platão

cujos princípios cristãos se sentiam ofendidos por esta sobrevivência das tradições clássicas.

Os estudos acadêmicos corriam mais ou menos paralelos às matérias tradicionais das escolas pitagóricas. Aritmética, geometria plana e espacial, astronomia e som ou harmonia, constituíam a substância básica do currículo. Como era de esperar devido aos fortes vínculos pitagóricos, deu-se grande ênfase à matemática. Diz-se que à entrada da escola havia uma inscrição advertindo a quem não gostasse desses estudos que se abstinésse de entrar. Levava-se dez anos aprendendo essas disciplinas.

O objetivo desse curso de instrução era desviar os pensamentos dos homens das mudanças do mundo sensível para a estrutura imutável que existe por trás dele, do devir para o ser, para usar as palavras de Platão.

No entanto, nenhuma dessas disciplinas é autônoma. Afinal, todas seguem os cânones da dialética e o estudo destes cânones é o verdadeiro traço distintivo da educação.

Num sentido bastante real, este continua sendo o objetivo da genuína educação, até mesmo nos dias de hoje. Não é função de uma universidade encher a cabeça dos estudantes com o maior número possível de fatos. Sua verdadeira tarefa é inculcar neles hábitos de exame crítico e a compreensão de cânones e critérios referentes a todas as matérias.

Provavelmente nunca saberemos como a Academia era organizada em detalhes. Mas, por certos indícios literários, podemos inferir que, em muitos aspectos, deve ter parecido com modernas instituições de ensino superior. Era dotada de equipamento científico, biblioteca e realizava conferências e seminários.

Com o ensino propiciado numa escola assim, o movimento sofista declinou rapidamente. Sem dúvida, os que freqüentavam os seus cursos devem ter contribuído com algo para mantê-la. Mas a questão monetária não é realmente o ponto vital, principalmente porque Platão, sendo rico, podia se permitir ignorar tais questões. O importante era

o objetivo acadêmico, que consistia em treinar as mentes dos homens a pensarem por si à luz da razão. Não se propunha nenhuma meta prática imediata, em contraste com os sofistas, que só buscavam a proficiência em assuntos práticos.

Um dos primeiros alunos da Academia também foi o mais famoso. Quando jovem, Aristóteles foi para Atenas freqüentar a escola e permaneceu ali quase vinte anos, até a morte de Platão. Aristóteles nos diz que o mestre ensinava sem notas previamente preparadas. Por outras fontes sabemos que, nos seminários ou nos grupos de discussão, eram propostos problemas para que os estudantes resolvessem. Os diálogos eram ensaios filosóficos e literários, dirigidos não tanto aos estudantes como a um público mais culto. Platão nunca escreveu um livro-texto e sempre se recusou a estabelecer a sua filosofia como sistema. Parece ter percebido que o mundo, no todo, é complexo demais para ser comprimido num molde literário preconcebido.

A Academia já existia há vinte anos quando Platão mais uma vez partiu para o exterior. Em 367 a.C., morreu Dionísio I, governante de Siracusa. Sucedeu-o o seu filho e herdeiro, Dionísio II, rapaz de trinta anos, um tanto rude e inexperiente, sem preparo para a tarefa de dirigir o destino de uma comunidade tão importante como Siracusa. O verdadeiro poder estava nas mãos de Dion, cunhado do jovem Dionísio e ardente amigo e admirador de Platão. Foi Dion quem convidou Platão para ir até Siracusa, pôr à prova as qualidades de Dionísio e torná-lo um homem bem informado. Nessas iniciativas, as chances de sucesso, na melhor das hipóteses, são escassas, mas Platão concordou em tentar, em parte, sem dúvida, devido à sua amizade por Dion, mas também porque era um desafio à reputação da Academia. De fato, era uma excelente chance de testar a sua teoria sobre a educação de governantes. É sem dúvida questionável se uma educação científica assim faz de um estadista um pensador mais esclarecido em assuntos políticos, mas Platão certamente achava que sim. Era essencial manter na Sicília um governante forte, se os gregos ocidentais quisessem se manter firmes ante o crescente poder de Cartago e, se algum

Aristóteles, aluno da Academia.





Siracusa

treinamento em matemática podia transformar Dionísio num homem assim, muito se teria a ganhar, enquanto, se o tratamento falhasse, em todo caso, nada se teria perdido. No princípio houve algum progresso, mas pouco durou. Dionísio não possuía vigor mental para agüentar um prolongado tratamento educacional, além de ser, pessoalmente, um intrigante profundamente desagradável. Invejoso da influência exercida pelo cunhado em Siracusa, e da amizade deste com Platão, obrigou Dion a se exilar. Platão não podia mais continuar ali e, assim, regressou a Atenas e à Academia. Tentou o melhor que pôde resolver as questões a distância, mas em vão. Em 361 a.C., esteve novamente em Siracusa, numa tentativa final de pôr em ordem as coisas. Passou quase um ano tentando elaborar algumas medidas práticas para unir os gregos da Sicília em face do perigo cartaginês. No final, a má vontade da facção conservadora provou ser um obstáculo insuperável. Platão finalmente conseguiu partir para Atenas em 360 a.C., não sem antes correr algum perigo de vida. Em seguida, Dion recuperou a sua posição à força, mas, apesar das advertências de Platão, mostrou-se um governante imprudente e acabou assassinado. Ainda assim, Platão incitou os seguidores de Dion a prosseguirem com a antiga política, mas os seus conselhos não foram ouvidos. O destino final da Sicília foi ser conquistada pelos estrangeiros, como Platão previra.

Ao regressar em 360, Platão voltou a ensinar e escrever na Academia, permanecendo como um autor ativo até o fim da vida. De todos os filósofos da antiguidade, Platão é o único cujas obras nos chegaram praticamente completas. Os diálogos, já foi dito, não devem ser considerados como tratados formais e técnicos sobre tópicos filosóficos. Platão tinha demasiada consciência das dificuldades inerentes a esse tipo de investigação para algum dia aspirar estabelecer um sistema que encerrasse todos os sistemas, como tantos filósofos têm feito desde então. Além disso, ele é único entre os filósofos por ser não apenas um grande pensador, mas igualmente um grande escritor. As obras de Platão o distinguem como uma das destacadas figuras da literatura mundial. Tal distinção, infelizmente, permanece uma exceção na filo-

sófia. Há grandes massas de escritos filosóficos inchados, tolos e bombásticos. Na verdade, em alguns lugares existe quase uma tradição de que as obras filosóficas precisam ser obscuras e de estilo confuso para serem profundas. É pena, porque isso afugenta o leigo ininteressado. Naturalmente, não se deve imaginar que o arenense culto do tempo de Platão podia ler os diálogos e apreciar-lhes a importância filosófica à primeira vista. Isso seria tão razoável quanto esperar que um leigo em matemática pegue um livro sobre geometria diferencial e possa entendê-lo. No entanto, de qualquer forma, consegue-se ler Platão, e isto é mais do que pode ser dito da maioria dos filósofos.

Além dos diálogos, sobrevivem algumas cartas de Platão, principalmente para seus amigos de Siracusa. São valiosas como documentos históricos, mas de outra forma não têm interesse filosófico especial.

Algo precisa ser dito aqui sobre o papel de Sócrates nos diálogos. O próprio Sócrates nunca escreveu nada, de modo que a sua filosofia sobreviveu principalmente pelo que extraímos de Platão. Ao mesmo tempo, Platão, nas suas últimas obras, desenvolveu teorias próprias. Portanto, deve-se distinguir nos diálogos o que é Platão e o que é Sócrates. Trata-se de tarefa delicada, embora não impossível. Por uma razão: no que podemos julgar com uma certa independência como sendo os últimos diálogos, Platão critica algumas das primitivas teorias expostas por Sócrates. Costumava-se pensar que o Sócrates dos diálogos era um mero porta-voz de Platão que, por meio desse recurso literário, expunha os pontos de vista que lhe dominavam a menre na ocasião. No entanto, esta opinião contraria os fatos e não mais prevalece.

A influência de Platão na filosofia é provavelmente maior do que a de qualquer outro homem. Herdeiro de Sócrates e dos pré-socráticos, fundador da Academia e mestre de Aristóteles, Platão paira no centro do pensamento filosófico. Foi isso, sem dúvida, que levou o lógico francês E. Goblot a escrever que a metafísica de Platão não é uma metafísica, mas sim a única. Se levamos em conta a distinção entre

Sócrates e Platão, então talvez seja mais acurado dizer que foram as doutrinas do Sócrates platônico as que fundamentalmente influenciaram a filosofia. O renascimento de Platão, por méritos próprios, é um acontecimento muito mais recente. No campo científico, remonta ao início do século XVII, enquanto na filosofia, propriamente dita, pertence aos nossos tempos.

Ao estudar Platão, é importante ter em mente o papel central da matemática. Este é um dos traços que distinguem Platão de Sócrates, cujo interesse desde cedo se afastou da ciência e da matemática. As épocas subsequentes, que não foram surtos o bastante para captar as teorias de Platão, transformaram os estudos sérios desse filósofo numa confusão numérica, aberração infelizmente mais freqüente do que seria de desejar. A matemática, é claro, continua sendo um campo de especial interesse para o lógico. Agora devemos prosseguir examinando alguns dos problemas tratados nos diálogos. Não é fácil transmitir o mérito literário dessas obras e, em todo caso, não é esse o nosso principal intento. Mas, mesmo na tradução, sobrevive o colorido suficiente para demonstrar que a filosofia não precisa ser ilegível para ser significativa.

Quando se menciona Platão, pensa-se de imediato na teoria das idéias, exposta por Sócrates em vários diálogos. Durante muito tempo tem sido objeto de controvérsia se esta teoria se deve mais a Sócrates do que a Platão. No *Parmênides* – que, embora tenha sido um dos últimos diálogos, descreve uma cena em que Sócrates era jovem e Platão ainda não nascera – vemos Sócrates tentando sustentar a teoria das idéias frente a Zenão e Parmênides. Em outros trechos encontramos Sócrates falando com pessoas supostamente familiarizadas com a teoria, cujas origens são pitagóricas. Vejamos como essa teoria é explicada em *A República*.

Começemos pela pergunta: o que é um filósofo? Literalmente, a palavra significa amante da sabedoria. Mas nem todo aquele que tem curiosidade por saber é filósofo. A definição precisa ser reduzida: um filósofo é alguém que ama a visão da verdade. Um colecionador de arte

ama coisas belas, mas isso não o torna um filósofo. O filósofo ama a beleza em si. O amante das coisas belas está sonhando, mas o amante da beleza está acordado. Enquanto o amante da arte só tem opinião, o amante da beleza possui conhecimento. Ora, o conhecimento precisa ter um objeto, precisa ser de algo que é, ou então não é nada, como diria Parmênides. O conhecimento é fixo e certo, é a verdade livre de erro. Por outro lado, a opinião pode estar equivocada. Mas, como a opinião não é conhecimento do que é, nem tampouco nada, precisa ser tanto do que é quanto do que não é, como proporia Heráclito.

Assim, Sócrates acha que todas as coisas particulares, que captamos através dos nossos sentidos possuem traços opostos. Uma estátua particularmente bela também tem alguns aspectos feios. Uma determinada coisa, grande sob um certo ponto de vista, também é pequena sob outro. Tudo isso é objeto de opinião. Mas a beleza e a extensão, como tais, não nos chegam através dos nossos sentidos, são imutáveis e eternas, são objetos de conhecimento. Ao reunir Parmênides e Heráclito, Sócrates elabora a sua teoria das "idéias" ou "formas", algo novo que não está em nenhum dos dois pensadores anteriores. A palavra grega "idéia" significa "imagem" ou "modelo".

Essa teoria apresenta um lado lógico e outro metafísico. No lado lógico, temos a distinção entre objetos particulares de algum tipo e as palavras gerais com que os designamos. Assim, a palavra geral "cavalo" refere-se não a este ou àquele cavalo, mas a qualquer cavalo. O seu significado independe dos cavalos particulares e do que lhes acontece, não está no espaço nem no tempo, mas é eterno. No lado metafísico, significa que em algum lugar existe um cavalo "ideal", o cavalo como tal, único e imutável, e é a isto que se refere a palavra geral "cavalo". Os cavalos particulares o são na medida em que estão compreendidos no cavalo "ideal", ou têm uma parte dele. A idéia é perfeita e real, o particular é falho e apenas aparente.

Para nos ajudar a compreender a teoria das idéias, Sócrates esboça a famosa símile da caverna. Os desprovidos de filosofia são como prisioneiros numa caverna. Estão acorrentados e não podem se virar.

mito da caverna

E A

E A

E A

A forma (E) não pode ser ligada ao (A) particular; cada tentativa produz mais dois intervalos.

Muito não
debaixo o nome das
o fim

Por trás deles existe um fogo, e diante deles ergue-se a parede nua do fundo da caverna vazia. Nessa parede, como numa tela, eles vêem suas próprias sombras e as dos objetos existentes entre eles e o fogo. Como não podem ver nada mais, crêem que as sombras são os objetos reais. Afinal, um deles se livra dos grilhões e tateia rumo à boca da caverna. Ali, pela primeira vez, ele vê a luz do sol brilhando sobre os pletóricos objetos do mundo real. Volta à caverna para contar aos companheiros as suas descobertas, e tenta mostrar-lhes que o seu mundo não é mais do que um tênue reflexo da realidade, um mundo de meras sombras. Mas, tendo visto a luz do sol, a sua visão ficou deslumbrada com aquele brilho e agora ele acha mais difícil perceber as sombras. Tenta mostrar aos outros o caminho da luz, mas estes consideram-no mais tolo do que antes e, portanto, convencê-los não é tarefa fácil. Se somos estranhos perante a filosofia, então somos como esses prisioneiros. Vemos apenas sombras, aparências das coisas. Mas, quando somos filósofos, vemos as coisas fora, à luz do sol da razão e da verdade, e isto é realidade. Esta luz, que nos dá a verdade e a facilidade de conhecer, representa a idéia do Bem.

A teoria aqui exposta inspira-se, principalmente, nas idéias pitagóricas, como foi explicado antes. Que não é o próprio conceito de Platão, pelo menos no seu período posterior e mais maduro, é algo que parece estar solidamente atestado pelo fato de que, nos últimos diálogos, a teoria das idéias é primeiro destruída e logo desaparece completamente. A tarefa de refutá-la é um dos temas centrais do *Parmênides*. O encontro de Parmênides e Zenão com Sócrates é muito plausível e pode ser considerado histórico, embora, é claro, o que foi dito na ocasião é menos provável que seja relatado no diálogo. Ainda assim, todos os oradores refletem as suas próprias personalidades e expressam pontos de vista alinhados com o que sabemos a respeito deles através de fontes independentes. É preciso lembrar que Parmênides, quando jovem, foi influenciado pelos pitagóricos e mais tarde rompeu os vínculos com os ensinamentos deles recebidos. A teoria das idéias, portanto, não é nova para ele, e

ele encontra críticas prontas às formulações dadas à mesma pelo jovem Sócrates.

Para começar, Parmênides destaca que não há razão convincente para que Sócrates admita formas para objetos matemáticos e para noções como o bem e o belo e as negue para os elementos e coisas menores. Isto leva a uma questão muito mais séria. A dificuldade central da teoria socrática das formas é a conexão entre as formas e os particulares. Pois a forma é única e os particulares são muitos. A explicação de Sócrates para este vínculo utiliza a idéia de participação, mas é um tanto difícil perceber como os particulares podem participar das formas. É claro que a forma inteira não pode estar presente em cada particular, porque então não seria uma forma. A alternativa consiste em que cada particular contenha uma parte da forma, mas então a forma não explica nada.

1ª crítica
relação
particular/participação

Porém o pior ainda está por vir. Para explicar a conexão entre a forma e os particulares a ela referentes, Sócrates precisa introduzir a participação, e isto em si é uma forma, exemplificada em muitos casos. Mas então devemos perguntar de imediato como esta forma se relaciona, por um lado, com a forma original, e por outro, com o particular. Parece que são necessárias duas outras formas, e assim nos vemos envolvidos numa regressão infinita e viciosa. Cada vez que tentamos fechar uma lacuna introduzindo uma forma, aparecem duas novas lacunas. Preencher essas lacunas torna-se então uma tarefa hercúlea sem os dons de Hércules. Trata-se do famoso argumento do terceiro homem, assim chamado pelo caso especial em que a forma em questão é a do homem. Sócrates tenta evitar a dificuldade ao sugerir que as formas são modelos e que os particulares se parecem com eles. Mas isto também é vítima do argumento do terceiro homem. Assim, Sócrates não consegue explicar como as formas estão ligadas aos seus particulares. Porém isto também pode ser mostrado diretamente. Pois assumiu-se que as formas não são sensíveis, mas sim inteligíveis. Dentro do seu próprio âmbito, só podem se ligar entre si, e o mesmo ocorre com os particulares. Assim, as formas parecem ser incognoscíveis.

Se as formas são incognoscíveis, então, naturalmente, são supérfluas, e novamente incapazes de explicar qualquer coisa. Podemos colocar a questão de modo diferente: se as formas, por si mesmas, não são relacionadas ao nosso mundo, são vácuo; se, por outro lado, são relacionadas ao nosso mundo, então não podem pertencer a um mundo próprio, e a doutrina metafísica das formas se torna insustentável.

Mais adiante veremos como o próprio Platão aborda o problema dos universais. Aqui nos limitaremos a observar que a doutrina socrática não suporta um exame minucioso. No diálogo *Parmênides*, este assunto não é levado adiante. Parmênides se volta para um problema diferente: demonstrar que nem tudo está correto nem mesmo no âmbito das formas de Sócrates. A elaborada dialética, ao estilo de Zenão, expõe a fragilidade da argumentação original de Sócrates de que as formas são separadas umas das outras, e isto prepara o terreno para a solução de Platão.

No entanto, há outra dificuldade que remonta à origem piragórica da teoria das idéias. Vimos antes como esse aspecto da teoria nasce da explicação dos objetos do argumento na matemática. Quando o matemático estabelece um teorema sobre os triângulos, aparentemente não se ocupa de nenhuma figura que possa ser desenhada no papel. Pois tal figura tem imperfeições que extrapolam as considerações matemáticas. Por mais que se tente traçar uma linha reta exata, nunca será perfeitamente exata. Onde se conclui que a linha reta perfeita pertence a um mundo diferente, e daí se extrai a idéia de que as formas pertencem a uma ordem de existência diferente da dos objetos sensíveis.

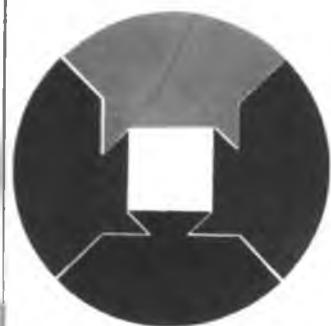
À primeira vista, esta idéia não deixa de ser plausível. Por exemplo, parece razoável sustentar que dois objetos sensíveis sejam quase iguais, mas não completamente, que tendam à igualdade sem jamais alcançá-la. De qualquer modo, pode ser difícil, se não impossível, concluir que são perfeitamente iguais. Por outro lado, tomemos duas coisas desiguais. Aqui, muitas vezes vemos de imediato que são desiguais, de

modo que a forma de desigualdade parece se revelar abertamente no mundo sensível. Em vez de formular isto na terminologia das formas, vejamos como tratamos comumente dessas questões. Com naturalidade, dizemos que duas coisas são quase iguais, mas não completamente. Porém não faz sentido dizer que duas coisas são quase desiguais, mas não completamente. Esta crítica refuta diretamente a teoria das formas.

Se a teoria das idéias sofrera crítica tão prejudicial por parte dos eleáticos, caberia perguntar: por que Sócrates continuou a sustentá-la sem fazer alterações? Pois com certeza ele deve ter conhecido bem a força do ataque. No entanto, parece mais apropriado inverter a questão. Foi precisamente devido às dificuldades que Sócrates, em seu interesse intelectual, retrocedeu às questões da ética e da estética. Em todo caso, a bondade humana não é vista no mesmo sentido que, por exemplo, a cor do cabelo. Mas, mesmo neste campo, Sócrates acabou ficando um tanto insatisfeito com a teoria da participação, embora nunca elaborasse outra. No entanto, insinua que a solução deveria ser procurada não nas coisas, mas no que podemos dizer sobre elas, nos argumentos. E nessa direção se encaminharam os esforços de Platão sobre o problema dos universais.

A questão é mencionada de passagem por Sócrates no *Fédon*, embora ele não continue a desenvolver este aspecto do problema. Platão retoma-a no *Teeteto* e no *Sofista*.

A República é provavelmente o mais famoso dos diálogos de Platão. Contém os antecedentes de muitas linhas de investigação adotadas por pensadores posteriores até os nossos dias. A construção de um estado ideal, ali discorrida, deu nome ao diálogo. É esse estado que passaremos a descrever. Como vimos, os gregos pensavam no estado como em uma cidade. Isto é demonstrado pela palavra grega *pólis* que, *grosso modo*, significa "cidade", no sentido que inclui todo o tecido social que acompanha uma cidade bem governada. Esta palavra é o título grego do diálogo e também a origem da nossa palavra "política".



O estado ideal: cada parte desempenha o seu papel.

Para Platão, os cidadãos do estado ideal se dividem em três classes: os guardiães, os soldados e o povo comum. Os guardiães são uma pequena elite que detém a exclusividade do poder político. Quando o estado é estabelecido pela primeira vez, o legislador indica os guardiães que, daí em diante, serão sucedidos pelos seus descendentes. Entretanto, crianças que se destacam nas classes inferiores podem ser promovidas à classe governante, enquanto rebentos inúteis desta última podem ser rebaixados para a classe dos soldados ou da plebe. A tarefa dos guardiães é velar para que se cumpra a vontade do legislador. Para assegurar-se de que fariam isso, Platão estabelece toda uma série de planos referentes a como eles devem ser educados e viver. Serão educados mental e fisicamente. Para a mente existe a “música”, ou seja, qualquer arte presidida pelas musas; para o corpo, a “ginástica”, esportes para os quais não é preciso formar equipes. O treinamento na “música” ou cultura destina-se a produzir cavalheiros. De Platão deriva-se a noção de cavalheiro como é entendida na Inglaterra. Os jovens devem ser ensinados a se comportar com dignidade, graça e coragem. Para conseguir isso, há uma rigorosa censura de livros. Os poetas devem ser banidos: Homero e Hesíodo mostram os deuses se comportando como homens brigões e destemperados, o que é pernicioso. Deus deve ser mostrado como o criador não do mundo inteiro, mas só do que não é mau no mundo. Também há passagens que podem inspirar o medo da morte, ou a admiração por um comportamento desordeiro, ou a suspeita de que os maus podem prosperar enquanto que os bons sofrem. Tudo isso precisa ser banido. A música, no seu sentido estrito de hoje, também é censurada: só são permitidos os modos e ritmos que fomentem coragem e temperança. Precisam ter uma alimentação sadia e assim não precisarão de médicos. Quando jovens, devem ser protegidos do que é sórdido, mas em determinada idade precisam enfrentar os terrores e as tentações. Só se resistirem a ambos estarão aptos a ser guardiães.

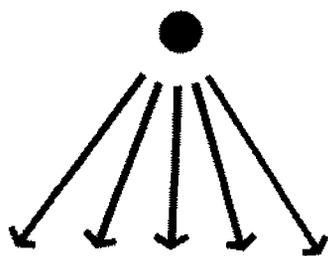
A vida econômica e social dos guardiães será um comunismo rígido. Têm casas pequenas e possuem apenas o necessário à existência pes-

soal. Comem em grupos, consumindo alimentos simples. Há total igualdade de sexos; todas as mulheres são esposas comuns de todos os homens. Para manter o seu número, os governantes reunirão, em certos festivais, um grupo conveniente de homens e mulheres, escolhidos supostamente por sorteio, mas na realidade com o propósito de produzir rebentos saudáveis. Os filhos são romados dos pais ao nascer e criados juntos, de modo que ninguém sabe quais são seus pais ou filhos físicos. Os que nasceram de uniões não sancionadas são ilegítimos, os deformados ou de raça inferior são exterminados. Assim, se enfraquecem os sentimentos privados e se forralece o espírito público. Os melhores são escolhidos para receber instrução filosófica. Afinal os que conseguem dominá-la estarão aptos para governar.

O governo tem o direito de mentir se o interesse público assim o exigir. Em particular, inculcará a "mentira real" que apresenta este admirável mundo novo como dádiva divina. Em duas gerações, isto passaria a ser acreditado sem protesro, pelo menos pela plebe.

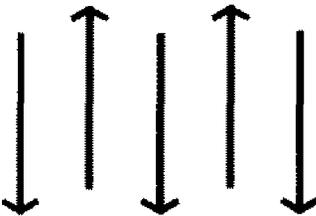
Finalmente, chegamos à definição de justiça, que foi o prerexro para toda a discussão, pois Platão introduziu a sua cidade ideal porque achou mais fácil discutir primeiramente a jusriça em larga escala. A justiça reina quando cada um cuida da própria vida. Cada qual faz o trabalho que lhe compete, sem se imiscuir nos assuntos alheios. Assim, o corpo polítrico funciona rranqüila e eficientemente. A jusriça, nesse sentido grego, está vinculada à noção de harmonia, o sereno funcionamento do rodo através da adequada função de cada parte.

Na verdade, temos aqui um terrível retrato de uma máquina esratal em que os homens, como indivíduos, quase desaparecem. A utopia descrita na *República* é a primeira de uma longa série de fantasias similares, que chegam até o *Admirável Mundo Novo* de Aldous Huxley. Sem dúvida, também serviu de inspiração para potentados que se achavam em condição de efetuar importantes mudanças sociais, menosprezando completamente os sofrimentos infligidos. Isto esrá fadado a acontecer sempre que prevalece a idéia de que os homens são feitos para se amoldarem a sistemas preconcebidos. Até hoje em dia,



em alguns setores, seria considerado herético o fato de o estado ser servidor dos seus cidadãos, mais do que estes serem escravos do estado. Descobrir onde está o equilíbrio é uma questão complicada e não está em discussão aqui. Em resumo, o estado ideal da *República* levou muitos dos que se opõem aos seus princípios a aplicar a Platão todo tipo de rótulos lúgubres. Examinemos, pois, qual é precisamente o significado da teoria política ali proposta.

De início, deve ser lembrado que o próprio desenvolvimento posterior de Platão em assuntos políticos tomou rumo bastante diferente. Examinaremos isto um pouco adiante. O estado ideal da *República* é mais socrático do que platônico e parece diretamente inspirado nos ideais piragóricos. Isto nos traz ao ponto crucial da questão. O estado ideal é realmente o ponto de vista de um cientista sobre a maneira adequada de conduzir o país. Como modelo de um cientista, bem pode tentar um engenheiro social a realizar amplas mudanças, na plena convicção de estar sendo científico. Se os técnicos tivessem a chance, era o tipo de coisa que fariam. Ao mesmo tempo, este reconhecimento tira muito estímulo da concepção do estado ideal. Pois, afinal, trata-se simplesmente de um modelo para discussão e esclarecimento de certas questões. Evidentemente, foi com essa intenção que Sócrates o elaborou. Isto é óbvio a partir das que podem parecer algumas das mais extremas provisões neste paraíso sobre a terra. Além disso, devemos levar em consideração uma certa dose de ironia. Por exemplo, ninguém quer realmente banir os poetas. Por outro lado, ninguém pensa realmente em introduzir um comunismo sexual absoluto. Alguns dos traços do estado ideal derivam, naturalmente, da observação de Esparta tal como era. Contudo, o modelo continua sendo um modelo. Não se sugere como um plano prático para se fundar uma verdadeira cidade. Quando mais tarde Platão se envolveu na política de Siracusa, não tentou estabelecer um estado ideal com base nesse modelo. Como vimos, o seu objetivo era mais modesto e prático: transformar um príncipe mimado num homem capaz de conduzir os assuntos de uma cidade importante, já em marcha. O fato



a) Monarquia, governo de um; é preferível sob o domínio da lei.

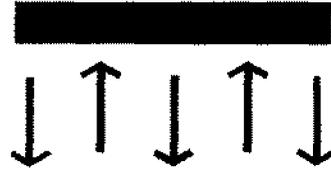
b) Democracia, governo de muitos; é o pior mal na ausência de lei.

de Platão ter fracassado é outro assunto e apenas demonstra que a educação não é remédio tão universal como freqüentemente se pensa.

Nos últimos diálogos, Platão retorna duas vezes à discussão de questões políticas. Em *Político*, encontramos uma descrição das várias organizações políticas que deveriam existir numa cidade. As diferentes possibilidades dependem do número de governantes e da forma do seu governo. Podemos ter uma monarquia, ou uma oligarquia, ou uma democracia, cada uma podendo funcionar de acordo com princípios legais ou sem eles, propiciando ao todo seis combinações diferentes. Se a lei não impera, o poder nas mãos de muitos é considerado um mal menor, pois não haverá unidade de propósitos. Por outro lado, se a lei impera, a democracia é a pior constituição, porque é preciso um propósito comum para se conseguir algo. Neste caso, pois, é preferível um monarca.

Resta a possibilidade de uma constituição mista, tomando alguns dos elementos das seis simples. Na sua última obra, *Leis*, Platão decide finalmente que no nosso mundo, no qual parece que não encontramos reis filósofos, o melhor que podemos fazer é combinar, sob o império da lei, o governo de Um com o governo de Muitos. As *Leis* dão instruções muito detalhadas a respeito de como organizar este tipo de sistema e como deverão ser escolhidos os seus funcionários. Em matéria de educação, também são dados muitos detalhes a respeito da distribuição e do conteúdo do que hoje chamamos de educação secundária. Nos tempos helenísticos, as escolas primárias representavam uma fase firmemente estabelecida da educação do jovem. As bases para este tipo de instituição estão explicitadas nas *Leis*.

«Como dissemos, os ideais políticos da *República* não são recomendações para serem aplicadas à realidade. Neste aspecto, o pensamento posterior de Platão é bastante diferente. Suas sugestões políticas e educacionais são extremamente práticas e realistas. Muitas foram tranqüilamente adotadas em tempos posteriores, enquanto as suas origens logo foram esquecidas. Com o sistema da *República* é diferente. Como sistema, em geral foi mal compreendido, porém as suas



O melhor estado combina monarquia e democracia.

espetaculares disposições encontraram mais de uma vez ardentes defensores, em grande parte em detrimento das cobaias humanas que sofreram as conseqüências. Por esta circunstância, Platão é descrito às vezes como precursor daqueles que, primeiro, não o compreenderam e, depois, com base nisso, se lançaram numa ação mal orientada.

Por tudo isso, deve-se admitir que até Platão mostra uma certa estreiteza no seu pensamento político. Nisto ele meramente compartilha o sentimento de distância, comum a todos os gregos, em relação aos bárbaros. Seria difícil decidir se isto é um sentimento consciente de superioridade ou simplesmente uma maneira natural de pensar, originada da supremacia inquestionável da cultura grega. Em todo caso, o Platão das *Leis* ainda acha que, para se fundar uma nova cidade, o pretexto artificial para o diálogo, deve-se escolher um local distante do mar, para evitar a influência corruptora do comércio e o contato com estrangeiros. Isto, é claro, causa dificuldades pois, em certa medida, deve-se manter alguma atividade comercial, necessária para quem não dispõe de meios independentes de subsistência. Caracteristicamente, ao falar dos professores para as suas propostas escolas primárias, Platão afirma que estes teriam de ser pagos e, portanto, ser estrangeiros.

Essa atitude de isolamento em assuntos políticos é afinal responsável pela incapacidade do mundo grego em estabelecer uma organização viável de escopo mais abrangente. O tipo de vida política que os gregos imaginavam era estático, enquanto o mundo à sua volta mudava rapidamente. Essa foi a principal fraqueza do pensamento político dos gregos. Afinal, a Roma imperial estabeleceria um estado mundial. Se aos romanos faltava a originalidade grega, também estavam livres do excessivo individualismo da cidade-estado.

Embora em matéria de teoria política possamos distinguir uma teoria soocrática dos posteriores desenvolvimentos platônicos, subsistem certos traços da teoria social em geral que são comuns a ambos os filósofos. Trata-se dos seus pontos de vista relativos à natureza da educação. Na verdade, eles explicitam o panorama das tradições gregas de investigação. Lembremos que ciência e filosofia eram estudadas em

escolas ou sociedades onde havia estreita colaboração entre professores e alunos. A verdade importante que parece ter sido compreendida desde o início, pelo menos implicitamente, é que o ensino não é um processo de transmitir informação. Em parte, é claro, deve haver isso. Mas não é a única função do professor, nem a mais importante. Na verdade, isto é mais evidente hoje do que àquela época, quando os registros escritos eram mais raros e mais difíceis de se obter do que agora. Atualmente, é razoável pensar que qualquer pessoa que saiba ler poderá recolher informações numa biblioteca. É cada vez menos necessário um professor para transmitir mera informação. E por isso tanto maior é o mérito dos filósofos gregos, por terem compreendido como se deveria realizar uma genuína educação. O papel do professor é de orientador, de levar o aluno a ver por si mesmo.

Mas aprender a pensar independentemente não é habilidade que venha de uma só vez. Precisa ser adquirida à custa de esforço pessoal e com a ajuda de um mentor que possa dirigir esses esforços. Esse é o método de pesquisa sob supervisão, tal como o conhecemos hoje nas nossas universidades. Pode-se afirmar que uma instituição acadêmica cumpre a sua função própria à medida que inculca hábitos mentais independentes e um espírito de investigação isento das tendências e dos preconceitos do momento. Quando uma universidade falha nessa tarefa, desce para o nível da doutrinação. Ao mesmo tempo, esse fracasso tem conseqüências ainda mais sérias. Pois onde se extingue o pensamento independente, seja por falta de coragem ou ausência de disciplina, a erva daninha da propaganda e do autoritarismo prolifera livremente. Asfixiar a crítica é, portanto, algo mais sério do que muita gente supõe. Longe de criar uma viva unidade de propósitos numa sociedade, impõe ao corpo político uma espécie de uniformidade insípida e frágil. É pena que homens em postos de poder e responsabilidade não tenham consciência disso com mais freqüência.

Educação, pois, é aprender a pensar por si sob a orientação de um professor. Esta foi, de fato, a prática desde o início da escola jônica, reconhecida explicitamente pelos pitagóricos. Na verdade, o filósofo



Se a alma se alterna entre uma vida dentro e fora do corpo, a aprendizagem é lembrança. Daí a importância da dialética.

francês G. Sorel sugeriu que filosofia originalmente não significava amor à sabedoria, mas sim “a sabedoria dos Amigos”, sendo os amigos em questão a irmandade pitagórica. Seja como for, pelo menos enfatiza que ciência e filosofia se desenvolvem como tradições, e não como esforços isolados e individuais. Ao mesmo tempo, vemos por que Sócrates e Platão se opuseram tão violentamente aos sofistas. Porque estes eram meros fornecedores de conhecimentos úteis; os seus ensinamentos, se assim se pode chamar, eram superficiais. Podiam instruir um homem em certa medida, para que desse respostas adequadas em diversas situações, mas esse acúmulo de informações não tinha base nem reflexão. É claro que isto não quer dizer que um professor genuíno não possa se defrontar com perdidos. Na verdade, é um traço distintivo do processo educativo que haja esforço de ambos os lados.

Em Sócrates, essa teoria educacional está ligada a outra noção que remonta aos primitivos pitagóricos. Em *Menon*, o processo de instrução é chamado de um recordar de coisas aprendidas numa existência anterior e depois esquecidas. É isso que exige o esforço conjunto antes descrito. Quanto à noção de recordar, ou anamnésia, baseia-se na idéia de que a alma passa por uma série de estados alternados de encarnação e desencarnação, crença que tem óbvios vínculos com a teoria da transmigração, sustentada por Pitágoras. A alma desencarnada está como que adormecida, e por isso, quando se encontra num estado desperto ou encarnado, é preciso despertar também o que foi aprendido numa existência anterior. Neste ponto Sócrates tenta mostrar isso fazendo perguntas a um escravo de Menon. Além do conhecimento do grego comum, o rapaz é totalmente inculto, por assim dizer. No entanto, Sócrates, fazendo-lhe perguntas simples, consegue que o jovem explique a construção de um quadrado do dobro da área de um quadrado dado. Deve-se admitir que o relato não é de todo convincente como prova da teoria da anamnésia. Pois é Sócrates que desenha as figuras na areia e põe o rapaz na pista dos seus erros, sempre que ele se desvia. Por outro lado, aqui temos uma descrição bastante acurada

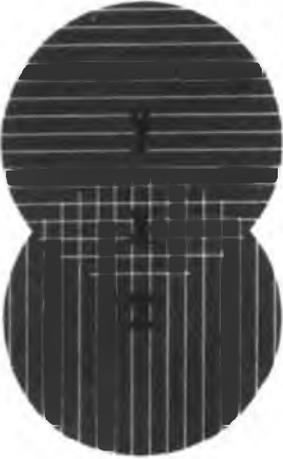
de uma situação educacional. É a interação entre aluno e professor, na forma exposta neste exemplo, que produz a genuína aprendizagem. Neste sentido, a aprendizagem pode ser descrita como um processo dialético no qual a palavra possui o seu significado grego original.

É interessante observar que a teoria educacional aqui descrita deixou a sua marca na linguagem comum, falada independentemente da aprendizagem ou da filosofia. Pois comumente dizemos que o interesse de alguém por um assunto foi despertado ou estimulado. Esse é um exemplo de fenômeno geral no crescimento do idioma. A linguagem comum é um cemitério de restos da especulação filosófica do passado. Seria bom se ocasionalmente se lembrassem disto aqueles que tendem a deificar o discurso corrente como algo inatingível pelos cânones da investigação.

Quanto à teoria da anamnésia, Sócrates utilizou-a numa tentativa de provar que a alma é imortal. Isso está descrito em *Fédon*, embora deva ser observado que sem muito sucesso. Em todo caso, vale lembrar que a teoria da transmigração foi desprezada pelos últimos pitagóricos. Como vimos antes, estes adotaram um ponto de vista baseado na noção de harmonia, o que na verdade leva ao resultado oposto, de que a alma é mortal. Sobre o aspecto educacional do processo de recordar, devemos notar que a prática da terapia da psicanálise se baseia precisamente nesta noção do novo despertar de memórias do passado. Apesar dos seus elementos mais misteriosos, a psicanálise apresenta uma percepção mais sólida do vínculo entre educação e terapia do que a psicologia associacionista baseada em Hume. Num sentido mais amplo, educação, para Sócrates, é terapia da alma.

Trata-se de um processo que conduz ao conhecimento e, portanto, ao Bem. Assim, a ignorância pode ser considerada como um obstáculo à liberdade, alcançando-se um modo de viver livre mediante o saber e o discernimento. Visão semelhante se encontra na filosofia de Hegel, que descreve a liberdade como meio de se compreender o funcionamento da necessidade.

Menon



Definição por gênero e diferença: X é definido como YZ.

Em *Menon* é abordado um outro problema, talvez mais importante, embora a sua discussão em *Eutífron* seja mais interessante. É o problema lógico da definição. A pergunta que se faz no *Eutífron* é o que é o sagrado, e o diálogo mostra Eutífron tentando dar uma definição. Não tem importância o fato de, afinal, os seus esforços serem infrutíferos. No curso da discussão, Sócrates o faz ver o que é preciso para elaborar uma definição e assim esclarece o caráter lógico formal da chamada definição por gênero e diferença.

Para o leitor moderno, essa maneira de tratar assuntos de lógica parece um tanto estranha. Hoje estamos acostumados aos livros de textos áridos e tolos à maneira de Aristóteles. A escrita de diálogos filosóficos, inventada por Platão, teve muitos imitadores, mas agora está fora de moda. É pena, pois não se pode dizer que o estilo dos escritos filosóficos dos nossos dias seja tudo o que poderia ser. O diálogo impõe ao autor maior dose de disciplina literária do que qualquer outra forma de escrita. Neste aspecto, os primeiros diálogos de Platão são inigualáveis. Devemos lembrar que são peças escritas pouco depois da morte de Sócrates, numa época em que o próprio pensamento de Platão ainda estava em formação, e que a sua capacidade de artista dramático estava no apogeu. Como resultado, estes diálogos são mais fáceis de ler como literatura do que os posteriores, mas o seu conteúdo filosófico é mais difícil de captar.

Em vários dos primeiros diálogos encontramos oradores que cometem um erro elementar, apesar de comum, quando se lhes pede que deem a definição de um termo. O que fazem, em vez disso, é dar exemplos do mesmo. Não adianta responder à pergunta sobre o que é o sagrado como faz Eutífron. O sagrado, diz Eutífron, é processar o ofensor da religião. Mas, efetivamente, isto não é uma definição. A declaração estabelece simplesmente que processar o ofensor é um ato sagrado. Pode haver outros. Quanto ao que é o sagrado, continuamos ignorando. É como se alguém a quem se perguntasse o que é um filósofo respondesse que Sócrates é um filósofo. A situação fica deliciosamente irônica se recordarmos o cenário da conversa. Sócrates,

a caminho do tribunal para se inteirar da natureza da acusação que lhe é imposta, encontra Eutífron, também às voltas com questões legais. Está acusando o próprio pai do homicídio culposo de um escravo que morrera de abandono. Eutífron age de acordo com os ritos característicos e com as práticas religiosas da comunidade, e exhibe a presunção e a confiança usuais daqueles que aprovam de maneira irreflexa, embora virtuosa, os costumes formais da sua tribo. Sócrates portanto o elogia como perito e finge pedir conselhos éticos a Eutífron, que certamente é uma autoridade em tais assuntos.

Deixando de lado, por enquanto, a questão ética, percebemos que Sócrates consegue explicar logicamente o que é exigido. Perguntamos pela "forma" do sagrado, por uma definição do que faz as coisas sagradas serem o que são. Usando uma linguagem mais familiar, explicitemos agora o caso em termos de condições necessárias e suficientes. Assim se, e apenas se, um animal é racional, é humano, deixando de fora talvez as crianças, que começam a engatinhar como os outros quadrúpedes. Esquemáticamente, podemos demonstrar isto por meio da interseção de dois círculos. O homem, termo a ser definido, é a parte comum dos dois círculos, que cobrem respectivamente o que é racional e o que é animal. A maneira pela qual chegamos a essa definição consiste em tomar um dos termos, neste caso o animal, e limitá-lo pelo segundo, o racional. O primeiro é denominado gênero, o segundo é a diferença, o que distingue de outros animais a espécie homem. O homem, por exemplo, é um animal com uma diferença, a diferença de ser racional. Assim, ao menos, parecem considerá-lo os livros de textos. Olhando em volta, as pessoas se perguntam se, ainda que formalmente correta, esta definição não será na essência um erro pio.

Do ponto de vista ético, o diálogo lança alguma luz sobre a religião oficial ateniense e sobre a maneira pela qual a ética de Sócrates diferia dela. É a diferença entre a ética autoritária e a fundamentalista. Sócrates enfoca a questão quando pede certos esclarecimentos sobre a sugerida definição que Eutífron apresenta do sagrado como sendo

aquilo que os deuses aprovam unanimemente. Sócrates quer saber se uma coisa é sagrada porque os deuses aprovam ou se os deuses aprovam porque é sagrada. A questão é, na verdade, uma crítica velada ao que evidentemente constitui a atitude de Eutífron diante do problema. Para ele, tudo o que importa é que os deuses tenham ordenado que se faça algo. No contexto ateniense, onde havia uma religião oficial, isso significava que as ordens da *ecclesia* deveriam ser obedecidas como tais. Curiosamente, o próprio Sócrates concorda que isto seja uma questão de prática política. Mas ao mesmo tempo se sentiu compelido a fazer a pergunta ética a respeito da atividade do próprio estado, gesto que para Eutífron, pertencente àquele mundo, era impensável. E isto logo nos leva ao secular dilema da lealdade dividida que, como observamos antes, constitui um dos grandes temas do drama grego. Que este não é de modo algum um rema morto e enterrado fica claro a partir do fato da eterna permanência entre nós do problema da lei e da justiça. Qual é a relação entre ambas? Que devemos fazer quando somos obrigados a obedecer uma lei que consideramos injusta? A questão está agora mais viva do que nunca, quando a obediência cega aos nossos senhores políticos ameaça afundar o mundo numa destruição total e irreparável.

A diferença entre Eutífron e Sócrates reside, afinal, em que o primeiro considera a lei como algo estrático, enquanto a visão socrática implica que a lei não é inalterável. Embora não o diga com tantas palavras, Sócrates aparece aqui como um empírico da teoria social. Como tal, cabe-lhe investigar se certas práticas são boas ou más, não importa quem as ordenou. Sócrates deve ter sabido que isso lhe acarretaria à má vontade e a perseguição do estado. Na verdade, parece ser esse o destino comum dos pensadores heréticos que golpeiam as raízes da ortodoxia. Não importa que possam agir por motivos puramente desinteressados, tentando corrigir os danos causados aos outros, a hostilidade contra eles será a mesma.

A atitude de Sócrates perante as leis de Atenas está exposta em *Críton*, que o mostra não querendo fugir para assim escapar à sen-

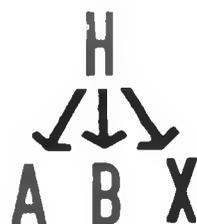
tença. Apesar de injustas, as leis devem ser obedecidas, para que o império da lei não caia em descrédito. Não vê que isto pode acontecer precisamente por causa da injustiça.

A atitude incoerente de Sócrates em questões relativas à autoridade levou-o a rejeitar a solução fácil da fuga. Ao se recusar a transigir, forçou os perseguidores a revelarem suas intenções e se converteu num mártir do livre pensamento. As suas últimas horas estão descritas no diálogo *Fédon*, considerado uma das obras-primas da literatura ocidental. A discussão no diálogo é centrada numa tentativa de provar que a alma é imortal. Aqui não precisamos considerar os argumentos em detalhe. Como argumentos, não são muito sólidos, embora suscitem questões interessantes a respeito do problema mente-corpo. No final do diálogo a discussão chega a um ponto em que ninguém está apto a fazer novas objeções. É difícil imaginar que tenha escapado à percepção dos pitagóricos presentes a possibilidade de apresentar dificuldades novas. Mas parece que o caráter abjeto do evento, junto com um sentimento de piedade, fez com que os amigos de Sócrates se abstivessem de lançar derradeiras dúvidas sobre as suas conclusões. Filosoficamente, talvez a parte mais importante do diálogo seja a descrição do método de hipótese e dedução, estrutura de toda argumentação científica.

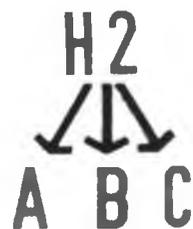
Sócrates explica o assunto quando um certo sentimento de espanto parece dominar o grupo, devido a dificuldades insuperáveis na argumentação. Ele adverte os amigos contra a misologia, a desconfiança e a rejeição à argumentação em geral, e adiante traça um esboço formal do seu método.

Devemos partir de alguma suposição ou hipótese. As duas palavras significam o mesmo: colocar sob algo. A questão é que precisamos estabelecer a base sobre a qual a argumentação deverá ser construída. A partir da hipótese deduzimos as conseqüências e verificamos se combinam com os fatos. Foi este o significado original da expressão "salvar as aparências". Uma hipótese cujas conseqüências fazem justiça aos fatos salva as aparências, as coisas que nos rodeiam segundo

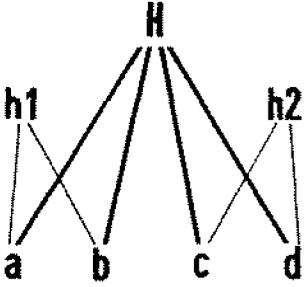
A B C



X



O método da hipótese: A, B, C são aparências a serem salvas. H não consegue salvar C; X destrói H. H2 efetivamente salva as aparências.



Destruindo hipóteses especiais:
H destrói h1 e h2, unificando o
que antes estava separado.

parecem. Esta noção, no primeiro caso, relaciona-se sem dúvida com a astronomia dos últimos pitagóricos, mais particularmente com a noção de estrelas errantes, ou planetas. Seu movimento aparente é irregular, característica que não se enquadra em certas exigências metafísicas de simplicidade. Daí a necessidade de uma hipótese simples que salve as aparências.

Se os fatos não concordam com as conseqüências da hipótese, esta última é destruída e devemos tentar outra. O importante é notar que as próprias hipóteses permanecem não demonstradas. Isto não quer dizer que se escolha os pontos de partida arbitrariamente, mas sim que, numa argumentação, deve-se começar com algo admitido por todos os participantes, se não por convicção, ao menos em consideração ao argumento. A comprovação da hipótese é uma outra questão. Aqui precisamos começar de um ponto de partida mais elevado, do qual se possa demonstrar que a hipótese em questão é uma conseqüência. Esta é precisamente a tarefa da dialética tal como Sócrates a concebe. Precisamos destruir as hipóteses especiais das várias ciências no sentido de eliminá-las como especiais. Afinal, o objetivo da dialética é alcançar o ponto de partida único e supremo: a forma do Bem. Isto, naturalmente, pode nos parecer uma esperança um tanto vã. Contudo, a ciência reórica está sempre se movendo em direção a uma generalidade maior e à unificação de campos que à primeira vista poderiam parecer bastante díspares. O que ocupava a mente dos filósofos matemáticos de modo mais especial era a unificação da aritmética e da geometria, problema finalmente resolvido com grande brilho por Descartes, dois mil anos depois.

Já vimos que Sócrates não foi o primeiro a usar a argumentação a partir da hipótese. Os eleáticos já haviam utilizado este procedimento nas suas polêmicas contra os que sustentavam a pluralidade das coisas. Mas o propósito destes últimos era, em geral, destrutivo. A novidade aqui é a noção de salvar as aparências. Em outras palavras, o problema consiste em dar uma explicação positiva, ou *logos*, dos fatos, tais como os observamos. Ao fazermos assim, explicamos os fatos em virtude da

hipótese. Vale notar que nesta abordagem há uma noção ética oculta, segundo a qual um fato explicado é melhor do que outro inexplicado. Devemos lembrar que Sócrates sustentava que um modo de viver não examinado não valia a pena viver. Em última análise, tudo isto está ligado à ética pitagórica de que a investigação como tal é boa. Além disso, a tendência a uma unificação cada vez maior, até que tudo fique definitivamente agrupado sob a forma do Bem, aponta, em certa medida, para o conteúdo positivo do eleatismo. A forma do Bem e do Um eleático possuem isto em comum: que a ciência teórica atua na direção apontada por essas noções.

O método de hipótese e dedução nunca foi mais bem exposto do que no *Fédon*. Estranhamente, Sócrates parece nunca ter percebido uma curiosa incoerência entre isto e a sua teoria do conhecimento e da opinião. Pois fica claro que a teoria da dedução a partir de hipóteses requer que as aparências a serem salvas sejam, como tais, inequívocas. Caso contrário, não poderia haver comparação entre elas e as conseqüências da hipótese. Por outro lado, as aparências são apreendidas pelos sentidos e estes dão origem a opiniões de caráter falível. Assim, se é para levarmos a sério a teoria da hipótese e da dedução, precisamos abandonar a teoria do conhecimento e da opinião, e indiretamente isso enfraquece a teoria das idéias, uma vez que é construída sobre a distinção entre conhecimento e opinião. Foi o que o empirismo fez.

Uma questão ainda não abordada é, em primeiro lugar, como elaborar uma hipótese. A isto não se pode dar uma resposta geral. Não existe prescrição formal que garanta o sucesso na investigação. Talvez se possa medir a perspicácia de Sócrates pelo fato de ele nem sequer ter levantado a questão. Não existe nada semelhante a uma lógica da invenção.

O *Fédon* é evidentemente um documento histórico no mesmo sentido que a *Apologia*. Como tal, mostra Sócrates mantendo até o fim a sua atitude pelo direito de viver. Ele é atencioso para com os demais, naturalmente orgulhoso, valente e sereno. Considera indigna a excessiva extetiotização das emoções e censura os amigos que ameaçam

Condição de
verdade
necessária para a hipótese

sucumbir sob a tensão dos momentos finais, antes de lhe trazerem a cicuta. Com grande indiferença e desprendimento, bebe o veneno e deita-se para esperar a morte. Seu último pedido é para que o amigo Críton sacrifique um galo a Asclépio, como se a morte, liberação da alma do corpo, fosse como uma cura.

Já discutimos a crítica de Parmênides à teoria socrática das idéias, no diálogo do mesmo nome. No *Teeteto*, que parece ter sido escrito à mesma época do *Parmênides*, nos afastamos definitivamente das teorias de Sócrates e as próprias idéias de Platão começam a adquirir forma. Cabe lembrar que para Sócrates o conhecimento diz respeito às formas, enquanto os sentidos dão origem simplesmente à opinião. Este critério sublinha corretamente certa diferença entre o conhecimento matemático e a experiência sensorial mas, como teoria geral do conhecimento, nunca teve êxito. Na verdade, o diálogo *Parmênides* mostra que não poderia ter. No *Teeteto* é realizada uma nova tentativa de resolver o problema.

Sócrates ainda aparece como a figura central do diálogo. Como esse diálogo nos oferece uma crítica da teoria do conhecimento, implícita na *República*, não parece inadequado que seja discutida pelo próprio Sócrates. No entanto, o ponto de vista de Sócrates não mais domina. Em diálogos subsequentes, em que Platão afinal alcançou a maturidade das suas próprias idéias, usa o artifício de introduzir um estranho para propor suas teorias, enquanto Sócrates passa para segundo plano.

Teeteto, que dá nome ao diálogo, era um matemático famoso que se distinguiu tanto na aritmética quanto na geometria. Inventou um método geral para resolver as equações irracionais de segundo grau e completou a teoria dos sólidos regulares. No diálogo nós o vemos como jovem promissor, pouco antes do julgamento de Sócrates. A obra é dedicada à memória de *Teeteto*, vítima de ferimentos e doenças depois da batalha de Corinto em 369 a.C.

A questão à qual conduz a brincadeira introdutória é a do conhecimento. De início, *Teeteto* incorre no erro usual de dar exemplos



Verdade e falsidade pertencem aos juízos. Se X e Y se sobrepõem, parte de X é Y, e isso é verdadeiro. Se não se sobrepõem, parte de X é Y, e isso é falso.

em vez de uma definição, mas rapidamente percebe o erro e trata de dar uma primeira definição. Afirma que o conhecimento é *aesthesis*, termo geral grego para indicar qualquer tipo de percepção. A nossa palavra anestesia significa simplesmente bloqueio da percepção. Mais particularmente, aqui se trata da percepção sensorial. A idéia de que o conhecimento é percepção sensorial equivale, de fato, à mesma da fórmula de Protágoras, de que o homem é a medida de todas as coisas.

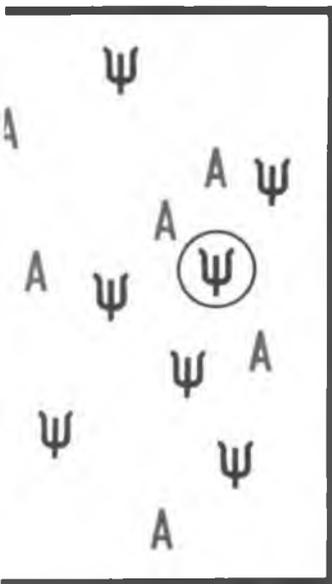
1ª definição
de conhecimento

Na percepção sensorial, as coisas parecem como são, e assim não podemos nos enganar. Na discussão que se segue, fica claro que a proposta definição de conhecimento não é adequada. Para começar, não basta dizer que algo é como parece, pois nada realmente é; as coisas estão sempre num estado de transformação, como dissera Heráclito.

Na verdade, a percepção sensorial é uma interação entre aquele que percebe e a coisa percebida. Além disso, o próprio Protágoras teria admitido que em assuntos em que é preciso tomar uma decisão, a opinião de um homem não é tão boa como de outro, o especialista é melhor juiz do que o leigo. Além disso, um homem não contaminado pelo pensamento filosófico dificilmente poderá concordar com a fórmula e assim, na sua exposição, Protágoras precisa admitir que para tal pessoa a teoria não está certa. O desfecho da discussão é o seguinte: se tentamos descrever o conhecimento em função da teoria do fluxo, de Heráclito, descobrimos que nada pode ser dito. Antes que uma coisa possa ser descrita por uma palavra, já se converteu em outra. Assim, temos de encontrar outro modo de responder à pergunta que é o conhecimento.

Consideremos, pois, o fato de que, enquanto cada sentido tem o seu objeto próprio, qualquer coisa que envolva ligação entre percepções de diferentes sentidos requer a função de algum sentido superior. Este sentido é a alma, ou mente, pois em Platão não se distingue uma da outra. A alma apreende predicados gerais como identidade, diferença, existência, número, bem como os predicados gerais da ética e da arte. Portanto, não é possível definir conhecimento simplesmente como percepção sensorial. Por conseguinte, tentemos

1ª passo para a
2ª definição:
função do sentido
na alma



ver se conseguimos encontrar uma definição pelo lado da alma. A função da alma é entabular diálogos consigo mesma. Quando chega à resolução de uma questão dizemos que ela emitiu um juízo. Examinemos agora se podemos definir conhecimento como verdadeiro juízo. Na investigação descobrimos que é impossível, com base nesta teoria, dar uma explicação satisfatória de um falso juízo, ou erro. Que se cometem erros, é algo obviamente aceito por todos. Nesta etapa, ainda não foi elaborada a distinção entre verdade e erro. Platão simplesmente prepara o terreno, a sua própria explicação do problema ainda não estava totalmente desenvolvida à época.

Mas o falso juízo é impossível, se o juízo for uma atividade exclusiva da alma. Devemos supor que a mente é como uma tabuleta em que estão impressas as marcas da memória. O erro, então, consistiria em conectar uma sensação presente a uma marca equivocada. Mas isto falha em relação aos erros na aritmética, onde não há nada que produza sensações. Se supusermos que a mente é um tipo de gaiola e que os pássaros no seu interior são peças de conhecimento, então poderíamos ocasionalmente prender o pássaro errado, e isso seria um erro. Mas, então, cometer um erro não é o mesmo que proferir uma verdade irrelevante. Assim, devemos supor que alguns pássaros são peças de erro. Mas se pegarmos um deles, logo saberemos que se trata de um erro, portanto nunca poderemos incorrer em erro. Além disso, observemos o ponto que a argumentação deixa passar: quando se introduz peças de erro, então toda a história se torna circular como uma explicação do erro.

Por outro lado, um homem pode emitir um juízo verdadeiro, acidentalmente ou por outras causas, tais como sustentar uma opinião que por acaso seja, de fato, verdadeira. A definição final tenta resolver isto: o conhecimento é o juízo verdadeiro sustentado pela argumentação. Na ausência de argumentação, não há conhecimento. Podemos pensar em letras que possuem um nome mas não um significado, e nas suas combinações em sílabas, as quais, por sua vez, podem ser analisadas e, portanto, são objetos de conhecimento. Mas se a sílaba é a

Se o conhecimento fosse puramente mental, como explicar o erro? A símile da gaiola falha: se o erro for percebido, saberemos que será desmascarado de imediato.

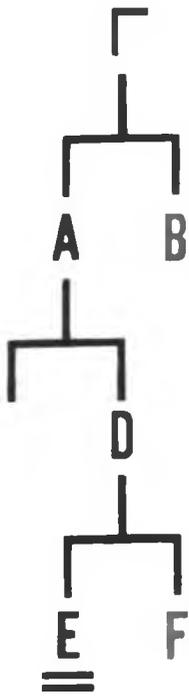
3º Afirmação

soma das suas letras, torna-se tão incognoscível quanto estas; se for mais do que isso, então é esse traço adicional que a torna cognoscível, e a exposição se esvazia. Além disso, que significa argumentação neste caso? Sem dúvida, uma explicação de como uma coisa difere de todas as demais. Este é ou um novo juízo, ou significa um conhecimento da diferença. O primeiro implica em retrocesso, o segundo em um círculo na definição. Não é dada solução ao nosso problema, mas o ar fica livre de certas concepções equivocadas. Nem a percepção sensorial nem o raciocínio podem, sozinhos, explicar o conhecimento.

O problema do conhecimento e o problema do erro são, evidentemente, dois lados da mesma questão. Como nenhum deles é resolvido na presente discussão, deve-se começar de novo. A isso dedicaremos agora a nossa atenção.

Chegamos a uma peça que se propõe continuar a conversa do *Teeteto* no dia seguinte. Trara-se do *Sofista*, um diálogo que, em termos estilísticos, pode ser de data muito posterior ao *Teeteto*. O grupo reunido é o mesmo, embora também apareça em cena um forasteiro eleático. É esse forasteiro que ocupa o centro do diálogo, enquanto Sócrates desempenha um papel menor na discussão. Externamente, o *Sofista* preocupa-se com um problema de definição. A questão consiste em definir o que é um sofista e distingui-lo de um filósofo. O antagonismo implícito nisto parece estar dirigido principalmente contra a escola socrática de Megara, que desenvolvera um modo unilateral e destrutivo de esfacelamento lógico eleático. O forasteiro eleático, em quem ouvimos a voz do próprio Platão, demonstra uma percepção mais correta dos problemas e oferece uma brilhante solução para o problema do erro. Ao usar o forasteiro como porra-voz, Platão nos dá a entender que ele próprio segue a verdadeira tradição do desenvolvimento filosófico, enquanto os sofistas de Megara, negociantes de paradoxos, se desviaram do caminho.

O verdadeiro problema discorrido no *Sofista* é o enigma de Parmênides sobre o não-ser. Em Parmênides isso foi principalmente



X = ΓADE

Definição por divisão, base da classificação. Em cada estágio o gênero é dividido em dois.

assunto relacionado ao mundo físico. Nos seus seguidores, estendeu-se igualmente à lógica, e é este o problema que se examina aqui. Antes de nos dedicarmos a ele, que constitui a questão central do diálogo, vamos acrescentar alguns comentários sobre o método da divisão, especialmente por se tratar do procedimento classificatório usado na Academia. A obra de Aristóteles sobre a classificação dos animais pertence ao seu período acadêmico. O método nos fornece definições detalhadas de termos, iniciando pelo gênero e dividindo-o em dois a cada passo, produzindo conjuntos de diferenças alternativas. No *Sofista* é dado um exemplo preliminar para explicar o procedimento. O termo a ser definido é “pesca”. Para começar, a pesca é uma arte, de modo que as artes constituem o primeiro gênero. Podemos dividi-las em artes de produção e artes de aquisição e evidentemente a pesca pertence ao segundo grupo. A aquisição então se divide em casos em que os seus objetos dão consentimento e casos em que eles são simplesmente capturados. Novamente, a pesca pertence ao segundo grupo. A captura pode ser dividida em aberta ou oculta e a pesca é deste último tipo. As coisas capturadas podem ser inanimadas ou vivas; a pesca se ocupa das vivas. Os animais em questão podem viver na terra ou num fluido, e novamente o termo a ser definido pertence à segunda classe. Os habitantes dos fluidos podem ser aves ou peixes, os peixes podem ser capturados com rede ou a golpes e pode-se golpear à noite ou de dia. A pesca é feita à luz do dia. Pode-se golpear de cima ou de baixo, e a pesca pertence a este último tipo. Recapitulando e reunindo todas as diferenças, definimos a pesca como a arte de adquirir, mediante captura oculta, animais que vivem na água, apanhando-os de dia e golpeando-os de baixo para cima. Este exemplo não deve ser levado muito a sério: foi escolhido porque o sofista também pode ser considerado um pescador, cujas presas são as almas humanas. Seguem-se várias definições do sofista, mas não precisamos prosseguir neste assunto.

Em vez disso, agora devemos nos dedicar à discussão do problema eleático. A dificuldade acerca do não-ser surge porque os filósofos não

compreenderam adequadamente o significado do ser, como o forasteiro mostra com grande discernimento. Voltando ao *Teeteto*, lembremos que o conhecimento, independentemente de qualquer outra coisa que também possa exigir, pelo menos exige interação e, portanto, movimento. Mas também exige repouso, pois de outro modo não haveria nada de que falar. Em certo sentido, as coisas devem continuar paradas, se é que vão ser objeto de investigação. Isso nos dá um indício para enfrentar o problema. Pois movimento e repouso, sem dúvida, existem ambos, mas como são opostos não podem ser combinados. Parecem se apresentar três possibilidades de combinação. Ou bem todas as coisas permanecem completamente isoladas – e neste caso o movimento e o repouso não podem ter parte no ser – ou bem todas as coisas podem se fundir – caso em que o movimento e o repouso poderiam se unir, o que, evidentemente, é algo que não podem fazer. E assim permanece o fato de que algumas coisas podem se combinar e outras não. A solução das nossas dificuldades reside em reconhecer que ser e não-ser são expressões por si sem significado. Só adquirem sentido num juízo. As “formas”, ou espécies, como movimento, repouso e ser, são os predicados gerais já mencionados no *Teeteto*. São claramente muito diferentes das formas de Sócrates. Essa teoria platônica das formas é o ponto de partida do que mais tarde se desenvolveu na teoria das categorias.

A função da dialética é estudar quais dessas formas ou “espécies superiores” combinam ou não. Movimento e repouso, como já vimos, não combinam entre si, mas cada um combina com o ser, cada um é. O movimento é igual a si mesmo, mas diferente do repouso. A igualdade, ou identidade, e diversidade, ou diferença, assim como o ser, são todos universais. Pois cada um é idêntico a si mesmo e diferente de todos os demais.

Agora podemos entender o que significa não-ser. Poderíamos dizer que o movimento é e não é. Pois é movimento mas não é repouso. Neste sentido, então, o não-ser está no mesmo nível do ser. Mas fica claro que o não-ser aqui tratado não deve ser tomado como uma



As formas platônicas respondem a Parmênides, que dissera é ou não é, mas o Movimento (K) é e não é; é, Repouso (S) é, mas Movimento não é Repouso.

abstração completa. Trata-se de um determinado não-ser ou, melhor ainda, de um ser diferente desse não-ser. Platão apresentou assim a origem da dificuldade. No jargão moderno, devemos distinguir o uso existencial de "é" do seu uso como cópula numa proposição. O logicamente importante é o segundo.

Com esta base, agora podemos dar uma explicação simples para o erro. Julgar verdadeiramente é julgar que algo é como é. Se julgamos que algo é como não é, julgamos falsamente, e assim cometemos um erro. Talvez o leitor se surpreenda de que o resultado não seja mais formidável nem misterioso. Mas ocorre o mesmo com qualquer problema quando conhecermos a solução.

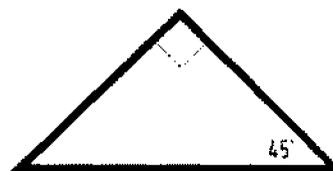
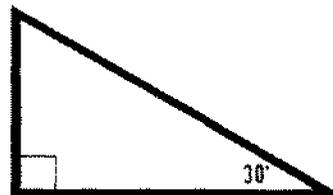
Para concluir, devemos observar que o problema do *Téeteto* também foi por acaso resolvido. Em certo sentido, não é uma questão adequada. Precisamos nos ater a juízos e estes, como agora vemos, podem ser verdadeiros ou falsos. Mas como saberemos se um determinado juízo é uma coisa ou outra? A resposta é que é verdadeiro se as coisas também forem, caso contrário, não. Não existe critério formal que nos proteja do erro.

A explicação do não-ser que acabamos de delinear nos possibilita daqui em diante resolver o problema da mudança. Torna explícita a teoria de Heráclito e a despoja da aparente aura de paradoxo. Contudo, há em Platão outra teoria de mudança que se vincula diretamente com o atomismo e com a física matemática, como a conhecemos hoje. Esta teoria é apresentada no *Timeu*, outro diálogo pertencente ao último e maduro período do pensamento de Platão. Uma explicação da cosmogonia apresentada nesse diálogo nos levaria longe demais, e assim simplesmente assinalaremos que há nela muito de pitagorismo avançado, além de indícios de uma explicação adequada do movimento planetário. Na realidade, é provável que a hipótese heliocêntrica tenha sido uma descoberta da Academia. Muitas outras matérias científicas são abordadas no diálogo, mas precisamos deixá-las de lado. Dedicemo-nos logo ao que poderia ser chamado de atomismo geométrico ou matemático de Platão. De

acordo com este ponto de vista, precisamos fazer uma tripla distinção entre formas, matéria básica e realidade corpórea do mundo sensível. A matéria básica, neste caso, é simplesmente espaço vazio. A realidade sensível é o resultado de uma mescla entre formas e o espaço em que estão, de certo modo, impressas. Sobre esta base, agora nos é apresentada uma explicação do mundo material, tanto físico como biológico, em função dos quatro elementos. Mas estes, por sua vez, são agora considerados como corpos geométricos constituídos de dois tipos de triângulos elementares: um que consiste da metade de um triângulo equilátero, e outro que é um triângulo retângulo isósceles, que é a metade de um quadrado. Com tais triângulos podemos construir quatro dos cinco sólidos regulares. O tetraedro é a partícula básica do fogo; o cubo, da terra; o octaedro, do ar; e o icosaedro, da água. Ao decompormos esses corpos nos triângulos que os constituem, e reorganizando-os, podemos efetuar transformações entre os elementos. Então, as partículas de fogo, de pontas aguçadas, penetram nos outros corpos. A água consiste de partículas muito mais lisas, daí o deslizamento dos fluidos.

A teoria da transformação, aqui sugerida, é de fato uma notável precursora das teorias físicas modernas. Na verdade, Platão vai muito além do atomismo materialista de Demócrito. Os triângulos básicos são evidentemente contrapartes daquelas que na física moderna são denominadas partículas nucleares ou elementares. São estas que constituem as partículas básicas. Observemos também que estas partículas não são chamadas de átomos. Isto, para um grego, seria um flagrante solecismo, e de fato é. A palavra "átomo" significa literalmente algo indivisível. Uma coisa constituída de outras não deveria, a rigor, ser chamada de átomo.

Aqui, Platão surge como o precursor da principal tradição da ciência moderna. O ponto de vista de que tudo pode ser reduzido à geometria é explicitamente sustentado por Descartes e, de modo diferente, por Einstein. O fato de Platão se limitar a quatro elementos constitui em certo sentido uma limitação. A razão para esta escolha é



Os dois triângulos básicos. Platão sustenta que os elementos são feitos de uma teoria geométrica nuclear.

que se tratava da concepção predominante à época. O que Platão tentou fazer foi dar um *logos*, ou explicação para esta concepção, a fim de salvar as aparências, e utiliza uma hipótese matemática. O fato de o mundo ser definitivamente inteligível em virtude do número fazia parte, como vimos, da doutrina pitagórica que Platão aceitou. Assim, temos um modelo matemático para uma explicação física. No método, este é exatamente o objetivo da física matemática atual.

Que esta teoria esteja ligada mais particularmente à teoria dos sólidos regulares talvez seja um vestígio do misticismo pitagórico. Na verdade, neste esquema não há lugar para o dodecaedro. Dos cinco sólidos, só este tem faces não constituídas de dois triângulos elementares, mas sim de pentágonos regulares. É preciso lembrar que o pentágono era um dos símbolos místicos dos pitagóricos, e a sua construção envolve o número irracional mostrado quando discutimos os últimos pitagóricos. Além disso, o dodecaedro parece mais arredondado do que qualquer dos outros quatro sólidos. Assim, Platão faz com que ele represente o mundo. Essa especulação não afeta nem a solidez nem qualquer aspecto do modelo matemático.

Aqui não temos tempo de tratar em profundidade da teoria matemática de Platão. Em todo caso, alguns indícios são encontrados nos diálogos e em declarações de Aristóteles. Contudo, é importante notar dois aspectos: o primeiro é que Platão, ou pelo menos a Academia, revisou a doutrina pitagórica do número, a fim de escapar às críticas eleáticas à mesma. Nisto mais uma vez antecipa-se uma visão extremamente moderna. Reconhece-se o zero como sendo o começo da série de números, em vez da unidade. Isto possibilita o desenvolvimento de uma teoria geral dos irracionais que, se fôssemos pedantes, não mais deveriam ser chamados de irracionais. Igualmente, em geometria, pensa-se agora que as linhas são geradas pelo movimento de um ponto, idéia que desempenha papel central na teoria dos fluxões, de Newton, que foi uma das primeiras formas daquilo que veio a ser chamado de cálculo diferencial. Vemos claramente a maneira pela qual esses desenvol-

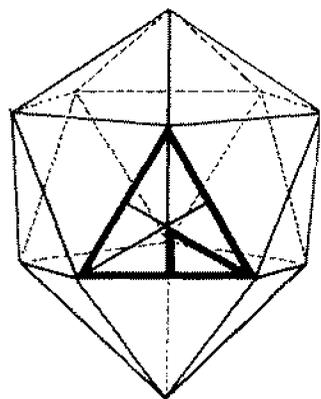
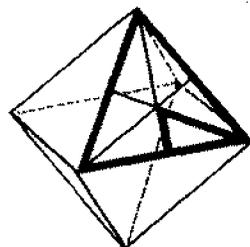
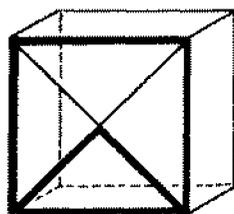
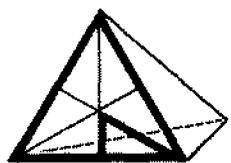
vimentos contribuem para a unificação da aritmética e da geometria no espírito da dialéctica.

O segundo aspecto importante é uma declaração de Aristóteles de que Platão afirmou que os números não podiam ser somados. Este pronunciamento um tanto lapidar contém de fato as origens de uma concepção de número extremamente moderna. Acompanhando os pitagóricos, Platão considerava os números como formas, as quais evidentemente não podem ser somadas. O que acontece quando somamos é que agregamos coisas de uma determinada espécie, digamos, pedras. Entretanto, aquilo de que os matemáticos falam é diferente das pedras e das formas. É algo intermediário entre ambas. Os matemáticos somam coisas de uma classe não especificada, qualquer uma, desde que no aspecto relevante a classe seja a mesma para todas as coisas somadas. Tudo isto sobressai muito claramente em virtude da definição de número dada por Frege, e mais tarde por Whitehead e por mim. O número três, por exemplo, é a classe de todos os trios. Um rio é uma classe de objetos de uma determinada espécie. O mesmo vale para qualquer outro número cardinal. O número dois é a classe dos pares, um par sendo uma classe de coisas. Pode-se somar um tripo e um par de uma espécie, mas não o número três e o número dois.

Isto conclui um breve esboço de algumas das mais importantes teorias de Platão. Poucos filósofos, se é que algum, alcançaram a sua amplitude e profundidade e nenhum o superou. Qualquer pessoa que se dedique à investigação filosófica será insensata se ignorá-lo.

Aristóteles, o último dos três grandes pensadores que viveram e ensinaram em Atenas, foi provavelmente o primeiro filósofo profissional. Com ele, o clímax do período clássico já está passando. Politicamente, a Grécia perdia importância; Alexandre da Macedônia, que em jovem fora discípulo de Aristóteles, estabeleceu as bases imperiais sobre as quais o mundo helenístico começaria a florescer. Mas falaremos disto depois.

Diferente de Sócrates e Platão, Aristóteles era estrangeiro em Atenas. Nasceu por volta de 384 a.C. em Estagira, na Trácia. O pai foi



Os elementos: o tetraedro fogo, o cubo terra, o octaedro ar, o icosaedro água.

médico da corte real da Macedônia. Aos dezoito anos, Aristóteles foi enviado para Atenas para estudar com Platão na Academia. Foi membro da Academia até a morte de Platão, em 348-7 a.C., quase vinte anos no total. O novo diretor da Academia, Espeusipo, era forte simpatizante do lado matemático da filosofia de Platão, aspecto que Aristóteles entendia menos e antipatizava mais. Assim, ele deixou Atenas e durante os doze anos seguintes o vemos trabalhando em vários lugares. A convite de um antigo colega, Herméias, governante da Mísia, na costa da Ásia Menor, Aristóteles reuniu ali um grupo de acadêmicos e casou-se com a sobrinha do anfitrião. Três anos depois foi para Mitilene, na ilha de Lesbos.

A sua obra sobre a classificação dos animais pertence, como dissemos, ao seu período acadêmico. Durante a permanência no Egeu ele dedicou-se às pesquisas sobre biologia marinha, campo no qual deu contribuições que só foram aperfeiçoadas no século XIX. Em 343 a.C. foi chamado à corte de Filipe II da Macedônia, que procurava um tutor para o seu filho Alexandre. Por três anos, Aristóteles ocupou esse cargo, mas sobre esse período não temos fontes confiáveis, e é pena, pois não se pode deixar de imaginar que influência o sábio filósofo exerceria sobre o rebelde príncipe. Ainda assim, parece seguro afirmar que não houve muita coisa que ambos pudessem ver sob o mesmo ângulo. As opiniões políticas de Aristóteles se baseavam na cidade-estado dos gregos, então em declínio. Impérios centralizados, como o do Grande Rei, pareceriam a Aristóteles, e na verdade a todos os gregos, uma invenção bárbara. Nisto, como nas questões culturais em geral, os gregos sentiam um saudável respeito pela sua própria superioridade. Mas os tempos estavam mudando, a cidade-estado declinava e o império helenístico era iminente. É verdade que Alexandre, como todo mundo, admirava Atenas por sua cultura, e a causa não era Aristóteles.

De 340 até a morte de Filipe em 335 a.C., Aristóteles viveu mais uma vez na sua cidade natal e daí em diante, até a morte de Alexandre em 323 a.C., trabalhou em Atenas. Foi nessa época que fundou uma

escola própria, o Liceu, assim denominado em homenagem ao templo que ficava próximo, dedicado a Apolo Liceu (em grego, Liceu significa “matador de lobos”). Ali Aristóteles dava as suas aulas caminhando pelos salões e jardins e falando enquanto caminhava. A partir desse hábito, o ensino do Liceu passou a ser conhecido como filosofia peripatética, ou que se ensina passeando. É interessante notar que a nossa palavra “discurso” significa literalmente “ir-e-vir”. O termo latino que lhe deu origem só foi usado com o atual significado de argumento racional a partir da Idade Média. Pode ter adquirido esse sentido por ser usado em relação à filosofia peripatética, embora isto seja inteiramente problemático.

Depois da morte de Alexandre, os atenienses se rebelaram contra a dominação macedônica. Naturalmente, Aristóteles foi considerado suspeito de simpatizar com os macedônios e acusado de impiedade. Como o caso de Sócrates mostrara, esses exercícios legais eventualmente podiam levar a conseqüências desagradáveis. Aristóteles não era Sócrates e decidiu fugir das garras dos patriotas, poupando os atenienses de cometerem outro crime contra a filosofia. Deixou a direção do Liceu com Teofrasto e escondeu-se em Calcis, onde morreu em 322 a.C.

Pertence ao segundo período ateniense a maior parte do que nos chegou como escritos de Aristóteles. Nem todos são realmente livros. Parece haver pouca dúvida de que parte do *corpus* aristotélico se baseia em notas de aulas. Assim, Aristóteles parece ser o primeiro escritor de livros didáticos. Algumas das obras inclusive parecem notas tomadas por estudantes. Como resultado, o estilo de Aristóteles é bastante monótono e sem inspiração, embora se saiba que ele também escreveu diálogos à maneira de Platão. Nenhum destes sobrevive mas é evidente, a partir do resto, que Aristóteles não foi uma figura literária da estatura de Platão. Enquanto Platão escreveu obras-primas dramáticas, Aristóteles criou áridos livros escolares. Enquanto Platão produziu abundantes e criativos diálogos, Aristóteles formulou tratados sistemáticos.



Alexandre, o Grande

Para se compreender Aristóteles é preciso lembrar que ele foi o primeiro crítico de Platão. Connudo, não se pode dizer que a crítica aristotélica seja sempre bem-informada. Em geral, é mais seguro confiar em Aristóteles quando ele expõe a doutrina de Platão, porém quando passa a explicar o seu significado deixa de ser confiável. É claro que se supõe que Aristóteles conhecesse a matemática da época. Sua condição de membro da Academia parece garantir isso. Porém é igualmente claro que ele não simpatizava com a filosofia matemática de Platão. Na verdade, nunca a compreendeu realmente. As mesmas reservas cabem quando Aristóteles comenta os pré-socráticos. Podemos confiar nos relatos diretos, mas todas as interpretações devem ser tomadas com certas restrições.

Aristóteles foi um biólogo de desraque, embora admitindo-se alguns lapsos bastante singulares, mas as suas opiniões sobre a física e a astronomia eram irremediavelmente confusas. Ao combinar as tradições milésia e pitagórica, Platão se aproximara muito mais da verdade, assim como mais tarde cientistas helenísticos como Aristarco e Eratóstenes. A mais célebre contribuição de Aristóteles ao pensamento sistemático é provavelmente a sua obra no campo da lógica que deriva, em grande parte, de Platão. Mas enquanto em Platão as doutrinas lógicas disseminam-se entre muitos outros materiais, em Aristóteles estão reunidas e explicadas do modo pelo qual continuaram a ser ensinadas quase sem mudanças até hoje. Historicamente, a influência de Aristóteles tem sido muito obstinativa, principalmente devido ao dogmatismo cego e servil de muitos dos seus seguidores. Naturalmente, não podemos censurar Aristóteles por isso. Todavia, persiste o fato de que o ressurgimento científico da Renascença foi uma ruptura com Aristóteles e um retorno a Platão. Pelos seus pontos de vista, Aristóteles sempre foi um rebento do período clássico, embora Atenas já estivesse no declínio antes que ele nascesse. Jamais compreendeu o significado das mudanças políticas ocorridas durante a sua vida. O período clássico há muito chegara ao fim.

Não é fácil discutir a metafísica de Aristóteles, em parte porque está profusamente espalhada por toda a obra, e em parte por uma certa ausência de uma exposição bem delineada. De início cabe observar que o que hoje chamamos de metafísica não tinha tal nome à época de Aristóteles. "Metafísica" literalmente significa apenas "depois da física". O livro recebeu esse título porque um primeiro editor colocou-o depois da física, ao organizar as obras. Teria sido mais adequado colocá-lo antes da física, porque é ali que ele naturalmente se situa. Aristóteles o teria chamado de "primeira filosofia", discussão das precondições gerais da investigação. No entanto, a palavra "metafísica" adquiriu aceitação geral.

A obra de Aristóteles nesse campo pode ser considerada como uma tentativa de substituir a teoria das idéias, de Sócrates, por uma nova teoria de sua autoria. A principal crítica de Aristóteles é o argumento do terceiro homem aplicado à doutrina da participação. Isto é mera repetição da crítica que Platão já expusera em *Parmênides*. A alternativa sugerida por Aristóteles é a teoria da matéria e da forma. Tomemos, por exemplo, o material usado na construção de uma coluna. Isto seria a matéria. A forma é algo semelhante ao desenho da coluna, feito pelo arquiteto. Ambas são, em certo sentido, abstrações, pois o objeto real é uma combinação das duas. Aristóteles diria que é a forma, quando imposta à matéria, que faz desta última aquilo que ela é. A forma confere características à matéria, transforma-a de fato numa substância. É importante não confundir matéria com substância, se quisermos compreender corretamente Aristóteles. Substância é uma tradução literal do grego de Aristóteles e significa simplesmente o que está embaixo. É algo imutável, portador de qualidades. Devido à nossa tendência natural de pensar em termos de algum tipo de teoria atômica, nos inclinamos a identificar substância com matéria. Porque os átomos, no sentido aqui requerido, são entidades substanciais cuja função consiste em carregar qualidades e explicar mudanças. Já nos referimos a isto em relação aos atomistas.

Aristóteles
(matéria e forma)
X
Teoria das idéias



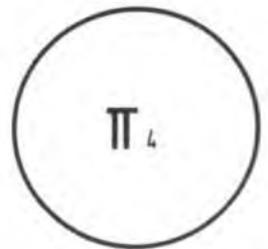
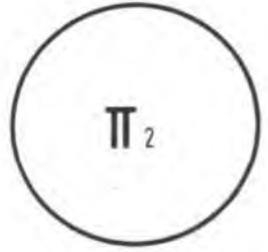
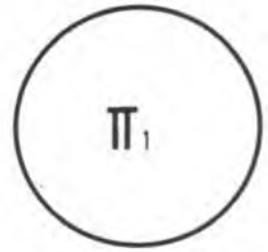
Matéria e forma são abstrações, tudo o que é concreto contém ambas.

Na teoria aristotélica, as formas acabam sendo mais importantes do que a matéria. Pois é a forma que cria; a matéria, naturalmente, também é necessária, porém apenas como matéria-prima. A forma passa a ser substancial no sentido literal. Pelo que foi explicado, se compreenderá claramente que isto significa que as formas são entidades eternas e imutáveis, ressaltando o processo do mundo real. Assim, apesar de tudo, não diferem muito das idéias ou formas de Sócrates. Dizer que as formas são substanciais implica que existam independentemente de coisas particulares. Nunca se explica claramente como essas substâncias existem. Em todo caso, não parece existir a intenção de atribuir-lhes um mundo distinto e próprio. Vale notar que Aristóteles considera as suas formas bastante diferentes dos universais. A crítica da teoria das idéias está, de fato, ligada a uma simples questão de linguagem. No linguajar comum há palavras para coisas e palavras para o que essas coisas parecem. As primeiras são nomes, as últimas adjetivos. No jargão técnico, os nomes às vezes são chamados de substantivos. Trata-se de um termo que remonta aos tempos hele-nísticos e mostra a força com que as teorias aristotélicas influenciaram os gramáticos. Os nomes, pois, são palavras de substância, enquanto os adjetivos são palavras de qualidade. Mas seria errado inferir daí que deve haver universais com existência independente, cujos nomes são os adjetivos. A visão aristotélica dos universais é mais orgânica, como se esperaria de um biólogo. Os universais intervêm de algum modo na produção das coisas, porém não existem num mundo próprio e nebuloso. Apesar de Aristóteles não pretender que a sua teoria da matéria e da forma ocupe o lugar dos universais, ainda assim ela se relaciona com este problema e, como vimos, não consegue realmente se libertar da teoria das idéias. Também é importante lembrar que, na teoria de Aristóteles, pode-se falar com toda a propriedade de substâncias imateriais. Um exemplo disto é a alma que, sendo o que dá forma ao corpo, é uma substância, mas não material.

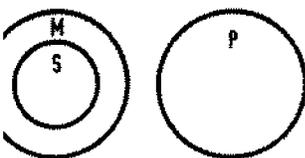
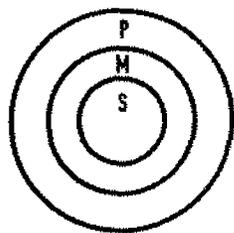
Junto com o problema dos universais está a questão perene de explicar a mudança. Alguns acham-na tão difícil que, como Par-

mênides, simplesmente a negam. Outros adotam um eleatismo refinado e recorrem a explicações atômicas, enquanto ainda outros utilizam alguma teoria de universais. Tudo isso já mencionamos. Em Aristóteles, encontramos uma teoria de atualidade e potencialidade mais parecida com os universais do que o atomismo.

Ao discutirmos o problema da potencialidade, precisamos ter o cuidado de pôr de lado uma forma trivial da mesma. Há um modo de falar em que a palavra potencial funciona meramente como sabedoria inútil, depois de ocorrido um fato. Se um frasco de óleo começa a queimar, podemos dizer que é assim porque já o era potencialmente, mesmo antes. Porém, evidentemente, isto não é uma explicação. Na verdade, por motivos deste tipo algumas escolas filosóficas negaram que se pudesse dizer qualquer coisa útil sobre o assunto. Antístenes de Megara foi um deles, como veremos adiante. Segundo este ponto de vista, uma coisa é de um determinado tipo ou não, e qualquer coisa além disto é tolice. Mas é claro que fazemos afirmações como “o óleo é inflamável” e elas fazem perfeito sentido. A análise de Aristóteles fornece a resposta correta. Ao dizermos que uma coisa é potencialmente A, queremos dizer que, sob certas condições, será de fato assim. Dizer que o óleo é inflamável é reconhecer que, dada uma série de circunstâncias que podem ser especificadas, o óleo queimará. Assim, se a temperatura estiver correta e se alguém levar um fósforo aceso à superfície do óleo, ele pegará fogo. As condições em questão, é claro, devem ser tais que possam de fato ocorrer, quer dizer, ser atuais. Neste sentido, o atual é logicamente anterior ao potencial. Agora pode-se dar uma explicação da mudança em virtude de uma substância que é a portadora potencial de uma série de qualidades que nela se tornam sucessivamente atuais. Quaisquer que sejam as falhas que essa explicação possa ter na prática, pelo menos não é trivial em princípio, se lembrarmos da análise aristotélica da potencialidade. Esta abordagem lembra mais Sócrates e Platão do que os atomistas. A opinião de Aristóteles é parcialmente influenciada pelo seu interesse científico na biologia, onde a noção de potencialidade é particularmente útil.



Mudança: as qualidades potenciais se tomam reais alternadamente numa substância.



- a) Todo M é P, todo S é M, logo todo S é P. A primeira figura do silogismo, chamada Bárbara, usando os círculos de Euler.
- b) Nenhum M é P, todo S é M, logo nenhum S é P. Uma primeira figura de silogismo chamada Celarent.

A explicação dada aqui é incompleta num aspecto importante: não menciona como, nem por que, as mudanças ocorrem. A isto Aristóteles oferece uma resposta muito detalhada, que consideraremos quando tratarmos da sua teoria da causalidade. Quanto à cosmogonia e à concepção de Deus como a causa primeira ou motor imóvel, também deixaremos para depois. No entanto, lembremos que Aristóteles considera a sua reologia como parte do que hoje chamamos de metafísica.

Examinemos agora a obra de Aristóteles no campo da lógica. Dissemos antes que um traço distintivo da ciência e da filosofia gregas é a noção de prova. Enquanto os astrónomos do Oriente se contentavam em registrar as aparências, os pensadores da Grécia procuraram salvá-las. O processo de provar uma proposição implica a elaboração de argumentos. É claro que isso já vinha acontecendo muito tempo antes de Aristóteles; mas ninguém, ao que sabemos, dera uma explicação geral e detalhada da forma que os argumentos assumem. Neste ponto a obra de Aristóteles faz um inventário que ele, e de certo modo Kant também, considerara completo. Carece de importância o fato de ele ter se equivocado; o passo vital foi ter visto a possibilidade de dar uma explicação geral da lógica formal. Talvez seja melhor enfatizar desde logo que não existe essa coisa de lógica informal. A questão é a forma geral dos argumentos, estudo que pertence ao campo da lógica. A lógica aristotélica depende de um certo número de suposições relacionadas à sua metafísica. Em primeiro lugar, assume-se que todas as proposições são do tipo sujeito-predicado. Muitas proposições do linguajar comum são deste tipo e esta é uma das fontes da metafísica da substância e da qualidade. A forma sujeito-predicado já foi sugerida por Platão no *Teeteto*, de onde presumivelmente Aristóteles a extraiu em primeiro lugar. É neste contexto que surge o problema dos universais. As proposições se dividem conforme se refiram aos universais ou aos individuais. No primeiro caso, podem englobar todo o alcance do universal, como em "todos os homens são mortais", denominada proposição universal.

Alternativamente, a declaração pode cobrir apenas parte do universal, como em “alguns homens são sábios”, denominada proposição particular. O caso da proposição individual é exemplificado por uma proposição como em “Sócrates é um homem”. Quando combinamos proposições num argumento, o individual deve ser tratado como uma proposição universal. As proposições são afirmativas ou negativas, conforme afirmem ou neguem algo sobre um sujeito.

Com base nesta classificação, podemos agora considerar o que acontece no argumento. A partir de uma ou mais proposições chamadas premissas, deduzimos outras proposições que seguem ou são consequência dessas premissas. O tipo fundamental de todo argumento, segundo Aristóteles, é o que ele denominou silogismo. Silogismo é um argumento com duas premissas sujeito-predicado que têm um termo em comum. Esse termo médio desaparece na conclusão. Assim, todos os seres humanos são racionais, os bebês são seres humanos, logo os bebês são racionais, é um exemplo de silogismo. Neste caso, a conclusão deriva das premissas, de modo que o argumento é válido. Quanto à verdade ou não das premissas, é uma questão muito diferente. De fato, é possível extrair conclusões verdadeiras de premissas falsas. No entanto, o importante é que, se as premissas são verdadeiras, qualquer conclusão validamente derivada das mesmas também é verdadeira. Portanto, é importante descobrir quais argumentos silogísticos são válidos e quais não são. Aristóteles dá uma explicação sistemática dos silogismos válidos. Primeiro, os argumentos são classificados de acordo com a sua figura, que depende da disposição dos termos. Aristóteles reconheceu três configurações diferentes e o médico Galeno (c. 120-200 d.C.) descobriu uma quarta. Em cada figura, uns argumentos são válidos e outros não. Um método engenhoso de testar argumentos silogísticos foi inventado por Euler, matemático suíço do século XVIII. Representando o alcance de um termo por meio de um círculo, fica fácil comprovar se um argumento é válido ou não. Assim, é fácil constatar que o exemplo antes exposto está correto. Trata-se de uma primeira figura de silogismo, à qual os

$$\begin{array}{r} M - P \\ S - M \\ \hline S - P \end{array}$$

$$\begin{array}{r} P - M \\ S - M \\ \hline S - P \end{array}$$

$$\begin{array}{r} M - P \\ M - S \\ \hline S - P \end{array}$$

As três figuras
aristotélicas do
silogismo.

escolásticos deram o nome técnico de “Bárbara”. O argumento “nenhum mamífero pode voar; todos os porcos são mamíferos, logo nenhum porco pode voar” é um argumento válido de primeira figura. Esta forma se chama “Celarent”. Observe-se que, neste exemplo particular, a conclusão é verdadeira, embora uma das premissas seja falsa, pois os morcegos são mamíferos e no entanto podem voar.

Como resultado da autoridade de Aristóteles em tempos posteriores, o silogismo permaneceu cerca de dois mil anos sendo o único tipo de argumento reconhecido pelos lógicos. Algumas das críticas afinal levantadas contra ele o próprio Aristóteles previu. Assim, no caso de um argumento como “todos os homens são mortais; Sócrates é um homem, logo Sócrates é mortal”, supõe-se que para conhecer a primeira premissa já se teria de conhecer a conclusão, de modo que o argumento dá como provado o mesmo que tenta provar. Isto se baseia num equívoco de como chegamos a conhecer uma afirmação semelhante a “todos os A são B”. Não é necessário, nem mesmo usual, examinar cada A para ver que é B. Ao contrário, muitas vezes basta olhar um único exemplar para ver a conexão. Isto é obviamente assim na geometria. Todos os triângulos possuem a propriedade de que a soma dos seus ângulos é igual a dois ângulos retos, mas a nenhum geômetra merecedor de crédito ocorreria examinar todos os triângulos para satisfazer a sua mente antes de arriscar uma declaração universal.

Em resumo, esta é a essência da teoria do silogismo. Aristóteles também tratou de silogismos construídos de proposições modais, a saber, declarações nas quais “é” foi substituído por “talvez seja” ou “deve ser”. A lógica modal está voltando ao primeiro plano no campo da lógica simbólica contemporânea. A doutrina do silogismo, à luz de desenvolvimentos mais recentes, agora parece menos importante do que antes. No que se refere à ciência, a operação do silogismo deixa as premissas sem comprovação. Isto suscita a questão dos pontos de partida. Segundo Aristóteles, a ciência deve começar com declarações que não precisem de demonstração, às quais denominou axiomas. Não necessitam ser especialmente comuns na experiência, desde que

claramente compreendidos não logo explicados. Talvez não seja supérfluo enfatizar que isto se refere mais à exposição de um corpo de fatos científicos do que ao processo de investigação científica. A ordem da exposição sempre oculta a ordem da descoberta. No curso da investigação há muita imprecisão, que se esclarece assim que o problema é resolvido.

O que Aristóteles parece ter tido em mente quando falava dos axiomas é a geometria, que à época começava a aparecer de forma sistemática. Apenas poucas décadas separam Aristóteles de Euclides. Nenhuma outra ciência, à época, alcançara um estágio que permitisse apresentá-la à maneira da geometria. Daí parece possível deduzir que as ciências podem ser ordenadas segundo uma espécie de hierarquia. Nesse aspecto a matemática é suprema. A astronomia, por exemplo, viria um pouco abaixo, pois precisa da matemática para justificar os movimentos que observa. Neste campo, Aristóteles antecipou trabalhos posteriores, em especial a classificação das ciências do positivista francês Comte.

O estudo da linguagem, para Aristóteles, é uma atividade filosófica importante. Também neste campo Platão iniciou algo no *Teeteto* e no *Sofista*. Na verdade, uma das principais noções da filosofia grega é a concepção do *logos*, termo que encontramos pela primeira vez nesse contexto em Pitágoras e Heráclito. Tem vários significados: palavra, medida, fórmula, argumento, explicação. Se alguém pretende captar o espírito da filosofia grega, deve ter em mente esta variedade de significados. É evidente que o termo "lógica" vem dessa origem. A lógica é a ciência do *logos*.

Mas a lógica, de certo modo, ocupa uma condição peculiar. Não é exatamente da mesma espécie das que normalmente se denominam ciências. Aristóteles distinguiu três tipos de ciência, segundo o principal propósito de cada uma. A ciência teórica propicia o conhecimento, no sentido em que este se opõe à opinião. A matemática é o exemplo mais óbvio, embora Aristóteles também incluía a física e a metafísica. A física, para ele, não é exatamente o que hoje conhecemos

Substância	Sócrates
Qualidade	Filósofo
Quantidade	Cinco pés de altura
Relação	Amigo de Platão
Lugar	Na Ágora
Tempo	Ao meio-dia
Posição	De pé
Estado	Mal vestido
Ação	Conversando
Paixão	Sendo insultado

As dez categorias
aristotélicas

como tal. É mais um estudo geral de espaço, tempo e causalidade, que em parte provavelmente deveríamos considerar sob o rítulo da metafísica, ou talvez até mesmo da lógica, se lhes déssemos um sentido suficientemente amplo.

Em seguida vêm as ciências práticas, como a ética, destinadas a governar a conduta do homem na sociedade, e finalmente as ciências produtivas, cuja função consiste em nos orientar na criação de objetos destinados ao uso ou à contemplação artística. Parece que a lógica não se enquadra em nenhuma dessas ciências. Portanto, não é uma ciência no sentido comum, mas sim um modo geral de tratar coisas que na verdade é indispensável à ciência. Proporciona critérios para a discriminação e a demonstração, e deve ser considerada como ferramenta ou instrumento que contribui para a investigação científica. Este é o significado da palavra grega *organon*, que Aristóteles usava ao falar da lógica. O próprio termo lógica foi inventado mais tarde pelos estoicos. Quanto ao estudo da forma do argumento, Aristóteles deu-lhe o nome de analítica, que literalmente significa "liberação". O que assim se libera para exame é a estrutura do argumento.

Embora a lógica tenha relação com as palavras, para Aristóteles ela não se ocupa de meras palavras. Pois a maior parte das palavras são signos mais ou menos fortuitos que representam coisas não-verbais. Assim, lógica não é o mesmo que gramática, embora a lógica possa influenciar a ciência gramatical. Lógica também não é o mesmo que metafísica, pois não se ocupa tanto do que é como da nossa maneira de conhecê-lo. É aqui que adquire importância a rejeição de Aristóteles à teoria das idéias. Para quem sustenta essa teoria, a lógica, no sentido restrito em que a estamos considerando, poderia ser identificada com a metafísica. Aristóteles, ao contrário, sustenta que são distintas. Sua tentativa de resolver o problema dos universais avança com a ajuda do que podemos chamar de "conceitos" que, em todo caso, não existem num mundo diferente do nosso. Finalmente, lógica não é o mesmo que psicologia. Isto fica bem claro no caso da matemática. A ordem dedutiva dos *Elementos* de Euclides é uma coisa, os

tortuosos contorcionismos mentais implícitos na investigação matemática que trouxe à luz esse conhecimento é outra completamente diferente. A estrutura lógica da ciência e a psicologia da investigação científica são duas coisas distintas e separadas. Igualmente, em estética, os méritos de uma obra de arte nada têm a ver com a psicologia da produção.

À guisa de introdução, um estudo da lógica deve avaliar a estrutura da linguagem e o que nela se pode dizer. No *organon* aristotélico, isto é tratado numa obra intitulada *Categorias*. Há também um começo do assunto em Platão, como vimos ao discutir o *Sofista*. A discussão aristotélica, contudo, é muito mais realista e mais diretamente ligada aos fatos da linguagem. Distingue dez categorias gerais e diferentes que se pode discernir no discurso: substância, qualidade, quantidade, relação, lugar, tempo, posição, estado, ação e paixão. A primeira é a substância, em torno da qual gira qualquer afirmação. As outras categorias cobrem os vários tipos de afirmação que se pode fazer a respeito de uma substância. Assim, se falamos de Sócrates, podemos dizer que ele tem uma certa qualidade, ou seja, que é filósofo. Há uma certa quantidade dele, qualquer que seja o tamanho. Isto responde à quantidade. Relaciona-se com certas coisas, está situado no espaço e no tempo, interage com o ambiente que o cerca, executando certos atos e sofrendo as conseqüências de outros. Como veremos adiante, a teoria das categorias teve muitos sucessores destacados, embora na maioria dos casos sejam mais contaminados metafisicamente do que o estudo lingüístico de Aristóteles. Isto acontece particularmente com Kant e Hegel.

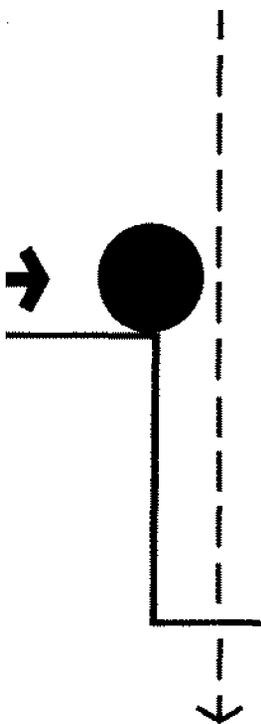
Naturalmente, as categorias são abstrações. Respondem às perguntas mais gerais que se pode formular a respeito de qualquer coisa. Aristóteles considera que as categorias são o que as palavras significam por si. Os significados das palavras são objetos de conhecimento, num sentido diferente ao significado dos juízos. No primeiro caso, Aristóteles nos diria que se obtém uma apreensão direta. Na lingüística moderna, isto às vezes se expressa dizendo que se “tem o conceito de”,

$$A = B$$

$$B = C$$

$$A = C$$

Um tipo de argumento relacional. Aristóteles não os reconhecia.



Uma esfera material, colocada de um certo modo, empurrada para a beirada do degrau, busca um nível abaixo; exemplo das quatro causas de Aristóteles.

*o problema
da causalidade
relacional
do movimento*

não importa o que seja. A espécie de conhecimento que se obtém no caso de um juízo verdadeiro é uma questão completamente diferente. Aqui os conceitos se combinam para significar um estado de coisas.

A lógica de Aristóteles representa uma primeira tentativa de expor de modo sistemático a forma geral da linguagem e do argumento. Em grande parte ela é inspirada nas fontes de Platão, mas isto não lhe diminui o mérito. Em Platão, surgem questões lógicas aqui e ali, em meio aos diálogos, tomando-se e abandonando-se algum assunto em particular, conforme o humor do momento. De certa maneira, Aristóteles fez pela lógica o que Euclides em breve faria pela geometria. A lógica aristotélica reinou suprema até o século XIX. Como muitas outras coisas de Aristóteles, a lógica passou a ser ensinada em estado fossilizado por homens tão intimidados pela autoridade de Aristóteles que não ousavam questioná-lo. É um traço característico da maioria dos filósofos modernos do período do Renascimento uma profunda insatisfação com os aristotélicos das escolas. Isto produziu uma reação contra tudo o que se relaciona com o nome de Aristóteles, o que é pena, pois é possível aprender com ele muita coisa valiosa. Não obstante, a lógica de Aristóteles foi seriamente incompleta num aspecto importante: não se ocupou do argumento relacional, de especial importância na matemática. Tomemos um exemplo simples: A é maior do que B; B é maior do que C; logo A é maior do que C. O ponto vital aqui é o caráter transitivo da relação "maior do que". Com um certo engenho, pode-se forçar este argumento no molde do silogismo, mas em casos mais complicados isso parece impossível. Ainda assim, perdeu-se de vista o caráter relacional do argumento.

Agora precisamos nos dedicar a um certo número de problemas gerais que poderiam ser discutidos sob o título de filosofia da natureza. Este é o título do livro no qual eles são principalmente discutidos. Deve-se lembrar que a palavra grega correspondente a "física" significa "natureza". Quando Aristóteles o escreveu, pôde recorrer a uma longa linha de antecessores que haviam publicado obras intituladas *Da Natureza*. Desde os tempos de Tales, todos os que acreditavam que ele

afinal descobrira o verdadeiro funcionamento do mundo escreveram seguindo esse veio. A física atual tem conotação muito mais específica, embora essas questões mais gerais ainda intervenham. Até recentemente era costume chamá-la de filosofia natural, expressão que sobrevive nas universidades da Escócia. Não se deve confundi-la com a filosofia da natureza dos idealistas alemães, que é uma espécie de aberração metafísica no campo da física. Trataremos disso mais adiante.

Um dos aspectos mais importantes aqui tratados é a teoria da causalidade, de Aristóteles, relacionada com a teoria da matéria e da forma. Numa situação causal, há um aspecto material e um aspecto formal. Este último, por sua vez, se divide em três partes. Em primeiro lugar há o aspecto formal, no sentido restrito, que se poderia chamar de configuração. Em segundo, temos o agente que efetivamente desencadeia a mudança, como o ato de puxar o gatilho dispara um rifle. Em terceiro, há o propósito, ou fim que a mudança tenta conseguir. Esses quatro aspectos são chamados, respectivamente, de causas material, formal, eficiente e final. Um exemplo simples esclarecerá isso: consideremos uma pedra oscilando na borda de um degrau e que é empurrada até cair. A causa material, nessa situação, é a matéria da própria pedra. A causa formal é a disposição geral do solo, ou seja, o degrau e a posição da pedra nele. A causa eficiente é aquilo que a empurra. A causa final é a tendência da pedra a buscar o nível mais baixo possível, ou seja, a força atrativa da gravidade.

as 4 causas
de causa

Sobre as causas material e formal, pouco há a dizer. Não se fala mais delas como causas. São condições necessárias de uma situação causal, no sentido de que algo precisa estar em algum lugar para que algo aconteça. Quanto às causas eficiente e final, ambas merecem comentário. A causa eficiente é o que na terminologia moderna simplesmente se denomina causa. Assim, uma pedra cai de um degrau porque alguém ou algo a empurra. Na ciência física, esta é a única espécie de causalidade reconhecida. Em geral, a tendência na ciência é tentar estabelecer explicações em virtude de causas eficientes. A noção de causa final não é admirada na física atual, embora em seu voca-

bulário sobrevivam vestígios de teleologia. Expressões como atração e repulsão, buscar o centro, e outras assim, são resíduos de noções teleológicas e nos lembram o fato de que a teoria aristotélica da causalidade era indiscutível até cerca de trezentos e cinquenta anos. A dificuldade a respeito da causalidade final assemelha-se muito ao perigo que se corre ao se utilizar a noção de potencialidade, que discutimos antes. Dizer que uma pedra cai porque tem tendência a cair não é, realmente, dar explicação alguma. Mas também há ocasiões em que a terminologia dos fins cumpre um propósito razoável. No campo da ética, por exemplo, não é trivial apontar uma meta como uma causa para uma conduta ou ação de determinado tipo. O mesmo vale para o campo da atividade humana em geral. Expectativas presentes de acontecimentos futuros são motivos para as nossas ações. Isto também ocorre com os animais, e há casos em que podemos nos sentir inclinados a falar assim até mesmo das plantas. Está claro, pois, que a finalidade não é assunto trivial quando consideramos problemas biológicos e sociais. Do seu interesse pela biologia Aristóteles extraiu a noção de causas finais. Neste contexto, fica claro que potencialidade e finalidade caminham juntas. O biólogo se depara com a questão de como uma semente dá origem a uma planta ou a um animal adultos. Em termos aristotélicos, ele diria que a bolota potencialmente contém o carvalho, e o que a transforma numa árvore é a tendência de se realizar. Essa maneira de falar, é claro, serve de exemplo do uso trivial dessas noções. Em geral, à medida que uma ciência se desenvolve, as explicações finais são substituídas por outras que utilizam causas eficientes. Até mesmo a psicologia segue esta tendência. A psicanálise, quaisquer que sejam seus méritos ou falhas, tenta explicar o comportamento através do que aconteceu antes, mais do que pelo que ainda poderia ocorrer.

A visão teleológica extrai a sua força, basicamente, do fato de que o nosso meio ambiente natural parece mostrar alguma espécie de ordem. A necessidade causal, que é relacionada com a causalidade eficiente, parece ser uma força cega, cuja ação não explica essa ordem. A teleo-

logia, por outro lado, parece ser informada pela previsão. Aqui, novamente, a ordem biológica poderia nos inclinar pelo conceito teleológico. Mas, em todo caso, Aristóteles reconhece a ação tanto da necessidade como da finalidade. É claro que, com semelhante base, a ciência natural não prosperaria. A ciência da física em particular sofreu um sério retrocesso, que não foi sanado até que, com Galileu, no campo do método ocorreu um retorno a Platão. É mais provável que um biólogo se ocupe da noção de finalidade do que um matemático, e não devemos nos surpreender ao descobrir que Platão está livre dela. A teleologia se equivoca definitivamente ao ser antropomórfica ou teológica. São os homens que possuem propósitos e perseguem fins. Assim, é nesta esfera que a finalidade faz sentido. Gravetos e pedras, porém, não acalentam metas e nenhum bem pode advir de se tentar falar como se eles as acentassem. Com a devida reserva, é claro, podemos usar a noção de tendência, assim como vimos ser possível fazer com a potencialidade.

Dizer que uma pedra tem tendência a cair significa que, dadas certas condições, ela cairá. No entanto, não é isto que Aristóteles tem em mente. Para ele, a finalidade está ligada ao propósito e isto ele infere a partir da existência da ordem que, para ele, indica desígnio. Baseado em tais princípios, é claro que o estudo da ciência física não pode prosperar. Pois, se a curiosidade do investigador se contenta com explicações espúrias, então jamais surgirão as autênticas explicações dos fenômenos naturais. Em particular no campo da astronomia, Aristóteles prestou um grave desserviço à ciência. A teoria da finalidade, que atribui a cada coisa um lugar próprio, levou-o a fazer uma distinção entre as regiões sublunares e o que existe além da lua. Afirma-se que ambas as partes são governadas por princípios diferentes. Esta especulação inteiramente fantasiosa é puro lunatismo, se comparada com a avançada astronomia da Academia. Não obstante, o verdadeiro prejuízo foi causado por aqueles que não trataram Aristóteles de maneira crítica, aceitando-o inteiramente em vez de rejeitar o que era ruim, e assim levando-o ao descrédito geral.



A Necessidade é cega; em oposição, a Finalidade parece prever.



Lugar e tempo são tratados de maneira similar por Aristóteles: todos os lugares estão contidos em outros lugares, e todos os tempos em outros tempos.

Movimento

Outro tópico geral que se discute na filosofia natural é o de espaço, tempo e movimento. O último já mencionamos, quando tratamos da mudança. Aqui o procedimento de Aristóteles merece ser mencionado. Enquanto os eleáticos tropeçaram em insuperáveis dificuldades ao tentarem construir uma explicação do movimento, Aristóteles aborda a questão a partir do extremo oposto. O movimento efetivamente ocorre, e este deve ser o nosso ponto de partida. Isto posto, o problema é explicá-lo. Para aplicar aqui uma distinção moderna, diremos que Aristóteles se destaca como um empírico frente aos racionalistas eleáticos. A questão tem certa importância, uma vez que é freqüente se acreditar, erroneamente, que há algo de não confiável e desordenado no procedimento empírico. No caso do movimento, por exemplo, Aristóteles sustenta o ponto de vista de que existe continuidade, e isto é algo perfeitamente sensato. Logo, é possível prosseguir investigando o que essa continuidade envolve, mas não é possível fabricar a continuidade a partir do descontínuo. Este último ponto é freqüentemente negligenciado pelos matemáticos que, desde o tempo de Pitágoras, alimentaram a esperança de construir um mundo matemático a partir do nada. Embora se possa elaborar de maneira puramente lógica uma teoria analítica da continuidade, sua aplicação à geometria depende de um postulado de continuidade.

O caso do movimento que consideramos antes foi uma mudança de qualidade. Há duas outras espécies de movimento: mudança de quantidade e mudança de lugar. Essas são as três únicas categorias em que se pode enquadrar o movimento. Segundo a teoria de Aristóteles, não é possível reduzir toda mudança a movimento de partículas, como fazem os atomistas, pois não é possível reduzir uma categoria a outra. Aqui novamente a visão aristotélica concorda com o empirismo, enquanto os atomistas que, como vimos, são herdeiros da tradição eleática pensam em função do princípio racionalista da redução.

A respeito de espaço e tempo, a teoria de Aristóteles tem muito em comum com os pontos-de-vista modernos. A partir do fato de que diferentes objetos podem ocupar o mesmo espaço em tempos diferen-

tes, Aristóteles infere que existe uma coisa chamada posição. Deve-se, portanto, distinguir espaço daquilo que há nele. Para se determinar a localização de um objeto, podemos começar especificando a região em que ele se encontra, e ir ao poucos reduzindo até chegar ao lugar do próprio objeto. Assim procedendo, Aristóteles define o lugar de um corpo como sendo o limite do mesmo. A julgar pela aparência, trata-se de uma conclusão bastante pobre para o que poderia parecer um problema tão formidável. Contudo, analisando-se este tipo de questão, o resultado é muitas vezes surpreendentemente simples e banal. Além disso, por insignificantes que pareçam tais soluções, sempre acarretam algumas conseqüências interessantes. No caso presente, conclui-se que faz sentido perguntar onde está um objeto qualquer, mas que é tolice perguntar onde está o mundo. Ou seja, todas as coisas estão no espaço, mas o universo não. Por não estar contido em nada, não é realmente uma coisa, no sentido em que o são cadeiras e mesas. Assim, podemos dizer confiantes a alguém que deseje viajar aos confins do mundo que empreende uma busca infrutífera. Talvez devamos mencionar que, na sua análise de lugar ou localização, Aristóteles não proporciona uma teoria de espaço no sentido em que poderiam fazer os matemáticos ou os físicos. O que ele faz se parece mais com a análise lingüística. Ambas as coisas, no entanto, não deixam de ter relação. Se pudermos analisar o significado da localização, isto evidentemente nos ajudará a melhorar a nossa compreensão das asserções a respeito do espaço.

Em oposição aos atomistas, Aristóteles sustenta que o vazio não existe. Em defesa deste ponto de vista, expõe um certo número de argumentos, todos falsos. O mais interessante deles é *reductio ad absurdum*, que parte do fato de que, em determinado meio, a velocidade dos corpos varia segundo a densidade do meio e o peso do corpo. Daí ele conclui, primeiro, que no vazio os corpos se moveriam com velocidade infinita, o que é um absurdo, pois todo movimento requer um certo tempo. Em seguida, um corpo mais pesado se deslocaria mais depressa do que um mais leve, porém no vazio não há

*ambas as coisas
& V&A*

As coisas são

- 1) consecutivas, ou
 - 2) contíguas, ou
 - 3) contínuas:
- se 2) então 1) mas não vice-versa, se 3) então 2) mas não vice-versa.





As três faculdades da alma: racional, sensitiva e nutritiva; o homem possui as três, os animais, duas e as plantas, uma.



razão para isto ser assim. A partir destes dois resultados, Aristóteles declara que o vazio é impossível. No entanto, as conclusões não resultam das premissas. Do fato de que num meio mais rarefeito um corpo se desloca mais depressa, não resulta necessariamente que no vazio ele se desloque com velocidade infinita. Quanto ao outro aspecto, a observação demonstra que num espaço em que se provoque o vazio, um corpo leve cai à mesma velocidade que um outro pesado. As concepções equivocadas de Aristóteles a respeito do vazio só foram esclarecidas dois mil anos depois. Em todo caso, é justo assinalar que, mesmo nos tempos modernos, os cientistas se sentiram pouco à vontade a respeito do vazio. Preencheram-no com matérias singulares, como o éter, ou, mais recentemente, com distribuições de energia.

A discussão que Aristóteles faz do tempo é muito semelhante à sua análise de lugar. Os acontecimentos estão dentro de uma seqüência de tempos, assim como os objetos estão dentro de uma seqüência de lugares. Assim como um objeto tem um lugar adequado, um evento tem um tempo adequado. Com respeito à continuidade, Aristóteles distingue três maneiras em que as coisas podem ser ordenadas. Em primeiro lugar, elas podem ser consecutivas, uma coisa vindo depois da outra, sem nenhum termo intermediário da série considerada. Depois, podemos ter coisas em contato, como quando termos consecutivos são adjacentes, e finalmente a ordem pode ser contínua, quando termos sucessivos compartilham efetivamente os seus limites. Se duas coisas são mutuamente contínuas, também estão em contato, mas daí não resulta o contrário. Igualmente, duas coisas em contato também são consecutivas, mas não o inverso.

Estabelecidas estas preliminares, vemos que uma quantidade contínua não pode ser constituída de elementos indivisíveis. Evidentemente, um elemento indivisível não pode ter limites, caso contrário poderia continuar sendo dividido. Se, por outro lado, os elementos indivisíveis não têm tamanho, não faz sentido dizer que são consecutivos, adjacentes ou contínuos. Entre dois pontos de uma linha, por exemplo, há outros pontos e, do mesmo modo, entre dois

momentos quaisquer de um período de tempo há outros momentos. O espaço e o tempo são, pois, contínuos e infinitamente divisíveis. Neste contexto, Aristóteles dá uma explicação dos paradoxos de Zenão. A solução que oferece é, de fato, correta, mas não capta o ponto essencial dos argumentos de Zenão. Como vimos, Zenão não elaborou uma teoria positiva própria, mas sim se propôs demonstrar que nem tudo era correto na teoria pitagórica das unidades. Deixando de lado os seus preconceitos eleáticos, ele bem poderia ter concordado com Aristóteles.

Não precisamos nos preocupar aqui com o detalhamento das teorias científicas de Aristóteles. Embora tenha feito um bom trabalho, em especial no campo da biologia, a sua história é prejudicada por extravagâncias que nenhum pré-socrático toleraria.

Já vimos antes que as causas finais podem ser buscadas, com certa plausibilidade, na ética. É desse campo que deriva, em primeiro lugar, a teleologia. Para Aristóteles, o bem é para onde tendem todas as coisas. Como ele rejeita a teoria das idéias, é claro que não encontraremos uma forma de bem. Aristóteles observa o fato de que a palavra "bem" tem vários usos diferentes, que não podem ser agrupados sob um mesmo título. Contudo, o bem, em qualquer das suas manifestações, deriva, em última instância, da bondade de Deus. Assim, não é tão diferente nem tão distante da teoria das idéias como à primeira vista poderia parecer. Esta espécie de vacilação é encontrada em toda a filosofia de Aristóteles. Por um lado, ele rompe com a Academia, e por outro parece voltar a ela. Em certos casos, como no presente, é possível separar os dois lados e considerar o primeiro por seus próprios méritos. A análise dos usos da palavra "bem" propicia algumas distinções valiosas que às vezes podem ser negligenciadas. Isso é interessante mas não nos leva muito longe, embora alguns analistas lingüísticos modernos digam que nada resta a fazer além deste ponto. Nisso talvez sejam um pouco precipitados, pois deixam de fazer justiça à ampla e popular difusão de certos tipos de tolice. Sobretudo, a verdade não é uma questão de decisão majoritária. Quanto à condição

metafísica de Deus, para Aristóteles trata-se de questão bastante impessoal. Deus é o primeiro motor imóvel, que dá ao mundo o impulso original. Feito isso, deixa de ter interesse ativo para com o mundo e caramente não vigia os feitos da humanidade. Trata-se de um Deus de um filósofo insípido, um complemento da teoria da causalidade.

A fim de captar a inrenção da ética de Aristóteles, precisamos dizer algo a respeito da sua teoria da alma. De Platão ele extrai a divisão tripartite. Fala da alma vegetativa, sensitiva e racional. A primeira pertence a todos os seres vivos, todos têm um metabolismo, por assim dizer. A sensibilidade pertence aos animais e aos homens, mas não às plantas, enquanto a razão é peculiar à espécie humana. A ética só interveém no nível racional. As plantas meramente vegetam e os animais meramente vivem como animais. A alma, dando unidade ao corpo, é forma para a sua matéria. Não sobrevive à morte no sentido pessoal embora a razão, como tal, seja imortal.

A questão ética surge quando nos perguntamos qual é o fim da vida humana. Aristóteles o vê no bem-estar da alma racional, e isso, por sua vez, traduz para ele uma vida de atividade racional ativa, informada pela virtude e perseguida continuamente. Assim, a virtude, na teoria de Aristóteles, é um meio para um fim. Naturalmente, esse fim não é atingido por todos na mesma medida porém, contudo, a meta mais elevada que um homem pode alcançar. Como em Sócrates, a vida reórica é a melhor.

É importante compreender que para um grego da época de Aristóteles isto não implica em se distanciar do mundo, nem se afastar dos assuntos mundanos. Em primeiro lugar, a vida ética pressupõe atividade, ainda que esta deva ser desinteressada. Assim, a vida reórica não é a razão pela qual o método experimental caiu em desuso, embora em Aristóteles a ênfase recaia mais numa revisão conrempiativa da verdade já conhecida do que em novas descobertas. Isto origina uma dificuldade que ele deixa passar pois, para se ter algo a avaliar, é preciso fazer um esforço intelectual inicial, e quem poderá dizer quando se despen-

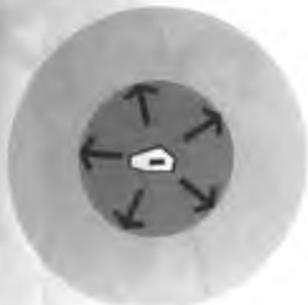
deu uma dose adequada desse esforço? O certo é que a investigação não pode ser limitada assim. Em segundo lugar, o bom cidadão deve cumprir os seus deveres cívicos e executar vários serviços, tanto na paz quanto na guerra. A concepção de filosofia como torre de marfim se deve aos estóicos. Ao se afastarem do mundo dos sentidos, eles provocaram a aridez do movimento científico.

Em conexão com as virtudes morais, ou virtudes de caráter, Aristóteles apresenta a teoria da virtude como meio-termo. Em cada caso pode haver uma deficiência ou um excesso, e nenhum deles constitui uma conduta adequada. A virtude está em algum lugar entre esses extremos. Assim, a coragem firme e verdadeira não é nem uma agressividade temerária nem um tímido retraimento. A teoria do meio termo é inspirada na doutrina da harmonização, que remonta a Pitágoras e Heráclito. Aristóteles prossegue fazendo um retrato do homem que possui todas as virtudes, o homem de grande alma. Isso nos dá uma boa idéia das coisas que em geral eram consideradas como admiráveis no comportamento dos cidadãos da época. Em resumo, o resultado é um tanto desanimador, embora a ausência de falsa modéstia seja bastante confortadora. Um homem não deve superestimar o seu valor, nem tampouco se diminuir. Mas afinal, o homem magnânimo deve ser um espécime muito raro, ainda que seja só porque a maioria nunca tem oportunidade de praticar todas essas virtudes. Assim como em Sócrates e Platão, a ênfase tende a ser dada numa elite ética. A doutrina do meio-termo não tem um êxito completo. Por exemplo, como definir veracidade? Ela é reconhecida como uma virtude, porém não se pode dizer que esteja a meio caminho entre contar mentiras grandes e mentiras pequenas, embora se suspeite que em certos setores esta idéia não seja impopular. Em todo caso, tais definições não se aplicam às virtudes intelectuais.

Aristóteles sustenta que a ação do bem ou do mal que os homens praticam é voluntária, exceto onde há compulsão ou ignorância. Em contraposição ao ponto de vista socrático, ele diz que se pode agir deliberadamente de maneira maligna. Junto com isso, desenvolve uma



A virtude é um meio entre extremos: a serenidade é o meio entre a agressividade e a subserviência.



O estado ideal de Aristóteles deve ficar ao alcance da vista de alguém que se coloca no topo de uma colina.

análise do significado da escolha, problema que, naturalmente, não podia aparecer numa teoria que sustenta que ninguém peca voluntariamente.

Na sua teoria da justiça, Aristóteles adota o princípio distributivo, que atua na definição de Sócrates, na *República*. Faz-se justiça quando todos recebem o seu justo quinhão. A dificuldade inerente a semelhante critério é não dar base para se decidir o que é justo. Quais devem ser os critérios? Sócrates, ao menos, insiste num critério que parece razoavelmente objetivo: a medida da educação. Este ponto de vista está muito em voga hoje, entre nós, embora não fosse assim na Idade Média. A questão de se decidir o que é justo, evidentemente, precisa ser resolvida de algum modo, se é para se aplicar a teoria da justiça.

Finalmente, devemos mencionar a opinião de Aristóteles sobre a amizade. Para viver uma vida satisfatória, deve-se ter amigos para consultar e recorrer quando as circunstâncias assim o exigirem. Para Aristóteles, a amizade é uma extensão da auto-estima aos outros. É no nosso próprio interesse que devemos amar ao nosso irmão como a nós mesmos. Aqui, como em geral, a ética de Aristóteles é um tanto presunçosa e egocêntrica.

Duas coisas chamam a nossa atenção desde o início, quando consideramos a teoria política de Aristóteles. Primeiro, notamos que, em política, o argumento é necessariamente teleológico, e Aristóteles tem plena consciência disso. Depois, que existe uma concentração quase exclusiva na cidade-estado. Quanto a esta última, Aristóteles simplesmente não compreendeu que os dias da cidade-estado grega declinavam rapidamente durante a sua vida. A Macedônia assumia a liderança na Grécia e, sob o domínio de Alexandre, conquistaria um império, mas os problemas políticos inerentes a semelhante organização não interessam a Aristóteles. É verdade que há algumas pálidas referências ao Grande Rei, ao Egito e à Babilônia, mas essas divagações menores e superficiais só realçam o contraste. Para Aristóteles, a cidade-estado grega exhibe a vida política na sua forma mais elevada; o que acontece no exterior é barbarismo, de uma ou outra espécie.

Como estudamos antes, desde o início utiliza-se a abordagem teleológica. As associações são formadas para perseguir determinado fim. O estado, a maior e a mais compreensiva dessas associações, deve perseguir o fim mais elevado. Trata-se, é claro, da vida satisfatória descrita na *Ética*, e é conseguida numa comunidade de determinado tamanho, especificamente na cidade-estado, formada pela reunião de grupos menores que, por sua vez, se baseiam no lar, ou família. É natural que o homem viva como animal político, porque busca a vida satisfatória. Nenhum mortal é tão auto-suficiente que possa viver sozinho. Aristóteles prossegue discutindo o problema da escravidão e afirma que na natureza encontramos o dualismo do superior e do inferior. Os casos de corpo e alma, homem e animais, vêm à mente. Em tais circunstâncias, é preferível para ambas as partes haver governantes e governados. Os gregos são naturalmente superiores aos bárbaros e portanto está na ordem das coisas que os estrangeiros sejam escravos, mas não os gregos. Assim, isto já é reconhecer que a escravidão não pode, afinal, ser justificada. Toda tribo bárbara, sem dúvida, se considerará superior, e tratará a questão sob o seu próprio ponto de vista. A rigor, os semibárbaros da Macedônia já estavam fazendo isso.

Na sua discussão da riqueza e dos meios de adquiri-la, Aristóteles apresenta uma distinção que veio exercer grande influência nos tempos medievais. Diz-se que uma coisa tem dois valores. O primeiro é o seu próprio valor, ou o valor de uso, como quando um homem usa um par de sapatos. O segundo é o valor de troca, e isso faz surgir uma espécie de valor antinatural, como quando um par de sapatos é trocado não por outro bem de uso imediato, mas por dinheiro. O dinheiro oferece certas vantagens, pois constitui uma forma compacta de valor, que pode ser transportada com mais facilidade, mas também apresenta desvantagens ao adquirir uma espécie de valor independente e próprio. O pior exemplo disto é quando se empresta dinheiro em troca de algum tipo de vantagem. Grande parte da objeção de Aristóteles provavelmente se deve a preconceitos econômicos e sociais. Não

é conveniente que um cavaleiro se dedique a ganhar dinheiro em detrimento do cultivo de uma vida satisfatória. O que Aristóteles omite é que, sem alguns recursos financeiros, é impossível perseguir tais objetivos. Quanto ao empréstimo de dinheiro, a objeção aqui se baseia numa visão bastante estreita da função do capital. Sem dúvida, um homem livre empobrecido pode cair na escravidão pedindo dinheiro emprestado a alguém, quando a sua própria fortuna declina, e a isto é justo fazer objeções. Mas o capital também tem usos construtivos, como o de financiar empreendimentos comerciais. Esse tipo de empréstimo financeiro pode não ter sido aprovado por Aristóteles porque o comércio em larga escala, especialmente com estrangeiros, era considerado uma triste necessidade.

Volrando agora à discussão do estado ideal, descobrimos que as suas disposições são mais brandas do que as expostas no detalhado plano da *República*. Em particular, Aristóteles enfatiza a importância da unidade familiar. Para que o verdadeiro afeto se desenvolva, deve existir uma certa restrição da área em que ele atua. Para receber a devida atenção, uma criança deve ser cuidada pelos próprios pais; a responsabilidade puramente comunal, nesta esfera, tende a produzir negligência. O estado ideal da *República* é, no conjunto, monolítico demais e descuida do fato de que, dentro de certos limites, o estado é uma comunidade de muitos e distintos interesses. Incidentalmente, notemos que, quando se reconhece a pluralidade de interesses, não há necessidade de mentiras régias. Com respeito à propriedade da terra, Aristóteles recomenda que a mesma seja de caráter privado, mas que os seus produtos sejam desfrutados pela comunidade. Isto equivale a uma forma esclarecida de propriedade privada, na qual o proprietário utiliza a sua riqueza em benefício da comunidade. O que produz este espírito de responsabilidade é a educação.

No seu conceito de cidadania, Aristóteles adota um ponto de vista bastante estreito. Só os homens capacitados não apenas para votar, mas também para tomar parte direta e ativa no processo de governar o estado, serão chamados de cidadãos. Isto exclui a vasta massa de

agricultores e trabalhadores, julgados inaptos para exercer funções políticas. A possibilidade de governo por representação não podia ocorrer a ninguém nessa época.

Na questão dos vários e diferentes tipos de constituição, Aristóteles segue, em grande parte, o esquema de Platão no *Político*. No entanto, ressalta a importância da riqueza frente ao número. Não importa se é a minoria ou a maioria que governa, mas sim se detém ou não o poder econômico. Quanto às justas aspirações ao poder, Aristóteles reconhece que todos reclamarão o poder para si, invocando, em cada caso, o mesmo princípio de justiça. Quer dizer que os iguais deveriam ter partes iguais, e os desiguais não. O problema consiste em estimar a igualdade e a desigualdade. Os que se sobressaem em determinada esfera, muitas vezes se acham superiores em tudo. Afinal, a única saída para este impasse está no reconhecimento do princípio ético. A igualdade deve ser julgada sob o critério da bondade. É o bem que deve ocupar o poder.

Depois de um longo exame dos vários tipos de constituição, Aristóteles conclui que, em geral, a melhor constituição é aquela onde a riqueza não é nem de mais nem de menos. Assim, o estado com uma classe média preponderante é o melhor e o mais estável. Em seguida, discute-se as causas de revolução e sua prevenção. A causa básica é a perversão do princípio de justiça: porque os homens são iguais ou desiguais em certos aspectos, não significa que sejam assim em todos. Finalmente, há uma exposição do estado ideal. Sua população deve ser em número adequado e contar com as habilidades adequadas, deve-se abarcar com a vista, de uma só vez, do alto de uma colina, e os seus cidadãos devem ser gregos, os únicos que combinam a vitalidade do Norte com a inteligência do Oriente.

Para concluir, precisamos mencionar uma obra que, embora de tamanho reduzido, exerceu grande influência na história da crítica de arte, em particular no campo da literatura dramática. Trata-se da *Poética* de Aristóteles, livro dedicado principalmente a discutir a

tragédia e a poesia épica. A própria palavra "poética", deve-se notar, significa literalmente um processo de fazer coisas. Portanto, poderia ser utilizada, em geral, para qualquer atividade produtiva, mas no contexto presente se restringe à produção artística. No sentido atual, um poeta é um artífice dos versos.

Segundo Aristóteles, todas as artes são imitativas. Ao classificá-las, em primeiro lugar ele separa do resto a pintura e a escultura, formando um grupo com a música, a dança e a poesia no sentido moderno. As diversas formas em que a imitação intervém distinguem os diferentes tipos de poesia. O que se quer dizer por imitação não chega a ser realmente explicado em momento algum. Naturalmente, a noção é familiar a partir da teoria das idéias, onde se pode dizer que os particulares imitam os universais. Em Aristóteles, a imitação parece implicar uma evocação, por meios artificiais, de sentimentos semelhantes à coisa real. Toda a discussão parece ter sido elaborada com vistas à arte dramática, pois é nesse campo que o princípio imitativo se aplica com mais naturalidade. Isso fica ainda mais claro quando Aristóteles fala da imitação da ação humana. O comportamento dos homens pode ser retratado de três maneiras. Podemos mostrá-los exatamente como são, ou podemos retratá-los, acima ou abaixo dos seus padrões normais de conduta. Por este meio podemos diferenciar a tragédia da comédia. Na tragédia, os homens são representados em estatura superior à da vida real, embora não tão distanciados de nós a ponto de nos sentirmos impedidos de ter interesse pelos seus assuntos. Por outro lado, a comédia mostra os homens piores do que são, pois enfatiza o lado ridículo da vida. O elemento grotesco do caráter humano é considerado um defeito, ainda que não particularmente prejudicial. Notamos aqui uma certa fusão de valores artísticos e éticos. Trata-se de uma tendência que vem da *República*, onde a avaliação artística está estreitamente ligada a critérios sociais e éticos. A completa vilania nunca pode ser esteticamente valiosa, limitação que os padrões literários modernos não admitem.

Em seguida, Aristóteles distingue entre a poesia que narra uma história e a que apresenta uma ação. Isto diferencia a epopéia do drama. Deve-se procurar a origem da arte dramática nas recitações relacionadas a ritos religiosos. Está claro que a tragédia grega surgiu de certos encantamentos que aconteciam nas cerimônias órficas. Uma possível explicação para o termo *tragoidia* é que se refira a um certo “canto do bode”, esse animal sendo um dos símbolos de Orfeu. *Tragos* é a palavra grega para “bode” e *oidia* significa canto. Na sua forma mais primitiva, a cerimônia trágica tinha um líder que recitava versos e uma multidão que respondia, como nas funções religiosas atuais. Desses elementos se desenvolveram o primeiro ator e o coro, como assinala Aristóteles. Por outro lado, a comédia surgiu da orgia dionisíaca que, como o nome indica, significa “canto orgiástico”.

A poesia épica utiliza a mesma métrica do começo ao fim, enquanto a tragédia possui métricas variadas para as diferentes partes. O que é mais importante, porém, a tragédia se circunscreve mais ao ambiente da cena. Aristóteles não elabora uma teoria definida da unidade de lugar, tempo e ação. Trata-se mais de uma questão de limitações práticas inerentes aos dois tipos de composição. Uma peça pode ser encenada numa sessão, num espaço confinado, enquanto uma epopéia pode ser tão longa quanto se queira e utiliza a imaginação como palco. Aristóteles define a tragédia como imitação da ação humana. Deve ser boa, completa e de dimensões razoáveis, e ainda suscitar no espectador sentimentos de temor e piedade que, por esse meio, são expurgados da alma.

Quanto à estrutura, Aristóteles insiste em que a tragédia deveria ter começo, meio e fim. À primeira vista, esta declaração não parece muito informativa. No entanto, o significado é bastante sensato: a tragédia deve ter um ponto de partida plausível, desenvolver-se de maneira racional e chegar a um resultado conclusivo. Deve ser completa, no sentido de estar contida em si mesma. A extensão é importante, pois se a peça for longa demais, a mente se cansa e, se breve demais, não registra.



Orfeu

A causa final da tragédia é a purificação da alma através do purgamento das emoções. É este o significado da palavra grega "catarse". Pela experiência de emoções substitutivas de temor e piedade a alma pode se livrar do seu fardo. Assim, a tragédia tem um propósito terapêutico. A terminologia aqui é extraída da medicina. As opiniões de Aristóteles são originais quando sugerem a cura mediante uma forma suavizada da mesma doença, uma espécie de vacinação psiquiátrica. Nesta explicação do fim da tragédia considera-se, naturalmente, que o temor e a piedade atingem a todos nós, o que provavelmente é verdade.

Aristóteles prossegue examinando vários aspectos da composição de uma tragédia. O mais importante é a trama. Sem ela não pode haver drama. Uma vez que é através da trama que os personagens percebem a si mesmos, eles são secundários a ela. Um personagem em potencial passa a existir através da trama. Quanto à ação, há dois tipos de incidentes especialmente importantes. São eles, primeiro, uma súbita reviravolta da sorte e, segundo, a descoberta de alguma circunstância inesperada que influa na trama. Tais acontecimentos devem ocorrer com um personagem não demasiado destacado em qualquer das virtudes, e sua ruína deve ser causada não por vício, mas pela falta de critério, que o derruba de uma condição elevada e influente e o converte num pária. Há muitos exemplos desse tipo de situação no drama grego.

Quanto ao tratamento do personagem, Aristóteles exige, em primeiro lugar, que se ajuste ao tipo. Como no caso da trama, os personagens devem parecer reais. É neste sentido que se deve entender uma outra declaração de Aristóteles de que a poesia trata das situações universais, enquanto a história descreve o particular. Na tragédia, reconhecemos traços gerais da vida humana que servem de tema para a obra. É importante notar que o que poderíamos chamar de aspecto da produção cênica, embora mencionado por Aristóteles, é considerado por ele de menor peso. Assim, a ênfase recai quase inteiramente na qualidade literária da obra. Aristóteles certamente considerava a tragédia tão própria para ser lida quanto encenada. *A Poética*

não apresenta uma teoria madura da arte e da beleza. Mas apresenta com clareza certo número de critérios que influenciaram muito a crítica literária desde então. Sobretudo, há uma agradável ausência de falarório sobre os sentimentos e intenções dos autores e uma concentração nas próprias obras.

Vimos que a filosofia grega é contemporânea da ciência racional. Nesse caso, é natural que as questões filosóficas se situem nas fronteiras da investigação científica. Isso vale particularmente para a matemática. Desde a época de Pitágoras, a aritmética e a geometria desempenharam papel vital na filosofia grega. Há várias razões para a matemática ser especialmente importante aqui. A primeira é que um problema matemático é definido e simples. Não significa que seja sempre fácil de solucionar – ele não precisa ser simples neste sentido. Mas os problemas comuns em matemática são simples se comparados a questões de fisiologia, por exemplo. Em segundo lugar, existe um modo de proceder estabelecido para a demonstração. Naturalmente, devemos lembrar que, para começar, alguém precisou descobrir isso. A generalidade da prova e da demonstração é precisamente uma invenção grega. Em matemática, a função da prova se destaca mais claramente do que na maioria das outras ciências, embora o que realmente acontece numa demonstração matemática tenha sido frequentemente questionado e muitas vezes mal-entendido. Em terceiro lugar, as conclusões de um argumento matemático, uma vez adequadamente compreendido, não admitem dúvida. Tudo isso se aplica também à conclusão de qualquer argumento válido, cujas premissas foram aceitas. A característica da matemática é que faz parte do procedimento aceitar-se as premissas, enquanto em outros campos sempre se comparam as conclusões com os fatos, por medo de que uma das premissas esteja errada. Na matemática não há fatos fora do seu próprio campo que exijam comparação. Por causa dessa certeza, os filósofos de todos os tempos sempre admitiram que a matemática propicia um conhecimento superior e mais confiável do que o reunido em qualquer outro campo do saber. Muitos têm dito que a mate-

realização em
matemática.

de matemática
e filosofia
bibliotecas

mática é o conhecimento, negando esta descrição a qualquer outra informação. Para usar a linguagem da *República*, poderíamos dizer que a matemática pertence ao domínio das formas e portanto produz conhecimento, enquanto outros campos lidam com particulares a respeito dos quais, na melhor das hipóteses, só se tem opiniões. A teoria das idéias deve a sua origem à matemática pitagórica. Em Sócrates, ela se expandiu numa teoria geral dos universais, enquanto em Platão ficou confinada mais uma vez ao campo da ciência matemática.

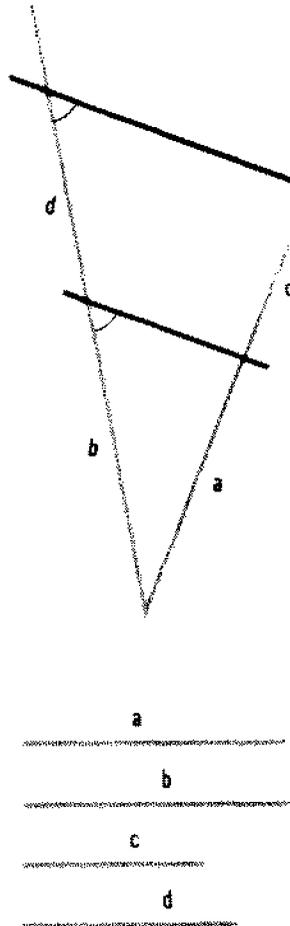
Em fins do século IV, o centro da atividade matemática se desloca para Alexandria. A cidade fora fundada por Alexandre em 332 e rapidamente se tornou uma das mais destacadas comunidades mercantis do Mediterrâneo. Situada na porra de entrada das terras do Oriente, constituiu um ponto de contato entre o Ocidente e as influências culturais da Babilônia e da Pérsia. Uma grande comunidade judaica se formou num curto período de tempo e se tornou rapidamente helenizada. Sábios vindos da Grécia construíram uma escola e uma biblioteca que se tornaram famosas durante toda a Antiguidade. Não havia coleção de livros que rivalizasse com a existente em Alexandria. Infelizmente, esta única fonte de filosofia e ciência antigas ardeu em chamas quando as legiões de Júlio César tomaram a cidade em 47 a.C. Foi nessa época que boa parte do material sobre os grandes escritores do período clássico se perdeu irremediavelmente. Sem dúvida, também se queimou muita coisa de menor valor. Esta reflexão permite um pequeno consolo quando uma biblioteca é destruída.

O mais conhecido dos matemáticos de Alexandria é Euclides, que ensinou por volta de 300 a.C. O seu livro *Elementos* permanece um dos maiores monumentos da ciência grega. Nele se expõe, de modo dedutivo, todo o conhecimento geométrico da época. Muito do que existe em Euclides não é de sua própria invenção, mas deve-se a ele a sistemática apresentação da matéria. *Elementos*, ao longo do tempo, tem sido um exemplo que muitos se esforçam em seguir. Quando Spinoza estabeleceu a sua ética *more geometrico*, foi Euclides quem

serviu de modelo, o mesmo também acontecendo em relação ao *Principia* de Newton.

Um dos problemas que, como vimos, foi tratado pelos últimos piragóricos foi a formação de números irracionais como valores limítrofes das séries de frações contínuas. Contudo, nunca se formulou uma teoria aritmética completa deste problema. Como resultado, não se podia elaborar uma explicação das proporções em termos aritméticos, pois continuava sendo impossível atribuir um nome numérico a um número irracional ou imensurável. Com respeito à longirude, a questão é diferente. A rigor, a dificuldade foi descoberta pela primeira vez quando se tentou representar numericamente a hipotenusa de um triângulo retângulo isóscele cujo lado tivesse a unidade por longirude. Assim, foi na geometria que emergiu uma completa teoria das proporções. Parece que o seu inventor foi Eudóxio, contemporâneo de Platão. A forma em que a teoria nos chegou é encontrada em Euclides, que expõe todo o assunto com clareza e rigor admiráveis. Dois mil anos mais tarde, ocorreria um último retorno à aritmética, com a invenção da geometria analítica. Quando Descartes admirou que a geometria pode ser tratada por meio da álgebra, de fato perseguia o ideal científico da dialética socrática. Ao destruir as hipóteses especiais da geometria, ele encontrou mais princípios gerais em que baseá-la. Esse foi precisamente o objetivo perseguido pelos matemáticos da Academia, mas nunca saberemos com que êxito.

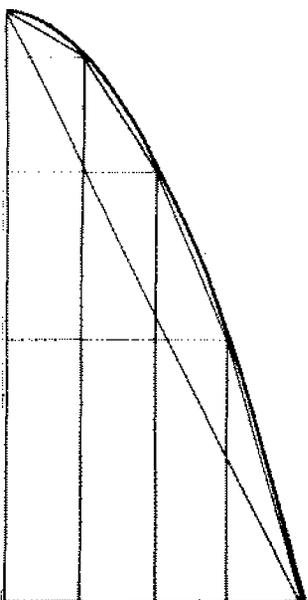
Os *Elementos* de Euclides são matemática pura no sentido moderno. Seguindo as tradições da Academia, os matemáticos de Alexandria prosseguiram suas pesquisas por estarem interessados nos problemas. Em nenhum deles isso fica mais claramente aparente do que em Euclides. Não há o mais leve indício de que a geometria poderia ser útil. Além disso, dominar a matéria exigia uma longa dedicação. Quando o rei do Egito pediu a Euclides que lhe ensinasse geometria em poucas e fáceis lições, recebeu a famosa resposta de que não há caminho real que conduza à matemática. Contudo, seria



A teoria das proporções, exposta por Euclides de Alexandria.

equivocado imaginar que a matemática não era usada. Seria igualmente equivocado pensar que os problemas matemáticos nem sempre surgem de problemas práticos. Mas uma coisa é investigar as origens de alguma teoria em particular, e outra bem diferente é tratá-la por seus próprios méritos. Estas duas questões nem sempre são suficientemente percebidas. É inútil criticar Euclides por ele dar pouca atenção à sociologia da descoberta matemática. É algo em que ele simplesmente não está interessado. Dado um certo corpo de conhecimento matemático, não importa como tenha se desenvolvido, Euclides prossegue tratando desse conhecimento e colocando-o em rigorosa ordem dedutiva. Trata-se de um exercício científico que, para ser válido, independe do estado da nação ou de qualquer outra coisa. Estas mesmas observações se aplicam à própria filosofia. Sem dúvida, as condições da época chamam a atenção dos homens para certos problemas no momento, em vez de antes ou depois, mas isto não altera de modo algum o mérito ou demérito das teorias desenvolvidas para resolvê-los.

Arquimedes, precursor do cálculo integral, utilizou o método da exaustão para calcular parábolas.



Outra invenção atribuída a Eudóxio é o chamado método de exaustão, um procedimento usado para calcular áreas limitadas por curvas. O objetivo é esgotar o espaço disponível preenchendo-o com figuras mais simples, cujas áreas possam ser facilmente determinadas. Em princípio, é precisamente o que acontece no cálculo integral, do qual o método de exaustão é um verdadeiro precursor. O mais célebre matemático a utilizar este método de cálculo foi Arquimedes, grande não apenas no campo da matemática, mas também eminente físico e engenheiro. Viveu em Siracusa e, segundo Plutarco, mais de uma vez seus conhecimentos técnicos contribuíram para preservar a cidade de ser vencida por exércitos hostis. Afinal, os romanos conquistaram toda a Sicília e com ela Siracusa. A cidade sucumbiu em 212 e durante o saque Arquimedes foi morto. Diz a lenda que um soldado romano o apunhalou até a morte, quando ele estava entretido resolvendo um problema geométrico numa faixa de areia do seu jardim.

Arquimedes empregou o método da exaustão para calcular a parábola e o círculo. Com relação à parábola, a inscrição de uma infinita série de triângulos cada vez menores conduz a uma fórmula numérica exata. No caso do círculo, a resposta depende do número π , a razão entre a circunferência e o diâmetro. Como este número não é racional, pode-se utilizar o método de exaustão para obter aproximações do mesmo. Ao inscrever e circunscrever polígonos regulares de um número crescente de lados, nos aproximamos cada vez mais da circunferência. Os polígonos inscritos têm sempre perímetro menor do que o do círculo, e os circunscritos sempre maior, mas a diferença torna-se cada vez menor à medida que cresce o número de lados.

O outro grande matemático do século III a.C. foi Apolônio de Alexandria, que inventou a teoria das seções cônicas. Aqui também temos outro exemplo claro da destruição das hipóteses especiais. Pois um par de linhas retas, a parábola, a elipse, a hipérbole e o círculo, todos aparecem agora como casos especiais de uma mesma coisa: a seção de um cone.

Em outros campos da ciência, os mais espetaculares triunfos gregos pertencem provavelmente à astronomia. Já mencionamos alguns, quando discutimos diversos filósofos. O mais surpreendente feito do período é a descoberta da teoria heliocêntrica. Aristarco de Samos, contemporâneo de Euclides e Apolônio, parece ter sido o primeiro a apresentar uma explicação completa e detalhada deste ponto de vista, embora seja possível que o mesmo já fosse defendido na Academia em fins do século IV a.C. Em todo caso, temos o testemunho confiável de Arquimedes de que Aristarco efetivamente sustentou essa teoria. Também encontramos referências a isso em Plutarco. A essência da teoria era que a terra e os planetas giram em torno do sol o qual, junto com as estrelas, permanece fixo; a terra gira em torno do próprio eixo, enquanto percorre a sua órbita. O fato de a terra girar em torno do próprio eixo, dando uma volta por dia, já era conhecido de Heráclides, acadêmico do século IV a.C., enquanto a obliquidade da eclíptica foi uma descoberta do século V a.C. Assim, a teoria de Aristarco não



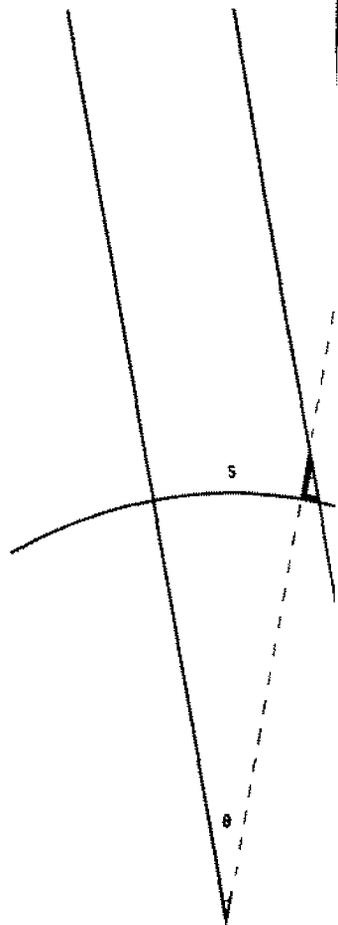
Arquimedes

foi de modo algum uma total novidade. Contudo, houve alguma oposição e até hostilidade a essa hipótese, pois constituía um audacioso afastamento da opinião geral da época. Deve-se admitir que mesmo alguns filósofos foram contra a teoria, provável e principalmente por motivos éticos. Pois desalojar a terra do centro das coisas cerramente destruiria padrões morais. O filósofo estóico Cleanthes chegou a pedir que os gregos indiciassem Aristarco por impiedade. Às vezes, opiniões excêntricas sobre o sol, a lua e as estrelas são tão perigosas quanto pontos de vistas não ortodoxos em política. Parece que depois desse tumulto, Aristarco emitiu suas opiniões com um pouco mais de cautela. A idéia de que a terra se move voltou a perturbar os sentimentos religiosos em outra ocasião famosa, quando Galileu defendeu a teoria de Copérnico. Deve-se notar que Copérnico, com efeito, meramente reviveu ou redescobriu a teoria do astrônomo de Samos. Uma citação à margem do nome de Aristarco em um dos manuscritos de Copérnico não deixa dúvida a esse respeito. Quanto às dimensões e distâncias relativas no sistema solar, os resultados não são de modo algum igualmente bem-sucedidos. O melhor cálculo da distância do sol em relação à terra é, aproximadamente, metade da distância efetiva. A distância da terra à lua foi calculada com mais precisão. O diâmetro da terra foi obtido faltando 16% para chegar à cifra correta. Esse feito se deve a Eratóstenes, bibliotecário em Alexandria e engenhoso observador científico. Para determinar a circunferência da terra, ele selecionou dois pontos de observação situados aproximadamente no mesmo meridiano. Um desses foi Siene², no Trópico de Câncer, onde ao meio-dia o sol está no zênite. Isto foi observado pelo reflexo do sol num poço profundo. Quatrocentas milhas ao norte, em Alexandria, bastaram para determinar o ângulo dos raios solares, o que se consegue facilmente medindo a sombra mais curta de um obelisco. Com essa informação, é fácil deduzir a circunferência e o diâmetro da terra.

Muitos destes conhecimentos logo foram esquecidos, principalmente porque colidiam com os preconceitos religiosos da época.

Que houvesse até filósofos culpados disso é algo perfeitamente compreensível, pois a nova astronomia ameaçava subverter a doutrina ética do movimento estoico. O observador imparcial sente-se inclinado a achar que isto demonstra que o estoicismo é má doutrina e portanto deve ser descartado. Mas seria um ideal de perfeição, e aqueles cujas doutrinas são assim impugnadas não cederão sem luta. Um dos dons mais raros é ser capaz de manter um ponto de vista ao mesmo tempo com convicção e desprendimento. Os filósofos e os cientistas, mais do que os outros homens, preparam-se com esforço para conseguir esse fim embora, em última instância, em geral não obtenham mais sucesso do que os leigos. A matemática é admiravelmente talhada para alimentar essa atitude. Não por acaso, muitos grandes filósofos também eram matemáticos.

Ao concluirmos, talvez valha a pena enfatizar que a matemática, além da simplicidade dos seus problemas e da clareza da sua estrutura, proporciona certo campo para a criação do belo. De fato, os gregos possuíam um senso estético muito aguçado, se é que esse anacronismo lingüístico é permitido. O termo "estética", como hoje se emprega, foi cunhado pela primeira vez por Baumgarten, filósofo alemão do século XVIII. Em todo caso, o sentimento expresso por Keats ao dizer que a verdade é beleza, é uma concepção profundamente grega. É precisamente o que um discípulo de Platão sentiria ao contemplar as proporções geométricas de uma urna grega. O mesmo vale para a estrutura da prova matemática. Neste campo, noções como elegância e economia têm caráter estético.



Eratóstenes descobriu a circunferência da terra: com o sol no zênite, o seu ângulo com a normal em outro ponto do mesmo meridiano dá a resposta.

O HELENISMO

Se o início do século V a.C. vira os gregos lutando contra os invasores persas, o início do século IV mostrou que o império do Grande Rei era um gigante de pés de barro. Pois não é que Xenofonte provara que um pequeno grupo de soldados gregos, bem conduzidos e disciplinados, poderia resistir ao poder da Pérsia, dentro do seu próprio território?

Com Alexandre, o Grande, o mundo grego passou ao ataque. Em dez curtos anos, de 334 a 324 a.C., o império persa caiu diante do jovem conquistador macedônio. Da Grécia à Bactria, do Nilo ao Indo, o mundo esteve, por um breve período, sob o governo exclusivo de Alexandre que, embora para os gregos fosse um suserano macedônio, via-se como o portador da civilização grega. E, na verdade, provou sê-lo. Não foi apenas um conquistador, mas também um colonizador. Onde quer que chegasse com os seus exércitos, fundava cidades gregas, regidas nos moldes gregos. Nesses centros de vida grega, os povoadores gregos ou macedônios se fundiam com os habitantes locais. Alexandre encorajou os seus compatriotas macedônios a se casarem com mulheres asiáticas e não teve vergonha de praticar o que pregava. Para dar o exemplo, tomou por esposas duas princesas persas.

Como estado, o império de Alexandre foi efêmero. Depois de sua morte, os seus generais dividiram o território em três partes. O império europeu, ou antigônida, sucumbiu aos romanos em pouco mais de cem anos. O reino asiático, ou selêucida, se desintegrou e foi tomado pelos romanos, a oeste, e pelos partos e outros, a leste. O Egito, sob o domínio dos Ptolomeus, tornou-se romano sob o domínio de Augusto. Mas, como portadora da influência grega, a conquista macedônia foi mais bem-sucedida. A civilização grega se espalhou pela Ásia. Por toda parte o grego passou a ser o idioma das pessoas educadas, e rapidamente foi adotado como língua comum nas atividades comerciais, assim como aconteceu com o inglês em décadas recentes. Por volta de 200 a.C., falava-se grego desde as Colunas de Hércules até o Ganges.

Alexandre, o Grande



Assim, a ciência, a filosofia e sobretudo a arte dos gregos começaram a se relacionar com as velhas civilizações do Oriente. Moedas, vasos, vestígios de arquitetura e de escultura e, em menor escala, influências literárias, dão testemunho dessa invasão cultural. Do mesmo modo, o Oriente exerceu uma nova influência sobre o Ocidente. No entanto, isso representou um retrocesso. Pois o que parece ter caído no gosto dos gregos, mais do que qualquer outra coisa à época, foi a astrologia babilônica. Assim, apesar de toda a sua expansão científica e técnica, o período helenístico foi muito mais supersticioso do que os tempos clássicos. O mesmo ocorrendo diante dos nossos próprios olhos. Quando eu era jovem, a astrologia era assunto reservado a uns poucos excêntricos desequilibrados. Hoje, esse mal é suficientemente poderoso para persuadir aqueles que controlam a imprensa popular a introduzir em suas páginas colunas sobre o que está nas estrelas. Talvez não devamos nos admirar com isso. Até a chegada dos romanos, todo o período helenístico foi instável, intranquilo e inseguro. Os exércitos mercenários de facções em guerra infestavam o campo de tempos em tempos. Politicamente, as novas cidades de Alexandre não tinham a estabilidade das colônias mais antigas, que mantinham vínculos tradicionais com a metrópole. Faltava um sentimento de segurança ao clima geral da época. Poderosos impérios haviam caído e os seus sucessores lutavam pela supremacia num cenário mutante. A transitoriedade das coisas estava decididamente inculcada nos homens.

Culturalmente, observa-se uma crescente difusão da especialização. Os grandes homens do período clássico, como membros de uma cidade-estado, podiam se ocupar de muitas coisas, de acordo com as exigências da ocasião e das circunstâncias. Os investigadores do mundo helênico se confinaram a um campo específico. O centro da pesquisa científica se deslocou de Atenas para Alexandria, a mais bem-sucedida das novas cidades de Alexandre, ponto de encontro de estudiosos e escritores de todo o mundo. O geógrafo Eratóstenes foi por algum tempo o bibliotecário chefe da grande biblioteca. Lá Euclides e



Alexandre, o Grande
(acima)



Ptolomeu (no alto)

Moeda romana de Jano,
mais tosca do que as
moedas helenísticas da
época (acima)

Apolônio ensinaram matemática e Arquimedes estudou. Socialmente, a base de existência estável estava sendo minada pelo crescimento da população escrava. Um homem livre não podia facilmente competir em esferas onde os escravos costumavam trabalhar. Restava converter-se em mercenário, na esperança de participar de algum saque lucrativo. Embora o âmbito mais abrangente da influência grega tivesse ensinado aos homens ideais mais amplos do que os da cidade-estado, não havia nem homem, nem uma causa suficientemente forte para reunir os restos dispersos do mundo de Alexandre.

A permanente sensação de insegurança provocou um desinteresse pelos assuntos públicos e uma decadência geral da têmpera moral e intelectual. Os gregos da antiguidade falharam no enfrentamento dos problemas políticos do seu tempo e igualmente os homens do período helenístico. Afinal, coube ao gênio organizador de Roma dar ordem ao caos e transmitir aos tempos posteriores a civilização dos gregos.

Junto com o desaparecimento da época áurea das cidades-estados, apodera-se do mundo grego um declínio geral do vigor e da vitalidade anteriores. Se existe um traço relevante e comum a todos os grandes filósofos atenienses é uma atitude corajosa e alegre perante a vida. O mundo não era um mau lugar para se viver e o estado podia ser abarcado com o olhar. Como vimos, Aristóteles fez disso um traço essencial da sua cidade ideal.

Como resultado da expansão macedônia, essa visão agradável se despedaçou de uma vez por todas. Nas tendências filosóficas daqueles dias reflete-se um pessimismo geral e uma sensação de insegurança. Já não se encontra a autoconfiança de cidadãos aristocratas como Platão.

Num certo sentido, a morte de Sócrates marca o divisor de águas da cultura grega. Embora a obra de Platão ainda estivesse por surgir, já estamos de fato descendo para as planícies da cultura helenística. No campo da filosofia, começa a emergir certo número de novos movimentos. O primeiro acha-se diretamente ligado a Antístenes, um dos discípulos de Sócrates. Seu nome está associado a um paradoxo, ao estilo eleático, segundo o qual é impossível formular afirmações que

tenham sentido. A é A, o que é verdade, e não vale a pena dizer; ou A é B, onde B não é A, e isso é necessariamente falso. Não admira que Antístenes acabasse perdendo a fé na filosofia. Nos seus últimos anos, ele renunciou à sua vida e à sua formação de classe alta e dedicou-se a levar a vida simples das pessoas comuns. Rebelou-se contra os costumes da época e desejou voltar a uma vida primitiva, livre das convenções e restrições do estado organizado.

Um dos seus discípulos foi Diógenes, nativo de Sinope, colônia grega no Euxino. Dele o novo movimento extraiu o seu nome. Diógenes levava uma vida tão primitiva quanto a de um cão, o que lhe valeu o apelido de “cínico”, que significa “canino”. Diz a lenda que ele morava num barril e que Alexandre certa vez foi visitar o famoso homem. O jovem macedônio pediu-lhe que formulasse um desejo, que seria atendido. “Afasta-te da minha luz”, foi a resposta, e Alexandre ficou tão impressionado que retrucou: “Se eu não fosse Alexandre, gostaria de ser Diógenes.”

A essência da doutrina cínica era afastar-se dos bens mundanos e concentrar-se na virtude como único bem digno de se ter. Esta é claramente uma das tendências da doutrina socrática. Como reação aos eventos mundanos, é uma abordagem um tanto negativa. É verdade que quanto mais fracos são os vínculos que nos prendem, menor é a probabilidade de sermos feridos ou desapontados. Mas não se pode esperar outras inspirações dessas fontes. A doutrina cínica acabou se transformando numa tradição difundida e poderosa. Durante o século III a.C. desfrutou de grande apoio popular em todo o mundo helenístico. Isto significa simplesmente que uma forma vulgarizada de ensinamento cínico passou a refletir verdadeiramente as condições éticas da época. Era uma atitude oportunista perante a vida, enchendo as mãos nos tempos de fartura, mas sem se lamentar quando chegavam os dias de escassez; desfrutando a vida quando podia ser aproveitada, mas aceitando os reveses da sorte com um dar de ombros. Deste aspecto da doutrina a palavra “cínico” adquiriu o seu significado pouco lisonjeiro. Mas o cinismo, enquanto movimento, não teve



Antístenes, lógico de Megara

suficiente firmeza para perdurar como tal. O seu conteúdo ético foi absorvido pela escola estoíca, da qual falaremos mais adiante.

Outro produto, bastante diferente, do período de declínio filosófico foi o movimento cético. Literalmente, um cético é apenas alguém que duvida mas, enquanto filosofia, o ceticismo eleva a dúvida ao nível de dogma. Nega que alguém possa conhecer algo com certeza. O problema, é claro, consiste em que se gostaria de saber de onde o filósofo cético extrai essa informação. Como ele sabe se este é o caso, se a sua posição nega explicitamente a possibilidade de conhecimento? É uma crítica aplicável de imediato a quem quer que transforme num princípio a dubiedade das nossas opiniões. Como saudável lembrete de que é preciso ser cauteloso, é claro que não há nada de errado com esse princípio.

O primeiro filósofo cético foi Pirro, cidadão de Élide, que conhecera o mundo com os exércitos de Alexandre. As doutrinas célicas não eram novidade pois, como vimos antes, as escolas pitagórica e eleática haviam posto em dúvida a confiabilidade dos nossos sentidos, enquanto os sofistas haviam introduzido noções semelhantes como base do seu relativismo social e ético. Mas nenhum desses pensadores transformara a dúvida numa questão central. Quando os escritores dos séculos XVII e XVIII falam dos filósofos pirrônicos, referem-se a essa classe de célicos. Do próprio Pirro quase nada se sabe, porém o seu discípulo Timon parece ter negado a possibilidade de se chegar aos primeiros princípios da dedução. Como a explicação aristotélica do argumento científico se apóia nos primeiros princípios, isto representou um sério ataque aos seguidores de Aristóteles e explica por que os escolásticos da Idade Média foram tão hostis à filosofia pirrônica. A explicação socrática do método de hipótese e dedução não foi afetado pelo ataque cético. Filosoficamente, o renascimento do saber no século XVII representou um afastamento de Aristóteles e um retorno a Platão.

Depois de Timon, que morreu em 235 a.C., o ceticismo também deixou de ser uma escola independente. Em vez disso, foi absorvido

pela Academia, que manteve uma tendência cética durante cerca de duzentos anos. Naturalmente, isto foi uma distorção da tradição platônica. É verdade também que encontramos em Platão passagens que, fora do contexto, dão a impressão de uma renúncia a qualquer tentativa de pensamento construtivo. E vêm à mente os enigmas dialéticos do *Parmênides*. Mas em Platão, a dialética nunca é um fim em si mesma. Só sendo mal-interpretada assim é que pode ser distorcida para um sentido cético. Contudo, numa era que mergulhava na superstição, os céticos prestaram um valioso serviço desmascarando-a. No entanto, pelo mesmo motivo, eles podiam realizar os movimentos de alguns ritos supersticiosos sem se sentirem intimamente comprometidos. Devido a esse ponto de vista negativo, o ceticismo, como sistema, tendeu a produzir entre os seus adeptos uma geração de imaturos escarneadores, mais espertos do que íntegros.

Durante o primeiro século antes de Cristo, o ceticismo voltou a ser uma tradição independente. Luciano, satirista do século II d.C., e Sexto Empírico, cujas obras ainda sobrevivem, pertenceu à última fase do ceticismo. Mas o caráter dos tempos exigiu finalmente um sistema de crenças mais definido e confortador. O desenvolvimento de uma visão dogmática aos poucos eclipsou a filosofia cética.

Quando se compara as especulações filosóficas da era helenística com as da grande tradição ateniense e de seus precursores, é forçoso sentir um choque diante da aparência de fraqueza e cansaço da época da decadência. Para os pensadores da antiguidade, a filosofia fora uma aventura que exigira a vivacidade e a coragem dos pioneiros. Pode-se dizer que a filosofia posterior também instigou a coragem dos seus praticantes, mas agora demanda a coragem da resignação e um paciente resistir, mais do que a turbulenta intrepidez do explorador. Numa época em que a estrutura da velha sociedade desmoronara, os homens buscaram a paz e, não podendo alcançar facilmente este bem, transformaram em virtude a necessidade de suportar sofrimentos inevitáveis. Em parte alguma isto fica mais claramente evidente do que na escola filosófica de Epicuro.

Epicuro; sua teoria atômica da alma substituiu a imortalidade.



Nascido em 342 a.C., de pais atenienses, aos dezoito anos Epicuro mudou-se de Samos para Atenas e pouco depois foi para a Ásia Menor, onde ficou fascinado com a filosofia de Demócrito. Quando tinha pouco mais de trinta anos, fundou uma escola que funcionou em Atenas desde 307 a.C. até sua morte, em 270 a.C. A escola vivia como uma comunidade, na casa e nas terras de Epicuro, procurando se isolar, o mais possível, da agitação e das luras do mundo exterior. Durante toda a vida, Epicuro foi atingido por doenças sem gravidade, que ele se esforçou por suportar sem se intimidar. O principal objetivo da sua doutrina é a obtenção de um estado de paz imperturbável.

O principal bem para Epicuro é o prazer. Sem ele é impossível viver bem. Os prazeres em questão incluem tanto os do corpo como os da mente. Estes últimos consistem na contemplação dos prazeres corporais e não são superiores em nenhum sentido vital. Ainda assim, como temos maior controle sobre a direção das nossas atividades mentais, podemos, de certo modo, selecionar os objetos da nossa contemplação, enquanto as afeições do corpo nos são impostas em grande medida. Nisto reside a única vantagem dos prazeres da mente. Sob este ponto de vista, o homem virtuoso se mostra circunspeto na busca dos seus prazeres.

Essa teoria geral dá origem a uma concepção de bem viver bastante diferente das de Sócrates e Platão. Toda a tendência aponta para um afastamento da atividade e da responsabilidade. É claro que Sócrates considerou a vida teórica como a melhor de todas. Mas isto não significava desinteresse e indiferença totais. Ao contrário, um dos deveres da elite é precisamente tomar parte ativa na condução dos assuntos públicos. Platão também estava fortemente imbuído desse senso de dever. O filósofo que emergiu da caverna deve voltar e ajudar a libertar os menos dotados de conhecimento do que ele. Foi essa convicção que o levou a empreender as suas aventuras sicilianas. Em Epicuro, nada resta da viralidade do viver. De fato, ele distingue entre prazeres ativos e passivos, mas dá prioridade aos últimos. Experimenta-se um prazer ativo quando se tenta alcançar um fim prazeroso, movido pela força

motriz do desejo pela coisa que falta. Uma vez alcançado o objetivo, consegue-se um prazer passivo na ausência de qualquer outro desejo. É um deleite anestésico num estado de saciedade.

Compreende-se que esta espécie de ética da prudência se recomendava a um período cansado das incertezas da vida. No entanto, como explicação do Bem é muito unilateral. Passa ao largo, entre outras coisas, do fato de que a ausência de desejo ou sentimento é precisamente uma característica da busca ativa da investigação. Sócrates estava fundamentalmente certo ao sustentar que o conhecimento era um Bem. É no esforço desinteressado por compreender que se alcança a espécie de vivacidade inconsciente que Epicuro busca.

Não obstante, o seu temperamento de homem levou Epicuro a ser menos coerente do que as suas opiniões um tanto austeras poderiam sugerir. Pois valorizava a amizade acima de tudo embora, evidentemente, não se possa contá-la entre os prazeres passivos. A palavra "epicurista" passou a ser sinônimo de luxurioso porque Epicuro foi muito difamado pelos seus contemporâneos estóicos e pelos sucessores destes, que desprezavam o que lhes parecia uma perspectiva grosseiramente materialista da doutrina de Epicuro. O que resulta tanto mais equivocado pela circunstância de que o círculo de Epicuro levou realmente uma existência frugal.

Seguidor do atomismo de Demócrito, Epicuro foi, neste sentido, um materialista. No entanto, não adota o ponto de vista de que o movimento dos átomos é regido por leis rígidas. Como destacamos antes, a noção de lei, em primeiro lugar, deriva da esfera social e só mais tarde passou a ser aplicada aos fatos do mundo físico. Igualmente, a religião é um fenômeno social e estas duas linhas de pensamento parecem se cruzar na noção de necessidade. Em última instância, os deuses são os legisladores. Ao rejeitar a religião, Epicuro se viu obrigado também a desconsiderar a rígida regra da necessidade. Aos átomos de Epicuro se permite certa dose de caprichosa independência embora, uma vez iniciado determinado processo, o seu curso subsequente obedeça a leis, como em Demócrito.

Quanto à alma, trata-se simplesmente de um tipo especial de matéria, cujas partículas estão misturadas com os átomos constituintes do corpo. A sensação é explicada como sendo o choque de emanções procedentes dos objetos contra os átomos da alma. Quando a morte sobrevém, os átomos da alma perdem o seu vínculo com o corpo e se espalham, sobrevivendo como átomos, porém não mais capazes de sensação. Neste sentido, Epicuro mostra que o temor da morte é irracional, porque a morte em si mesma não é algo que possamos experimentar. Embora se opondo violentamente à religião, Epicuro admite a existência dos deuses. Porém, o fato de existirem não nos torna melhores nem piores. Os deuses, soberbos praticantes do epicurismo, não se interessam pelas preocupações humanas.

Não distribuem recompensas nem castigos. Em resumo, nos convém trilhar um caminho de prudência e moderação a fim de alcançar um estado de sereno equilíbrio, que é o supremo prazer e, portanto, o Bem mais elevado.

Diferente de outras escolas, o epicurismo não desenvolveu uma tradição científica. Sua atitude livre-pensadora e a sua oposição às práticas supersticiosas continuaram respeitadas por uma minoria seleta entre as classes mais elevadas do início do Império Romano embora, inclusive no aspecto ético, fosse aos poucos deslocado pelo estoicismo. Só há uma outra figura destacada na tradição epicurista: o poeta romano Lucrecio, que viveu entre 99 e 55 a.C. Num famoso poema intitulado "De rerum natura", ele expõe a doutrina epicurista.

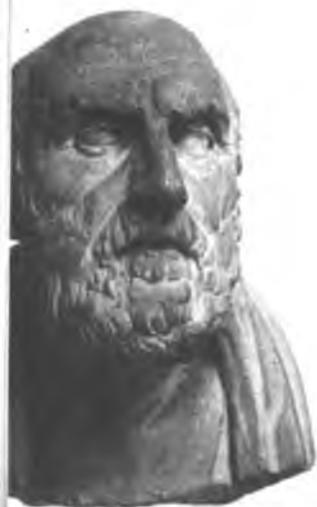
O mais influente movimento filosófico que floresceu nos tempos helênicos foi o estoicismo. Menos rigidamente ligado ao solo da Grécia metropolitana do que as grandes escolas de Atenas, alguns dos seus mais célebres representantes vieram do Oriente e depois do Ocidente romano. O fundador do movimento foi um cipriota fenício chamado Zenão. A data do seu nascimento é incerta, mas ocorre na segunda metade do século IV a.C. As atividades comerciais da sua família levaram pela primeira vez o jovem para Atenas, onde despertou o seu interesse pela filosofia. Abandonou o comércio e eventualmente

instalou uma escola próptia. Costumava dar aulas em *Stoa Poikilé*, que significa pórtico coberto e pintado de muitas cores. Foi devido a essa edificação que a doutrina se chamou estoicismo.

A filosofia estoica abrange um período de cerca de cinco séculos. Durante esse tempo, suas doutrinas sofreram consideráveis mudanças. No entanto, o que mantém o movimento unido é o seu ensinamento ético, que permaneceu praticamente o mesmo o tempo todo. Este aspecto do estoicismo tem origem no modo de viver socrático. A coragem diante do perigo e do sofrimento, a indiferença e as circunstâncias materiais, eram virtudes que os estoicos valorizavam. Esta ênfase no desprendimento e na resignação deu à palavra "estoico" o seu significado moderno.

O estoicismo, como teoria ética, é uma disciplina um tanto insípida e austera, em contraste com as teorias da época clássica. Como doutrina, no entanto, conseguiu conquistar maior adesão do que as doutrinas de Platão e Aristóteles. Talvez a ênfase de Platão no conhecimento como bem supremo não se recomendasse facilmente a homens que levavam uma vida de ação. Em todo caso, a doutrina estoica parece ter cativado a imaginação de reis e governantes helenísticos. Se isso foi o suficiente para alcançar os resultados que Sócrates esperara ao dizer que os filósofos deviam se tornar reis e os reis filósofos, naturalmente é mais duvidoso.

Pouco resta da obra dos primeiros estoicos, exceto fragmentos, mas é possível reunir um razoável conjunto das suas doutrinas. As próprias preocupações de Zenão parecem ter sido fundamentalmente de caráter ético. Uma das principais questões que permaneceu de interesse central em toda a filosofia estoica é o grande problema do determinismo e do livre-arbítrio, questão filosófica que tem se mantido suficientemente viva para atrair a atenção dos filósofos através dos séculos até os dias de hoje. Segundo Zenão, a natureza é estritamente regida por leis. Sua teoria cosmológica parece ter sido inspirada, no essencial, nas idéias pré-socráticas. Para Zenão, a substância original é o fogo, como para Heráclito. No decorrer do tempo os outros elementos se separam



Crísipo

deste, de modo semelhante ao que sustentam as teorias de Anaxágoras. Por fim, sobrevém um incêndio em larga escala, tudo retorna ao fogo prístino, e tudo recomeça, como na teoria dos ciclos de Empédocles. As leis segundo as quais o mundo segue o seu curso emanam de alguma autoridade suprema, que governa a história em todos os seus detalhes. Tudo acontece com algum propósito, de maneira previamente ordenada. Considera-se a ação suprema ou divina não como algo fora do mundo, mas sim penetrando-o como a umidade que se infiltra na areia. Assim, Deus é um poder imanente, parte do qual vive em cada ser humano. Esta idéia ficou particularmente famosa nos tempos modernos através dos escritos filosóficos de Spinoza, que foi influenciado pela tradição estoíca.

O maior bem é a virtude, que consiste em viver em uníssono com o mundo. No entanto, não se deve interpretar isto como mera tautologia, baseado em que tudo o que é está em completa unissonância com o mundo. Trata-se antes de que a vontade de uma pessoa seja dirigida de tal forma que se misture com a natureza, em vez de se opor a ela. Os bens materiais têm pouco valor. Um tirano pode privar um homem de todas as coisas externas que ele possui, até mesmo da vida, mas não lhe pode tirar a virtude, que é uma posse interna e inalienável. E assim chegamos à conclusão de que, ao rejeitar os falsos atrativos dos bens externos, um homem se torna perfeitamente livre, pois a sua virtude, a única que importa, não pode ser atingida por pressões exteriores.

Por admiráveis que possam ser algumas dessas sugestões, como preceitos para uma vida digna, há sérias falhas na doutrina enquanto teoria ética. Pois, se o mundo é regido pela lei, de pouco vale pregar a supremacia da virtude. Os virtuosos o são porque assim devem ser, e o mesmo se aplica aos maus. E o que faremos com a Divindade que preordena o mal? A sugestão contida em determinado ponto da *República* de Platão, de que Deus é o autor apenas do que é bom neste mundo, evidentemente seria de pouca utilidade aqui. Spinoza e Leibniz enfrentam objeções bastante semelhantes quando tentam contornar a

dificuldade sustentando que a mente humana não pode captar a necessidade das coisas como um todo, mas que na realidade tudo está arranjado da melhor forma, no melhor dos mundos possíveis. Mas, além das dificuldades lógicas da teoria, parece haver erros óbvios e efetivos. Deve-se temer que a miséria, em geral, não realce a virtude nem enobreça a alma. Além disso, uma das melancólicas descobertas desta nossa era de progresso consiste em que, com suficiente habilidade, é possível dobrar provavelmente qualquer pessoa, por forte que seja a sua têmpera. No entanto, o que é muito apropriado no estoicismo é o reconhecimento de que, em certo sentido, o bem interno da virtude é mais vital do que outras coisas. As perdas materiais sempre podem ser reparadas em certa medida mas, se o homem perde o respeito a si mesmo, fica menos humano.

Diz-se que a primeira exposição sistemática do estoicismo remonta a Crísipo (280-207 a.C.), embora suas obras não tenham sobrevivido. Nessa fase os estóicos se interessaram mais vivamente pela lógica e pela linguagem. Formularam a teoria do silogismo hipotético e disjuntivo, e descobriram importante relação lógica que no jargão moderno é denominada implicação material. Trata-se da relação entre duas proposições quando não é o caso em que a primeira seja verdadeira e a segunda falsa. Tomemos, por exemplo, a afirmação “se o barômetro baixar, choverá”. A relação entre “o barômetro baixar” e “choverá” é uma relação de implicação material. Igualmente, os estóicos inventaram a terminologia da gramática que, nas suas mãos, se converteu pela primeira vez num campo de investigação sistemática. Os nomes dos casos gramaticais são invenção estóica. As traduções latinas desses nomes – inclusive a tradução equivocada de um termo grego para “acusativo” – foram transmitidas pelos gramáticos romanos e até hoje estão em uso.

Em Roma, as doutrinas estóicas progrediram através das atividades literárias de Cícero, que estudara com o filósofo estóico Posidônio. Este grego da Síria viajara por toda parte e contribuiu em muitos campos. Já nos referimos antes às suas pesquisas astronômicas. Como

Cícero



historiador, continuou a obra de Políbio. A sua posição filosófica incluía boa dose da antiga tradição acadêmica, numa época em que, como vimos, a Academia estava submetida à influência cética.

Embora filosoficamente os últimos expoentes do estoicismo sejam menos importantes, os escritos de três deles foram preservados quase integralmente e sabe-se muito a respeito das suas vidas. Apesar das suas posições sociais diferirem enormemente, suas filosofias são praticamente as mesmas. Sêneca, senador romano de origem espanhola, Epicteto, escravo grego que conquistou a liberdade com Nero, e Marco Aurélio, imperador do século II d.C., todos escreveram ensaios éticos de tendência estoíca.

Sêneca nasceu em 3 a.C., ou por volta dessa data, e pertencia a uma abastada família espanhola que passara a viver em Roma. Entrou para a política e com o decorrer do tempo ocupou cargos oficiais. Sua sorte sofreu um revés temporário no reinado de Cláudio, indivíduo um tanto anódino que, a pedido de sua esposa Messalina, exilou Sêneca em 41 d.C. Parece que o senador fora um pouco livre demais ao criticar o modo de vida ainda mais livre da imperatriz a qual, alguns anos depois, teve de fato um fim um tanto repentino. A segunda esposa de Cláudio foi Agripina, mãe de Nero. Em 48 d.C., Sêneca foi chamado de volta do seu refúgio na Córsega para se encarregar da educação do herdeiro imperial. O príncipe romano não foi um objetivo auspicioso para os esforços pedagógicos do filósofo estoíco. Mas o próprio Sêneca estava longe de levar o tipo de vida que seria de esperar de alguém que pregava a ética estoíca. Reuniu enorme fortuna, principalmente emprestando dinheiro, a taxas excessivas, aos habitantes da Grã-Bretanha. Pode ter sido essa uma das razões que levaram à rebelião da província britânica. Felizmente, hoje é preciso algo mais do que altas taxas de juros para provocar nos britânicos um estado de espírito revolucionário. Como Nero se tornou mais autocrático e louco, Sêneca voltou a cair em desgraça. No final, foi convidado a cometer suicídio sob pena de execução. Fez isso à moda da época, cortando as veias. Ainda que a

Cláudio



sua vida não fosse, em geral, de caráter estóico, sua forma de morrer honrou-lhe a filosofia.

Epicteto era grego, provavelmente nascido em 60 d.C. Seu próprio nome nos lembra que fora escravo, pois significa “o adquirido”. Dos maus-tratos sofridos durante os primeiros anos de escravidão, herdou uma perna aleijada e uma debilidade geral de saúde. Ao conquistar a liberdade, Epicteto começou a ensinar em Roma até 90 d.C., quando Domiciano o expulsou junto com outros estóicos, porque criticavam o governo tirânico do imperador e constituíam uma força moral contra o trono imperial. Viveu seus últimos anos em Nicópolis, no noroeste da Grécia, onde morreu por volta de 100 d.C. Alguns dos discursos de Epicteto foram preservados através do seu discípulo Arriano. Neles encontramos a ética estóica exposta de acordo com as linhas anteriormente explicadas.

Se Epicteto nascera escravo, o último dos grandes escritores estóicos, ao contrário, foi imperador. Marco Aurélio, que viveu de 121 a 180 d.C., fora adotado pelo tio, Antonio Pio, um dos mais civilizados imperadores romanos, como sugere o cognome. Marco Aurélio assumiu o trono em 161 d.C. e passou o resto da vida a serviço do Império. Eram tempos confusos, devido a perturbações naturais e militares, e o Imperador estava incessantemente ocupado em controlar tribos bárbaras cujas invasões às fronteiras imperiais começavam a ameaçar a supremacia romana. O fardo do ofício era pesado, mas ele considerava seu dever suportá-lo. Com o estado ameaçado dentro e fora, tomou medidas que pareciam contribuir para manter a ordem. Perseguiu os cristãos, não por maldade, mas porque a rejeição destes à religião oficial era uma perturbadora fonte de dissidência. Nisso talvez estivesse certo, embora ao mesmo tempo a perseguição seja sempre sinal de fraqueza da parte do perseguidor. Uma sociedade firmemente estabelecida e confiante não precisa perseguir hereges. As *Meditações* de Marco Aurélio, escritas em grego como os discursos de Epicteto, nos chegaram na íntegra. Trata-se de um diário de reflexões filosóficas registradas quando o tempo permitia, em momentos de descanso



Marco Aurélio, estóico e imperador.

roubados ao dever militar ou às arividades públicas. Vale notar que, apesar de subscrever em geral a teoria estóica do Bem, Marco Aurélio manteve uma opinião a respeito do dever público mais alinhada com a de Platão. Cabe ao homem, enquanto criatura social, desempenhar a sua parte no corpo político. Isro sublinha, no plano ético, as dificuldades inerentes ao livre-arbítrio e ao dererminismo, às quais aludimos antes. Pois, como vimos, na visão geral estóica, a virtude ou o vício de um homem é assunto privado que não afeta aos demais. Porém, na visão social do homem, as qualidades éticas de cada um podem exercer um efeiro muito definido sobre os outros. Se o Imperador rivesse uma opinião mais indulgente dos seus deveres, sem dúvida haveria mais luta do que já existia. O estoicismo jamais produziu uma solução muito convincente para esta dificuldade.

Na questão dos primeiros princípios, problema que se arrasrava desde os tempos de Plarão e Aristóteles, os estóicos desenvolveram a teoria das idéias inatas, pontos de parrida claros e evidentes por si mesmo, dos quais podia iniciar o processo dedutivo. Esta idéia dominou a filosofia da Idade Média e foi adorada igualmente por alguns racionalistas modernos. Constitui a pedra angular metafísica do método cartesiano. Na sua concepção do homem, a doutrina estóica foi mais generosa do que as teorias do período clássico. Devemos lembrar que Aristóteles chegou a admitir que um grego não devia ser escravo de um compatriota. O estoicismo, tomando por base a prática de Alexandre, sustentou que, em certo sentido, todos os homens são iguais, embora durante os rempos imperiais a escravatura existisse em maior escala do que nunca. Seguindo essa linha de pensamento, o estoicismo enfatizou a distinção entre a lei natural e a lei das nações. Neste caso, entende-se por direiro natural aquilo a que um homem rem direiro, precisamente devido à sua natureza humana. A doutrina dos direitos naturais exerceu alguma influência benéfica na legislação romana, ao mirigar a sorre dos que eram privados de uma condição social plena. Por morivos semelhantes, foi revivida no período pós-Renascença, na luta contra a idéia de que os reis possuíam direito divino.

Embora a Grécia tenha sido a oficina intelectual do mundo, foi incapaz de sobreviver como nação livre e independente. Por outro lado, as tradições culturais gregas se difundiram amplamente e deixaram marca permanente, ao menos na civilização ocidental. O Oriente Médio foi helenizado através da influência de Alexandre; no Ocidente, Roma se tornou a portadora da herança grega.

O contato entre Grécia e Roma ocorreu pela primeira vez através das colônias gregas do sul da Itália. Politicamente, as campanhas de Alexandre não haviam perturbado os países a oeste da Grécia. No começo do período helenístico, os dois importantes poderes nessa área eram Siracusa e Cartago. Ambas sucumbiram a Roma no decorrer do século III, como resultado das duas primeiras guerras púnicas. A Espanha foi anexada durante essas operações. O século II presenciou a conquista da Grécia e da Macedônia. Uma terceira guerra púnica terminou com o completo arrasamento da cidade de Cartago, em 146. No mesmo ano, Corinto recebeu tratamento similar, por parte das legiões romanas. Esses atos de destruição, bárbaros e brutais, foram muito excepcionais e encontraram críticos, tanto à época quanto em períodos posteriores. Nesse aspecto, o nosso próprio período está rapidamente recaindo no barbarismo.

Durante o século I a.C., a Ásia Menor, a Síria, o Egito e a Gália foram anexados aos territórios de Roma, enquanto a Grã-Bretanha só sucumbiu durante o século I d.C. Essas conquistas sucessivas não resultaram de uma simples sede de aventura. Foram ditadas pelo desejo de buscar uma fronteira natural que pudesse ser mantida sem muitas dificuldades contra as invasões de tribos hostis. Esse propósito foi alcançado nos primeiros tempos do Império: ao Norte, as terras de Roma eram limitadas por dois grandes rios, o Reno e o Danúbio; a Leste, ficavam o Eufrates e o deserto árabe; ao Sul, o Saara; e a Oeste, o Atlântico. Neste cenário, o Império Romano viveu em paz e estabilidade relativas durante os dois primeiros séculos da nossa era.

Politicamente, Roma começara como cidade-estado, semelhante em muitos aspectos ao modelo grego. A um período lendário de reis

Forum Romanum, o centro do estado.



etruscos seguiu-se uma república dominada por uma classe aristocrática que governava e controlava o Senado. Quando o estado cresceu em tamanho e importância, impuseram-se mudanças constitucionais rumo à democracia. Ainda que o Senado mantivesse bastante poder, a assembleia popular passou a ser representada por tribunos que tinham voz nas questões do estado. Afinal, o cargo de cônsul também se tornou acessível a homens de origem não-aristocrática. No entanto, como resultado da conquista e da expansão, as famílias governantes amalharam imensas fortunas, enquanto os pequenos proprietários eram afastados da terra pelo uso do trabalho escravo em larga escala, em propriedades de senhores ausentes. Assim, o Senado governava supremo. Em fins do século II a.C., um movimento popular democrático liderado pelos Graco fracassou, e uma série de guerras civis acabaram levando ao estabelecimento do governo imperial. Otaviano, filho adotivo de Júlio César, afinal restabeleceu a ordem, recebeu o título de Augusto e governou como imperador, embora as instituições democráticas fossem formalmente mantidas.

Durante cerca de duzentos anos depois da morte de Augusto, em 41 d.C., o Império Romano, em geral, viveu em paz. É verdade que houve perseguições e problemas internos, mas suas proporções não chegaram a abalar as bases do governo imperial. A guerra acontecia ao longo das fronteiras, enquanto Roma levava uma vida plácida e ordenada.

Afinal, o exército começou a tirar vantagem do seu poder, usando-o para extrair ouro em troca do favor do seu apoio. Assim, os imperadores chegavam ao trono com o patrocínio militar e igualmente caíam quando esse amparo era retirado. Durante certo tempo, o desastre foi protelado pelos enérgicos esforços de Diocleciano (286-305) e Constantino (312-337), mas algumas das medidas de emergência adotadas só contribuíram para acelerar o declínio. Grande número de mercenários germânicos lutava ao lado do Império e isso, afinal, acabou sendo uma das razões da sua queda. Os príncipes bárbaros, treinados nas artes da guerra ao servirem nas legiões de Roma, final-

O Imperador César
Augusto



mente se deram conta de que as habilidades recém-adquiridas poderiam ser usadas com maior lucro em defesa dos seus próprios interesses, do que em benefício dos seus senhores romanos. Cem anos depois, a cidade de Roma sucumbia aos godos. No entanto, algo da herança cultural do passado sobreviveu através da influência do cristianismo, que Constantino promovera a religião oficial do estado. À proporção que os invasores se converteram, a Igreja pôde preservar, em certa medida, o conhecimento da civilização grega. O Império Oriental sofreu destino diferente. Ali, os invasores muçulmanos impuseram a sua própria religião e, através da sua própria cultura, transmitiram as tradições da Grécia para o Ocidente.

Culturalmente, Roma é quase inteiramente devedora. Na arte, na arquitetura, na literatura e na filosofia, o mundo romano imita, com maior ou menor sucesso, os grandes exemplos da Grécia. Contudo, há uma esfera na qual os romanos tiveram êxito, onde a Grécia e até mesmo Alexandre haviam falhado. Trata-se da esfera do governo, da lei e da administração em larga escala. Nisso, Roma exerceu alguma influência sobre o pensamento grego. Já vimos antes que, em matéria de política, os gregos dos tempos clássicos foram incapazes de transcender os ideais da cidade-estado. Por outro lado, Roma tinha visões mais amplas que impressionaram o historiador Políbio, um grego nascido por volta de 200 a.C. e que se tornara cativo dos romanos. Assim como o estoíco Panécio, ele pertencia a um círculo de homens de letras que se formara em torno de Cipião, o Jovem. Além dessa influência política, Roma não ofereceu nada que pudesse inspirar novas idéias aos pensadores gregos. A Grécia, por sua vez, embora destruída como nação, triunfava sobre os seus conquistadores romanos na esfera da cultura. Os romanos cultos falavam grego, assim como até recentemente os europeus cultos falavam francês. A Academia de Atenas atraía os filhos da nobreza romana. Cícero estudou lá. Em todos os campos eram adotados os padrões da Grécia e, em muitos aspectos, os produtos de Roma eram pálidas cópias dos originais gregos. Em particular, a filosofia romana é peculiarmente pobre de idéias originais.

O caráter irreverente e inquisitivo da tradição grega, junto com a decadência dos tempos helenísticos, contribuiu para suavizar as antigas virtudes romanas, especialmente quando, com o advento da expansão ultramarina, grandes riquezas afluíram ao país. A influência genuinamente grega perdeu força e se concentrou em uns poucos indivíduos, especialmente entre a aristocracia da cidade de Roma. Por outro lado, os elementos não-gregos da cultura helenística se fortaleceram com o tempo. Como observamos antes, o Oriente propiciou um elemento de misticismo que, em geral, foi menos dominante na civilização da Grécia. Assim, influências religiosas da Mesopotâmia e de outros lugares penetraram no Ocidente, produzindo um vasto fermento sincrético do qual, finalmente, o cristianismo emergiu supremo. Ao mesmo tempo, a tendência mística encorajou a expansão de toda sorte de práticas e crenças supersticiosas. À medida que os homens se sentiam menos satisfeitos com a sua sorte terrena e menos confiantes nos seus próprios poderes, as forças do irracional ganharam terreno. É verdade que o Império desfrutou de dois séculos de paz, porém a *pax romana* não foi uma era de esforço intelectual construtivo. A filosofia, a que havia, seguia a tendência estoica. Do lado político, isso representava um avanço sobre o paroquialismo dos grandes pensadores clássicos, pois o estoicismo pregava a irmandade entre os homens. Esta noção estoica adquiriu significado tangível porque Roma governou o mundo conhecido durante vários séculos. É claro que, a seu modo, o Império considerava o mundo além das suas fronteiras com a mesma condescendência com que o viram as cidades-estados gregas. Houve alguns contatos com o Extremo Oriente, mas não suficientes para que os cidadãos romanos se impressionassem com o fato de haver outras grandes civilizações que não podiam ser simplesmente desconsideradas como bárbaras. Em que pese essa visão mais ampla, Roma era sujeita à mesma arrogância dos seus antecessores culturais, os gregos. Esse astigmatismo foi herdado inclusive pela Igreja, que se intitulava católica, ou universal, embora no Oriente houvesse outras grandes religiões cuja ética era, pelo menos, tão avan-

cada quanto a cristã. Os homens ainda sonhavam com governo e civilização universais.

Assim, o papel supremo de Roma foi o de transmitir uma cultura mais aniga e superior à sua própria. Isso foi conseguido graças ao gênio organizador dos administradores romanos e à coesão social do Império. Os vestígios da ampla rede de estradas espalhadas pelos territórios romanos nos lembram essa grande tarefa organizadora. A expansão romana garantiu que boa parte da Europa continuasse funcionando primordialmente como unidade cultural, a despeito das diferenças e contendas nacionais surgidas em tempos posteriores. Nem mesmo as invasões bárbaras foram capazes de destruir irreparavelmente essa base cultural. No Oriente, a influência de Roma foi menos duradoura. A razão disso foi a grande vitalidade dos conquistadores árabes muçulmanos. Enquanto no Ocidente os invasores eram absorvidos por uma tradição que devia muito a Roma, o Oriente Médio se convertia quase inteiramente à religião dos conquistadores. O Ocidente, porém, deve aos árabes grande parte do seu conhecimento acerca dos gregos, transmitido à Europa por pensadores muçulmanos, especialmente através da Espanha.

Na Grã-Bretanha, que foi romana por três séculos, as invasões anglo-saxônicas parecem ter produzido uma completa ruptura com as tradições romanas. Como consequência, a grande tradição legal romana, que sobreviveu em toda a Europa ocidental onde Roma governou, não se firmou na Grã-Bretanha. Até hoje, o direito consuetudinário inglês é anglo-saxão. Na filosofia, isso tem uma consequência interessante e digna de nota. A filosofia escolástica da Idade Média está vinculada de perto à lei, e a casuística filosófica equivaleu a um exercício rígido e formal da antiga tradição romana. Na Inglaterra, onde as tradições legais em vigor eram anglo-saxônicas, a filosofia, mesmo no apogeu do período escolástico, foi principalmente de caráter mais empírico.

As tendências sincréticas que, no Império, aruaram no campo da religião, foram acompanhadas por um desenvolvimento similar da

filosofia. Em termos amplos, a principal tendência da filosofia no início do Império teve caráter estoíco, ao passo que as doutrinas mais animadoras de Platão e Aristóteles foram um tanto superadas. Contudo, por volta do século III, veio à tona uma nova interpretação da antiga ética à luz da doutrina estoíca, movimento que se achava em perfeita sintonia com as condições gerais da época. Esse amálgama de diferentes teorias passou a ser chamado de neoplatonismo e exerceria grande influência na teologia cristã. Em certo sentido, representa uma ponte entre a Antiguidade e a Idade Média. Com isso, a filosofia dos antigos chega ao fim e se inicia o pensamento medieval.

O neoplatonismo surgiu em Alexandria, ponto de encontro do Oriente com o Ocidente. Ali se misturavam influências religiosas da Pérsia e da Babilônia, restos de ritos egípcios, uma forte comunidade judaica praticando a sua própria religião, seitas cristãs e, com tudo isso, um cenário geral de cultura helenística. Diz-se que a escola neoplatônica foi fundada por Amônio Sacas, de quem pouco se sabe. O mais importante dos seus discípulos foi Plotino (204-270), o maior filósofo do neoplatonismo. Nasceu no Egito e estudou em Alexandria, onde viveu até 243.

Interessado nas religiões e no misticismo do Oriente, Plotino seguiu o Imperador Gordiano III numa campanha contra a Pérsia, empreendimento que, no entanto, não prosperou. O Imperador era jovem e inexperiente e de algum modo caiu no desagrado dos seus comandados. Naquela época, tais conflitos eram resolvidos de maneira sumária, e o jovem César teve um fim prematuro nas mãos daqueles que deveria comandar. Conseqüentemente, em 244 Plotino fugiu da Mesopotâmia, cenário do assassinato, e se estabeleceu em Roma, onde viveu e ensinou até o fim da vida. Seus escritos se baseiam em anotações para as aulas que deu nos seus últimos anos, editados pelo seu discípulo Porfírio, que era um tanto pitagórico. Como resultado, as obras de Plotino nos chegaram com uma certa dose de misticismo, talvez devido ao editor.

Compilada em nove livros, a obra remanescente tem o título de *Enéades*. O tom geral é platônico, embora sem o alcance e o vigor das

Plotino,
o neoplatônico



obras de Platão, confinando-se quase inteiramente à teoria das idéias e a alguns mitos pitagóricos. Há nessa obra um certo desprendimento para com o mundo real, o que não surpreende, considerando-se o estado do Império. Só um homem totalmente cego ou enfão dorado de suprema fortaleza manteria um ânimo sereno e equilibrado diante das desordens da época. Uma teoria das idéias que trata o mundo sensorial e suas misérias como se fossem irreais é bem conveniente para conciliar os homens com o seu destino.

A doutrina central da metafísica de Plotino é a teoria da trindade, que consiste no Uno, no *Nous* e na Alma, nesta ordem de prioridade e dependência. Antes de examinarmos este assunto, observemos que, apesar da influência que esta teoria exerceu na teologia, ela não é cristã, e sim neoplatônica. Orígenes, contemporâneo de Plotino e discípulo do mesmo mestre, era cristão e também formulou uma teoria da trindade que igualmente situava as três partes em níveis diferentes, o que mais tarde lhe valeu a condenação como herege. Plotino, como estrangeiro, não foi atingido assim pela censura e, provavelmente por isso, a sua influência foi maior até a época de Constantino.

O Uno da trindade de Plotino se assemelha muito à esfera de Parmênides, do qual o melhor que podemos dizer é que "é". Descrivê-lo de qualquer outra forma implicaria que pode haver outras coisas maiores do que ele. Às vezes Plotino fala disso como de Deus e, em outras ocasiões, à maneira da *República*, como do Bem. Porém é maior do que o Ser, onipresente e em parte alguma, indefinível e difuso. A respeito disso era melhor guardar silêncio do que dizer algo, e aí se vê claramente a influência do misticismo, pois o místico também se refugia por trás de uma barreira de silêncio e incapacidade de se comunicar. Em última análise, a grandeza da filosofia grega foi ter reconhecido o papel central do *logos*. A despeito de alguns elementos místicos, o pensamento grego, portanto, opõe-se essencialmente ao misticismo.

Ao elemento seguinte da trindade, Plotino chama de *Nous*. Parece impossível conseguir uma tradução adequada para esse termo. Signi-

fica algo como espírito, não num sentido místico, mas sim intelectual. A relação entre o *Nous* e o Uno ficará mais bem explicada por meio de uma analogia. O Uno é como o sol, que fornece a sua própria luz. O *Nous* é essa luz, através da qual o Uno vê a si mesmo. Em certo sentido, pode ser comparado à autoconsciência. Ao exercitarmos as nossas mentes em direção oposta aos sentidos, podemos chegar a conhecer o *Nous* e, através dele, também o Uno, do qual o *Nous* é imagem. Observa-se aqui um paralelismo com a noção de dialética da *República*, onde se diz que um processo similar conduz à visão da forma do Bem.

O terceiro e último membro da trindade é chamado Alma, de dupla natureza. No seu aspecto interno dirige-se para cima, para o *Nous*, a sua manifestação externa leva para baixo, para o mundo dos sentidos, do qual é criadora. Diferente da identificação estoíca de Deus com o mundo, a teoria de Plotino nega o panteísmo e retorna ao ponto de vista de Sócrates. Mas, ainda que a Natureza seja considerada uma emanção descendente da Alma, não é tida como um mal, como ensinaram os gnósticos. Ao contrário, o misticismo de Plotino admite livremente que a Natureza é bela, e tão boa como é no esquema de coisas que deveria existir. Esta generosa visão não foi compartilhada pelos místicos posteriores, nem pelo mestres religiosos, nem mesmo pelos filósofos. Todos eles, na sua sobrenaturalidade, passaram a amaldiçoar a beleza e o prazer como abjetos e nocivos. É extremamente difícil saber até que ponto essas terríveis doutrinas só são praticadas por fanáticos desequilibrados. Contudo, o culto à feiura se manteve por muitos séculos. Oficialmente, o cristianismo conserva a estranha noção de que o prazer é pecaminoso.

Sobre a questão da imortalidade, Plotino adota a opinião exposta no *Fédon*. A alma humana é uma essência e, sendo estas eternas, assim é a alma. Esta afirmação é paralela à explicação de Sócrates, na qual se diz que a alma está do lado das formas. No entanto, a teoria de Plotino tem um certo elemento aristotélico. Embora a alma seja eterna, tende a se fundir com o *Nous* e, assim, perde a sua personalidade, ainda que não a sua identidade.



A trindade de Plotino: o Uno (E), o *Nous* ou "Espírito", e finalmente a Alma (Ψ). A teologia cristã deve muito a essa trindade.

Concluimos agora o nosso exame da filosofia antiga. Percorremos nove séculos, desde os tempos de Tales até os de Plotino. Se traçamos neste ponto uma linha divisória, não quer dizer que não tenha havido pensadores posteriores que possam ser considerados como pertencentes às tradições dos antigos. Em certo sentido, isto vale realmente para toda a filosofia. Contudo, é possível discernir certas interrupções importantes no desenvolvimento das tradições culturais. Um desses pontos é alcançado com Plotino. Daí em diante, pelo menos no Ocidente, a filosofia fica sob as asas da Igreja. Isso continua verdadeiro, mesmo que haja algumas exceções, como Boécio. Ao mesmo tempo, é importante ter em mente que, depois da queda de Roma, subsistiu em diversas partes do Oriente, primeiro sob o domínio bizantino e depois sob o muçulmano, uma tradição filosófica livre de vínculos religiosos.

Ao lançarmos um olhar retrospectivo sobre os esforços filosóficos do mundo antigo, surpreendemo-nos com o extraordinário poder da mente grega em discernir problemas gerais. Platão disse que o início da filosofia consiste na perplexidade, e essa capacidade de se assombrar e maravilhar os gregos dos primeiros tempos possuíam um grau incomum. A idéia geral da investigação e da pesquisa é uma das grandes invenções gregas que moldaram o mundo ocidental. Naturalmente, é sempre odioso comparar diferentes culturas, mas precisássemos caracterizar a civilização ocidental com uma breve e única frase, poderíamos dizer que está construída sobre uma ética da iniciativa mental que é essencialmente grega. O outro traço vital da filosofia grega é que objetiva basicamente a publicidade. Suas verdades, tais como são, não reivindicam uma aura de inefabilidade. Desde o início dá-se grande ênfase à linguagem e à comunicação. É verdade que há também alguns elementos místicos, e desde o começo. A tendência mística pitagórica percorre todo o curso da filosofia antiga. Mas, de certo modo, esse misticismo é realmente externo à investigação propriamente dita e tende muito mais a governar a ética do investigador. Só quando se manifesta a decadência, o misticismo assume um papel mais impor-



Pensador grego
pré-socrático



Constantino, que fez do cristianismo a religião oficial

tante. Como sugerimos ao discutir Plotino, o misticismo se opõe ao espírito da filosofia grega.

Um dos maiores problemas enfrentados pelos pensadores antigos, muito mais graves para eles do que para os modernos, foi que, enquanto hoje podemos recorrer às tradições do passado, semelhante apoio não existiu para os primeiros filósofos da Grécia. Extraímos a maior parte do nosso vocabulário filosófico, científico e técnico de fontes clássicas, muitas vezes sem lhes apreciar inteiramente a importância. O investigador grego precisou fazer tudo desde o início. Era preciso forjar novas maneiras de falar e inventar vocabulários técnicos, construindo-os a partir do material propiciado pelo linguajar cotidiano. Se, portanto, às vezes nos parece estranha a sua maneira de expressar as coisas, devemos lembrar que freqüentemente eles precisavam tatear à busca de uma expressão, numa época em que as ferramentas necessárias ainda se achavam em formação. É preciso algum esforço mental para nos imaginarmos nessa situação. É como se tivéssemos de elaborar filosofia e ciência em anglo-saxão, excluindo o grego e o latim.

Entre essa época e o renascimento do saber e o surgimento da ciência moderna com base num retorno às fontes primitivas, transcorreram uns doze séculos. Talvez seja inútil perguntar por que esse período de interrupção do desenvolvimento precisou ocorrer. Qualquer tentativa de resposta está fadada a ser simplificada demais. No entanto, sem dúvida é certo que os pensadores da Grécia e de Roma não conseguiram elaborar uma teoria política adequada.

Se o fracasso dos gregos se deveu a uma certa arrogância nascida de poderes intelectuais superiores, os romanos fracassaram por pura falta de imaginação. Este peso mental se revela de várias maneiras na não menos pesada arquitetura monumental dos tempos imperiais. A diferença entre o espírito grego e o romano poderia ser simbolizada perfeitamente contrastando-se um templo grego com uma basílica romana posterior. Nas mãos dos romanos, a herança intelectual da Grécia se torna menos sutil e elegante.

A tradição filosófica da Grécia é, essencialmente, um movimento de ilustração e liberação, pois objetiva liberar a mente das amarras da ignorância. Destrói o medo ante o desconhecido, apresentando o mundo como algo acessível à razão. O seu veículo é o *logos*, e a sua aspiração a busca do conhecimento sob a forma do Bem. A investigação desinteressada é considerada eticamente boa; através dela, mais do que de mistérios religiosos, os homens alcançam o bem viver. Junto com a tradição de investigar, encontramos um certo panorama jovial, desprovido de falsos sentimentos. Para Sócrates, a vida não examinada não vale a pena viver. Aristóteles sustenta que o importante não é viver muito tempo, mas sim viver bem. É verdade que parte dessa jovialidade se perde nos tempos helenísticos e romanos, quando ganha terreno um estoicismo um pouco mais autoconsciente. No entanto, continua sendo certo que tudo o que há de melhor na estrutura intelectual da civilização ocidental remonta às tradições dos pensadores da Grécia.



Interior da Basílica
de Constantino
(306-310 d.C.).

¹ No inglês arcaico, *clerk* significava pessoa que sabia ler, letrado, e no inglês moderno significa funcionário, mas também sacristão ou clérigo. (N. dos T.)

Nos tempos greco-romanos, como hoje, a filosofia, na essência, independia da religião. É claro que os filósofos podiam fazer perguntas que também interessassem aos que se ocupavam de questões religiosas. Mas as organizações sacerdotais não tinham influência nem poder sobre os pensadores daquele tempo. Neste aspecto, o período entre a queda de Roma e o fim da Idade Média difere tanto da era precedente como da seguinte. No Ocidente, a filosofia se tornou uma atividade que floresceu sob o patrocínio e a direção da Igreja. Há inúmeras razões para isso.

Quando o Império Romano do Ocidente se desfez, o cargo dos Divinos Imperadores de Roma já se dividira em dois poderes. Desde que o cristianismo se tornara religião oficial no tempo de Constantino, a Igreja assumira todos os assuntos relativos a Deus e à religião, deixando para o Imperador o trato das questões temporais. Em princípio, a autoridade da Igreja continuou inquestionável, embora declinasse aos poucos, até que a Reforma minou-lhe o poder ao insistir na natureza pessoal das relações do homem com Deus. Daí em diante, as igrejas se tornaram instrumentos dos nascentes estados nacionais.

Enquanto nas partes centrais do antigo Império as tradições seculares do saber se mantiveram por algum tempo, o Norte bárbaro não tinha em que se apoiar. Assim, a instrução passou a ser quase exclusiva dos membros da Igreja, ou clérigos, aspecto do desenvolvimento histórico cuja lembrança sobrevive na moderna palavra inglesa *clerk*¹. O que sobreviveu das tradições do passado foi preservado pela Igreja, e a filosofia se converteu num ramo do saber destinado a justificar o domínio do cristianismo e dos seus guardiães. Enquanto os seus dogmas foram geralmente aceites, a Igreja conquistou e manteve uma posição de poder e riqueza. Mas havia outras tradições em luta pela supremacia: as antigas tradições romanas, cujo declínio propiciara à Igreja uma posição proeminente, e a nova tradição germânica, da qual

surgiam as aristocracias feudais que assumiram o lugar da organização política do antigo Império. No entanto, nenhuma delas era representada por uma filosofia social adequadamente elaborada e, também por isso, foram incapazes de desafiar com êxito o poder da Igreja. A tradição romana se reafirmou aos poucos a partir da Renascença italiana do século XIV em diante, e as tradições germânicas avançaram com a Reforma no século XVI. Durante a Idade Média, porém, a filosofia permanece estreitamente ligada à Igreja.

Junto com a substituição do Divino Imperador por dois poderes – de um lado, o Papa como representante de Deus, e de outro o Imperador – vários outros dualismos latentes vieram à tona. Em primeiro lugar, a realidade tangível do dualismo entre o latim e o teutão. O poder da Igreja continuou latino, enquanto o Império sucumbiu ante os descendentes teutônicos dos invasores bárbaros. Até se render aos ataques de Napoleão, era conhecido como o Sacro Império Romano Germânico. A seguir temos a divisão dos homens entre o clero e o laicato. Os primeiros eram os guardiães do credo ortodoxo e como a Igreja resistiu com sucesso ao impacto de várias heresias, pelo menos no Ocidente, a posição do clero se fortaleceu grandemente. Alguns dos Imperadores cristãos do primeiro período simpatizavam com o arianismo, mas afinal a ortodoxia venceu. Depois vem o contraste entre o Reino dos Céus e os vários reinos da terra. A origem disso deve ser buscada nos Evangelhos, porém adquire importância mais direta depois da queda de Roma. Mesmo que os bárbaros pudessem destruir a cidade, a Cidade de Deus não pode ser saqueada. Finalmente, há a oposição entre espírito e carne. Esta é de origem muito mais antiga, remontando às teorias socráticas do corpo e da alma. Na sua forma neoplatônica, tais idéias ocuparam posição central na versão paulina da nova religião. O asceticismo do primitivo cristianismo se inspirou nessa fonte.

É este, sucintamente esboçado, o mundo em que se desenvolveu o que resumidamente pode ser chamado de filosofia católica. Alcançou a primeira maturidade com Santo Agostinho, que foi influenciado



Panel em marfim (420 d.C.), uma das primeiras representações de Cristo na cruz.



São Lucas

principalmente por Platão, e atingiu o apogeu com Santo Tomás de Aquino, que assentou a Igreja nas bases aristotélicas que os seus principais apologistas vêm defendendo desde então. Como esta filosofia está tão intimamente ligada à Igreja, a exposição do seu desenvolvimento e da sua influência em séculos posteriores envolverá o que, à primeira vista, parece uma desproporcionada dimensão histórica. Se faz necessária, porém, uma explicação desses acontecimentos, se quisermos compreender o espírito e a filosofia do período.

O cristianismo que veio a dominar o Ocidente é uma ramificação da religião dos judeus, com certas misturas gregas e orientais.

O cristianismo compartilha com o judaísmo a visão de que Deus tem os Seus favoritos, embora, naturalmente, os escolhidos sejam diferentes nos dois casos. Ambas as religiões têm a mesma visão de história, que começa com a criação divina e se encaminha para algum fim divino. É verdade que há algumas diferenças de opinião como, por exemplo, quem era o Messias e o que Ele iria realizar. Para os judeus, o Salvador ainda estava por vir e lhes daria a vitória na terra, enquanto os cristãos viram esse Messias em Jesus de Nazaré cujo Reino, no entanto, não era deste mundo. Igualmente, o cristianismo adotou a concepção judaica de probidade como princípio norteador de ajuda ao semelhante, e também a insistência em um dogma. Mais tarde, o judaísmo e o cristianismo aderem à idéia essencialmente neoplatônica da existência de um outro mundo. Mas enquanto a teoria grega é filosófica e de difícil compreensão, a visão judaica e cristã consistia mais de um futuro acerto de contas, quando os justos iriam para o céu e os maus arderiam no inferno. O elemento de recompensa, nessa teoria, tornou-a universalmente inteligível.

Para compreendermos como essas crenças se desenvolveram, devemos lembrar que Iavé, o Deus dos judeus, correspondia, no início, principalmente à Divindade de uma tribo semita que protegeu o Seu próprio povo. Junto com Ele havia outros deuses presidindo outras tribos. Não há nessa época nenhum indício de um outro mundo. O Senhor Deus de Israel dirigia a sorte terrena da Sua tribo. É um

Deus ciumento e não tolerava que o Seu povo tivesse outros deuses além Dele. Os profetas antigos eram líderes políticos que passavam boa parte do tempo reprimindo o culto a outros deuses por medo de incorrer no desagrado de Iavé e pôr em risco a coesão social dos judeus. Esse caráter nacionalista e tribal da religião judaica foi intensificado por uma série de desastres nacionais. Em 722 a.C., Israel, o reino do norte, caiu em poder dos assírios que deportaram a maioria dos seus habitantes. Em 606 a.C., os babilônios capturaram Nínive e destruíram o império assírio. O reino do sul, Juda, foi conquistado por Nabucodonosor, rei da Babilônia, que tomou Jerusalém em 586, incendiou o Templo e levou um grande número de judeus para o cativeiro na Babilônia.

Só um ano depois que Ciro, rei da Pérsia, tomou a Babilônia, em 538, os judeus tiveram permissão para voltar à Palestina. Foi durante o cativeiro na Babilônia que o dogma e o caráter nacional da religião se consolidaram. Com a destruição do Templo, os judeus tiveram de prescindir dos ritos de sacrifício. Boa parte da doutrina tradicional da sua religião, tal como sobrevive hoje, remonta a esse período.

Desse período também provém a dispersão dos judeus, pois nem todos retornaram à terra natal. Os que voltaram, sobreviveram como um estado teocrático relativamente sem importância. Depois de Alexandre, eles conseguiram de algum modo se manter à margem das longas disputas entre a Ásia selêucida e o Egito ptolomaico. Uma importante população judaica cresceu em Alexandria e logo se tornou completamente helenizada em tudo, menos na religião. Portanto, foi preciso traduzir para o grego as escrituras hebraicas, dando origem à Septuaginta, assim chamada porque, segundo a lenda, setenta tradutores, trabalhando independentemente, produziram versões idênticas. Mas quando o rei selêucida Antíoco IV tentou helenizar os judeus à força, na primeira metade do século II a.C., estes se rebelaram sob a liderança dos irmãos Macabeus. Com grande coragem e fortaleza, os judeus lutaram pelo direito de venerar Deus à sua própria maneira. Afinal venceram e os membros da família dos Macabeus governaram



Acima, representação de Judas Macabeus e a luta dos judeus pelo direito de venerar a Deus à sua maneira.

Abaixo, obra renascentista italiana mostrando o ritual judeu da Páscoa.



como sumos sacerdotes. Essa linhagem de governantes é chamada de dinastia dos asmoneus, que governou até a época de Herodes.

Foi principalmente a bem-sucedida resistência dos Macabeus que, numa época em que os judeus da Diáspora se helenizavam rapidamente, assegurou a sobrevivência da religião judaica e assim propiciou as condições sem as quais não poderia ter surgido o cristianismo e mais tarde o islamismo. Foi também nessa época que se introduziu na religião judaica a noção de outro mundo, já que os acontecimentos da rebelião haviam demonstrado que, aqui, os desastres muitas vezes atingem sobretudo os mais virtuosos. Durante o século I a.C., além dos poderes da ortodoxia, desenvolveu-se, sob a influência helenística, um movimento um pouco mais brando que prenunciava em seus ensinamentos a revalorização ética do Jesus dos Evangelhos. O cristianismo primitivo é, de fato, um judaísmo reformado, justo como o protestantismo foi, a princípio, um movimento de reforma dentro da Igreja.

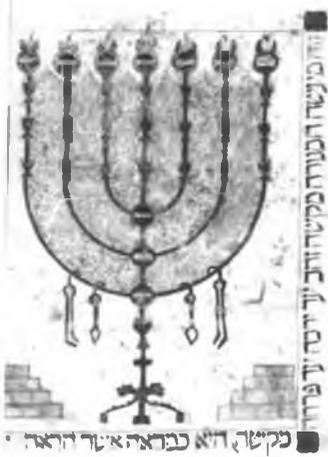
Com Marco Antônio aboliu-se o governo dos sumos sacerdotes e Herodes, um judeu profundamente helenizado, foi indicado Rei. Depois da sua morte em 4 a.C., a Judéia passou a ser governada diretamente por um procurador romano. Porém os judeus não simpaticizavam muito com os Divinos Imperadores romanos. É claro que os cristãos também não. Mas, diferentes dos cristãos que, pelo menos em princípio, aderiram à prática da humildade, os judeus em geral eram orgulhosos e arrogantes, assemelhando-se nisso aos gregos dos tempos clássicos. Teimosos, recusavam-se a reconhecer um deus que não fosse o seu. O conselho de Jesus, de dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus, constitui um típico exemplo dessa obstinação judaica. Embora à primeira vista seja um compromisso, representa, na verdade, uma recusa em reconhecer a identidade entre Deus e o Imperador. Em 66 d.C., os judeus se rebelaram contra os romanos e, depois de uma dura guerra, Jerusalém foi tomada em 70 d.C., sendo o Templo destruído pela segunda vez. O registro dessa campanha sobrevive no texto, escrito em grego, do historiador judaico helenístico Josefo.

Desse acontecimento deriva a segunda e última dispersão dos judeus. Como no tempo do exílio na Babilônia, a ortodoxia se tornou mais rígida. Depois do século I d.C., o cristianismo e o judaísmo se enfrentam como religiões distintas e antagônicas. No Ocidente, o cristianismo despertou um temível sentimento de anti-semitismo de modo que, daí em diante, os judeus viveram à margem da sociedade, perseguidos e explorados, até a sua emancipação no século XIX. Eles só prosperaram nos países maometanos, em especial na Espanha. Quando, afinal, os mouros foram expulsos, deveu-se principalmente aos pensadores judeus políglotas da Espanha mourisca a transmissão aos clérigos da tradição clássica, junto com a sabedoria dos árabes. Em 1948, os judeus novamente tomaram posse da Terra Prometida. Ainda é cedo demais para dizer se serão capazes de desenvolver uma nova influência cultural própria.

Os grupos de judeus dissidentes que constituíram o cristianismo primitivo não pretendiam, a princípio, que o novo credo chegasse a dominar os gentios. Na sua privacidade, esses primitivos cristãos mantinham as velhas tradições. Os judeus nunca tentaram converter estranhos, nem podiam agora, na sua condição reformada, atrair adeptos, uma vez que obrigavam à circuncisão e a ritual restrição alimentar. O cristianismo teria permanecido como um grupo de judeus não ortodoxos, se um dos seus adeptos não se dispusesse a ampliar as bases para admissão de membros. Paulo de Tarso, judeu helenizado e cris-



Relevo do Arco de Tito representando soldados que passam em marcha através do arco transportando o espólio da vitória.



Menorá, candelabro de sete braços, um dos principais objetos religiosos do judaísmo. Os sete braços representam os planetas, os dias da semana e os sete níveis do céu.

tão, ao remover os obstáculos externos, contribuiu para que o cristianismo fosse universalmente aceitável.

Contudo, para os cidadãos helenizados do Império, não bastava que Cristo fosse o filho do Deus dos judeus. Esta falha foi evitada pelo gnosticismo, um movimento sincrético que surgiu à mesma época que o cristianismo. Segundo o gnosticismo, o mundo sensível e material foi criado por lavé, que foi de fato uma divindade menor, que se desentendeu com a divindade suprema e depois praticou o mal. Finalmente, o filho do deus supremo passou a viver entre os homens, como um mortal, para corrigir o falso ensinamento do Antigo Testamento. Foram estes os ingredientes do gnosticismo, junto com uma dose de Platão. Essa doutrina combina elementos da lenda grega e do misticismo órfico com ensinamentos cristãos e outras influências orientais, complementando tudo com uma mistura eclética de filosofia, em geral extraída de Platão e do estoicismo. A variante maniqueísta do gnosticismo posterior chegou inclusive a igualar a distinção entre espírito e matéria com a antítese do bem e do mal. No seu desprezo pelas coisas materiais, os maniqueístas foram mais longe do que os estoícos jamais ousaram. Proibiram comer carne e declararam que o sexo de qualquer tipo ou forma era pecaminoso. Da sua sobrevivência através de alguns séculos parece correto inferir que essas doutrinas austeras não foram praticadas com muito sucesso.

As seitas gnósticas perderam importância depois de Constantino, mas ainda exerceram alguma influência. A seita do docetismo ensinava que não foi Jesus o crucificado, mas algum espectro substituto. Isso nos recorda o sacrifício de Ifigênia na lenda grega. Maomé, que admitiu que Jesus foi um profeta, embora não tão importante quanto ele próprio, mais tarde adotou o ponto de vista docético.

À medida que o cristianismo se estabeleceu mais firmemente, a sua hostilidade para com a religião do Antigo Testamento ficou mais forte. Diziam os cristãos que os judeus eram maus porque deixaram de reconhecer o Messias anunciado pelos antigos profetas. A partir de Constantino, o anti-semitismo se tornou uma forma respeitável

de fervor cristão, ainda que a motivação religiosa não fosse a única. É estranho que os cristãos, que haviam sofrido pavorosa perseguição, uma vez no poder se voltassem com igual violência contra uma minoria que se mostrava igualmente firme nas suas convicções.

Em certo aspecto, a nova religião tomou um rumo novo e notável. No conjunto, a religião dos judeus é muito simples e não teológica. Essa singeleza sobrevive mesmo nos Evangelhos sinópticos. Mas com João encontramos um início desta especulação teológica que rapidamente cresceu em importância à medida que os pensadores cristãos procuraram acomodar a metafísica dos gregos na estrutura do seu novo credo. Já não se trata, simplesmente, da figura do deus-homem Cristo, "o ungido", mas sim do seu aspecto teológico como Verbo, concepção que remonta a Heráclito, através dos estoicos e de Platão. Esta tradição teológica encontrou uma primeira expressão sistemática na obra de Orígenes, que viveu em Alexandria, de 185 a 254. Ele estudara com Amônio Sacas, mestre de Plotino, com quem tem muito em comum. Segundo Orígenes, só Deus é incorpóreo em todos os seus três aspectos. Sustenta a antiga teoria socrática de que a alma existe num estado independente, antes do corpo, no qual penetra por ocasião do nascimento. Por isso, e pela opinião de que no final todos serão salvos, mais tarde Orígenes foi acusado de heresia. Porém, durante a vida, ele também colidiu com a Igreja. Quando jovem, imprudentemente tomou extremas precauções contra as fraquezas da carne, mediante a emasculação, remédio que a Igreja não aprovava. Assim diminuído, deixou de ser apto para o sacerdócio, embora pareça ter havido alguma divergência de opiniões sobre esta questão.

Em seu livro *Contra Celso*, Orígenes dá uma resposta detalhada a Celso, cujo livro contra os cristãos não sobreviveu. Aqui, pela primeira vez encontramos a veia de argumentação apologética que insiste na natureza divinamente inspirada da Bíblia. Entre outras coisas, o fato de que a crença exerce uma influência socialmente valiosa sobre os seus adeptos é considerado como uma prova da validade da crença. Trata-se de um critério pragmático que foi exposto por um pensador

recente: William James. No entanto, é fácil ver que esse argumento é uma faca de dois gumes, pois depende do que se considere valioso. Os marxistas, que não concordam com o cristianismo institucional, consideram a religião como o ópio do povo e, no campo pragmático, estariam perfeitamente autorizados a fazer o possível para combatê-la. A centralização da Igreja foi um processo gradual. No início, os bispos eram eleitos localmente pelos membros da Igreja. Só depois de Constantino os bispos de Roma se tornaram cada vez mais poderosos. Com o apoio aos pobres, a Igreja conquistou uma multidão de seguidores, de maneira semelhante ao que haviam feito no passado as famílias senatoriais de Roma. A época de Constantino foi de lutas doutrinárias que causaram muitas perturbações no Império. Para resolver algumas dessas questões, o Imperador exerceu sua influência para a convocação do Concílio de Nicéia, em 325. Esse concílio determinou os padrões da ortodoxia frente ao arianismo. Por esse método, a Igreja daí em diante resolveu as suas diferenças no desenvolvimento doutrinário. A doutrina de Ário, sacerdote de Alexandria, sustentava que Deus Pai tinha prioridade sobre o Filho e que ambos eram distintos. A heresia oposta foi defendida por Sabélio, que afirmou que eram meramente dois aspectos da mesma pessoa. A visão ortodoxa, que acabou predominando, situa a ambos no mesmo nível, sustentando que são idênticos em substância, porém diferentes como pessoas. Não obstante, o arianismo continuou a florescer, assim como várias outras heresias. O principal protagonista do campo ortodoxo foi Aranásio, bispo de Alexandria de 328 a 373. O arianismo foi favorecido pelos sucessores de Constantino, à exceção de Juliano, o Apóstata, que era pagão. Mas com o advenço de Teodósio, em 379, a ortodoxia veio a receber o apoio imperial.

Ao último período cristão do Império Romano do Ocidente pertencem três importantes clérigos que, de várias formas, ajudaram a fortalecer o poder da Igreja. Todos foram posteriormente canonizados. Ambrósio, Jerônimo e Agostinho nasceram com um intervalo de poucos anos um do outro, em meados do século IV. Junto com o Papa

Gregório, o Grande, que pertence ao século VI, passaram a ser chamados de Doutores da Igreja Ocidental.

Dos três, só o último foi filósofo. Ambrósio, intrépido defensor do poder da Igreja, estabeleceu as bases das relações entre Estado e Igreja, que prevaleceram por toda a Idade Média. Jerônimo foi o primeiro a traduzir a Bíblia para o latim. Agostinho especulou sobre teologia e metafísica. A estrutura teológica do catolicismo até a Reforma se deve fundamentalmente a ele, assim como os princípios essenciais das religiões reformadas. O próprio Lutero foi monge agostiniano.

Ambrósio nasceu em Trier, em 340. Foi educado em Roma e seguiu a carreira das leis. Aos trinta anos foi indicado governador da Ligúria e da Emília, ao norte da Itália, cargo que ocupou por quatro anos. Nesse momento, por alguma razão desconhecida, abandonou a vida *secular*, sem deixar as atividades políticas. Foi eleito bispo de Milão, à época capital do Império Ocidental. A partir da sua posição episcopal, Ambrósio exerceu uma influência política de longo alcance, graças à sua corajosa e muitas vezes intransigente insistência a respeito da supremacia espiritual da Igreja.

A princípio, a posição religiosa esteve claramente definida e enquanto Graciano, católico, fosse Imperador, não parecia haver ameaças à ortodoxia. No entanto, por ter negligenciado os deveres imperiais, Graciano acabou assassinado e com a sucessão começaram os problemas. O poder foi usurpado por Máximo em todo o Ocidente exceto na Itália, onde o governo passou corretamente para o irmão mais jovem de Graciano, Valentiniano II. Como o jovem Imperador ainda era menor, sua mãe, Justina, efetivamente assumiu o controle. Sendo Justina ariana, o choque era inevitável. O ponto focal onde o paganismo e o cristianismo colidiram de maneira mais espetacular foi, naturalmente, a própria cidade de Roma. No período de Constâncio, filho de Constantino, a estátua da Vitória fora removida do Senado. Juliano, o Apóstata, a reconduziu, Graciano novamente removeu-a e com isso alguns senadores pediram que fosse recolocada. Mas a facção

cristã do Senado, com a ajuda de Ambrósio e do Papa Dâmaso, prevaleceu. Com o desaparecimento de Graciano, o partido pagão se adiantou novamente em 384, com uma petição a Valentiniano II. Para evitar que esse novo movimento inclinasse o Imperador a favorecer os pagãos, Ambrósio tomou a pena para lembrá-lo que o Imperador deveria servir a Deus, assim como os cidadãos deveriam servir ao Imperador como soldados. Mas a implicação disso vai mais longe do que o pedido de Jesus de dar a Deus e a César o que cada um deles separadamente tinha direito a receber. Aqui nos deparamos com uma alegação de que a Igreja, sendo o veículo de Deus para impor a obediência na terra, está acima do Estado. Em certo sentido, isto representa um verdadeiro reflexo de como declinava o poder estatal naquela época. A Igreja, como instituição universal e internacional, sobreviveria à dissolução política do Império. O fato de um bispo poder sugerir tais coisas impunemente era um sinal da decadência do Império Romano. Entretanto, a questão da estátua da Vitória ainda não terminara. Mais tarde ela foi reconduzida pelo usurpador Eugênio, porém quando este foi derrotado por Teodósio, em 394, o partido cristão triunfou definitivamente.

Ambrósio brigou com Justina por causa do arianismo desta. Ela pedira que se reservasse em Milão um lugar de culto para os legionários godos, que eram arianos. O bispo não permitiu e nesse aspecto o povo ficou ao seu lado. Os soldados godos enviados para tomar a basílica juntaram-se ao povo e se recusaram a recorrer à força. Foi um ato de coragem de Ambrósio o fato de não se render às armas dos mercenários bárbaros. O Imperador cedeu, dando a Ambrósio uma grande vitória moral na sua luta pela independência eclesiástica.

Mas nem todas as ações do bispo foram igualmente elogiáveis. Durante o reinado de Teodósio, ele se opôs ao Imperador, que ordenara a um bispo local que financiasse a reconstrução de uma sinagoga incendiada. Ao que parece, esse incêndio fora provocado deliberadamente por instigação do tal clérigo e o objetivo do Imperador era desencorajar esse tipo de intimidação. Mas Ambrósio ar-



gumentou que nenhum cristão deveria de modo algum ser obrigado a pagar tal prejuízo – perigosa doutrina, que provocou muita perseguição na Idade Média.

Enquanto os principais méritos de Ambrósio residissem no campo da administração e da sua habilidade de estadista, Jerônimo, por outro lado, foi um dos destacados sábios da época. Nasceu em 345, em Estridon, perto da fronteira dalmata. Aos dezoito anos foi para Roma estudar. Depois de alguns anos de viagens pela Gália, estabeleceu-se em Aquiléia, perto da sua cidade natal. Depois de alguma desavença, partiu para o Oriente e passou cinco anos como eremita no deserto sírio. Em seguida foi para Constantinopla e voltou para Roma, onde permaneceu de 382 a 385. O Papa Dâmaso morrera no ano anterior e o seu sucessor parece não ter simpatizado com esse clérigo brigão. Mais uma vez, Jerônimo partiu para o Oriente, agora acompanhado por um grupo de virtuosas damas romanas que adotaram os seus preceitos de celibato e abstinência. Afinal se recolheram a uma vida monástica em Belém, em 386, onde ele morreu em 420. A sua obra-prima é a *Vulgata*, tradução latina da Bíblia que se tornou a versão ortodoxa reconhecida. Os Evangelhos foram traduzidos do original grego durante a última permanência de Jerônimo em Roma; para traduzir o Antigo Testamento, ele recorreu às fontes hebraicas, tarefa realizada no período final, com a ajuda de sábios judeus.

Pelo seu modo de viver, Jerônimo exerceu poderosa influência no desenvolvimento do movimento monástico que ganhava força nessa época. Sua comitiva de discípulos romanos, que o acompanhou a Belém, ali fundou quatro mosteiros. Como Ambrósio, Jerônimo era um grande escritor de cartas, muitas dirigidas a moças, exortando-as a permanecerem no caminho da virtude e da castidade. Quando Roma foi saqueada pelos invasores godos em 410, a atitude de Jerônimo parece ter sido de resignação, e ele continuou mais preocupado em exaltar o valor da virgindade do que em tentar ajudar na salvação do Império.



Constantinopla



Santo Agostinho

Agostinho nasceu em 354 na província da Numídia. Recebeu uma educação profundamente romana e aos vinte anos foi para Roma junto com a concubina e o filho de ambos. Um pouco mais tarde encontra-se em Milão, ganhando a vida como professor. No aspecto religioso, nesse tempo ele foi maniqueísta. Mas afinal a pressão contínua do remorso e uma mãe astuta o conduziram para a igreja ortodoxa. Em 387 foi batizado por Ambrósio. Retornou à África, tornou-se bispo de Hipona em 396 e assim permaneceu até a morte, em 430.

Em suas *Confissões*, encontramos um vívido relato das suas lutas contra o pecado. Um antigo incidente continuou a obcecá-lo por toda a vida. O episódio é bastante trivial: certa vez, quando menino, por puro espírito de travessura, saqueou uma pereira no quintal de um vizinho. A sua preocupação mórbida com o pecado ampliou tanto essa maldade infantil que ele jamais conseguiu se perdoar. Parece que despojar árvores frutíferas sempre foi uma empresa arriscada.

O pecado, que nos primeiros tempos do Antigo Testamento era considerado um defeito nacional, aos poucos passara a ser considerado como uma imperfeição do indivíduo. Essa mudança de ênfase foi vital para a teologia cristã, pois a Igreja, como instituição, não podia errar. Eram os cristãos, individualmente, que podiam cometer pecados. Ao enfatizar o aspecto individual, Agostinho é um precursor da teologia protestante. No catolicismo, a função da Igreja passou a ser considerada vital. Para Agostinho, ambos os aspectos são importantes. O homem, essencialmente condenado e pecador, é salvo pela meditação da Igreja. Mas a observância das práticas religiosas, inclusive de uma vida virtuosa, não garante a salvação. Sendo Deus bom e o homem mau, a concessão da salvação é um favor, mas não concedê-la não é, de modo algum, censurável. Esta doutrina da predestinação foi mais tarde adotada pelos ramos mais inflexíveis da teologia reformista. Por outro lado, a idéia de Agostinho de que o mal não era um princípio material, como sustentavam os maniqueístas, mas sim o resultado de má vontade, constituiu uma valiosa doutrina para as religiões reformadas. É a base do conceito protestante da responsabilidade.

A obra teológica de Agostinho visou principalmente a contestar as opiniões mais moderadas de Pelágio. Esse monge galês era um homem de temperamento mais humano do que a maioria dos sacerdotes da sua época. Negava a doutrina do pecado original e ensinava que o homem, pelos próprios esforços, alcançaria a salvação, optando por uma vida virtuosa. Moderada e civilizada, esta teoria estava destinada a conseguir muitos adeptos, especialmente entre aqueles que ainda tinham algo do espírito dos filósofos gregos. Agostinho, por sua vez, combateu com grande fervor a doutrina pelagiana e contribuiu muito para que afinal fosse declarada herética. Constrói a doutrina da predestinação a partir das epístolas de Paulo, que deve ter ficado assustado ao ver proposições tão extraordinárias serem deduzidas dos seus ensinamentos. Mais tarde Calvino adotou essa teoria, enquanto a Igreja sabiamente a abandonou.

As preocupações de Agostinho são principalmente teológicas. Mesmo quando se ocupa de questões filosóficas, o seu objetivo é, em primeiro lugar, reconciliar o ensinamento da Bíblia com a herança filosófica da escola platônica. Nisso ele é precursor da tradição apolo-gética. Contudo, as suas especulações filosóficas são interessantes em si mesmas e o revelam como pensador de certa sutileza. Este material se encontra no décimo primeiro livro das *Confissões*. Carece de valor como mexerico, e por isso em geral é omitido das edições populares.

O problema que Agostinho se propõe é mostrar como conciliar a onipotência de Deus com o fato de que a criação aconteceu como está descrito no *Gênesis*, supondo-se isto como um fato. Para começar, é preciso distinguir a noção judaica e cristã da criação daquela que se encontra na filosofia grega. A um grego, de qualquer época, pareceria bastante absurda a idéia de que o mundo pudesse ser criado do nada. Se Deus criou o mundo, deve-se pensar nele como o mestre construtor que constrói a partir de matéria-prima já existente. Para o temperamento científico da mente grega, era estranho que alguma coisa pudesse vir do nada. Porém isso não ocorre com o Deus das Escrituras, no qual se deve pensar como sendo o criador dos materiais de cons-

trução, bem como construtor da estrutura. A visão grega conduz, naturalmente, ao panteísmo, segundo o qual Deus é o mundo, linha de pensamento que tem atraído, em todos os tempos, aqueles fortemente inclinados ao misticismo. O mais conhecido expoente filosófico deste ponto de vista é Spinoza. Agostinho adota o Criador do Antigo Testamento, um Deus fora deste mundo. Essa divindade é um espírito atemporal, não sujeito à causalidade nem ao desenvolvimento histórico. Ao criar o mundo, também criou o Tempo. Não podemos nos perguntar o que houve antes porque não havia um Tempo ao qual se possa perguntar.

Para Agostinho, o tempo é um presente tríplice. O presente propriamente dito é a única coisa que realmente existe. O passado existe como memória presente, e o futuro como expectativa presente. A teoria não deixa de ter seus defeitos, mas a essência consiste em enfatizar o caráter subjetivo do tempo, como parte integrante da experiência mental do homem, que é um ser criado. Neste ponto de vista, portanto, não faz sentido perguntar o que houve antes da criação. A mesma interpretação subjetiva do tempo se encontra em Kant, que o considera uma forma de entendimento. Essa abordagem subjetiva levou Agostinho a antecipar a doutrina cartesiana, segundo a qual a única coisa de que alguém não pode duvidar é que pensa. O subjetivismo, em última instância, não é uma teoria logicamente sustentável. Ainda assim, Agostinho é um dos seus expositores competentes.

A época de Agostinho foi marcada pela queda do Império Ocidental. Os godos de Alarico tomaram Roma em 410. Os cristãos podem ter visto isso como um castigo merecido pelos seus pecados. Para a mente pagã, a situação era diferente: os deuses antigos haviam sido abandonados e Júpiter, com justiça, retirara a sua proteção. Para refutar este argumento a partir de um ponto de vista cristão, Agostinho escreveu o seu *Cidade de Deus* que, no curso da elaboração, se converteu numa perfeita teoria cristã da história. Boa parte do que consta dessa obra tem interesse apenas pelo antigo, mas a tese central da independência da Igreja em relação ao Estado teve grande

importância durante a Idade Média e ainda subsiste em alguns lugares. A idéia de que o Estado, para compartilhar da salvação, deve obedecer à Igreja, se baseia, de fato, no exemplo do Estado judaico do Antigo Testamento.

No reinado de Teodorico, viveu em Roma um notável pensador, de quem vida e obra apresentam agudo contraste com a decadência geral da civilização da época. Boécio nasceu em Roma por volta de 480, filho de um nobre, e bem relacionado com a classe senatorial. Era amigo de Teodorico e, quando o rei godo se tornou governante de Roma em 500, Boécio foi designado cônsul em 510. Sua sorte sofreu reveses em anos posteriores. Em 524 foi preso e executado, acusado de traição. Foi na prisão, enquanto esperava a morte, que compôs o livro que o fez famoso: *Consolação da filosofia*.

Mesmo à época, Boécio desfrutou da repuração de ser sábio e culto. São suas as mais antigas traduções latinas dos escritos lógicos de Aristóteles. Além disso, escreveu comentários e obras a respeito da lógica aristotélica. Seus tratados sobre música, aritmética e geometria foram considerados durante muito tempo como obras modelo nas escolas de humanidades da Idade Média. Seu plano de produzir uma tradução completa de Platão e Aristóteles infelizmente nunca se concretizou. É estranho que a Idade Média o reverenciasse não apenas como grande estudioso da filosofia clássica, mas também como cristão. É verdade que ele publicou alguns tratados sobre questões teológicas, supostamente de sua autoria, embora de autenticidade não comprovada. Sua própria posição, exposta na *Consolação*, é platônica. Portanto, é mais provável que fosse cristão, como a maioria das pessoas da época; mas, nesse caso, o seu cristianismo não passou de nominal, ao menos no que diz respeito ao seu pensamento, pois sofreu mais influência da filosofia de Platão do que das especulações teológicas dos Padres. No entanto, talvez seja bom ele ter sido considerado um ortodoxo confiável, pois a essa circunstância devemos o fato de que boa parte do seu platonismo fosse ser absorvida pelos clérigos dos séculos posteriores, quando a pecha de heresia poderia ter facilmente condenado suas obras ao esquecimento.



A luta dos bárbaros romanos.

Em todo caso, a *Consolação* está livre da teologia cristã. O livro consiste de partes alternadas de prosa e verso. O próprio Boécio fala em prosa, e a filosofia, sob a forma de uma mulher, responde em verso. Por sua doutrina e sua perspectiva, a obra se distancia bastante dos interesses que agitavam os clérigos da época. Inicia com uma passagem que reafirma a primazia dos três grandes filósofos atenienses. Ao perseguir o bem viver, Boécio segue as tradições dos pitagóricos. Suas doutrinas éticas são fortemente estoicas e a sua metafísica remonta diretamente a Platão. Algumas passagens são de tom panteísta e ele desenvolve igualmente uma teoria em que o mal é considerado irreal. Deus equivalendo à bondade não pode fazer mal e, por ser onipotente, o mal deve ser ilusório. Grande parte disto diverge da teologia e da ética cristãs, mas parece que não incomodou ninguém no campo ortodoxo. Todo o espírito do livro é uma reminiscência de Platão. Evita o misticismo dos escritores neoplatônicos como Plotino e está livre das superstições que prevaleciam à época. O ardente sentido de pecado, que domina os pensadores cristãos daquela era, está praticamente ausente. Talvez o traço mais notável da obra seja o fato de ter sido escrita por um homem preso e condenado à morte.

Seria equivocado considerar Boécio como um pensador numa torre de marfim, distante das preocupações práticas do seu tempo. Ao contrário, como os filósofos da antiguidade, permaneceu em meio aos assuntos práticos, como um administrador capaz e equilibrado, que prestou serviços valiosos e fiéis ao seu soberano godo. Em tempos posteriores, foi considerado um mártir da perseguição ariana, erro que pode ter contribuído para a sua popularidade como escritor. No entanto, como pensador desinteressado e não inclinado ao fanatismo, nunca foi canonizado, enquanto Cirilo se converteu em santo.

A obra de Boécio, vista no seu contexto histórico, suscita a perene questão sobre até que ponto o homem está fadado a ser produto da sua época. Boécio viveu num mundo hostil à investigação imparcial e sensata, numa era infestada de superstição e posição social com excessivo zelo. Contudo, a sua obra não parece refletir essas pressões externas,

nem os seus problemas são, de modo algum, os do seu tempo. Naturalmente, é certo que os círculos aristocráticos de Roma se mostravam menos inclinados a ceder aos modismos e entusiasmos passageiros. Se em alguma parte, foi nesse ambiente que sobreviveram algumas antigas virtudes, muito depois que o Império deixara de existir, e isto explica, em certa medida, a tendência estoíca no pensamento ético de Boécio. Mas então esse fato, por sua vez, precisa ser explicado, ou seja, a prolongada existência de tal grupo, a despeito das invasões dos bárbaros vindos de fora e do fanatismo interno. Creio que a resposta é dupla. É verdade que os homens são produto das tradições. Em primeira instância, são moldados pelo ambiente onde crescem, e mais tarde o seu modo de viver encontra apoio nas tradições às quais permanecem fiéis, seja em plena consciência, seja em virtude de uma obediência mais ou menos cega. Por outro lado, as tradições nesse aspecto não se limitam ao tempo, mas sim assumem existência própria e podem sobreviver por longos períodos, mantendo-se como rescaldo sob as cinzas, para novamente se transformarem em fogo vivo ao receberem o sopro vivificante de um apoio renovado. Em certa medida, as tradições dos tempos clássicos sobreviveram nas precárias circunstâncias das invasões bárbaras, e assim pôde surgir um homem como Boécio. No entanto, ele deve ter tido consciência do abismo que o separava dos seus contemporâneos. Dependendo do vigor de uma tradição, será preciso uma fortaleza maior ou menor para mantê-la, e Boécio certamente necessitou de toda a coragem que pôde reunir.

~ Agora podemos responder a uma outra questão relacionada a isto: é necessário estudar a história da filosofia para entender uma questão filosófica? E será preciso sabermos algo da história de um período para compreendermos a sua filosofia? Evidentemente, no ponto de vista esboçado antes, há uma certa interação entre as tradições sociais e filosóficas. Uma tradição supersticiosa não produzirá pensadores isentos de superstição. Uma tradição que valorize mais a abstenção do que a ação não produzirá medidas políticas construtivas para enfrentar os desafios do momento. Por outro lado, uma questão filo-



Átila

sófica pode ser perfeitamente compreendida sem o respaldo de todo o aparato da erudição histórica. A importância de se examinar a história da filosofia reside em se reconhecer que as perguntas, na maioria, já foram formuladas antes e já receberam, no passado, algumas respostas inteligentes.

O saque de Roma prenuncia um período de invasões e lutas que conduziu à queda do Império do Ocidente e ao estabelecimento de tribos germânicas por todo esse território. Ao norte, a Grã-Bretanha foi tomada por anglos, saxões e jutos; as tribos francas se espalharam pela Gália e os vândalos avançaram para o sul, penetrando na Espanha e no norte da África. Sobrevivem nomes de países e regiões como reminiscências desses eventos: os anglos deram nome à Inglaterra, os francos à França e os vândalos à Andaluzia.

O sul da França foi ocupado pelos visigodos e a Itália conquistada por invasores ostrogodos, que antes haviam sido derrotados numa fracassada tentativa de destruir o Império do Oriente. Desde o fim do século III, mercenários godos haviam lutado a serviço de Roma, assim aprendendo as habilidades e práticas de guerra romanas. O Império agonizou alguns anos depois da queda de Roma, até ser definitivamente destruído em 476 pelos ostrogodos, conduzidos pelo seu rei Odoacro, que governou até 493, quando foi assassinado por ordem de Teodorico, que se tornou rei dos ostrogodos e reinou na Itália até morrer, em 526. Por trás dos godos, vindos do Leste, as tribos mongóis dos hunos, sob o comando do seu rei Átila, pressionavam em direção a Oeste. Embora às vezes se coligassem aos seus vizinhos godos, os hunos haviam se desentendido com estes quando Átila invadiu a Gália, em 451. As forças combinadas de godos e romanos detiveram os invasores em Chalons. Uma tentativa subsequente de tomar Roma foi repelida graças à pressão moral corajosamente exercida pelo Papa Leão. O príncipe mongol morreu pouco depois e deixou as suas tribos sem a liderança a que estavam acostumadas. O poder dos cavaleiros saqueadores asiático desapareceu.

Pode-se pensar que esses levantes provocariam uma reação corajosa da Igreja. Esta, porém, permanecia absorta em sutilezas da doutrina re-

ferentes a difíceis regiões, como os graus de multiplicidade de Cristo. Havia quem garantisse que Cristo era uma pessoa com dois aspectos, ponto de vista que acabou vencendo. Seu principal porta-voz foi Cirilo, patriarca de Alexandria de 412 até 444. Defensor firme e intransigente da ortodoxia, demonstrou o seu zelo de maneira prática, ao encorajar a perseguição à comunidade judaica de Alexandria e conseguir o brutal assassinato de Hipácia, uma das poucas mulheres que enfeitam os anais da matemática. No devido tempo, Cirilo foi canonizado.

Por outro lado, os seguidores de Nestório, patriarca de Constantinopla, favoreciam a opinião de que havia duas pessoas – o Cristo homem e o Cristo Filho de Deus – opinião que, como vimos, tinha antecedentes gnósticos. A doutrina nestoriana teve seus partidários, principalmente, na Ásia Menor e na Síria. Na tentativa de resolver este impasse teológico, foi convocado um concílio que se reuniu em Éfeso em 431. A facção partidária de Cirilo conseguiu chegar antes ao local da assembléia e rapidamente decidiu em seu próprio favor, antes que a oposição tivesse tempo de entrar. Daí em diante, o nestorianismo foi declarado herético. E prevaleceu a opinião de que havia uma única pessoa. Depois da morte de Cirilo, um sínodo em Éfeso, em 449, foi mais adiante e declarou que Cristo não só era uma pessoa, mas que só tinha uma natureza. Essa doutrina passou a ser conhecida como heresia monofisista e foi condenada no Concílio de Calcedônia, em 451. Se Cirilo não tivesse morrido, é provável que em vez de alcançar a santidade ele se tornasse um herege monofisista. Mas, embora os concílios ecumênicos estabelecessem os padrões da ortodoxia, a heresia sobreviveu, especialmente no Oriente. E foi devido principalmente à intransigência ortodoxa para com as igrejas heréticas que as forças do islamismo mais tarde obtiveram tamanho sucesso.

Na Itália, os invasores godos não destruíram cegamente o tecido social. Teodorico, que reinou até a sua morte, em 526, conservou a antiga administração civil. Em matéria religiosa, mostrou-se moderado. Ariano parece ter tolerado os elementos não cristãos que continuavam subsistindo, em especial entre as famílias patrícias de Roma.



No alto, mosaico de Ravena representando o Imperador Justiniano com membros da corte (c.547 d.C.).

No centro, pormenor de um mosaico bizantino de Ravena representando os Três Reis Magos.

Acima, retrato de Justiniano I numa moeda bizantina.

O neoplatônico Boécio foi ministro de Teodorico. No entanto, o imperador Justino I foi um homem de visão mais estreita. Em 523, baniu os hereges arianos. Teodorico ficou embaraçado com essa medida, pois os seus territórios italianos eram fortemente católicos, enquanto o seu próprio poder era insuficiente para resistir ao imperador. Temendo um complô entre os seus próprios defensores, mandou prender Boécio e executá-lo em 524. Teodorico morreu em 526 e Justino no ano seguinte, sendo sucedido por Justiniano I. Foi durante o mandato deste último que foram compilados os grandes compêndios de leis romanas – o *Código* e o *Digesto*. Justiniano foi ardoroso defensor da ortodoxia. No início do seu reinado, em 529, ordenou o fechamento da Academia de Atenas, que sobrevivera como última fortaleza das antigas tradições, embora a essa época os seus ensinamentos tivessem sido consideravelmente diluídos pelo misticismo neoplatônico. Em 532, iniciou-se a construção da basílica de Santa Sofia, em Constantinopla, que permaneceu como centro da Igreja bizantina até Constantinopla cair nas mãos dos turcos em 1453.

O interesse do imperador pela religião era compartilhado por sua esposa, a famosa Teodora, dama de passado pouco brilhante e além disso monofisista. Foi por sua causa que Justiniano embarcou na controvérsia dos Três Capítulos. Em Calcedônia, três padres de tendências nestorianas haviam sido declarados ortodoxos, cláusula ofensiva para a opinião monofisista. Justiniano decretou que os três homens eram hereges, o que causou longas discussões no seio da Igreja. Afinal, ele próprio sucumbiu à heresia, adotando o ponto de vista aftartodocético, segundo o qual o corpo físico de Cristo era incorruptível, um corolário monofisista.

Com Justiniano foi feita uma última tentativa de retomar as Províncias Ocidentais das mãos dos bárbaros. A Itália foi invadida em 535 e o país se viu devastado pela guerra durante dezoito anos. Também a África foi reconquistada de certa forma, mas o governo bizantino resultou, em geral, numa bênção duvidosa. Em todo caso, os poderes de Bizâncio não estava à altura da tarefa de recupe-

rar todo o império, ainda que a Igreja estivesse ao lado do Imperador. Justiniano morreu em 565, e três anos depois a Itália sofreu novo ataque bárbaro. Os invasores lombardos tomaram posse permanente das terras do Norte, que receberam o nome de Lombardia. Durante dois séculos lutaram contra os bizantinos que, pressionados pelos sarracenos ao Sul, terminaram se retirando. Ravena, a última fortaleza bizantina na Itália, se rendeu aos lombardos em 751.

Durante o período de que estamos tratando, uma figura como Boécio foi excepcional. O temperamento da época não era filosófico. No entanto, devemos mencionar dois desdobramentos que teriam importantes conseqüências para a filosofia da Idade Média. O primeiro é o crescimento do monasticismo no Ocidente, e o segundo, o aumento do poder e da autoridade do papado. Estão vinculados, respectivamente, aos nomes de Bento e Gregório. O monasticismo começou no Império do Oriente, no século IV. Na fase inicial não esteve ligado à Igreja. Foi Atanásio quem deu os primeiros passos que finalmente trouxeram o movimento monástico para o domínio da Igreja. Como vimos, Jerônimo foi um grande vulto da vida monástica. Durante o século VI, estabeleceram-se mosteiros na Gália e na Irlanda. A figura decisiva do monasticismo ocidental foi Bento, de quem a Ordem Beneditina extraiu o nome. Nascido em 480, de pais nobres, cresceu em meio às facilidades e os luxos da nobreza romana. Aos vinte anos, sentiu uma violenta reação contra as tradições da sua educação inicial e por três anos viveu como eremita numa caverna. Em 520 fundou um mosteiro em Monte Cassino, que se tornou o centro da Ordem Beneditina. As regras estabelecidas pelo fundador impõem aos membros votos de pobreza, obediência e castidade. A excessiva austeridade praticada pelos monges orientais não era do agrado de Bento. As tradições daqueles monges seguiam ao pé da letra a visão cristã de que a carne era pecaminosa. Conseqüentemente, competiam entre si para ver quem conseguia o estado mais elevado de abandono corporal. A Regra Beneditina resolutamente pôs fim a essas excentri-



Interior da igreja de Santa Sofia, consagrada em 537 d.C.



Mosaico bizantino
do século XIV.

idades doentias. A autoridade e o poder foram colocados nas mãos do abade, indicado em caráter vitalício. Posteriormente, as Ordens Beneditinas desenvolveram tradições próprias, em certo desacordo com as intenções do fundador. Reuniu-se uma grande biblioteca em Monte Cassino e os sábios beneditinos muito contribuíram para preservar as tradições remanescentes da sabedoria clássica.

Bento permaneceu em Monte Cassino até sua morte, em 543. Uns quarenta anos depois, os lombardos saquearam o mosteiro e os membros da ordem fugiram para Roma. Na sua longa história, Monte Cassino foi destruído em outras duas ocasiões: primeiro, nas mãos dos sarracenos, no século IX, e novamente durante a Segunda Guerra Mundial. Felizmente, a biblioteca se salvou e o mosteiro foi completamente reconstruído.

Alguns detalhes da vida de Bento são registrados no segundo livro dos diálogos de Gregório. Grande parte desta obra consiste de relatos de acontecimentos e feitos miraculosos, que lançam alguma luz sobre o estado geral das mentes das pessoas cultas da época. É preciso lembrar que a leitura, nessa época, passara ao nível de uma habilidade possuída apenas por uma minoria muito restrita. Esses escritos não eram produzidos, de modo algum, para uma crédula massa de analfabetos, como acontece hoje com o entulho do Super-homem e da ficção científica. Quanto ao mais, esses diálogos constituem a nossa principal fonte de informação sobre Bento. Gregório, o Grande, seu autor, é considerado o quarto Doutor da Igreja do Ocidente. Nasceu em 540, na nobreza romana, e cresceu em meio à riqueza e ao luxo. Recebeu uma educação apropriada à sua condição social, embora não tenha aprendido grego, negligência pedagógica que ele nunca pôde sanar, apesar dos seus seis anos de residência na corte imperial em época posterior. Em 573, o vemos como prefeito da cidade, mas pouco depois parece ter sentido a vocação. Renunciou ao cargo, distribuiu a sua fortuna e tornou-se monge beneditino.

A vida dura e frugal que levou depois dessa notável conversão

causou-lhe danos permanentes à saúde. No entanto, não teria a vida de meditação com a qual sonhara. As suas habilidades políticas não haviam sido esquecidas, e o Papa Pelágio II escolheu-o como embaixador da corte imperial em Constantinopla, à qual o Ocidente ainda devia obediência. De 585 a 597, Gregório permaneceu na corte, mas falhou na sua principal missão, que era instigar o Imperador a guerrear contra os lombardos. Mas o período de intervenções militares já passara. As últimas dessas tentativas, na época de Justiniano, tiveram sucesso momentâneo, mas afinal não deram em nada.

Ao retornar a Roma, Gregório passou cinco anos no mosteiro que se estabelecera no seu antigo palácio. O Papa morreu em 590 e Gregório, que teria preferido continuar monge, foi escolhido para sucedê-lo. Gregório precisou de toda a sua habilidade de estadista para enfrentar a precária situação do país, causada pelo desmoronamento da autoridade de Roma no Ocidente. A Itália estava sendo devastada pelos lombardos; a África era cenário de lutas entre um frágil exarcado bizantino, assediado por tribos mouras; visigodos e francos guerreavam na Gália; e a Grã-Bretanha, descristianizada pelos invasores anglo-saxões, se convertera na Inglaterra pagã.

As heresias continuavam a infestar a Igreja e a decadência geral dos costumes tendia a minar os princípios cristãos que deveriam norrear o modo de viver dos clérigos. A prática da simonia era amplamente difundida, e só pôde ser combatida com eficácia cerca de quinhentos anos depois. Gregório herdou todas essas perturbadoras dificuldades e fez o possível para contrê-las. Entretanto, a própria confusão reinante em todo o Ocidente permitiu-lhe estabelecer o poder papal em bases mais firmes do que as anteriores. Até então, o bispo de Roma nunca fora capaz de impor tão amplamente a sua autoridade, nem com tanto êxito quanto Gregório. Conseguiu isso principalmente escrevendo numerosas cartas às autoridades eclesiásticas e seculares que pudessem estar falhando naquilo que ele julgava serem os seus deveres, ou ainda que estivessem excedendo os

justos limites da sua autoridade. Ao publicar o seu *Livro de normas pastorais*, Gregório estabeleceu as bases da supremacia romana na regulamentação dos assuntos da Igreja em geral. Esse compêndio foi altamente respeitado por toda a época medieval chegando até a Igreja do Oriente, onde foi utilizado na versão grega. Os ensinamentos teológicos de Gregório influenciaram os estudos bíblicos no sentido da interpretação simbólica, ignorando o conteúdo puramente histórico, que só voltou à cena com o renascimento do saber.

Apesar dos seus decididos esforços para fortalecer a posição do catolicismo romano, Gregório foi homem de visão estreita e obstinada. Na esfera política, toleraria os excessos imperiais, se viessem aos seus próprios interesses, ou se percebesse que a oposição poderia ser perigosa. Comparado a um homem como Ambrósio, foi um oportunista astucioso. Fez muito para espalhar a influência da Ordem Beneditina, que se tornou protótipo para futuras fundações monásticas. Mas, na sua época, a Igreja demonstrava escasso respeito pela sabedoria secular, e Gregório não foi exceção à regra.

Gregório o Grande,
promotor da
autoridade papal.



A ESCOLASTICA

Com a decadência da autoridade central de Roma, as terras do Império do Ocidente começaram a mergulhar numa era de barbarismo, quando a Europa sofreu um declínio cultural geral. A Idade das Trevas, como é chamada, se estende de 600 a 1000 d.C., aproximadamente. Qualquer tentativa de enquadrar essa história em compartimentos estanques é altamente artificial. Não se deve considerar muito tais divisões, pois na melhor das hipóteses só servem para indicar alguns traços gerais que prevaleceram durante o período. Assim, não se deve imaginar que com o fim do século VII a Europa de repente tenha mergulhado na obscuridade, só ressurgindo quatro séculos mais tarde. Por uma única razão: as tradições clássicas do passado sobreviveram em certa medida, ainda que a sua influência contínua fosse um tanto precária e restrita.

Nos mosteiros se incentivava algum aprendizado, especialmente em lugares bastante remotos, como a Irlanda. Também não é de todo impróprio denominar esses séculos de Idade das Trevas, em particular se comparados com o que aconteceu antes e depois. Ao mesmo tempo, é importante lembrar que o Império do Oriente não participou dessa decadência geral na mesma medida. Sobreviveu em Bizâncio o controle imperial, fazendo com que a instrução fosse mais secular do que seria por muitos séculos no Ocidente. Igualmente, enquanto a cultura ocidental se debilitava, a civilização jovem e vigorosa do islamismo, incluindo boa parte da Índia, Oriente Médio, norte da África e Espanha, conseguia o seu maior apogeu. Bem mais longe, a civilização da China, durante a dinastia Tang, vivia uma das suas mais importantes épocas literárias.

Para compreender a razão pela qual a filosofia passou a estar tão intimamente ligada à Igreja, é preciso delinear brevemente as principais tendências do desenvolvimento do papado e do poder secular no período que ora consideramos. Principalmente devido ao vácuo político deixado pelo desaparecimento da Roma imperial, os papas foram

Carlos Martel, vitorioso
contra os invasores
mouros em Tours.



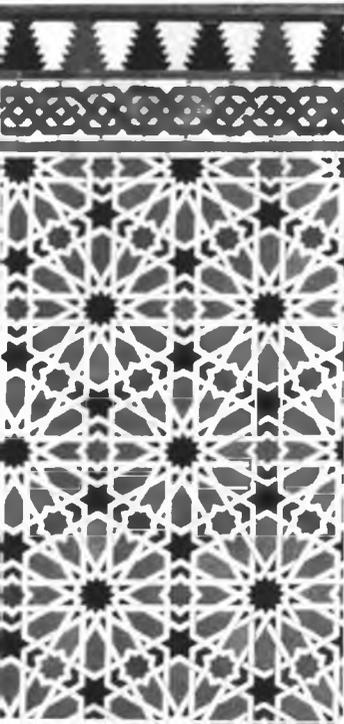


Acima e abaixo: exemplo de influência moura na arquitetura espanhola ("El Alcázar", Sevilha)

capazes de garantir sua posição de comando no Ocidente. Os patriarcas do Oriente, além de mais limitados pela existência da autoridade imperial, jamais simpatizaram com as pretensões dos bispos de Roma e, finalmente, as Igrejas do Oriente acabaram seguindo os seus próprios caminhos. Além disso, as invasões bárbaras no Ocidente fizeram baixar o nível geral de instrução que nos tempos romanos prevalecera em todo o Império. Assim, os clérigos, que efetivamente preservaram os vestígios remanescentes da sabedoria, passaram a ser um grupo privilegiado que sabia ler e escrever. Quando, depois de alguns séculos de luta, a Europa conheceu um período mais estável, foram os clérigos que fundaram e dirigiram as escolas. A filosofia escolástica não teve rival até o Renascimento.

Na Europa ocidental, durante os séculos VII e VIII, o papado seguiu uma trajetória arriscada entre as forças políticas rivais dos imperadores bizantinos e dos reis bárbaros. Em certa medida, a conexão grega era preferível a depender dos invasores. Pelo menos, a autoridade do imperador se baseava em adequados fundamentos legais, enquanto os governantes das tribos conquistadoras alcançaram o poder pela força. Além disso, o Império do Oriente conservava os padrões de civilização que haviam dominado quando Roma era importante, e assim mantinha viva uma espécie de perspectiva universal que representava um agudo contraste com o estreito nacionalismo dos bárbaros. Por outro lado, tanto os godos como os lombardos, haviam aderido recentemente ao arianismo, enquanto Bizâncio permanecia mais ou menos ortodoxa, ainda que se recusasse a se curvar ante a autoridade eclesiástica de Roma.

No entanto, o Império do Oriente já não era forte o bastante para manter a sua autoridade no Ocidente. Em 739, os lombardos tentaram, sem sucesso, conquistar Roma. Para contrabalançar a ameaça lombarda, o papa Gregório III tentou conseguir a ajuda dos francos. À época, os reis merovíngios sucessores de Clóvis haviam perdido todo o poder real no reino franco. Quem detinha o efetivo governo era o *major domus*. No início do século VIII, esse cargo foi ocupado por



Carlos Martel, que deteve a onda crescente do islamismo na batalha de Tours, em 732. Tanto Carlos quanto Gregório morreram em 741. Seus sucessores, respectivamente Pepino e o Papa Estêvão III, chegaram a um entendimento. O *major domus* recebeu do papa o reconhecimento oficial da sua tealeza, assim suplantando a dinastia merovíngia. Por sua vez, Pepino deu ao papa a cidade de Ravena, que os lombardos haviam capturado em 751, junto com outros territórios do exarcado. Isto ocasionou a ruptura final com Bizâncio.

Na ausência de um poder político central, o papado adquiriu um poderio muito maior do que jamais alcançara a Igreja do Oriente nos seus próprios domínios. A entrega de Ravena não foi, em sentido algum, uma transação legal. Para dar ao negócio alguma aparência de legalidade, certos clérigos forjaram um documento que passou a ser conhecido como Doação de Constantino. Esse instrumento pretendia ser um decreto de Constantino, com o qual ele transmitia à Santa Sé todos os territórios antes pertencentes à Roma ocidental. Assim, se estabeleceu o poder temporal dos papas que permaneceu por toda a Idade Média. A falsificação só foi denunciada no século XV.

Os lombardos tentaram resistir à interferência dos francos mas, afinal, Carlos Magno, filho de Pepino, atravessou os Alpes em 774 e impôs uma derrota definitiva aos exércitos lombardos. Assumiu o título de rei dos lombardos e marchou para Roma, onde confirmou a doação do pai, de 754. O papado inclinou-se favoravelmente a Carlos Magno que, por sua vez, contribuiu muito para propagar o cristianismo nos territórios saxões, embora os seus métodos de converter pagãos se apoiassem mais no poder da espada do que na persuasão. Na fronteira oriental, conquistou a maior parte da Alemanha, mas ao Sul os seus esforços para expulsar os árabes da Espanha tiveram menos êxito. A derrota da sua tetaguarda em 778 deu origem às famosas lendas de Rolando.

Carlos Magno, porém, objetivava algo mais do que a mera consolidação das fronteiras. Via-se como o verdadeiro herdeiro do Império do Ocidente. No Natal do ano de 800, foi coroado Imperador pelo

papa de Roma, fato que marca o início do Sacro Império Romano Germânico. Assim, a ruptura com Bizâncio, causada pela doação de Pepino, foi consumada com a criação de um novo Imperador do Ocidente. O pretexto de Carlos Magno para dar esse passo foi um tanto inconsistente. À época, o trono de Bizâncio era ocupado pela Imperatriz Irene. Carlos Magno argumentou que isso não era permitido pela prática imperial e que, portanto o cargo estava vago. Por ter sido coroado pelo papa, Carlos Magno pôde atuar como sucessor legal dos Césares. Ao mesmo tempo, o papado, através desse evento, interligou-se ao poder imperial, embora subseqüentes imperadores voluntariosos pudessem remover ou nomear papas segundo suas conveniências, ainda que o papa devesse confirmar o Imperador no cargo, colocando-lhe a coroa na cabeça. Assim, os poderes temporal e espiritual ficaram presos numa interdependência fatídica. As desavenças foram naturalmente inevitáveis, e o papa e o imperador, com sortes variáveis, se engajaram numa constante luta. Uma das principais causas de conflito surgiu da questão das nomeações episcopais, das quais falaremos mais tarde. Por volta do século XIII, as facções antagônicas concluíram que o compromisso já não era mais possível. Na luta que se seguiu o papado foi vitorioso, e só perdeu essa vantagem, duramente conquistada, devido à decadência dos padrões morais dos primeiros papas do Renascimento. Ao mesmo tempo, a formação de monarquias nacionais, na Inglaterra, França e Espanha, liberou novas forças que minaram a unidade que sobrevivera sob a liderança espiritual da Igreja. O Império se arrastou até a conquista da Europa por Napoleão, enquanto o papado sobrevive até hoje, embora a sua supremacia fosse quebrada pela Reforma.

Enquanto viveu, Carlos Magno deu de bom grado a sua proteção aos papas, que, por sua vez, tiveram o cuidado de não lhe atrapalhar os propósitos. Ainda que iletrado e ímpio, Carlos Magno não se opôs à instrução ou à vida piedosa dos outros. Fomentou o renascimento das letras e protegeu sábios, embora as suas próprias diversões fossem de natureza menos livresca. Considerava que a conduta cristã rígida era



benéfica para os seus súditos, desde que não se estorvasse indevidamente a vida da corte.

Com os sucessores de Carlos Magno, o poder do Império declinou, especialmente quando os três filhos de Luís, o Piedoso dividiram os domínios entre si. Desses eventos se originou a fissura que acabou por instigar os alemães contra os franceses em tempos posteriores. Nesse meio tempo, o papado ganhava força enquanto o Império a perdia com as lutas seculares. Ao mesmo tempo, Roma precisou reforçar a sua autoridade junto aos bispos que, como vimos, tinham sido mais ou menos independentes em suas próprias áreas, principalmente se estivessem a certa distância da sede do poder central. No que se refere às nomeações, o Papa Nicolau I (858-867) conseguiu com grande sucesso manter a autoridade romana. No entanto, essa questão era de certo modo contestada, não apenas pelos poderes seculares, mas dentro da própria Igreja. Um bispo inteligente e resoluto era bem capaz de resistir a um papa a quem faltassem essas qualidades. E assim o poder papal decaiu novamente quando Nicolau morreu.

No século X, o papado foi administrado pela aristocracia local de Roma. A cidade mergulhara num estado de barbarismo e caos, como resultado de devastações recorrentes ocasionadas pelas lutas entre os exércitos bizantino, lombardo e franco. Não havia lugar seguro em todo o Ocidente, por causa de vassalos de idéias independentes que os senhores feudais eram incapazes de controlar. Nem o Imperador, nem o rei francês conseguiam impor qualquer controle efetivo sobre os seus barões indisciplinados. Invasores húngaros efetuaram incursões no norte da Itália, enquanto aventureiros *vikings* espalhavam medo e devastação pelo litoral e pelas margens dos rios da Europa. Finalmente, os normandos receberam uma faixa de terra na França e, em troca, aceitaram o cristianismo. A ameaça do domínio sarraceno procedente do Sul, que crescera durante o século IX, foi afastada quando a Roma oriental derrotou os invasores no rio Garigliano, perto de Nápoles, em 915; porém, mais uma vez, as forças imperiais foram fracas demais para governar o Ocidente, como já se tentara no tempo de Justiniano. Nessa



Na moeda acima, Carlos Magno aparece como um imperador romano.

confusão geral, o papado, forçado a obedecer aos caprichos de nobres romanos voluntariosos, não apenas perdeu o resto de influência que ainda mantinha nas questões da Igreja do Oriente, como também descobriu que o seu controle sobre o clero ocidental se desfazia, enquanto os bispos locais voltaram a afirmar a própria independência. No entanto, nisso não tiveram sucesso pois, embora os vínculos com Roma pudessem afrouxar, as ligações com os poderes seculares locais se fortaleceram. O caráter de muitos dos ocupantes do trono de São Pedro, nesse período, não foi adequado para se opor à maré ascendente da dissolução social e moral.

Com o século XI, chegou ao fim a grande movimentação de povos. A ameaça externa do islamismo fora contida. Daí em diante, o Ocidente passa à ofensiva.

Na longínqua Irlanda sobrevivia o conhecimento do grego, numa época em que fora esquecido na maior parte do Ocidente. A cultura florescia na Irlanda, enquanto no resto do Ocidente experimentava uma decadência geral. Por fim, a chegada dos dinamarqueses destruiu esse reduto de civilização.

Não surpreende que a maior figura entre os homens letrados dessa época fosse um irlandês. João Escoro Erígena, filósofo do século IX, foi um erudito helenístico neoplatônico de orientação pelagiana e pan-teísta em teologia. Apesar das suas opiniões não ortodoxas, ele parece de certo modo ter escapado à perseguição. A vitalidade da cultura irlandesa da época se devia a um interessante conjunto de circunstâncias. Quando a Gália começou a sofrer sucessivas ondas de invasões bárbaras, houve um grande êxodo de sábios em busca da proteção que o extremo Ocidente podia garantir. Os que foram para a Inglaterra não encontraram apoio entre anglos, saxões e jutos, que eram pagãos. Mas a Irlanda oferecia segurança, e assim muitos sábios se refugiaram ali. Na Inglaterra, também, é preciso avaliar a Idade das Trevas de maneira um pouco diferente. Houve uma pausa na época das invasões anglo-saxônicas, mas também um renascimento com Alfredo, o Grande. E assim o período negro começa e termina duzentos anos antes. As

invasões dinamarquesas dos séculos IX e X produziram um hiato no desenvolvimento da Inglaterra e um retrocesso permanente na Irlanda. Nessa época, houve um êxodo de sábios em direção oposta. Enquanto isso, Roma estava distante demais para exercer o controle sobre as questões da Igreja na Irlanda. A autoridade dos bispos não era arrogante, e os sábios monásticos não perdiam tempo em disputas sobre dogma. Assim, a visão liberal de João Escoto foi possível quando em qualquer outra parte teria enfrentado imediata censura.

Pouco se sabe da vida de João, exceto o período em que esteve na corte de Carlos, o Calvo, da França. Parece ter vivido de 800 a 877, mas essas datas são incertas. Em 843 foi convidado à corte francesa, para tomar conta da escola ali estabelecida. Ali se envolveu numa controvérsia a respeito da questão da predestinação frente ao livre-arbítrio. João apoiou o lado do livre-arbítrio, sustentando que os esforços próprios de cada um rumo à virtude contam efetivamente. O que causou problemas não foi tanto o seu pelagianismo, ainda que este já fosse suficientemente ruim, mas o fato de ter focado a questão sob um ponto de vista puramente filosófico. Afirma ele que razão e revelação são fontes de verdade independentes, que não se sobrepõem nem conflitam. Mas se parece haver conflito em determinado caso, deve-se confiar antes na razão do que na revelação. De fato, a verdadeira religião é precisamente a verdadeira filosofia, e vice-versa. Este ponto de vista não foi bem aceito pelos clérigos de mente menos vigorosa da corte real, e o tratado de João sobre esses assuntos foi condenado. Só a amizade pessoal do rei evitou-lhe a punição. Carlos morreu em 877, assim como o seu sábio irlandês.

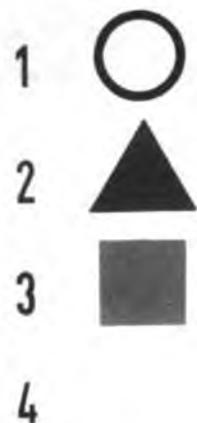
Na sua filosofia, João Escoto era realista, no sentido escolástico do termo. É importante ser claro no uso deste termo técnico. Extraindo a sua origem na teoria das idéias, como exposta pelo Sócrates platônico, o realismo sustenta que os termos universais são coisas, e vêm antes dos particulares. O campo oposto se baseou no conceitualismo de Aristóteles. Esta teoria é chamada de nominalismo, e afirma que os universais são meros nomes, e que os particulares vêm antes dos universais.



Carlos, o Calvo



(1) Deus cria. (2) Em Deus as idéias são criadas e criam. (3) É criado o espaço temporal. (4) Deus como objetivo total não é criado nem cria.



A batalha entre realistas e nominalistas sobre a questão dos universais foi travada ardentemente por toda a Idade Média. E ainda subsiste hoje, na ciência e na matemática. Como o realismo escolástico está relacionado com a teoria das idéias, nos tempos modernos tem sido chamado de idealismo. Deve-se distinguir tudo isso de posteriores usos não escolásticos desses termos, que serão explicados nos lugares adequados.

O realismo de João Escoto se destaca claramente na sua principal obra filosófica intitulada *Sobre a divisão da Natureza*. Reconhece uma divisão da Natureza em quatro partes, segundo uma coisa crie ou não, seja criada ou não. Em primeiro lugar, temos o que cria e não é criado, o que, evidentemente, é Deus. Em segundo, chegamos ao que cria e é criado, e sob esse título encontramos as idéias, no sentido de Platão e Sócrates, que criam particulares e são criadas por Deus, em quem subsistem. Em terceiro lugar, existem coisas no espaço e no tempo, que são criadas, mas não criam. Isto, finalmente, deixa aquilo que não cria e não é criado, e neste ponto fechamos o círculo e retornamos a Deus como meta definitiva rumo à qual todas as coisas devem aspirar. Nesse sentido, Deus, sendo indistinguível do seu próprio propósito, não cria.

Até aqui João Escoto se referiu às coisas que são, mas também incluiu na Natureza as coisas que não são. As primeiras entre estas são os objetos físicos comuns, que, em verdadeiro estilo neoplatônico, são excluídos do mundo inteligível. Igualmente, o pecado é considerado um defeito ou uma privação, uma insuficiência em relação ao padrão divino, e por isso pertence à esfera do que não é. Tudo isso, em última instância, remete à teoria platônica na qual, como vimos, o Bem é equiparado ao conhecimento.

Como explicamos, a opinião de que Deus é idêntico aos seus propósitos conduz diretamente a uma teologia panteísta, que é tudo menos ortodoxa. A própria essência de Deus é incognoscível não apenas para os homens, mas para o próprio Deus, que não é um objeto que se possa conhecer. A razão lógica para isso, ainda que João não a explique, é que Deus é tudo; e, portanto, a situação de conhecimento, na qual há um conhecedor e um objeto de conhecimento, não pode

acontecer. Sua teoria da Trindade não é diferente da de Plotino. O ser de Deus se revela no ser das coisas; a Sua sabedoria, na ordem destas; e a Sua vida no movimento das mesmas; e isto correspondente, respectivamente ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo. Quanto ao campo das idéias, constituem o *logos* que, mediante a ação do Espírito Santo, causa ou faz surgir os particulares, que não possuem existência material independente. Deus cria as coisas do nada, no sentido em que esse nada é o próprio Deus, que transcende todo conhecimento e, portanto, não é uma coisa. João se opõe, assim, à concepção aristotélica que admite existência material aos particulares. Por outro lado, as três primeiras divisões sobre o critério de criar e ser criado provêm de critério semelhante, de Aristóteles, acerca de mover e ser movido. A quarta divisão deriva da doutrina neoplatônica de Dionísio, um discípulo ateniense de São Paulo, presumível autor de um tratado que reconcilia o neoplatonismo com o cristianismo. João Escoto traduzira essa obra do grego e talvez assim tenha conseguido proteção, uma vez que o pseudo-Dionísio, devido às suas relações com São Paulo, foi etroneamente considerado ortodoxo.

Durante o século XI, a Europa começa a entrar, afinal, num período de recuperação. As ameaças externas do Norte e do Sul foram contidas pelos normandos. Sua conquista da Inglaterra pôs fim às invasões escandinavas e suas campanhas na Sicília libertaram essa ilha, definitivamente, do domínio sarraceno. A reforma das instituições monásticas progrediu e foram revistos os princípios das eleições papais e da organização da Igreja. O nível da instrução começou a se elevar, à medida que a educação melhorava, não apenas entre os clérigos, mas também, em certa medida, na aristocracia.

As duas principais dificuldades que perseguiram a Igreja nessa época foram a prática da simonia e a questão do celibato. Ambas, em certo sentido, estão ligadas à situação do sacerdócio, como este se desenvolvera ao longo dos anos. Como os padres eram os ministros de milagres e poderes religiosos, passaram aos poucos a exercer considerável influência em assuntos seculares. Este tipo de influência só permanece

efetiva enquanto o povo, no conjunto, acredita que tais poderes são genuínos. Na Idade Média, essa crença era sincera e difundida. Mas, em geral, o gosto pela autoridade acirra o apetite. A menos que existam tradições morais fortes e efetivas que orientem os que ocupam cargos de comando, estes tenderão sempre a se valer da oportunidade para enriquecer. Assim, a concessão de serviços religiosos em troca de dinheiro tornou-se uma fonte de riqueza e poder para aqueles que podiam conceder tais favores. Afinal, essas práticas corromperam a instituição e, de vez em quando, foram feitos esforços para combater esse mal. Por outro lado, no que tange ao celibato clerical, a discussão não se define tão claramente. O aspecto moral desse problema nunca foi definitivamente resolvido. Nem na Igreja do Oriente, nem mais tarde nas igrejas reformadas do Ocidente, jamais o celibato foi considerado moralmente valioso. Deve-se acrescentar que o islamismo chegou a ponto de condená-lo. Enquanto isso, do ponto de vista político, havia bases razoáveis para as mudanças que aconteceram à época. Se os padres se casassem, tenderiam a formar uma casta hereditária, especialmente se isso também envolvesse o motivo econômico de preservar a riqueza. Além do mais, um padre não devia ser como os outros homens; o celibato anunciava essa distância entre eles.

O centro de onde se irradiou a reforma monástica foi a abadia de Cluny, fundada em 910. Ali pela primeira vez foi posto em prática um novo princípio de organização. A abadia era única e diretamente vinculada ao Papa. O abade, por sua vez, exercia autoridade sobre as fundações que deviam sua origem a Cluny. O novo regime se empenhou em evitar os extremos tanto do luxo como do ascetismo. Outros reformadores seguiram o exemplo e fundaram novas ordens. Os camaldulenses remontam a 1012, os cartuxos a 1084 e os cistercienses, que seguiam a Regra Beneditina, a 1098. Quanto ao papado, a reforma resultou principalmente de lutas pela supremacia entre o Imperador e a Santa Sé. Gregório VI comprou o papado do seu antecessor, Bento IX, na intenção de reformá-lo. Mas o Imperador Henrique III (1039-1056), jovem e enérgico reformador, não podia aprovar semelhante

transação, por mais louváveis que fossem os seus motivos. Em 1046, aos vinte e dois anos, Henrique atacou Roma e depôs Gregório. Daí em diante, Henrique continuou a nomear papas, o que fez com critério, e a destituí-los da função se não atingissem as expectativas. Durante a menoridade de Henrique IV, que governou de 1056 a 1106, o papado voltou a recuperar parte da sua independência. No pontificado de Nicolau II, promulgou-se um decreto que colocava as eleições papais virtualmente nas mãos dos bispos cardeais, praticamente excluindo o Imperador. Nicolau também fortaleceu a sua autoridade sobre os arcebispos. Em 1059, enviou Pedro Damião, sábio camaldulense, a Milão, para reafirmar a autoridade papal e apoiar os movimentos locais em favor da reforma. Damião interessa como autor da doutrina segundo a qual Deus não está sujeito ao princípio da contradição e pode desfazer o que está feito, idéia mais tarde rejeitada por Santo Tomás de Aquino. Damião opunha-se à dialética e referia-se à filosofia como serva da teologia. A alegação de que Deus pode anular o princípio da contradição suscita, em consequência, dificuldade na noção de onipotência. Se Deus é onipotente, não será capaz, por exemplo, de fazer uma pedra tão pesada que Ele próprio não consiga erguer? Contudo, Ele deve ser capaz, se é verdadeiramente onipotente. Portanto, parece que Ele tanto pode erguê-la como não. A onipotência acaba sendo uma noção impossível, a menos que se abandone o princípio da contradição. Este último movimento tornaria impossível o discurso. Por essa razão a teoria de Damião foi rejeitada.

A eleição do sucessor de Nicolau II aguçou o conflito entre o papado e o Imperador, com a balança pendendo em favor dos cardeais. O novo indicado, eleito em 1073, foi Hildebrando, que adotou o nome de Gregório VII. Durante o seu papado aconteceu o grande choque com o Imperador pela questão das investiduras, que duraria vários séculos. O anel e o báculo com os quais era investido um bispo recém-consecrado, como símbolos do cargo, até então eram conferidos pelo governante secular. Para fortalecer a autoridade papal, Gregório se arrogou esse direito. A crise culminou quando o Imperador nomeou



Humilhação papal. Papa Gregório VII sendo expulso de Roma.

um novo arcebispo para Milão, em 1075. O papa ameaçou depor e excomungar o Imperador. Este se declarou autoridade suprema e depôs o Papa. Gregório vingou-se excomungando o Imperador e os bispos, e declarando-os, por sua vez, depostos. A princípio, o papa conseguiu vantagem, e em 1077 Henrique IV foi se penitenciar em Canossa. Mas o seu arrependimento era manobra política. Embora os seus inimigos tivessem eleito um rival em seu lugar, Henrique, por sua vez, venceu os oponentes e quando, em 1080, Gregório afinal se pronunciou a favor do rival, o Imperador Rodolfo, era tarde demais. Henrique elegeu um antipapa e entrou com ele em Roma em 1084, para ser coroado. Com a ajuda dos normandos da Sicília, Gregório forçou Henrique e o seu antipapa a se retirarem às pressas, mas ficou prisioneiro dos seus protetores e morreu no ano seguinte. Ainda que Gregório não tenha sido vitorioso, suas políticas, mais tarde, o foram.

Homens como Anselmo, arcebispo de Canterbury (1093-1109), logo seguiram o exemplo de Gregório, indispondo-se com a autoridade secular. Anselmo é importante na filosofia como o inventor do argumento ontológico em favor da existência de Deus. Em sendo o maior objeto de pensamento possível, Deus não pode deixar de existir pois, caso contrário, não seria o maior. O errado aqui é a idéia de que a existência seja uma qualidade. Mas desde então muitos filósofos se prenderam a esse argumento.

Enquanto o Ocidente era devastado pelos bárbaros que logo adotaram o cristianismo, o Império do Oriente aos poucos sucumbia à investida dos maometanos que, embora não inclinados a converter os povos conquistados, concediam isenção de tributos a quem aderisse à sua religião, privilégio do qual a vasta maioria se aproveitou. Computa-se a era maometana a partir da Hégira, a fuga de Maomé de Meca para Medina, em 622. Depois da sua morte, em 632, as conquistas árabes transformaram o mundo no curto espaço de um século. A Síria sucumbiu entre 634-636, o Egito em 642, a Índia em 664, Cartago em 697 e a Espanha em 711-712. A baralha de Tours, em 732, reverteu a situação, e os árabes se retiraram para a Espanha. Constantinopla foi

sitiada em 669 e novamente em 716-717. O império bizantino resistiu perdendo territórios, até que os turcos otomanos tomaram a cidade em 1453. Esta notável explosão da vitalidade muçulmana foi ajudada pelo estado geral de exaustão dos impérios conquistados. Além disso, em muitos locais, os invasores foram ajudados pelos conflitos existentes. A Síria e o Egito, mais especialmente, haviam sofrido por não serem ortodoxos.

A nova religião proclamada pelo profeta representava, em alguns aspectos, um retorno ao austero monoteísmo do Antigo Testamento, despojado dos acréscimos místicos do Novo. Como fizeram os judeus, Maomé proibiu imagens esculpidas mas, diferente deles, banuiu o uso do vinho. Não se sabe até que ponto esta última proibição vigorou; a primeira coincidia com as tendências iconoclasticas dos nestorianos. A conquista era quase um dever religioso, embora deixando-se incólume o povo do Livro. Isto afetou cristãos, judeus e zoroástricos que, de várias maneiras, aderiram aos cânones das suas próprias escrituras sagradas.

A princípio, os árabes não planejaram uma conquista sistemática. Donos de terras áridas e pobres, costumavam realizar invasões fronteiriças para saquear. Mas como a resistência era frágil, os invasores se transformaram em conquistadores. Em muitos casos, a administração das novas terras permaneceu intocada pelos novos senhores. O império árabe era governado por califas, sucessores do profeta e herdeiros da sua autoridade. Embora eletivo a princípio, o califado logo se tornou dinástico com os omíadas, que governaram até 750. Essa família governante seguia os ensinamentos do profeta por motivos mais políticos do que religiosos, e se opunha ao fanatismo. Em geral, os árabes não eram totalmente religiosos e desde o início os seus motivos para a expansão foram os ganhos materiais. Embora pouco numerosos, essa mesma falta de fervor possibilitou-lhes governar vastas regiões habitadas por gente mais civilizada e de crenças estranhas. Na Pérsia, no entanto, os ensinamentos do profeta caíram em terreno bem preparado pelas tradições religiosas e especulativas do passado. Depois



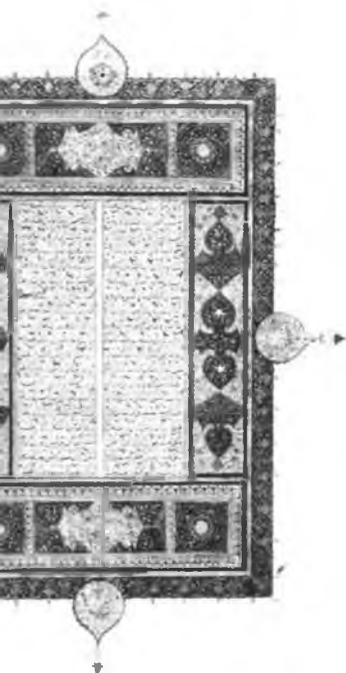
Acima: pintura de um rei festejando com seus servos (século XII). Capela Palatina, Palermo.

Abaixo: imagem de abertura de um pergaminho.



Acima: os mongóis cercando Bagdá quando, em 1258, o Califa perdeu seus poderes reais.

Abaixo: texto poético.
Escola de Xiraz (c. 1410)



da morte de Ali, genro de Maomé, em 661, os fiéis se dividiram nas seitas sunita e xiita. Estes últimos eram minoria leal a Ali e que não queria saber dos omíadas. Os persas pertenciam a esta minoria e, devido em grande parte à sua influência, a dinastia foi suplantada e substituída pelos abácidas, que transferiram a capital de Damasco para Bagdá. A política desta nova dinastia deu rédea livre aos segmentos fanáticos do islamismo. No entanto, perderam a Espanha, pois o único omíada que sobrevivera à queda do seu clã estabeleceu um califado independente em Córdoba. Com o governo abácida, o império conseguiu grande esplendor com Harun al-Rashid, contemporâneo de Carlos Magno e célebre pelas lendas das *Mil e uma noites*. Depois da sua morte em 809, o império começou a se ressentir devido ao emprego em larga escala de mercenários turcos, o mesmo que acontecera com Roma por empregar soldados bárbaros. O califado abácida decaiu e sucumbiu com o saque de Bagdá, efetuado pelos mongóis em 1256.

A cultura muçulmana nasceu na Síria, mas logo se concentrou na Pérsia e na Espanha. Na Síria, os árabes herdaram as tradições aristotélicas favorecidas pelos nestorianos, numa época em que o catolicismo ortodoxo adotava as doutrinas neoplatônicas. No entanto, houve muita confusão, pelo fato de as doutrinas aristotélicas se misturarem a uma certa influência neoplatônica. Na Pérsia, os muçulmanos se familiarizaram com a matemática indiana e introduziram os numerais arábicos, que na verdade deveriam ser chamados de indianos. A civilização da Pérsia produziu poetas como Firdusi e manteve alto padrão artístico, apesar da invasão mongol no século XIII.

As tradições nestorianas, através das quais os árabes tiveram o primeiro contato com a sabedoria grega, haviam se difundido na Pérsia em época anterior, depois que o Imperador bizantino Zenão fechou a escola de Edessa em 481. Dessas duas fontes os pensadores muçulmanos aprenderam a sua filosofia e lógica aristotélicas, junto com a herança científica dos povos antigos. O maior filósofo muçulmano da Pérsia foi Avicena (980-1037). Nascido na província de Bukhara, eventualmente ensinou filosofia e medicina em Isfahan e finalmente se

estabeleceu em Teerã. Gostava da boa vida e incorreu na inimizade dos teólogos por suas opiniões não ortodoxas. Suas obras, portanto, exerceram maior influência no Ocidente, através da tradução latina. Uma das suas principais preocupações filosóficas é o problema perene dos universais, que mais tarde se tornou uma questão central da escolástica. A solução de Avicena é uma tentativa de harmonizar Platão com Aristóteles. Começa dizendo que a generalidade nas formas é engendrada pelo pensamento, visão aristotélica repetida por Averroés e mais tarde por Alberto Magno, o mestre de Tomás de Aquino. Mas Avicena chega a justificar o seu ponto de vista. Os universais estão antes, em e depois das coisas, tudo ao mesmo tempo: antes, na mente de Deus, quando este cria as coisas num modelo; nas coisas, enquanto estas pertencem ao mundo exterior; e depois delas, no pensamento humano, que discerne os modelos através da experiência.

A Espanha também produziu um destacado filósofo muçulmano, Averroés (1126-1198), nascido em Córdoba, de uma linhagem de cádis. Ele próprio, entre outras coisas, estudou leis e foi cádi em Sevilha e mais tarde em Córdoba. Em 1184, foi nomeado médico da corte, embora afinal fosse exilado para o Marrocos, por defender pontos de vista filosóficos em vez de se contentar com a fé. Sua principal contribuição foi libertar os estudos aristotélicos da influência deformadora do neoplatonismo. Acreditava, como mais tarde Tomás de Aquino, que a existência de Deus pode ser provada no campo exclusivamente racional. Quanto à alma, ele concorda com Aristóteles que não é imortal, embora o *nous* o seja. Como essa inteligência abstrata é unitária, a sua sobrevivência não significa imortalidade pessoal. Naturalmente, os filósofos cristãos rejeitaram estes pontos de vista. Através das traduções latinas da sua obra, Averroés influenciou não só os escolásticos, mas também foi prestigiado pelos livres-pensadores em geral, que rejeitavam a imortalidade e passaram a ser denominados averroístas.

Em 1085, quando Gregório VII morreu, parecia que as suas políticas fizeram com que a Santa Sé perdesse poder e influência nos assuntos do Império. Mas em seguida se constatou que a luta pela

O filósofo muçulmano,
Averroés





Pintura do século XV simbolizando a submissão de Frederico à autoridade papal, depois da reconciliação da Igreja com o Império em 1177.

supremacia entre os poderes temporal e espiritual não terminara de modo algum. Na verdade, o papado ainda não alcançara o ápice da sua carreira política. Nesse meio tempo, o vigário de Deus teve aumentada a sua autoridade em assuntos espirituais pelo apoio das crescentes cidades da Lombardia, enquanto as Cruzadas, no início, fortaleceram-lhe o prestígio.

A luta pelas investiduras prosseguiu com o Papa Urbano II (1088-1099), que mais uma vez se arrogou esse direito. Quando Conrado, filho de Henrique IV, em 1093 se rebelou contra o seu imperial pai, buscou e conseguiu o apoio de Urbano. As cidades do Norte eram favoravelmente inclinadas ao papa, de modo que toda a Lombardia foi facilmente conquistada. Filipe, rei da França, também foi conquistado e, em 1094, Urbano pôde empreender uma viagem triunfal através da Lombardia e da França onde, no ano seguinte, durante o Concílio de Clermont, ele pregou a Primeira Cruzada.

O sucessor de Urbano, Pascoal II, continuou com sucesso a política papal das investiduras até a morte de Henrique IV, em 1106. Daí em diante prevaleceu o novo Imperador, Henrique V, pelo menos em terras germânicas. O papa sugeriu que os Imperadores não se imiscuissem nas investiduras, e em troca os clérigos renunciariam ao direito às propriedades temporais. No entanto, os homens de Deus estavam mais firme-

mente ancorados neste mundo do que parecia supor tal proposta piedosa. Quando foram conhecidas as disposições dessa proposta, os clérigos germânicos protestaram. Henrique, que no momento se encontrava em Roma, ameaçou submeter o papa e se fez coroar imperador. Mas o seu triunfo teve vida curta. Onze anos depois, em 1122, o Papa Calixto II reconquistou o controle sobre as investiduras, pela Concordata de Worms.

Durante o reinado do Imperador Frederico Barba-Roxa (1152-1190), a luta entrou numa nova fase. Em 1154, Adriano IV, um inglês, foi eleito para a Santa Sé. No começo, o papa e o Imperador uniram forças contra a cidade de Roma, que desafiava a ambos. O movimento de independência dos romanos era liderado por Arnaldo de Brescia, um hetege enérgico e corajoso, que denunciou os esplendores temporais do clero. Sustentava que os homens da Igreja que possuíam bens mundanos não poderiam entrar no reino dos céus. Tal opinião não foi aceita pelos príncipes da Igreja, e Arnaldo foi rudemente atacado por esta heresia. Os problemas, iniciados com o papa anterior, chegaram ao apogeu com a eleição de Adriano, que puniu os romanos por perturbarem a ordem civil e os colocou sob interdição. Afinal, quebrou-se o espírito de independência e os romanos concordaram em banir o seu líder herético. Arnaldo se escondeu mas caiu nas mãos das tropas de Barba-Roxa. Foi devidamente queimado e, em 1155, o Imperador foi coroado, não sem violenta repressão a demonstrações populares. Mas dois anos depois o papa rompia com o Imperador. Seguiram-se duas décadas de guerra entre os dois poderes. A Liga Lombarda lutava em defesa do papa, ou melhor, contra o Imperador. Os êxitos na guerra variaram. Milão foi destruída em 1162, porém mais tarde, no mesmo ano, Barba-Roxa e o seu antipapa foram atingidos por um terrível desastre quando, ao marchar sobre Roma, o exército foi assolado pela peste. Uma última tentativa de cortar o poder papal terminou com a derrota de Barba-Roxa em Legnano, em 1176. Estabeleceu-se uma paz incômoda. O Imperador aderiu à Terceira Cruzada e morreu na Anatólia, em 1190.

Afinal, a luta entre a Igreja e o Império não beneficiou a nenhuma das partes. As cidades-estados do norte da Itália começaram a emergir como nova potência. Apoiaram o papa, enquanto o Imperador ameaçou-lhes a independência. Quando, depois, essa ameaça desapareceu, seguiram os seus próprios interesses e desenvolveram uma cultura secular, independente da Igreja. Embora nominalmente adeptas do cristianismo, desenvolveram uma concepção amplamente livre-pensadora, bem parecida com a que a sociedade protestante manteve depois no século XVII. As cidades marítimas do norte da Itália adquiriram grande importância como provedoras de navios e mantimentos durante as Cruzadas. O fervor religioso pode ter sido uma das forças primeiras que contribuíram para o movimento das Cruzadas, mas também intervieram poderosos motivos econômicos. O Oriente era uma boa promessa de saque a ser conquistado e, ainda mais, por uma causa virtuosa e santa, enquanto ali muito perto, os judeus da Europa constituíam alvo proveitoso para a indignação religiosa. Mas a princípio não ficou claro, para os cavaleiros da cristandade, que no mundo muçulmano eles se deparavam com uma cultura incomparavelmente superior à sua.

Como movimento, a escolástica difere da filosofia clássica naquilo que suas conclusões são circunscritas antes do evento. Precisa funcionar dentro da órbita da ortodoxia. Seu santo patrono entre os antigos é Aristóteles, cuja influência aos poucos substituiu a de Platão. Em método rende a seguir a abordagem classificatória de Aristóteles, usando o argumento dialético com escassa referência aos fatos. Uma das maiores questões teóricas foi o problema dos universais, que dividiu o mundo filosófico em dois campos opostos. Os realistas garantiam que os universais eram coisas, baseando-se em Platão e na teoria das idéias. Os nominalistas, ao contrário, sustentavam que os universais eram meros nomes, invocando a autoridade de Aristóteles. A escolástica, em geral, se origina de Roscelino, clérigo francês que foi mestre de Abelardo. Pouco se sabe a seu respeito, e os seus pontos de vista filosóficos estão registrados principalmente nos escritos de Anselmo e Abelardo. Era

nominalista e, segundo Anselmo, garantia que os universais eram meros sons vocais. Da negação da realidade dos universais, passou a negar que o todo fosse real, acima das suas partes, opinião que deve ter levado a um rígido atomismo lógico. Em conexão com a Trindade, isto produz, naturalmente, idéias heréticas das quais se retratou em Reims, em 1092. Abelardo, nascido em 1079, foi o pensador mais importante. Estudou e ensinou em Paris e, depois de um interlúdio teológico, retornou ao ensino em 1113. A este período pertence o seu relacionamento com Heloísa cujo enfurecido tio, o cónego Fulbert, mandou castrar o amante impetuoso e enviou ambos para diferentes retiros clericais. Abelardo viveu até 1142 e gozou de grande popularidade como professor. Também foi nominalista. Mais preciso do que Roscelino, destaca que qualificamos uma palavra não como uma ocorrência, mas como possuidora de significado. Os universais surgem da semelhança entre as coisas, porém uma semelhança não é uma coisa, como o realismo erroneamente supõe.

Durante o século XIII, o movimento escolástico atingiu o apogeu. Igualmente, a luta entre o papa e o Imperador entrou na sua fase mais feroz. Em muitos aspectos, esse período marca o clímax do mundo medieval na Europa. Em séculos subseqüentes, emergem novas forças, desde o Renascimento italiano do século XV até o reviver da ciência e da filosofia no século XVII.

O maior dos papas políticos foi Inocêncio III (1198-1216), quando a autoridade papal atingiu um nível jamais alcançado posteriormente. A Sicília fora conquistada pelo filho de Barba-Roxa, Henrique VI, que se casara com Constância, princesa da linha sucessória dos reis normandos da ilha. Henrique morreu em 1197 e seu filho Frederico foi rei aos dois anos de idade. A mãe colocou-o sob a guarda de Inocêncio III, quando este assumiu o papado. Em troca do respeito pelos direitos de Frederico, o papa teve reconhecida a sua própria supremacia. Reconhecimentos similares foram obtidos da maioria dos governantes da Europa. Embora na Quarta Cruzada os planos de Inocêncio fossem frustrados pelos venezianos que, por interesse próprio, forçaram-no a



Papa Inocêncio III, defensor da supremacia papal.



Frederico II e sua mulher.

tomar Constantinopla, a aventura do papa contra os albigenses foi inteiramente bem-sucedida. O sul da França ficou livre da heresia, sendo totalmente destruído no decorrer do processo. Na Alemanha, o Imperador Oto foi deposto e Frederico II, já adulto, eleito em seu lugar. Assim, Inocêncio III controlou Imperador e Reis. No seio da própria Igreja, a Cúria teve assegurada maior dose de poder. Mas, de certo modo, a mesma extensão do sucesso temporal já prenunciava o declínio do papado, pois quanto maior o seu controle sobre este mundo, mais decaía a sua autoridade em questões referentes ao outro, circunstância que mais tarde conduziu à Reforma.

Frederico II fora eleito com apoio papal, à custa de promessas relativas à supremacia do Papa. Nada disso o jovem Imperador pretendia manter por mais tempo do que o necessário. Esse jovem siciliano, de ascendência germânica e normanda, cresceu numa sociedade em que uma nova cultura estava em formação. Ali se combinaram influências muçulmana e bizantina, germânica e italiana, para produzir uma civilização moderna, que deu o primeiro impulso ao Renascimento italiano. Impregnado de todas essas tradições, Frederico foi capaz de merecer o respeito tanto do Oriente como do Ocidente. Com uma visão bem superior às da sua época, e moderno nas suas reformas políticas, Frederico foi um homem de ação e pensamento independentes. Sua política vigorosa e construtiva valeu-lhe a alcunha de *stupor mundi*, que significa assombro do mundo.

Num intervalo de dois anos, morreram Inocêncio III e Oto, o derrotado adversário germânico de Frederico. O papado passou para Honório III, com quem o jovem Imperador logo se desentendeu. Familiarizado com a refinada civilização dos árabes, não foi possível persuadir Frederico a participar das Cruzadas. Depois, houve dificuldades na Lombardia, onde em geral a influência germânica não era apreciada. Isto criou novos atritos com o papa, que em geral era apoiado pelas cidades lombardas. Em 1227 morreu Honório III e o seu sucessor, Gregório IX, imediatamente excomungou Frederico por não haver participado das Cruzadas. O imperador não se perturbou muito

com esse gesto. Casara-se com a filha do rei normando de Jerusalém e, em 1228, ainda proscrito do rebanho, foi à Palestina e ali acomodou as coisas com os muçulmanos através de negociações. Jerusalém possuía pouco valor militar, mas os cristãos tinham vínculos religiosos com a cidade. Assim, a Cidade Santa se rendeu em virtude de um tratado, e Frederico foi coroado rei de Jerusalém.

Para a maneira de pensar do papa, essa era uma forma bastante razoável de resolver as diferenças mas, diante do sucesso obtido, ele precisou fazer as pazes com o Imperador, em 1230. Seguiu-se um período de reformas, durante o qual o reino da Sicília recebeu uma administração moderna e um novo código legal. Estimulou-se a atividade comercial, através da abolição de todas as barreiras alfandegárias internas e promoveu-se a educação com a fundação de uma universidade em Nápoles. Em 1237, as hostilidades na Lombardia começaram e Frederico se envolveu em constante guerra com sucessivos papas até morrer, em 1250. A crescente selvageria da luta toldou os primeiros e mais luminosos anos do seu reinado.

Perseguiu-se com grande afinco a extirpação da heresia embora, em geral, nem sempre com completo sucesso. É verdade que os albigenses, seita maniqueísta do sul da França, foram completamente extintos numa Cruzada empreendida contra eles em 1209. No entanto, outros movimentos hereges sobreviveram. A Inquisição, instituída em 1233, jamais esmagou inreirantemente os judeus na Espanha e em Portugal. Os valdenses, adeptos de um movimento surgido no fim do século XII e que já antecipava a Reforma, seguiram o seu líder, Pedro Valdo, ao exílio, desde Lyon até os vales alpinos do Piemonte, a oeste de Turim, onde sobrevivem até hoje como comunidades protestantes de língua francesa. À luz de tais eventos, seria de esperar que as gerações seguintes aprendessem que não é fácil matar as idéias pelo método da caça às bruxas. A história parece demonstrar que esta lição não foi aprendida.

Apesar da posição extremamente poderosa da Igreja, o século XIII não foi um período de supremacia inquestionável, nem mesmo na esfera puramente eclesiástica. Mas, se a Igreja esrahelecida, não se ajus-



Joana d'Arc

rou, no conjunto, aos princípios do seu fundador, surgiram no seu seio duas ordens que, de início, restabeleceram parcialmente o equilíbrio. Tanto os primeiros dominicanos como os primeiros franciscanos seguiram os preceitos dos seus fundadores, São Domingos (1170-1221) e São Francisco de Assis (1181-1226). Mas, embora essas ordens fossem originalmente mendicantes, o voto de pobreza não chegou a pesar sobre elas por muito tempo. Tanto dominicanos como franciscanos se destacaram no trato das questões da Inquisição. Esta instituição, felizmente, não se difundiu na Inglaterra nem na Escandinávia. É provável que, em alguma época, as torturas que infligiu pretendessem o bem das vítimas, sob a alegação de que a dor temporal sofrida aqui na terra poderia salvar uma alma da condenação eterna. Contudo, não há dúvida de que considerações práticas, às vezes, fortaleceram as pias intenções dos juízes. Os ingleses não fizeram qualquer objeção à eliminação de Joana d'Arc. No entanto, as ordens de Domingos e Francisco, contra aquilo que os seus fundadores teriam desejado, se devotaram à busca da sabedoria. Alberto Magno e seu discípulo Tomás de Aquino foram dominicanos, enquanto Roger Bacon, Duns Scotus e Guilherme de Ockham pertenceram à ordem franciscana. Suas contribuições verdadeiramente valiosas à cultura do período foram no campo da filosofia.

· Se até aí os clérigos haviam encontrado inspiração filosófica principalmente em fontes do neoplatonismo, o século XIII viu o triunfo de Aristóteles. Tomás de Aquino (1225-1274) procurou estabelecer a doutrina católica com base na filosofia de Aristóteles. É duvidoso até que ponto uma iniciativa dessa natureza conseguiria sucesso numa perspectiva puramente filosófica. Por uma razão: a teologia de Aristóteles não está em sintonia com a noção de Deus adotada pelo cristianismo. Mas, sem dúvida, como influência filosófica no seio da Igreja, o aristotelismo de Aquino conseguiu se firmar de modo completo e permanente. O tomismo se tornou a doutrina oficial da Igreja romana, e como tal é ensinado em todas as suas universidades e escolas. Nenhuma outra filosofia desfruta hoje de condição tão destacada e de

apoio tão poderoso, exceto o materialismo dialético, doutrina oficial do comunismo. É claro que à época de Aquino, a sua filosofia não conseguiu de imediato essa posição privilegiada. Mas em seguida, quando a sua autoridade se tornou mais firmemente estabelecida, a corrente principal da filosofia aos poucos se deslocou para canais seculares, revertendo ao espírito de independência que permeia a filosofia da Antiguidade.

Tomás pertencia à família dos condes de Aquino, cuja residência era numa aldeia do mesmo nome, não longe de Monte Cassino, onde ele começou seus estudos. Depois de seis anos na Universidade de Nápoles, entrou para a Ordem dos Dominicanos em 1244 e continuou o seu trabalho em Colônia, sob a direção de Alberto Magno, o mestre dominicano e sábio aristotélico mais destacado do seu tempo. Depois de uma temporada em Colônia e Paris, Tomás retornou à Itália em 1259 e devotou os cinco anos seguintes a escrever a *Suma contra os gentios*, sua obra mais importante. Em 1266 começou a escrever a sua outra obra principal, a *Suma teológica*. Também durante esses anos escreveu comentários sobre muitas obras de Aristóteles, das quais o seu amigo Guilherme de Moerbeke lhe proporcionou traduções diretas do grego. Em 1269, partiu novamente para Paris, onde permaneceu três anos. A Universidade de Paris, à época, era hostil à doutrina aristotélica dos dominicanos porque isso, de certo modo, sugeria algum vínculo com os averroístas. Como vimos, a visão dos averroístas sobre a imortalidade era mais próxima da de Aristóteles do que da doutrina cristã. Isso deixava Aristóteles em mau conceito e Tomás teve muito trabalho para desalojar da sua fortaleza a opinião averroísta. Seus esforços nesse sentido foram inteiramente bem-sucedidos, vitória que salvou o Esragirita para a teologia cristã, ainda que isto significasse renunciar a alguns textos originais. Em 1272, Tomás retornou à Itália onde morreu dois anos depois, quando se encaminhava para o Concílio de Lyon.

Seu sistema de filosofia não tardou a ser reconhecido. Em 1309 foi declarado doutrina oficial da Ordem Dominicana, e a canonização de



São Francisco escolheu a pobreza identificado com o modo de vida de Jesus Cristo.

Tomás seguiu-se pouco depois, em 1323. Filosoficamente, o sistema tomista talvez não seja tão importante como poderia sugerir a sua influência histórica. Sofre com o fato de que suas conclusões são inexoravelmente impostas de antemão pelo dogma cristão. Não encontramos aqui o imparcial distanciamento de Sócrates e Platão, onde se deixa que o argumento nos leve aonde quiser. Por outro lado, os grandes sistemas das *Summas* são monumentos de dedicação intelectual. Os pontos de vista opostos são expostos sempre de modo claro e imparcial. Nos seus comentários sobre Aristóteles, Tomás se revela um estudioso profundo e inteligente do Estagirita, que é mais do que se pode dizer de qualquer dos seus antecessores, inclusive do seu mestre. Os seus contemporâneos o chamavam de “doutor angélico”. Para a Igreja de Roma, Tomás de Aquino foi na verdade um mensageiro e um mestre.

Nos primeiros teólogos do neoplatonismo, o dualismo entre razão e revelação era externo ao sistema. O tomismo produziu uma doutrina inversa, contra a teoria neoplatônica. O neoplatonismo situa um dualismo na esfera do ser, como entre universais e particulares. Talvez mais precisamente, há uma hierarquia de graus do ser, que começa com o Uno e desce através das idéias até os particulares, que são os mais baixos com relação ao ser. O abismo que separa os universais dos particulares é de certo modo preenchido pelo *logos* o que, explicado em linguagem mais prosaica, constitui uma opinião bastante sensata, pois as palavras têm um sentido geral mas podem ser usadas para se referir a coisas particulares. Junto com esta teoria dualista do ser, temos a teoria unitária do conhecimento. Existe um intelecto, ou razão, que tem uma forma de conhecimento essencialmente dialética. No caso de Aquino, a posição é a exatamente oposta. Aqui, à moda de Aristóteles, o ser é visto exclusivamente nos particulares e a partir daí, de certo modo, infere-se a existência de Deus. À medida que os particulares são aceitos como matéria-prima, esta concepção é empírica, em contraste com a tentativa racionalista de deduzir os particulares. Por outro lado, a abordagem tomista, ao sustentar uma visão unitária do ser, cria um dualismo na

esfera do conhecimento. Agora são postuladas duas fontes de conhecimento. Primeiro, como antes, temos a razão, que extrai da experiência dos sentidos o seu alimento para o pensamento. Há uma fórmula escolástica bastante conhecida que afirma que não existe nada no intelecto que não tenha sido primeiro uma experiência sensorial. Mas além disso há a revelação como fonte independente de conhecimento. Enquanto a razão produz o conhecimento racional, a revelação dá fé aos homens. Parece que algumas coisas estão além do alcance da razão e devem ser compreendidas, se é que se pode compreendê-las, com o auxílio da revelação. A este grupo pertencem pontos específicos dos dogmas religiosos, tais como artigos de fé, que estão fora de qualquer compreensão. A natureza tríplice e una de Deus, a ressurreição e a escarologia cristãs são exemplos disso. A existência de Deus, no entanto, ainda que possa se manifestar, em primeira instância, mediante a revelação, também pode ser estabelecida dialeticamente em base racional, e com esse objetivo encontramos várias tentativas de provar esta proposição. Assim, à medida que os princípios de religião são suscetíveis de receber um tratamento racional, é possível argumentar com os não crentes; quanto ao resto, a revelação é o único caminho que leva a ver a luz. Em última análise, o tomismo não trata realmente as duas fontes de conhecimento em pé de igualdade. Parece que, de certo modo, a fé é necessária antes que se possa buscar o conhecimento racional. Os homens precisam crer antes de raciocinar pois, embora as verdades da razão sejam autônomas, buscá-las é essencialmente uma questão de revelação. Mas este modo de falar oferece alguns perigos. As verdades da revelação são arbitrarias e, embora para Aquino não haja conflito entre razão e revelação, nem, portanto, qualquer oposição entre filosofia e teologia, o certo é que uma abala a outra. Onde a razão pode enfrentar os fatos, a revelação é redundante, e vice-versa.

Quanto à teologia, devemos lembrar que realmente se divide em duas partes. Existe uma primeira, chamada de teologia natural, que trata de Deus no contexto de tópicos tais como as primeiras causas, os primeiros motores, e similares. É isso que Aristóteles chama de teolo-

gia, e pode ser colocada ao lado da metafísica. Porém Aquino, como cristão, também desenvolveu o que se pode chamar de teologia dogmática, que trata de questões só acessíveis através da revelação. Recorre aos primeiros escritores cristãos, principalmente Agostinho, cujos pontos de vista sobre a graça e a salvação parece endossar totalmente. São, de fato, questões que se acham além da razão. É claro que a teologia dogmática é bem diferente do espírito da filosofia antiga; não se encontra nada semelhante em Aristóteles.

Devido ao elemento teológico, a metafísica de Aquino vai além de Aristóteles num aspecto importante. Lembremos que o Deus de Aristóteles é uma espécie de arquiteto desinteressado. A existência não é considerada como algo que precise ser conferido a coisas particulares, que simplesmente estão ali, assim como a matéria-prima da qual foram moldadas. Para Aquino, por outro lado, Deus é a fonte de toda existência. Diz-se que uma coisa finita só existe de maneira contingente. Sua existência, direta ou indiretamente, depende de algo que existe por necessidade, e esse algo é Deus. Em linguagem escolástica, isto se expressa em termos de essência e existência. Aproximadamente, a essência de uma coisa é uma qualidade, ou o que a coisa é. Existência é um termo que destaca o fato de que uma coisa é. É aquilo por meio do qual a coisa é. Naturalmente, ambos os termos são abstrações, no sentido de que nem a essência nem a existência podem ser independentes. Uma coisa concreta invariavelmente tem ambas. Mas há fatos de linguagem que sugerem aqui uma distinção. Frege insinua precisamente este ponto, quando distingue entre sentido e referência. O significado de uma palavra levanta uma questão; se há ou não, de fato, um objeto ao qual a palavra se aplique, é outro assunto. Assim, diz-se que as coisas finitas têm existência e essência como traços distinguíveis, embora, é claro, não separáveis. Só em Deus não há diferença objetiva entre essência e existência. Assim, a teoria metafísica da dependência existencial do ser finito dá origem à terceira das cinco provas da existência de Deus na *Suma teológica*. Partimos do fato comum da experiência que indica que as coisas vêm e vão, o que significa que a sua existência não

é necessária no sentido técnico. As coisas dessa espécie, prossegue o argumento, num ou noutro momento, não existem efetivamente. Mas, se for assim, houve um momento em que nada existiu, e daí se deduz que não existiria nada agora. uma vez que nenhuma coisa finita pode conferir existência a si mesma. Portanto, deve haver algo que tenha existência necessária. É a isto que se denomina Deus.

Alguns comentários sobre este argumento podem ser úteis. Primeiro, naturalmente, o argumento parte do princípio de que a existência de uma coisa precisa ser justificada ou explicada. Trata-se de um ponto central da metafísica tomista. Se esta idéia não for sustentada, como de fato não foi por Aristóteles, por exemplo, então nada mais pode ser dito. Mas, admitindo a premissa para prosseguir a discussão, há uma fraqueza interna no argumento que o invalida. Do fato de que uma coisa finita não existe em um ou outro momento, não se depreende que haja um momento em que nada exista.

A terminologia de essência e existência é corroborada em Aquino pela teoria aristotélica da potência e ato. A essência é puramente potencial e a existência é puramente atual. Nas coisas finitas, há sempre uma mistura de ambas. Existir é estar de algum modo engajado em alguma atividade e isto, para qualquer objeto finito, deve derivar de algo mais.

A primeira e segunda provas da existência de Deus são efetivamente de caráter aristotélico. Aquino argumenta que existe um motor imóvel e uma causa não causada estipulando, em cada caso, que uma regressão infinita de motores e causas é inadmissível. Mas isto simplesmente destrói as premissas do argumento. Tomando o segundo argumento, se toda causa tem, por sua vez, uma outra causa, não se pode dizer ao mesmo tempo que exista uma causa que não tenha uma outra causa. Isto simplesmente é uma contradição. No entanto, deve-se mencionar que Aquino não se refere a séries causais temporais. Trata-se aqui de uma seqüência de causas, uma dependendo da outra, aqui e agora, de modo parecido com o que sucede com os elos de uma corrente suspensa ao teto por um gancho. O teto seria a primeira causa, ou a causa não causada, uma vez que não há um elo suspenso de outra coisa. Mas



O argumento do desenho: a ordem implica na existência de um desenhista, portanto, Deus existe.

não há boas razões para se rechaçar uma regressão, desde que não conduza a contradições. A série de números racionais maiores do que zero, até e incluindo a unidade, é infinita e, não obstante, não tem um primeiro membro. No caso do movimento, a questão da regressão nem precisa ser suscitada. Duas partículas gravitando uma em torno da outra, como o sol e um planeta, continuarão assim indefinidamente.

A quarta prova da existência de Deus se origina do reconhecimento de vários graus de perfeição nas coisas finitas. Afirma-se que isto pressupõe a existência de algo absolutamente perfeito. O quinto e último argumento observa que os objetos inanimados na natureza parecem concorrer para algum fim, enquanto o mundo está permeado por alguma espécie de ordem. Toma-se isto para apontar para uma inteligência externa, cujos fins são assim servidos, uma vez que as coisas inanimadas não podem ter fins próprios. Neste argumento, chamado de teleológico, ou argumento do desígnio, parte-se do princípio de que a ordem precisa ser explicada. Certamente, não há razão lógica para esta suposição; poderíamos igualmente dizer que a desordem requer explicação, e o argumento se inverte. O argumento ontológico de Santo Anselmo, já mencionado, foi rejeitado por Aquino embora, curiosamente, baseando-se em termos mais práticos do que lógicos. Uma vez que nenhuma mente criada, e portanto finita, pode captar a essência de Deus, a existência de Deus, implícita na sua essência, na realidade jamais poderá ser deduzida assim.

Enquanto o Deus do neoplatonismo, de certo modo, coexiste com o mundo, o Deus de Aquino é uma espécie de sumo sacerdote incorpóreo, que paira acima do mundo criado. Como tal, possui todas as qualidades positivas em grau infinito, o que se depreende de algum modo do simples fato da sua existência, ainda que tudo o que se possa dizer sobre este assunto seja negativo. Uma mente finita não pode alcançar uma definição positiva.

Foi na versão de Aquino que Aristóteles dominou o campo filosófico até o Renascimento. O que se rejeitou nesse período, contudo, não foi tanto o ensinamento de Aristóteles, nem mesmo o de Aquino, mas sim

hábitos com certeza mal-informados referentes ao uso da especulação metafísica.

A importância do estudo empírico frente à especulação metafísica foi enfatizada por Roger Bacon, um de uma série de sábios franciscanos sob cujo impacto os modos de pensar medievais começaram a desintegrar. Bacon foi contemporâneo de Aquino, e de modo algum oposto à teologia. Ao estabelecer as bases sobre as quais mais tarde se desenvolveram linhas mais modernas de investigação, não pretendia minar a autoridade da Igreja em matéria espiritual. Isto vale, em geral, para os pensadores franciscanos do final do século XIII e início do século XIV. No entanto, por sua abordagem em relação ao problema da fé e da razão, eles apressaram o colapso da Idade Média.

No tomismo, como acabamos de ver, razão e revelação podem se sobrepor. Os sábios franciscanos reviram este assunto e buscaram distinções mais precisas entre as duas. Ao separar claramente as esferas do intelecto e da fé, pretendiam liberar a teologia propriamente dita da sua dependência da filosofia clássica. Ao mesmo tempo, contudo, a filosofia ficava assim apartada da sua subordinação aos fins teológicos. Junto com um livre cultivo da especulação filosófica, se desenvolve a pesquisa científica. Mais especialmente, os franciscanos marcam uma ênfase renovada da influência neoplatônica, que encorajou o estudo da matemática. A rígida exclusão da investigação racional do domínio da fé exigiu, daí em diante, que a ciência e a filosofia se abstivessem de contestar os artigos de fé. Porém, igualmente, a fé não deve pretender impor dogmas onde a filosofia e ciência racionais possam manter os seus. Esta circunstância traz consigo a ocasião para conflitos mais agudos do que os surgidos até então. Pois, se os ministros da fé legislam sobre matérias que depois se descobre não serem de fé, então deduz-se que devem ceder, ou se retirar de um campo que não é o seu. A revelação só pode manter a sua independência se não entrar em lição com a dialética. Assim, os homens podem devotar a vida à pesquisa científica e ao mesmo tempo professar uma variedade de crenças a respeito de Deus. Os tomistas enfraquecem a sua posição teológica

quando tentam provar a existência de Deus sem perceber que os argumentos não são convincentes. No aspecto da crença religiosa, isto significa que os critérios da razão simplesmente não se aplicam e, em certo sentido, a alma é livre para aderir ao que quiser.

Parece que Roger Bacon viveu de 1214 a 1294, mas ambas as datas são um pouco incertas. Estudou em Oxford e Paris, e adquiriu um conhecimento enciclopédico de todos os ramos do saber, um pouco à maneira dos filósofos árabes do passado. Na sua oposição ao tomismo, não mediu palavras. Parecia-lhe estranho que Aquino escrevesse como autoridade em Aristóteles, sem ser capaz de lê-lo. As traduções eram precárias e pouco confiáveis. Além disso, embora Aristóteles efetivamente tenha importância, há outras coisas que também têm. Em particular, os tomistas ignoravam matemática. Quanto à aquisição de novos conhecimentos, devemos recorrer antes à experiência do que às autoridades. Bacon não condena o método dedutivo da dialética escolástica como tal, mas insiste em que não é suficiente para se tirar conclusões as quais, para serem convincentes, devem passar pelo teste da experiência.

Essas novas idéias não podiam deixar de atrair a atenção desfavorável da ortodoxia. Em 1257, Bacon foi banido de Oxford e exilou-se em Paris. O antigo legado pontifício na Inglaterra, Guy de Foulques, tornou-se Papa Clemente IV em 1265. Interessado pelo sábio inglês, solicitou a Bacon um sumário da sua filosofia, que lhe foi fornecido em 1268, apesar de uma proibição franciscana. As doutrinas de Bacon foram favoravelmente acolhidas, e ele teve permissão de retornar a Oxford. Mas o Papa morreu naquele ano e Bacon continuou se comportando com menos tato do que deveria. Em 1277 ocorreu a grande condenação. Bacon, junto com muitos outros, foi chamado a expor os seus pontos de vista. Não se sabe o motivo preciso pelo qual foi condenado, mas passou quinze anos na prisão. Libertado em 1292, morreu dois anos depois.

De maior interesse filosófico é Duns Scotus (c.1270-1308), um escocês como o nome sugere, membro da Ordem Franciscana. Estudou

em Oxford, onde se tornou professor aos vinte e três anos. Mais tarde ensinou em Paris e em Colônia, onde morreu. Com Duns Scotus, a ruptura entre fé e razão fica mais definida. Embora isto envolva, por um lado, um estreitamento do alcance da razão, por outro devolve a Deus completa liberdade e independência. A teologia, que se ocupa do que pode ser dito sobre Deus, não é mais uma disciplina racional, mas sim um conjunto de crenças úteis, inspiradas pela revelação. Neste espírito, Duns rejeitou os argumentos tomistas sobre a existência de Deus, alegando que se apóiam na experiência sensorial. Do mesmo modo, rejeitou os argumentos de Agostinho porque estes se apóiam, até certo ponto, na iluminação divina. Como argumento e prova pertencem à filosofia, e como teologia e filosofia se excluem mutuamente, ele não pode aceitar as provas agostinianas. Por outro lado, Duns não se opõe a uma prova conceitual baseada na noção de um ser primeiro não causado, algo à maneira de Avicena. Isto é, na verdade, uma variação do argumento ontológico de Anselmo. O conhecimento de Deus, porém, não é possível através das coisas criadas, cuja existência é mera contingência e depende da Sua vontade. De fato, a existência das coisas é identificada com a sua essência. Para Aquino, é preciso lembrar, esta identificação serve para definir Deus. O conhecimento é de essências e estas, portanto, diferem das idéias na mente de Deus, já que não podemos conhecê-Lo. Como essência e existência coincidem, o que faz de cada elemento individual aquilo que é não pode ser matéria, mas deve ser forma, em oposição à opinião de Aquino. Embora as formas, para Duns, sejam substanciais, ele não concorda com um realismo platônico completo. Assim, pode haver uma variedade de formas num indivíduo, mas estas só são distintas de maneira formal, e assim não cabe dúvida de que existam independentemente.

Da mesma maneira que o poder supremo reside na vontade de Deus, na alma humana Duns sustenta que é a vontade que governa o intelecto. O poder da vontade dá liberdade aos homens, enquanto o intelecto é restringido pelo objeto ao qual se aplica. Disto se depreende que a vontade só pode captar o que é finito, pois a existência do ser



Para Duns, a Vontade (cinza) governa a Razão; Platão sustentava o ponto-de-vista oposto.



infinito é necessária e portanto anula a liberdade. A doutrina da liberdade em oposição à necessidade alinha-se à tradição agostiniana. Nas mãos dos sábios franciscanos, converteu-se numa poderosa influência em favor do ceticismo. Se Deus está à margem das leis eternas do mundo, então o que se possa crer Dele também se pode duvidar.

Encontra-se um empirismo ainda mais radical nas obras de Guilherme de Ockham, o maior dos sábios franciscanos. Nasceu em Ockham, Surrey, entre 1280 e 1300. Estudou e ensinou em Oxford e mais tarde em Paris. Autor de doutrinas não muito ortodoxas, recebeu ordens para ir ver o papa em Avignon, em 1324. Quatro anos depois, teve outro desentendimento com o Papa João XXII. Os Espirituais, um setor extremo da Ordem Franciscana, que levava muito a sério o voto de pobreza, haviam sido o alvo do descontentamento papal. Durante algum tempo vigorara um compromisso segundo o qual o papa conservava a propriedade formal dos bens da Ordem. Isto fora revogado e muitos membros desafiaram a autoridade papal. Ockham, Marsílio de Pádua e Miguel de Cesena, o geral da Ordem, ficaram do lado dos rebeldes e foram excomungados em 1328. Felizmente, puderam fugir de Avignon e encontraram proteção na corte do Imperador Luís, em Munique.

Na luta entre os dois poderes, o papa apoiava um Imperador rival e excomungou Luís que, por sua vez, formulou acusações de heresia contra o papa através de um Concílio Geral. Em retribuição pela proteção, o Imperador encontrou em Ockham um panfleteiro capaz e vigoroso. O sábio redigiu alguns fortes ataques contra o papa e suas preocupações com assuntos mundanos. Luís morreu em 1347, mas Ockham permaneceu em Munique até falecer, em 1349.

Marsílio de Pádua (1270-1342), amigo e companheiro de exílio de Ockham, opunha-se igualmente ao papa e formulou idéias bastante modernas sobre a organização e a competência dos poderes seculares e espirituais. A soberania definitiva reside na maioria do povo em ambos os casos. Os Concílios Gerais devem ser constituídos por eleição popular. Só um concílio assim teria o direito de excomungar, e ainda

São Francisco de Assis,
fundador da Ordem dos
Franciscanos.



assim não sem a sanção secular. Os concílios deveriam se limitar a estabelecer as normas da ortodoxia, mas a Igreja não deve se imiscuir nos assuntos do estado. O pensamento político de Ockham, embora não tão extremado, foi fortemente influenciado por Marsílio.

Na sua filosofia, Ockham vai mais longe, em direção ao empirismo, do que qualquer outro franciscano. Duns Scotus, embora apartasse Deus da esfera do pensamento racional, ainda conservava uma metafísica mais ou menos tradicional. Ockham, por outro lado, era completamente antimetafísico. Uma ontologia geral, como se encontra em Platão, Aristóteles e seguidores, é totalmente impossível, segundo Ockham. A realidade é inerente às coisas individuais, singulares, e só isto pode ser objeto de experiência, levando a um conhecimento direto e certo. Significa que, para uma explicação do ser, o complexo aparato da metafísica aristotélica era totalmente supérfluo. É neste sentido que devemos interpretar a frase de Ockham de que "é inútil fazer com mais o que pode ser feito com menos". Esta é a base da afirmação diferente e mais conhecida, de que "não se deve multiplicar os entes além do necessário". Embora não conste dos seus escritos, esta máxima acabou conhecida como a "navalha de Ockham". Os entes em questão são, de fato, as formas, substâncias e similares das quais a metafísica tradicional se ocupava. Entretanto, esta fórmula recebeu interpretação bastante diferente por parte de pensadores de séculos posteriores, basicamente interessados em questões de método científico. A navalha de Ockham se torna aí um princípio geral de economia no processo de salvar as aparências. Se uma simples explicação basta, é inútil procurar outra complexa. Enquanto sustentava que o ser pertence ao indivíduo, Ockham admitia que, na esfera da lógica, que trata das palavras, há uma espécie de conhecimento geral do significado. Isto não é, como no caso dos individuais, uma questão de apreensão direta, mas sim de abstração. Além disso, não há garantia de que aquilo a que se chegou assim tenha existência como coisa. Ockham é, portanto, um perfeito nominalista. A lógica, no estrito sentido aristotélico, deve ser considerada um instrumento verbal, que se ocupa do significado dos termos.

Neste aspecto, Ockham amplia a visão dos primeiros nominalistas do século XI. Na verdade, Boécio já afirmava que as categorias de Aristóteles se referiam às palavras.

Os conceitos ou termos utilizados no discurso são inteiramente produto da mente. À medida que não são verbalizados, recebem o nome de sinais ou universais naturais, em contraste com as palavras propriamente ditas, que são sinais convencionais. Para evitar absurdos, devemos ter o cuidado de não confundir declarações a respeito de coisas com declarações a respeito de palavras. Quando, como no caso da ciência, falamos a respeito de coisas, diz-se que os termos utilizados são de primeira intenção. Se, por outro lado, falamos a respeito de palavras, como no caso da lógica, os termos são de segunda intenção. No argumento, é importante garantir que todos os termos utilizados tenham a mesma intenção. Usando estas definições, podemos expressar a posição nominalista, dizendo que o termo "universal" é de segunda intenção. Os realistas acham que é de primeira intenção, mas estão errados. Aqui o tomismo coincide com Ockham, ao rejeitar a noção de universais como coisas. Também coincide ao admitir a existência dos universais antes das coisas, como idéias na mente de Deus, fórmula devida originalmente a Avicena, como vimos antes. Mas, enquanto Aquino sustentava que isto é uma verdade metafísica que pode se apoiar na razão, para Ockham era uma proposição de teologia, no sentido que ele atribui, e assim divorciada da esfera racional. A teologia, para Ockham, era totalmente uma questão de fé. A existência de Deus não podia ser estabelecida mediante prova lógica. Nisto ele vai além de Duns Scotus e rejeita tanto Anselmo quanto Aquino. Não é possível conhecer a Deus através da experiência sensorial e nada pode ser estabelecido a Seu respeito por meio do nosso aparato racional. Acreditar em Deus e nos Seus vários atributos depende da fé, e o mesmo ocorre com todo o sistema de dogmas acerca de Trindade, imortalidade da alma, criação e coisas semelhantes.

Neste sentido, pois, Ockham pode ser descrito como um cético. Mas seria errôneo considerá-lo como um descrente. Ao limitar o alcan-

ce da razão e libertar a lógica dos obstáculos metafísicos e teológicos, ele fez muito para promover renovados esforços de investigação científica. Ao mesmo tempo, o campo da fé permanecia inteiramente aberto a toda sorte de extravagância. Portanto, não é de surpreender que se desenvolvesse um movimento místico que retomava, em muitos aspectos, as tradições do neoplatonismo. Seu representante mais conhecido é Mestre Eckhart (1260-1327), um dominicano cujas teorias ignoraram completamente as exigências da ortodoxia. Para a Igreja estabelecida, um místico representa uma ameaça igual à de um livre-pensador, se não maior. Em 1329, as doutrinas de Eckhart foram declaradas heréticas.

Talvez a melhor síntese do pensamento medieval se encontre na obra de Dante (1265-1321). À época em que ele escreveu a *Divina Comédia*, a Idade Média começava, de fato, a se desintegrar. Temos aqui uma síntese de um mundo cujo apogeu já passara, e que faz uma retrospectiva do grande florescimento aristotélico promovido por Aquino e das lutas de facções entre guelfos e gibelinos, que ainda subsistiam nas cidades-estados da Itália. É evidente que Dante lera as obras do “Doutor Angélico”. Igualmente, conhecia as atividades culturais gerais da época e a cultura clássica da Grécia e de Roma, até onde isso era então conhecido. A *Divina Comédia* é visivelmente uma jornada através do inferno e do purgatório rumo ao céu mas, no curso da viagem, nos é apresentado um compêndio do pensamento medieval sob a forma de digressões e alusões. Dante foi banido de Florença, sua cidade natal, em 1302 quando, na eterna oscilação das lutas cívicas entre partidos rivais, os guelfos negros chegaram ao poder. A família de Dante apoiava o partido branco, e ele próprio tinha opiniões muito fortes sobre a função do Império. Boa parte dessas lutas políticas, junto com a história do passado recente que levara a esses acontecimentos, está mencionada na *Divina Comédia*. Gibelino de coração, Dante admirava o Imperador Frederico II que, pela amplitude de suas idéias e educação, era um exemplo ideal do que o poeta desejava que fosse um Imperador. Dante pertence ao pequeno grupo dos maiores nomes da



A navalha de Ockham,
princípio de economia: uso
da hipótese mais simples.

literatura ocidental. Mas não foi só isso que mereceu a fama. Sobretudo transformou a língua vulgar num instrumento literário universal que, pela primeira vez, pôde estabelecer um padrão que transcendeu às variações do dialeto local. Até a sua época, só o latim cumprira tal função. Daí em diante, o italiano se tornou um meio para a obra literária. Como idioma, mudou muito pouco dessa época até hoje. Os primórdios da poesia em italiano remontam a Pietro della Vigna, ministro de Frederico II. Ao adotar o que lhe pareceu melhor entre numerosos dialetos, Dante construiu, em torno da sua Toscana natal, a linguagem literária da Itália moderna. Praticamente ao mesmo tempo, a língua vulgar se desenvolveu na França, na Alemanha e na Inglaterra. Chaucer viveu pouco depois de Dante. No entanto, durante muito tempo, o idioma do saber continuou sendo o latim. O primeiro filósofo a escrever na sua língua nativa foi Descartes, e assim mesmo só ocasionalmente. O latim declinou aos poucos até que, no início do século XIX, desapareceu como meio de expressão dos cultos. Entre os séculos XVII e XX, esta função de comunicação universal foi exercida pelo francês, que está sendo substituído nos nossos dias pelo inglês.

Quanto ao pensamento político, Dante foi defensor de um forte poder imperial, numa época em que o Império perdera muito da primitiva influência. Os estados nacionais da França e da Inglaterra estavam em ascensão, e a idéia de um Império universal um tanto desacreditada. Está de acordo com a concepção em geral medieval de Dante o fato de que essa mudança de ênfase política não lhe parecesse significativa. Se ele tivesse sido capaz de perceber isso, a transformação da Itália num estado mais moderno bem poderia ter ocorrido muito antes. Não quer dizer que a antiga tradição de um estado imperial, globalizador, não tivesse muito a seu favor. Mas os tempos não estavam maduros para isso. Como consequência, as teorias políticas de Dante permaneceram sem importância na esfera da política prática.

Na *Divina Comédia* observa-se alguns problemas curiosos que tratam da situação dos antigos, que a nós pareceriam sem importância. Os grandes filósofos do passado clássico, naturalmente, não devem ser

considerados como meros pagãos, merecedores da condenação eterna. Aristóteles, em particular, o “mestre dos que sabem”, certamente merece a nossa reverência. No entanto, como não foram batizados, esses pensadores por certo não eram cristãos. Assim, produz-se um compromisso. Como pagãos, os filósofos antigos pertencem ao inferno que é, de fato, onde os encontramos. Mas há um canto especial separado para eles, uma espécie de enclave elísio, num local em muitos aspectos repugnante. Os vínculos do dogma eram tão fortes naquele tempo, que se considerava um problema enquadrar os grandes pensadores não cristãos do passado.

A vida medieval, apesar dos seus temores e superstições, foi um sistema essencialmente ordenado. Um homem nascia em determinada condição social e devia lealdade ao seu senhor feudal. Todo o corpo político era bem dividido e organizado em graus, e nada podia alterá-lo. No campo da teoria política, esta tradição foi destruída por Marsílio e Ockham. A influência do poder espiritual, principal controlador dos temores que mantinham os homens sob controle, começou a diminuir quando se percebeu que era possível prescindir do dogma. Pode não ter sido esta a intenção de Ockham, mas foi certamente o efeito que as suas doutrinas causaram nos reformistas. Entre os escolásticos, Lutero valorizava Ockham acima de todos os outros. Contudo, não se vislumbra em Dante nenhuma dessas revoltas. A sua oposição ao papa não se baseia no afastamento da ortodoxia, mas sim no fato de a Igreja se imiscuir em assuntos da exclusiva competência do Imperador. Mas, embora o poder papal tenha diminuído muito na época de Dante, um Imperador alemão não conseguia mais manter a sua autoridade na Itália. Depois de 1309, quando o papado foi transferido para Avignon, o papa se converteu virtualmente em instrumento do Rei da França, e o conflito entre o papa e o Imperador se transformou numa luta da França contra a Alemanha, com a Inglaterra se posicionando ao lado do Império. Quando Henrique VII de Luxemburgo se tornou Imperador em 1308, pareceu que o Império poderia mais uma vez se recompor, e Dante saudou-o como salvador. Mas os êxitos de Henrique foram incompletos e efêmeros. Embora penetrasse na Itália e fosse coroado em



O Papa Bonifácio VIII

Roma em 1312, foi incapaz de vencer Nápoles e Florença, e faleceu no ano seguinte. Dante morreu no exílio, em Ravena, em 1321.

Com a ascensão das línguas vulgares, a Igreja perdeu parte do controle sobre as atividades intelectuais na filosofia e na ciência. Ao mesmo tempo, acontece uma grande eclosão da literatura secular, começando na Itália e aos poucos avançando rumo ao norte. Perspectivas mais amplas de investigação, junto com certa dose de ceticismo nascido do abismo existente entre fé e razão, desviaram a atenção dos homens das coisas que não são deste mundo e ensinaram-lhes a tentar melhorar a própria sorte, ou pelo menos alterá-la. Todas essas tendências começaram a surgir na primeira metade do século XIV. Dante não as prevê: olha essencialmente para o passado, para a época de Frederico II. Enquanto o mundo medieval era, em princípio, centralizado, as novas forças do Renascimento tendiam a destruir a estrutura monolítica da sociedade medieval. Contudo, parece que em nossa época, por motivos diferentes, a idéia de domínio universal tende a ressurgir.

No curso do século XIV, o poder papal sofreu rápido declínio. Embora na luta contra o Império a Santa Sé tenha se mostrado mais forte, não era mais um assunto fácil para a Igreja controlar os cristãos mantendo constantemente sobre suas cabeças a ameaça da excomunhão. Os homens começavam a ousar pensar em Deus à sua própria maneira. O papado perdera o controle moral e espiritual sobre pensadores e sábios, enquanto reis e a massa do povo se sentiam igualmente desconfortáveis com as enormes somas de dinheiro que lhes eram cobradas pelos enviados do papa. Todas essas tendências começavam a tomar forma, embora no fim do século isso ainda não se transformasse em conflito aberto. Na verdade, o Papa Bonifácio VIII, na bula *Unam Sanctam* reafirmava a supremacia papal além das reivindicações de Inocêncio III. Em 1300, declarou um ano jubilar, durante o qual a indulgência plenária seria concedida a qualquer membro do rebanho que acudisse em peregrinação a Roma. Ao mesmo tempo que isso tendia a sublinhar o poder espiritual do papa, também ajudava a despejar enormes quantias de dinheiro no tesouro deste, além de

enriquecer o povo de Roma que se dedicava a cuidar das necessidades temporais dos peregrinos. O êxito do jubileu foi tamanho que a sua renovação foi estabelecida para daí a cinquenta anos, e mais tarde para vinte e cinco, em vez de cem.

Apesar da demonstração exterior de supremacia, o poder de Bonifácio VIII se assentava em bases muito frágeis. Como homem, ele amava o ouro mais do que deve um príncipe da Igreja, e em matéria de fé não era paradigma da ortodoxia. Durante todo o seu pontificado esteve em conflito, ora com os prelados franceses, ora com o rei Filipe IV. Dessa contenda, o rei da França foi vitorioso. O papa seguinte, eleito em 1305, foi Clemente V, um francês que, em 1309, estabeleceu a sua sede em Avignon. Foi durante o seu mandato, e com a sua conivência, que Filipe IV esmagou os templários. Esta medida puramente predatória foi adotada sob pretextos bastante infundados de heresia. Em geral, as disputas do papado, daí em diante, tendem a minar-lhe a autoridade. A divergência entre João XXII e os franciscanos produziu a polémica de Ockham. Em Roma, a ausência dos papas, que estavam em Avignon, levou a uma ruptura temporária, sob a liderança de Cola di Rienzi. Este cidadão romano começou lutando contra a nobreza corrupta de Roma e afinal desafiou o Papa e o Imperador, declarando a supremacia de Roma, como nos tempos antigos. Em 1352, o Papa Clemente VI conseguiu prender Rienzi, que só foi libertado com a morte do papa, dois anos mais tarde. Rienzi retornou ao poder em Roma, mas foi morto por populares alguns meses depois.

Com o seu exílio na França, o papado perdeu muito prestígio. Gregório XI tentou remediar essa tendência, regressando a Roma em 1377. Mas morreu no ano seguinte e o seu sucessor italiano, Urbano VI, brigou com os cardeais franceses que elegeram papa Roberto de Genebra. Com o nome de Clemente VII, este francês retornou a Avignon e o Grande Cisma que então se iniciou duraria até o Concílio de Constança. Os franceses apoiaram o seu papa em Avignon, enquanto o Imperador reconhecia o equivalente romano. Como cada papa indicava os seus próprios cardeais, que por sua vez



Papa Clemente V.
Pintura em manuscrito
do século XV.

elegiam o sucessor papal, não foi possível curar a ferida. Fez-se uma renrativa de resolver o impasse, medianre um concílio convocado em Pisa em 1409. Os dois papas existentes foram declarados depostos e o concílio elegeu um novo. Mas os depostos não desistiram e assim, em vez de dois papas, agora havia rrês. O Concílio de Constança, convocado em 1414, afinal impôs um pouco de ordem. O papa conciliar foi deposto e o ocupante romano foi forçado a renunciar, e a linha de Avignon se dissolveu por falta de apoio, por causa da influência inglesa na França. Em 1417, o concílio escolheu Martinho V, encerrando assim o Grande Cisma. Mas a Igreja não conseguiu se teformar internamente e, em virtude da sua oposição ao movimento conciliar, o papa diminuiu mais o respeito que o papado ainda podia exigir.

Na Inglaterra, a oposição a Roma foi levada adiante por John Wycliffe (c. 1320-1384), sábio nascido em Yorkshire e professor em Oxford. Vale lembrar que desde muito tempo a Inglaterra se mostrava menos subordinada a Roma do que a Europa continental. Guilherme, o Conquistador já estipulara que nenhum bispo poderia ser indicado no seu reino sem a sanção do rei.

Wycliffe era um padre secular. Sua obra puramente filosófica é menos importante do que a dos franciscanos. Abandonando o nominalismo de Ockham, tendeu mais a uma forma de realismo platônico. Enquanto Ockham dotara Deus de liberdade e poder absolutos, Wycliffe se inclinava a ver a ordem divina como necessária e restrita a Ele. O mundo não podia ser diferente do que é, visão claramente inspirada na doutrina do neoplatonismo, e de novo presente no século XVII na filosofia de Spinoza. Nos últimos anos de vida, Wycliffe começou a se opor à Igreja, a princípio em razão do estilo de vida mundano que papas e bispos levavam, enquanto a massa de fiéis vivia em completa pobreza. Em 1376, expressou uma nova opinião sobre o domínio civil, em suas conferências em Oxford. Só os probos podem requerer propriedade e autoridade. O clero, se falhasse neste teste, perderia de fato a sua propriedade, questão a ser decidida pelo Estado. Em

todo caso, a propriedade era um mal: se Cristo e seus discípulos não a possuíssem, agora o clero também não deveria tê-la. Tais doutrinas não foram do agrado dos clérigos proprietários, mas encontraram apoio do governo inglês, que desejava acabar com o tributo papal. O Papa Gregório XI, ao perceber que as opiniões heréticas de Wycliffe coincidiam com as de Marsílio de Pádua, ordenou um julgamento, mas o processo foi suspenso pelos cidadãos de Londres. Além disso, a Universidade ratificou a sua liberdade acadêmica de obedecer ao rei e negou competência ao papa para levar os seus professores perante o tribunal.

Depois do Grande Cisma, Wycliffe chegou a ponto de declarar o papa como sendo o Anticristo. Junto com alguns amigos, produziu uma versão inglesa da *Vulgata*. Fundou uma ordem secular de padres pobres, que trabalhavam como pregadores itinerantes, dedicados ao serviço dos pobres. Afinal, denunciou a doutrina da transubstanciação, assim como mais tarde o fariam os líderes da Reforma. Durante a revolta dos camponeses, em 1381, Wycliffe permaneceu neutro, embora o seu passado o marcasse como simpatizante dos rebeldes. Morreu em Lutterworth, em 1384. Enquanto viveu, escapou à perseguição. O Concílio de Constança se vingou nos seus ossos: os seus seguidores ingleses, os lolardos, foram rudemente reprimidos. Na Boêmia, as doutrinas de Wycliffe inspiraram o movimento hussita, que sobreviveu até a Reforma.

Se nos perguntarmos qual é a principal diferença entre a concepção grega e a medieval, poderíamos responder que a primeira carecia da noção de pecado. Para os gregos, o homem não era afligido por uma carga inata de tendência ao pecado. De fato, devem ter observado que a vida na terra era precária, que poderia ser destruída pelos caprichos dos deuses. Porém isto não deveria ser interpretado como uma parcela justa e equitativa por pecados cometidos no passado. Deduz-se que, para a mente grega, não havia o problema da redenção ou da salvação. Em consonância com isto, o pensamento ético dos gregos, no conjunto, é uma questão muito pouco metafísica. Nos tempos helenísticos, em especial com o estoicismo, insinua-se na ética uma nota de resig-



John Wycliffe, herege e crítico da Igreja. Em parte, inspirou a Revolta dos Camponeses em 1381.

nada aceitação, depois transmitida às primeiras seitas cristãs. Em resumo, a filosofia grega não se defrontou com problemas teológicos e, assim, permaneceu profundamente secular.

Quando a religião cristã se firmou no Ocidente, a situação quanto a questões éticas sofreu radical mudança. Os cristãos viam na vida terrena uma preparação para uma vida futura melhor e, nas aflições da existência humana, provas que lhes eram impostas para purificá-los do fardo do pecado original que herdaram ao nascer. Mas esta tarefa era literalmente sobre-humana. Para ser bem-sucedido no teste, o homem precisava da ajuda divina, e esta poderia vir ou não. Enquanto para um grego a virtude era a sua própria recompensa, o cristão devia ser virtuoso porque Deus assim ordenava. Embora seguir o estreito caminho da virtude não garantisse a salvação, em todo caso constituía um pré-requisito. Alguns desses dogmas deviam ser aceitos como artigos de fé, e é nisso que a divina assistência intervém pela primeira vez. Porque é preciso a graça de Deus para que o homem adquira a fé e, em consequência, respeite os artigos dessa fé. Quem não pudesse dar esse primeiro passo estaria irremediavelmente condenado.

Neste contexto, a filosofia acabou exercendo uma função religiosa. Pois, embora a fé transcenda a razão, convém que o fiel se fortaleça o melhor possível contra a dúvida, deixando que a razão derrame sobre a fé tanta luz quanto possível. Assim, na era medieval, a filosofia tornou-se uma serva da teologia. Enquanto essa atitude prevaleceu, os filósofos cristãos foram necessariamente membros da Igreja. A instrução secular, à medida que sobreviveu, foi preservada por clérigos, e as escolas, e mais tarde as universidades, foram dirigidas por homens que pertenciam a uma ou outra grande ordem religiosa. O aparato filosófico posto em prática por esses pensadores remete a Platão e Aristóteles. Mais particularmente, a tendência aristotélica domina o século XIII. É fácil perceber por que Aristóteles é mais adaptável à teologia cristã do que Platão. Utilizando uma linguagem escolástica, podemos dizer que uma teoria realista não deixa muito espaço a um poder divino com uma função vital no comando das coisas. O nominalismo propicia uma abran-

gência muito maior nesse aspecto. Naturalmente, ainda que o Deus dos judeus e dos cristãos seja algo muito diferente da divindade aristotélica, é verdade também que o aristotelismo se enquadra melhor no esquema cristão do que o platonismo. A teoria platônica pretende inspirar doutrinas panteístas como, por exemplo, no caso de Spinoza, ainda que o seu ramo do panteísmo seja puramente lógico, como veremos adiante. Esta união entre filosofia e teologia pode perdurar enquanto se admitir que a razão pode, até certo ponto, apoiar a fé. Quando os sábios franciscanos do século XIV negaram essa possibilidade e sustentaram que a razão e a fé eram incompatíveis, estabeleceu-se o palco para um gradual declínio da concepção medieval. Não há mais lugar para a filosofia no campo teológico. Ao liberar a fé de todos os vínculos possíveis com a investigação racional, Ockham colocou a filosofia no caminho de volta para o secularismo. Do século XVI em diante, a Igreja não mais domina neste campo.

Ao mesmo tempo, este cisma possibilita que os homens mantenham as suas atividades religiosas e racionais estritamente separadas umas das outras. Seria equivocado considerar isto uma hipocrisia. Existiram e existem numerosos homens que não deixam as suas convicções práticas interferirem nas religiosas. Ao contrário, é certo que só assim uma religião pode se manter livre do assalto da dúvida. Pois, quando a teologia vem para a arena da dialética, deve se ajustar aos cânones da discussão racional.

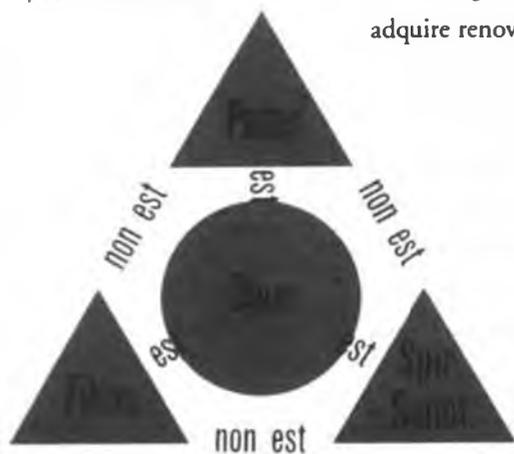
Por outro lado, chega-se a um impasse inevitável sempre que se admite, pela fé, uma proposição incompatível com as descobertas da investigação empírica. Tomemos, por exemplo, a idade do nosso planeta: o Antigo Testamento a calcula em quase seis milênios e os ortodoxos devem acreditar nisso. Os geólogos, por sua vez, dão razões para se acreditar que a terra tenha mais de quatro milhões de anos. Assim, uma destas duas crenças precisa ser modificada, a menos que o investigador de espírito religioso se disponha a sustentar um ponto de vista aos domingos e outro no resto da semana. O importante, neste caso, é que quando os princípios religiosos entram em conflito com as descobertas

da investigação, a religião adota sempre uma atitude defensiva e tem de modificar a sua posição. Neste caso, pois, a fé não deve entrar em conflito com a razão. E como este conflito ocorre no campo da dialética racional, é sempre a religião que precisa recuar. E assim, a posição religiosa permanece distinta e separada.

Nos seus esforços de dar uma explicação racional para o dogma religioso, na medida do possível, os filósofos escolásticos muitas vezes demonstraram grande engenhosidade e sutileza mental. O efeito de longo alcance destes exercícios consistiu em aguçar as ferramentas linguísticas herdadas posteriormente pelos pensadores do Renascimento. Provavelmente foi esta a tarefa mais valiosa que a escolástica executou, embora tivesse falhado em não dar suficiente peso à investigação empírica. Coube aos sábios franciscanos chamar a atenção para essa falha. É bastante natural que as descobertas da experiência fossem subestimadas, numa época mais preocupada com Deus e com o além do que com os problemas deste mundo. Os pensadores do Renascimento recolocam o homem numa posição central. É nesse clima que a atividade humana será valorizada em si mesma e, assim, a investigação científica também consegue novos e formidáveis avanços.

Durante os últimos trezentos ou quatrocentos anos, uma ética da atividade tem separado o Ocidente do resto do mundo. À medida que a tecnologia ocidental conquista o mundo, a ética que a acompanha adquire renovada influência.

A natureza da Santíssima Trindade: um perene problema escolástico.



O SURGIMENTO DA FILOSOFIA MODERNA

No curso do século XIV a concepção medieval começou a declinar e aos poucos surgiram novas forças que forjaram o atual mundo moderno. Socialmente, a estrutura feudal da sociedade medieval ficou instável, com a ascensão de uma poderosa classe de mercadores, que se uniu aos soberanos contra os barões indisciplinados. Politicamente, os nobres perderam parte da sua imunidade, quando armas de ataque muito mais eficazes tornaram insustentáveis as suas habituais cidadelas. Se as rústicas varas e picaretas dos camponeses não conseguiam romper as muralhas dos castelos, a pólvora o conseguiria. Quatro grandes movimentos marcam o período de transição que se estende do declínio da Idade Média até o grande surto de progresso do século XVII.

Em primeiro lugar está o Renascimento italiano dos séculos XV e XVI. Apesar de ainda enraizado na maneira de pensar medieval, Dante proporcionou, com a língua vulgar, o instrumento que tornou acessível a palavra escrita aos leigos que não sabiam latim. Com escritores como Bocácio e Petrarca, dá-se um retorno aos ideais seculares. Observa-se nas artes e nas ciências um renascer do interesse pela cultura secular dos antigos, que marca a ruptura com as



Vênus surgindo das ondas, símbolo do renascimento cultural também na arte popular.

tradições clericais da Idade Média. Enquanto a cena medieval esteve dominada por preocupações relativas a Deus, os pensadores do Renascimento se interessaram mais pelo homem. Dessa circunstância extrai o seu nome o novo movimento cultural, o humanismo, a segunda destas grandes e novas influências. Enquanto o Renascimento como um todo afetava diretamente a perspectiva geral da vida, o movimento humanista permanecia no domínio de pensadores e sábios. O Renascimento italiano não foi acompanhado de um reflorescimento durável da unidade nacional. O país estava dividido em pequenos territórios regidos por cidades-estados, e a anarquia era freqüente. A Itália sucumbiu à dinastia Habsburgo da Áustria e da Espanha, e só emergiu como nação soberana em meados do século XIX. No entanto, o movimento renascentista exerceu forte influência e aos poucos se dirigiu para o Norte, para Alemanha, França e Países Baixos. Os grandes humanistas dessas regiões surgiram aproximadamente um século depois dos seus precursores italianos.

Ali, o movimento humanista é contemporâneo da Reforma luterana, a terceira das grandes forças que mudaram o mundo medieval. No seio da Igreja já se reconhecia, desde um certo tempo, que era necessário promover algum tipo de reforma. Pensadores humanistas haviam criticado as más práticas que infestavam o governo da Igreja, mas o domínio de papas ambiciosos e famintos de ouro era forte demais. Quando irrompeu a Reforma, foi severamente combatida e condenada por Roma. O que poderia ter sido acomodado como um novo movimento dentro da esfera da Igreja universal foi forçado, assim, ao isolamento, e se desenvolveu em um certo número de igrejas protestantes nacionais. Quando, afinal, a Igreja católica começou a se reformar, era tarde demais para curar o cisma religioso. Daí em diante, o cristianismo ocidental permanece dividido. As religiões reformadas devem à influência humanista o conceito do sacerdócio universal. Todo homem se acha em contato direto com Deus; Cristo não precisa de vigários. O quarto importante desdo-

bramento surge direramente da reanimação dos estudos empíricos, iniciada pela crítica de Ockham. Durante os dois séculos seguintes houve grandes avanços no campo científico. De importância fundamental foi a redescoberta do sistema heliocêntrico por Copérnico. A exposição desse sistema foi publicada em 1543. A partir do século XVII, as ciências físicas e matemáticas fazem rápidos progressos e, ao promoverem um grande desenvolvimento técnico, asseguram a posição dominante do Ocidente. A tradição científica, além de conferir benefícios materiais, é grande a promotora do pensamento independente. Onde quer que a civilização ocidental se estenda, seus ideais políticos costumam acompanhar o rastro da sua expansão material.

Na essência, a concepção gerada pelo avanço da investigação científica é, mais uma vez, a dos gregos. Fazer ciência é salvar as aparências. A autoridade que estas tradições adquirem difere inreiramente do dogmatismo com que, na época medieval, a Igreja tentara impor o seu domínio sobre os homens. Naturalmente, é verdade que uma hierarquia que vive de acordo com um sistema de crenças dogmático pode, em grande medida, falar com uma única voz sobre todo tipo de coisas, enquanto os investigadores sustentam opiniões variadas. Alguns assumem a idéia de que a unanimidade monolítica é sinal de superioridade, mas nunca se explicou por que deveria ser assim. Que isso pode dar aos seus defensores uma sensação de força, não há dúvida, mas não faz com que as suas posições sejam mais plausíveis, assim como uma proposição não é mais verdadeira ao ser pronunciada em voz mais alta. As únicas coisas que a investigação precisa respeitar são os cânones universais do discurso racional ou, em linguagem socrática, a dialética.

Contudo, o êxito espetacular da ciência em suas aplicações tecnológicas tem suscitado um perigo de outra espécie. Pois muitos chegaram a pensar que não existe literalmente nada que o homem não possa conseguir se os seus esforços forem adequadamente dirigidos e aplicados. Os grandes avanços da tecnologia moderna de-

pendem da colaboração de muitas mentes e muitas mãos, e para aqueles cuja tarefa é iniciar novos projetos deve parecer, na verdade, que os seus poderes não têm limite. Tende-se a esquecer que todos esses projetos envolvem esforço humano e devem servir a fins humanos. Nesta esfera, o nosso mundo está ameaçando ultrapassar as medidas.

No campo filosófico, a ênfase posta sobre o homem dá uma direção interior à especulação, e isto conduz a um ponto de vista diametralmente oposto ao que serve de inspiração às filosofias do poder. O homem se converte agora em crítico das suas próprias faculdades. Tudo deve ser desafiado, exceto certas experiências imediatas. Esta atitude subjetiva conduz a uma forma de ceticismo exagerado que, a seu modo, acaba sendo uma tendência tão desgastada quanto a de ignorar completamente o indivíduo. É evidente que alguma solução intermediária precisa ser encontrada.

Enquanto isso, dois acontecimentos especialmente importantes marcam o período de transição que estamos discutindo. O primeiro é a invenção da imprensa utilizando tipos móveis, que remonta ao século XV, pelo menos no que diz respeito ao Ocidente. Os chineses já empregavam este processo quinhentos anos antes, mas não era conhecido na Europa. Com o advento da imprensa, cresceu enormemente a possibilidade de circular novas idéias. Foi isso que, afinal, ajudou a abalar as antigas autoridades. Pois, quando a Bíblia, traduzida para as línguas vulgares, ficou facilmente disponível através da imprensa, a Igreja não pôde mais manter, de forma plausível, a sua tutela em matéria de fé. Quanto à instrução em geral, as mesmas causas apressaram o retorno ao secularismo. A imprensa não só forneceu meio para difundir novas doutrinas políticas que criticavam a antiga ordem, mas também permitiu que os sábios humanistas publicassem edições das obras dos antigos. Isto, por sua vez, estimulou um estudo mais amplo das fontes clássicas e tendeu a melhorar, em geral, os padrões da educação.

Talvez não seja supérfluo destacar que a invenção da imprensa

resulta numa bênção duvidosa se não for acompanhada da salvaguarda da liberdade de discussão. Porque a mentira e a verdade são igualmente fáceis de imprimir e difundir. De pouco serve a um homem saber ler, se o material posto à sua frente deve ser aceito sem questionamento. Só onde existir a liberdade de falar e criticar, a ampla circulação da palavra impressa favorecerá a investigação. Sem esta liberdade, seria melhor sermos analfabetos. Na nossa época, este problema se tornou mais agudo porque a imprensa já não é mais o único meio poderoso de comunicação de massa. Desde a invenção do telégrafo sem fio e da televisão, ficou cada vez mais importante exercer essa eterna vigilância, sem a qual a liberdade em geral começa a definhir.

Junto com a difusão mais ampla da informação, os homens começaram a formar uma visão mais precisa da terra em que vivem. Conseguiu-se isto através de uma série de viagens de descobrimento, que propiciaram novas perspectivas para o impulso e ao espírito empreendedor do Ocidente. Tão ousadas proezas foram possíveis graças aos avanços técnicos na construção naval e na navegação, e também a um retorno à antiga astronomia. Até o século XV, os navios não se aventuravam muito longe do litoral do Atlântico, em parte porque não havia razão para fazê-lo, mas sobretudo porque não era seguro se aventurar em regiões onde não havia marcos que guiassem o navegante. O uso da bússola abriu os altos mares e daí em diante os exploradores puderam cruzar os oceanos à busca de novas terras e novos caminhos marítimos.

Para o homem medieval, o mundo era um lugar estático, finito e bem organizado. Todas as coisas tinham a sua função definida, as estrelas seguiam o seu curso e o homem vivia na condição em que nasceu. Esse quadro complacente foi rudemente destruído pelo Renascimento. Duas tendências opostas produziram uma nova concepção. Por um lado, desenvolve-se uma grande confiança no poder e na inventiva do homem, que agora assume o centro do palco. Mas, ao mesmo tempo, a posição do homem no universo se torna menos



Tipografia do século XVI.

A imprensa foi revolucionada, no século XV, pelos tipos móveis e metálicos de Guttenberg



Tipo de nau utilizada por Colombo. Ao descobrir a América em 1492, ele abriu novos horizontes.



Cristóvão Colombo

dominante, pois a infinitude do espaço começa a afligir a imaginação dos filósofos. Estes pontos de vista já são esboçados nos escritos do cardeal alemão Nicolau de Cusa (1401-1464), e no século seguinte incorporaram-se ao sistema de Copérnico. Igualmente, ocorre um retorno à antiga perspectiva de Pitágoras e Platão de que o mundo é construído segundo um padrão matemático. Todas essas especulações perturbaram a ordem de coisas existente e abalaram as antigas autoridades estabelecidas, tanto na esfera clerical como na secular. A Igreja tentou conter a propagação da heresia, mas com pouco sucesso. De todo modo, não é demais lembrar que em data tão recente quanto 1600, a Inquisição condenou Giordano Bruno a ser queimado na fogueira. Como em tantas ocasiões anteriores, os ministros da ordem existente, temendo a subversão, pronunciaram uma selvagem sentença contra alguém que ousou ser diferente. Mas este mesmo veredicto denunciava a fragilidade da posição que pretendia sustentar. No campo político, aos poucos se desenvolveram novos conceitos acerca da autoridade, e o poder dos soberanos hereditários diminuiu cada vez mais.

A ruptura ocasionada pela Reforma não foi em todos os aspectos um desdobramento proveitoso. Seria possível crer que, com a pluralidade de religiões, os homens, afinal, chegariam a compreender que um único e mesmo Deus pode ser adorado de várias maneiras diferentes, opinião já defendida por Nicolau de Cusa antes da Reforma. Mas esta conclusão bastante óbvia não foi do agrado dos fiéis.

Naturalmente, o Renascimento não começou como um súbito despertar de um passado durante o qual o conhecimento dos antigos estivera adormecido. Na verdade, já vimos que durante a Idade Média subsistiram alguns vestígios das tradições mais antigas. A história não é simplesmente dividida por linhas tão nítidas. Contudo, distinções deste tipo são úteis se tratadas com cautela. Assim, se é legítimo falar de um Renascimento italiano, significa que há certas diferenças óbvias entre o passado medieval e o período moderno. Por exemplo, existe um contraste claro entre a literatura eclesiástica dos

escolásticos e a literatura secular em língua vulgar que começa a aparecer no século XIV. Este reflorescimento literário precedeu o renascimento humanista do saber baseado nas fontes clássicas. A nova literatura utilizou como veículo a língua do povo e assim exerceu maior apelo do que as obras dos sábios, que conservaram o latim como meio de expressão.

Em todos os campos do esforço humano, foram abandonadas nessa época as limitações da concepção medieval. Para começar, as fontes de inspiração residiam nos interesses seculares emergentes do período, e mais tarde numa visão idealizada do passado antigo. O conceito de Antiguidade que se desenvolveu à época era, é claro, mais ou menos distorcido pelo entusiasmo de uma geração que redescobria uma continuidade na sua própria história. Esta visão um tanto romântica sobre os antigos sobreviveu até o século XIX. Por certo, agora estamos mais bem-informados acerca desses assuntos do que os artistas e escritores do Renascimento.

Na Itália, onde os vestígios da antiga civilização propiciavam símbolos tangíveis do passado, o movimento renascentista ganhou uma base mais ampla do que as conseguidas pelas suas formas posteriores ao norte dos Alpes. Politicamente, o país estava dividido à maneira da Grécia antiga. Ao Norte, havia numerosas cidades-estados; no centro, os domínios pontifícios; e ao Sul, o reino de Nápoles e a Sicília. Das cidades nortistas, as mais poderosas eram Milão, Veneza e Florença. Havia constante luta entre os estados, assim como permanente contenda de facções dentro de cada cidade. Enquanto intrigas e *vendettas* isoladas eram conduzidas com habilidade e crueldade supremas, o país, como um todo, não sofreu graves danos. Os nobres e as cidades lutavam uns contra os outros com a ajuda de mercenários, cujo interesse profissional consistia em conservar a vida. Essa situação de relativo relaxamento se alterou radicalmente quando a Itália se transformou em campo de batalha entre o rei da França e o Imperador. No entanto, a Itália estava dividida demais para cerrar fileiras contra uma invasão estrangeira. Assim, o país



Zimbório da Catedral de Florença. Filippo Brunelleschi, c. 1420-36



Platão e Aristóteles na visão de Rafael, pintor do Renascimento italiano.

continuou desunido e em grande parte sob o domínio estrangeiro. Nas repetidas batalhas entre a França e o Império, os vitoriosos foram os Habsburgo. Nápoles e Sicília permaneciam espanholas, enquanto os domínios pontifícios gozavam de uma tolerada independência. Milão, fortaleza dos guelfos, tornou-se dependência dos Habsburgo espanhóis em 1535. Os venezianos ocuparam uma posição um tanto especial, em parte porque nunca sofreram uma derrota nas mãos dos bárbaros, e em parte devido à conexão bizantina. Haviam adquirido força e riqueza através das cruzadas e, depois de derrotar os rivais genoveses, controlaram o comércio em todo o Mediterrâneo. Quando Constantinopla foi tomada pelos turcos otomanos em 1453, Veneza começou a declinar, processo que foi acelerado pelo descobrimento da rota para a Índia através do Cabo da Boa Esperança e da exploração do Novo Mundo.

A viga mestra do movimento renascentista foi a cidade de Florença. Nenhuma cidade, à exceção de Atenas, produziu tão importante grupo de artistas e pensadores. Dante, Michelangelo e Leonardo, só para citar alguns, foram todos florentinos, assim como, mais tarde, Galileu. As dificuldades internas de Florença, que haviam ocasionado o exílio de Dante, afinal conduziram ao domínio dos Medici. A partir de 1400, exceto curtas interrupções, essa família de nobres mercadores dominou a cidade por mais de três séculos.

Quanto ao papado, o Renascimento teve um efeito duplo. Por um lado, os papas mostraram um ilustrado interesse pelos empreendimentos eruditos dos humanistas e se converteram em grandes patronos das artes. As reivindicações pontifícias ao poder temporal se derivavam da espúria Doação de Constantino, mas o Papa Nicolau V (1447-1455) admirava muito Lorenzo Valla, que denunciou a falsificação e sustentou outras opiniões questionáveis. Esse detetive literário foi nomeado secretário apostólico, apesar das suas opiniões pouco ortodoxas. Por outro lado, este relaxamento das normas da fé provocou tantas preocupações seculares, que o papado perdeu muito da sua influência espiritual. A vida privada de ho-

mens como Alexandre VI (1492-1503) carecia da piedade esperada do representante de Deus na terra. Além disso, as atividades temporais dos papas do século XVI sugavam grandes somas de dinheiro vindas do exterior. Tudo isso deu lugar a queixas que culminaram na Reforma.

No campo da filosofia, o Renascimento italiano, em conjunto, não produziu grandes obras. Foi um período de redescoberta de fontes, mais do que de grande especulação filosófica. Em particular, o estudo de Platão novamente começa a desafiar o aristotelismo das escolas. Florença, no governo de Cosme de Medici, viu nascer a Academia Florentina, no início do século XV. Esta instituição favoreceu a Platão, frente às universidades estabelecidas. Em geral, o esforço dos sábios humanistas pavimentou o caminho para os grandes desdobramentos filosóficos do século XVII.

Apesar de ter emancipado os homens do dogmatismo da Igreja, o Renascimento não os salvou de toda sorte de superstições antigas. A astrologia, que fora constantemente combatida pela Igreja, conquistou então ampla popularidade, infectando não apenas os ignorantes, mas igualmente os cultos. Também se acreditava amplamente em bruxaria, e centenas de excêntricos inofensivos foram queimados na fogueira como bruxos. A caça às bruxas, naturalmente, não é desconhecida nem mesmo na nossa época, porém não se costuma mais queimar a vítima. Junto com a rejeição ao dogmatismo medieval, ocorreu uma perda de respeito pelos códigos estabelecidos de conduta e comportamento. Foi isso, entre outras coisas, que impediu que a Itália conseguisse alguma forma de integridade nacional em face do perigo estrangeiro vindo do Norte. Os tempos eram férteis em intrigas traiçoeiras e hipocrisia. A gentil arte de descartar rivais ou inimigos desenvolveu um grau insuperável de habilidade. Nesse clima de fraudes e desconfianças, não podia nascer qualquer forma viável de colaboração política.

No campo da filosofia política, o Renascimento italiano produziu uma figura de destaque: Nicolau Maquiavel (1409-1527), filho de



Lourenço de Médici

um advogado florentino. Sua carreira política se iniciou em 1494, quando os Médici foram expulsos de Florença. Nessa época a cidade passou para a influência de Savonarola, o reformador dominicano que se lançou contra o vício e a corrupção da época. Nos seus zelosos esforços, entrou em choque com Alexandre VI, o papa Bórgia, e foi queimado na fogueira em 1498. Estes eventos se prestavam a reflexões sobre natureza do poder e sucesso político. Mais tarde, Maquiavel escreveu que profetas desarmados sempre fracassam, dando como exemplo Savonarola. Durante o exílio dos Medici, Florença foi uma república e Maquiavel continuou no serviço público até o retorno daqueles ao poder, em 1512. Por todo esse tempo, Maquiavel se opôs aos Médici e, assim, caiu em desgraça. Foi forçado a se retirar da vida pública e daí em diante se dedicou a escrever sobre filosofia política e assuntos correlatos. Tentou reconquistar o favor dos Médici, dedicando a Lorenzo II o seu famoso livro *O Príncipe*, em 1513, mas sem êxito. Morreu em 1527, ano em que os mercenários do Imperador Carlos V saquearam Roma.

As duas grandes obras de Maquiavel sobre política são *O Príncipe* e *Discursos*. A primeira estuda os meios e modos de conquistar e manter o poder autocrático, enquanto a outra fornece um estudo geral do poder e do seu exercício sob vários tipos de governo. A doutrina de *O Príncipe* não tenta dar conselhos piedosos sobre o modo de ser um governante virtuoso. Ao contrário, reconhece a existência de práticas malignas que contribuem para a aquisição do poder político. Dessa circunstância o termo "maquiavélico" herdou um significado um tanto sinistro e depreciativo. Para sermos justos com Maquiavel, é preciso declarar que ele não defende a vilania como princípio. O seu campo de investigação está além do bem e do mal, assim como as pesquisas de um físico nuclear. Se quisermos conseguir poder, diz o argumento, precisamos ser implacáveis. Se isso é bom ou mau, é uma outra questão, mas não interessa a Maquiavel. É possível culpá-lo por não dar atenção a este ponto, mas é inútil condená-lo pelo seu estudo do poder político como de fato existia.

O Príncipe nada mais é do que um sumário de práticas comuns na Itália renascentista.

Durante a sua vida pública a serviço da república florentina, Maquiavel fora encarregado de várias missões diplomáticas, que lhe deram ampla oportunidade de estudar em primeira mão as complexidades da intriga política. No curso do seu trabalho diplomático, travou íntimo conhecimento com César Bórgia, filho de Alexandre VI e vilão tão poderoso quanto o pai. Com grande habilidade e ousadia, César Bórgia planejou garantir a sua posição no dia em que o pai morresse. Seu irmão, que estava no caminho dessas ambições, foi eliminado. No aspecto militar, César ajudou o pai a aumentar os domínios pontifícios, pretendendo mais tarde manter para si esses territórios. Quanto à sucessão papal, tudo deveria ser feito para que um dos seus amigos ocupasse a Santa Sé. César Bórgia demonstrou admirável talento e esperteza diplomática ao perseguir tais fins, ora fingindo amizade, ora condenando à morte. Naturalmente, não é possível consultar os sentimentos das vítimas desses exercícios de capacidade de estadista, mas é provável que, sob um ponto de vista imparcial, talvez tenham admirado a incontestável habilidade de César Bórgia, tal era o caráter daqueles tempos. Afinal, seus planos fracassaram porque ele adoeceu no momento da morte do pai, em 1503. O sucessor no trono papal foi Júlio II, inimigo inveterado dos Bórgia. Considerados os objetivos de César Bórgia, é preciso reconhecer que os perseguiu com habilidade. Maquiavel o elogia generosamente por isso. Em *O Príncipe*, recomenda-o como exemplo para os que aspiram ao poder. Tais práticas lhe pareciam defensáveis, segundo os padrões gerais do período. Entre os séculos XVII e XIX, esses métodos cruéis não foram, em geral, condenados, mas também, pelo menos, não foram elogiados em público. O século XX voltou a produzir um punhado de líderes políticos que se enquadram na tradição que Maquiavel conheceu.

De 1513 a 1521, o trono pontifício foi ocupado por Leão X, membro da família Médici. Como Maquiavel estava tentando se



César Bórgia



Montesquieu

tornar amigo dos Médici, observamos que, em *O Príncipe*, a questão da autoridade papal é evitada com algumas trivialidades piedosas. Os *Discursos* apresentam uma visão mais crítica do papado. Neles, toda a abordagem é mais informada por noções éticas. Maquiavel analisa, por ordem de mérito, os vários tipos de homens no poder, que vão desde os fundadores de religiões até os de tiranias. Concebe em linhas pragmáticas a função da religião no estado. A verdade ou falsidade das crenças religiosas não têm importância alguma, desde que o estado consiga certa medida de coesão social. Naturalmente, com semelhante ponto de vista é perfeitamente lícito perseguir os hereges. A Igreja é condenada por dois motivos: primeiro, porque a vida desregrada de muitos dos seus ministros abalou a confiança popular na religião; e segundo, porque os interesses políticos e seculares do papado constituíam um obstáculo à unidade nacional da Itália. Cabe observar, incidentalmente, que isso é perfeitamente compatível com o reconhecimento de que, ao perseguirem os seus objetivos, alguns papas políticos agiram com grande destreza. Em *O Príncipe*, Maquiavel não se ocupa dos objetivos, enquanto nos *Discursos* às vezes o faz.

Quanto às normas morais convencionais, *O Príncipe* explicita claramente que os governantes não são obrigados a segui-las; a menos que a conveniência exija a obediência às leis morais, um governante pode violá-las todas. Em realidade, deve fazê-lo com frequência, se quiser continuar no poder. Ao mesmo tempo, deve parecer virtuoso aos demais. Só mediante esta duplicidade um governante pode conservar a sua posição.

Na discussão geral dos *Discursos*, Maquiavel expõe a teoria do controle mútuo. Todas as camadas da sociedade devem possuir certo poder constitucional, para que possam exercer certa medida de controle mútuo. Esta teoria remonta ao *Político* de Platão e alcança proeminência no século XVII com Locke, e no século XVIII com Montesquieu. Assim, Maquiavel influenciou as teorias dos filósofos políticos liberais modernos, bem como a prática dos autocratas con-

temporâneos. Muitos praticam a doutrina da duplicidade desde que os sustente, embora tenha limitações que Maquiavel não examina.

O movimento renascentista que dominou a Itália durante o século XV levou algum tempo para se fazer sentir ao norte dos Alpes. Nesta trajetória rumo ao Norte, as forças renascentistas sofreram algumas mudanças significativas pois, ali, a nova concepção foi muito mais uma preocupação dos eruditos. Em certo sentido, nem é estritamente correto falar de um renascimento pois lá não existia nada antes, que agora pudesse renascer. Enquanto no Sul as tradições do passado tinham um vago significado para o povo em geral, nas terras setentrionais a influência de Roma fora temporária ou inexistente. Assim, pois, o novo movimento foi principalmente conduzido por sábios e o seu apelo, portanto, um tanto restrito. Sem encontrar a mesma saída na esfera artística, esse humanismo nórdico foi mais sério, em certos aspectos. Afinal, a sua ruptura com a autoridade medieval foi mais abrupta e espetacular do que na Itália. Ainda que muitos humanistas não apoiassem a cisão religiosa ocasionada pela Reforma, de certo modo era de se esperar que isso ocorreria, se ocorresse, com o despertar do Renascimento nórdico.

• Desde o Renascimento, a função da religião na vida das pessoas foi bastante diferente nos dois lados dos Alpes. Na Itália, o papado representava, em certo sentido, o vínculo direto com o passado imperial. Quanto à prática religiosa em si, era antes uma questão de rotina, uma parte da vida comum, que se praticava com a mesma atitude despreocupada como comer e beber. Até hoje, a religião na Itália conserva esse sabor um tanto sem fervor, se comparada com o mesmo credo praticado em outros lugares. Assim, havia uma razão dupla para que fosse impossível uma completa ruptura com as tradições religiosas existentes. Em primeiro lugar, a Igreja era, em certo sentido, parte integrante do sistema governante ainda que, como destacara Maquiavel, o papado constituísse um certo obstáculo à unidade nacional italiana; em segundo, as crenças não eram sustentadas com essa espécie de profunda convicção que teria podido ocasionar mudanças radicais,

quando se impusessem. Os pensadores humanistas do norte tinham sério interesse pela religião e pelos abusos que esta sofreu. Nos seus escritos polémicos, mostraram-se duramente hostis às práticas degeneradas da Cúria. Além disso, havia um sentimento de orgulho nacional, nem sempre devidamente considerado pelos preladados italianos. Não se tratava meramente de uma questão de inquietação geral pelas contribuições monetárias destinadas à manutenção e ao embelezamento de Roma, mas também de um ressentimento direto para com a condescendência com que os espertos italianos consideravam os teutões do Norte, mais sérios e calmos.

O maior dos humanistas do Norte foi Erasmo de Rotterdam (1466-1536). Seus pais morreram antes que ele completasse vinte anos e parece que isso o impediu de ir diretamente para uma universidade. Seus tutores o enviaram a uma escola monástica e, no devido tempo, ele entrou para um mosteiro agostiniano em Steyn. O resultado dessas primeiras experiências produziu nele um ódio duradouro para com a severa e pouco imaginativa visão escolástica que lhe fora imposta. Em 1494, o bispo de Cambrai nomeou Erasmo como seu secretário, ajudando-o assim a romper a reclusão monacal de Steyn. Seguiram-se várias visitas a Paris, mas a atmosfera filosófica da Sorbonne já não facilitava o fomento do novo saber. Pois, com a renovação, as facções romista e occamista fizeram as pazes e se uniram contra os humanistas.

Em fins de 1499, Erasmo partiu para uma breve visita à Inglaterra, onde conheceu Coler e sobretudo More. De volta ao continente, dedicou-se seriamente ao estudo do grego. Quando visitou a Itália, em 1506, doutorou-se em Turim, mas não encontrou ninguém que o superasse no conhecimento do grego. Em 1516, publicou a primeira edição impressa em grego do *Novo Testamento*. Dos seus livros, o mais lembrado é *O elogio da loucura*, sátira composta em casa de More, em Londres, em 1509. O título em grego é um jogo de palavras com o nome de More. Nesse livro, além de ridicularizar os pontos fracos da humanidade, encontram-se duros ataques à degradação das instituições religio-

sas e dos seus ministros. Apesar das críticas francas, quando chegou o momento, Erasmo não se declarou abertamente a favor da Reforma. Sustentou a opinião essencialmente protestante de que o homem está em relação direta com Deus e que a teologia é supérflua. Mas, ao mesmo tempo, não se deixou levar pelas controvérsias religiosas que surgiam na esteira do movimento reformista. Estava mais interessado na sua própria erudição e nas suas publicações, e percebia que, de qualquer modo, o cisma era desastroso. Embora seja verdade que, em certa medida, controvérsias dessa natureza são um aborrecimento, tais questões não podem ser ignoradas. Afinal, Erasmo se declarou a favor do catolicismo mas, ao mesmo tempo, perdeu importância. O palco foi ocupado por homens de têmpera mais vigorosa.

Foi na educação que a influência de Erasmo deixou sua impressão mais duradoura. A sabedoria humanista, que até recentemente foi a essência da educação secundária onde quer que prevalecessem as concepções da Europa ocidental, deve muito às atividades literárias e pedagógicas de Erasmo. No seu trabalho como editor, nem sempre se preocupou em realizar um exame crítico e exaustivo dos textos. Visava antes um público leitor mais amplo do que especialistas acadêmicos. Ao mesmo tempo, não escreveu em língua vulgar. Ao contrário, tentou fortalecer a posição do latim.

Na Inglaterra, o mais proeminente dos humanistas foi *sir* Thomas More (1478-1535). Aos quatorze anos foi enviado a Oxford e ali começou a estudar grego. Naquele tempo, era inevitável que se considerasse isso um pouco excêntrico e certamente foi visto com receio pelo pai do jovem erudito. More estava destinado a seguir os passos paternos e estudar leis. Em 1497 conheceu Erasmo, na primeira visita deste à Inglaterra. Esse renovado contato com o novo saber fortaleceu o interesse de More pelos seus estudos gregos. Pouco depois passou por uma fase de ascetismo e praticou os rigores da Ordem dos Cartuxos. No entanto, afinal abandonou as idéias monásticas, talvez em parte devido ao conselho em contrário do seu amigo Erasmo. Em 1504 nós o vemos no Parlamento, onde se distinguiu



Erasmo de Rotterdam
(1466-1536), sábio e editor.

Do livro de Erasmo,
O Elogio da Loucura.

pela sua inflexível oposição às exigências financeiras de Henrique VII. O rei morreu em 1509 e Morte voltou a se dedicar à sua profissão. Mas Henrique VIII logo o chamou de volta à vida pública. Com o passar do tempo ele atingiu o cargo mais elevado, tornando-se chanceler em lugar de Wolsey, depois da queda deste último em 1529. Mas Morte não ficou no poder durante muito tempo. Opôs-se ao divórcio do rei com Catarina de Aragão e entregou o cargo em 1532. Provocou o desgosto do rei ao recusar um convite para assistir à coroação de Ana Bolena. Quando, em 1534, o Ato de Supremacia proclamou o rei chefe da nova igreja, Morte não quis prestar juramento. Foi preso na Torre de Londres e no seu julgamento, em 1535, foi considerado culpado de traição por ter dito que o Parlamento não podia fazer do rei chefe da Igreja. Como consequência dessa opinião, foi executado. A tolerância em matéria política não era costume à época.

Morte esteve muito, mas a maior parte das suas obras é pouco lida nos dias de hoje. Sua fama repousa inteiramente numa fantasia política mais bem-conhecida sob o título de *Utopia*, peça de teoria especulativa social e política, evidentemente inspirada na *República* de Platão. É composta em forma de um relato feito por um marinheiro náufrago que viveu cinco anos nessa comunidade insular. Como em Platão, observa-se grande ênfase na propriedade comum, e por motivos semelhantes. Sustenta-se que onde as coisas são de propriedade privada não pode surgir um profundo respeito pelo bem comum. Além disso, se os homens possuem bens próprios, se separam uns dos outros, à medida que suas riquezas diferem. Na ilha de Utopia, o fato básico e dado como certo é que todos os homens devem ser iguais. Daí se infere que a propriedade privada é uma influência corruptora e portanto não pode ser admitida. Quando o visitante fala aos habitantes de Utopia sobre o cristianismo, o que mais os atai é o traço comunista dessa doutrina no que se refere à propriedade.

A organização desse estado ideal é descrita em minúcias. Há uma capital e cinquenta e três outras cidades, todas construídas no mesmo

padrão, com habitações idênticas, às quais todos têm livre acesso. Como não existe propriedade privada, não há razão para roubo. O campo é pontilhado de fazendas, todas dirigidas nos mesmos moldes. Quanto à vestimenta, todos usam o mesmo tipo de roupa, salvo uma distinção útil, embora menor, na confecção das roupas de mulheres casadas e solteiras. As roupas são modestas e sempre iguais, imunes aos caprichos da moda. A vida de trabalho dos cidadãos obedece ao mesmo modelo. Todos trabalham seis horas por dia, invariavelmente se recolhem às oito da noite e se levantam às quatro da manhã.

Os que têm aptidão para sábios, concentram-se no trabalho intelectual e não fazem outro tipo de trabalho. Desse grupo seleciona-se o corpo governante. O sistema de governo é uma forma de democracia representativa mediante eleição indireta. O chefe de estado é eleito vitaliciamente, desde que se comporte bem; caso contrário, pode ser deposto. A vida social da comunidade também está sujeita a regras estritas. Quanto às relações com países estrangeiros, limitam-se ao mínimo essencial. Não existe ferro em Utopia, e portanto deve ser importado. Tanto homens quanto mulheres recebem treinamento militar, embora nunca se faça guerra, salvo em defesa própria ou para auxiliar aliados ou nações oprimidas. Sempre que possível, a guerra é realizada por mercenários. O comércio institui um fundo de metal precioso para pagar as tropas mercenárias em tempo de guerra. Para os seus próprios fins, os habitantes não precisam de dinheiro. Sua maneira de viver está isenta de fanatismo e ascetismo. No entanto, existe uma pequena restrição: os ateus, embora possam sustentar os seus pontos de vista sem interferência, não desfrutam da condição de cidadãos e nem podem participar do governo. As tarefas subalternas são realizadas por escravos, recrutados das fileiras dos condenados por crimes graves ou entre os estrangeiros fugidos dos seus próprios países para escapar à punição.

Sem dúvida, a vida num estado tão bem ordenado como este seria desesperadamente desinteressante. Este é um traço comum aos esta-



Henrique VIII



Gravura mostrando a venda de indulgências, patrocinada pela Igreja

dos ideais. Contudo, o que há de mais relevante na discussão de More é a nova abordagem liberal da questão da tolerância religiosa. A Reforma abalara a comunidade cristã da Europa, tirando-a da sua atitude complacente para com a autoridade. Já mencionamos que houve precursores desses acontecimentos, que pregaram a tolerância em matéria religiosa. Quando a Reforma provocou uma permanente cisão religiosa na Europa, a noção de tolerância eventualmente teve de prevalecer. Tentou-se a alternativa da supressão e do extermínio maciço, afinal considerada inviável. No entanto, no século XVI a noção do respeito às convicções religiosas de todos ainda era bastante excêntrica para atrair a atenção.

Uma das conseqüências da Reforma foi a religião ter se tornado mais abertamente uma questão política, muitas vezes apoiada numa base nacional, como na Inglaterra. Evidentemente, isso nunca poderia acontecer enquanto prevalecesse uma religião universal. Foi esse novo caráter político da fidelidade religiosa que homens como More deploraram, negando o seu apoio à Reforma. Já vimos, quando tratamos de Erasmo, que esses homens concordavam substancialmente quanto à necessidade de algum tipo de reforma. Mas deploravam a violência e a luta inerentes ao surgimento de um credo completamente separado. Nisso, é claro, estavam totalmente certos. Na Inglaterra, o caráter nacional da cisão religiosa mostra-se muito nítido. Ali, a igreja recém-estabelecida se adapta bem à estrutura política da máquina do governo. Ao mesmo tempo, em certos aspectos, a ruptura não foi tão violenta como em outros lugares, devido a uma longa tradição de relativa independência para com Roma. O Conquistador já insistira em se manifestar nas nomeações episcopais. A tendência anti-romana da nova Igreja sobrevive na Grã-Bretanha, na manutenção da sucessão protestante, e sobreviveu nos Estados Unidos até 1960, numa lei não escrita segundo a qual nenhum católico romano podia se tornar presidente.

Já vimos que, alguns séculos antes que irrompesse a tempestade da Reforma, uma mudança gradual no clima intelectual abalara as

antigas idéias relativas à supremacia da Igreja. As causas que determinaram essa mudança revolucionária são várias. À primeira vista, nos confrontamos meramente com uma revolta contra uma autoridade substituída entre Deus e o homem. Mas esse princípio louvável não teria avançado sozinho se a Igreja, em virtude dos seus próprios abusos, não tivesse atraído a atenção dos homens para a disparidade entre o que pregava e o que praticava. Com freqüência, o clero possuía consideráveis propriedades agrárias o que, em si, talvez não fosse censurável, a não ser porque seria difícil conciliar os ensinamentos de Jesus com o comportamento mundano dos seus ministros. Quanto às questões da doutrina religiosa, Ockham já sustentara que o cristianismo podia funcionar sem a supremacia desenfreada do Bispo de Roma. Assim, todos os elementos para uma profunda reforma da vida religiosa da cristandade já existiam no seio da Igreja. Afinal, devido à ação de forças políticas, a busca de reforma se converteu em cisma.

Os próprios reformadores eram intelectualmente inferiores aos sábios humanistas que haviam preparado o terreno. Mas forneceram o fervor revolucionário de que carecem freqüentemente os pensadores críticos. Martinho Lutero (1483-1546) era frade agostiniano e professor de teologia. A prática aviltante da venda de indulgências causou-lhe aguda aflição moral, assim como a muitos outros. Em 1517, veio a público e proclamou as famosas noventa e cinco teses, documento que afixou à porta da igreja do castelo de Wittenberg. Ao desafiar a Cúria sobre este ponto, não tinha a intenção de fundar uma nova religião. No entanto, essa questão incômoda envolvia todo o problema político das contribuições financeiras em larga escala destinadas a uma potência estrangeira. Quando Lutero queimou publicamente a bula pontifícia de excomunhão, em 1520, a questão deixara de ser um simples problema de reforma religiosa. Os príncipes e governantes alemães começavam a tomar partido, e logo a Reforma se transformou numa revolta política dos alemães contra o poder mais sutil do papa.



Martinho Lutero

Abaixo:

queima do decreto pontifício. Intimado a se retratar, Lutero responde ao papa queimando-lhe o documento diante da igreja de Wittenberg





João Calvino

Depois da Dieta de Worms em 1521, Lutero escondeu-se por dez meses e produziu um *Novo Testamento* em língua vulgar. Como documento literário, esta obra representou para os alemães, de certo modo, o que a *Divina Comédia* representara para os italianos. Em todo caso, ajudou muito a difundir a palavra do Evangelho entre o povo. Agora qualquer pessoa que soubesse ler podia constatar que havia graves discrepâncias entre o ensinamento de Jesus e a ordem social existente. A Revolta dos Camponeses de 1524, em parte, se baseou nisso, e também na nova concepção protestante da Bíblia como única autoridade. Mas Lutero não era um reformador democrático e se declarou abertamente contra os que desafiaram os seus líderes políticos. No seu pensamento político, Lutero conservou uma perspectiva medieval. A revolta foi acompanhada de muita violência e crueldade de ambos os lados e afinal foi brutalmente esmagada. Esta tentativa fracassada de revolução social contribuiu em parte para enfraquecer o impulso inicial da religião reformada. O termo "protestante" deriva de um apelo publicado pelos defensores da religião reformada, em protesto contra a tentativa do Imperador, em 1529, de reintroduzir as disposições da Dieta de Worms.

Na ocasião, o reformador e seu partido foram declarados proscritos, mas essa medida vinha sendo mantida em suspenso desde 1526. Agora, uma vez mais, Lutero se viu condenado pelo Império, e portanto não compareceu à Dieta de Augsburg de 1530. Porém o movimento protestante já era forte demais para ser esmagado e em 1532 o Imperador, em virtude da paz religiosa de Nuremberg, se viu obrigado a dar garantias, ainda que relutante, aos que aspiravam ao livre exercício da sua nova religião.

O movimento reformista se espalhou rapidamente para os Países Baixos, a França e a Suíça. Depois de Lutero, o mais influente reformador foi João Calvino (1509-1564), francês estabelecido em Genebra. Converteu-se ao movimento reformista ainda aos vinte anos de idade e daí em diante se tornou líder espiritual do protestantismo na França e na Holanda. O calvinismo, como doutrina, no

seu agostinismo, é mais rígido e inflexível do que o evangelismo luterano. Está fortemente imbuído de ideais puritanos e sustenta que a salvação é uma questão de predestinação. Este é um dos aspectos menos atraentes da teologia cristã, e a Igreja romana fez bem em se dissociar da doutrina. É claro que na prática provoca menos danos do que pode parecer à primeira vista, pois cada qual tem liberdade de se considerar um dos eleitos.

Na segunda metade do século XVI a França se viu devastada pelas guerras religiosas entre os huguenotes reformados e os católicos. Como na Alemanha, as causas desses levantes não eram meramente religiosas, mas em parte econômicas. Mais precisamente, poderíamos dizer que tanto as causas religiosas como as econômicas eram sintomas de mudanças gerais que marcaram a transição entre os tempos medievais e os modernos, pois a religião reformada e seus traços puritanos caminham lado a lado com o advento do comércio moderno. Na França, as divergências religiosas foram apaziguadas por algum tempo pelo edito de tolerância proclamado em Nantes em 1598. Com a sua revogação, em 1685, muitos huguenotes deixaram a pátria e se estabeleceram na Inglaterra e na Alemanha.

Como o protestantismo não era uma religião universal, precisava da proteção dos chefes políticos dos estados, que tendiam a se tornar igualmente chefes das igrejas nacionais. Isto foi uma bênção disfarçada pois, carecendo do poder do clero romano, os religiosos protestantes, embora muitas vezes tão fanáticos e intolerantes como os outros, não possuíam um poder absoluto capaz de causar muito dano. Afinal, viu-se que a luta religiosa era inútil e inconcludente, pois nenhum lado era suficientemente forte para eliminar o outro. A partir dessa percepção negativa, acabou se desenvolvendo uma efetiva tolerância religiosa.

Dentro da Igreja romana desenvolveu-se um novo movimento reformista em meados do século XVI, centrado na Ordem dos Jesuítas, fundada por Inácio de Loyola (1491-1556) e oficialmente reconhecida em 1540. A Companhia de Jesus era organizada com base



Emblema da Ordem dos Jesuítas, fundada por Inácio de Loyola (1491-1556).



b) Módulo pitagórico:
Giorgione utilizou essas
proporções para o desenho.

em princípios militares, inspirados na carreira inicial de Loiola como soldado. Na doutrina, os jesuítas se opunham ao ensinamento agostiniano adotado pelos protestantes e enfatizavam sobretudo o livre-arbítrio. Suas atividades práticas eram voltadas para o trabalho missionário, a educação e a erradicação da heresia. Foram os principais organizadores da Inquisição espanhola.

Enquanto o humanismo do Norte conduziu a uma nova concepção do cristianismo, os pensadores humanistas italianos não se preocuparam muito com religião. À época, como hoje, o catolicismo na Itália fazia parte da vida diária, sem ocupar demais a consciência dos homens. Em certo sentido, a religião desempenhou um papel menor em suas vidas e foi algo menos calculado, certamente, para lhes despertar os sentimentos. Além disso, como Roma era o ponto central da hierarquia, o catolicismo romano não podia perturbar o orgulho nacional dos italianos. De maneira muito real, isto foi uma espécie de ressurreição dos princípios do culto ao estado, como existiu nos velhos tempos do Império. A preponderância da influência italiana no governo da Igreja de Roma subsiste até hoje.

De importância muito maior no pensamento dos humanistas italianos foi a renovada ênfase na tradição matemática de Pitágoras e Platão. A estrutura numérica do mundo foi novamente enfatizada, deslocando assim a tradição aristotélica que a eclipsara. Este foi um dos principais desdobramentos que conduziram ao espetacular renascimento da investigação científica nos séculos XVI e XVII. Em parte alguma isto fica mais evidente do que na teoria e prática da arquitetura renascentista italiana. Observa-se aí um vínculo direto com as antigas tradições clássicas, em especial com as obras de Vitruvius, arquiteto romano do século I. Atribuiu-se grande importância às proporções entre as várias partes de um edifício e com isso desenvolveu-se uma teoria matemática do belo. Como dissera Vitruvius, baseando-se em fontes gregas, a beleza consiste na harmonia das proporções adequadas. Esta visão remonta diretamente às fontes pitagóricas. Incidentalmente, mostra outra maneira pela qual a

teoria das idéias pode se firmar. Pois é claro que, a olho nu, não é possível julgar com precisão a relação numérica entre as diferentes partes de uma estrutura. E, no entanto, quando se conseguem certas proporções precisas, parece resultar disso uma espécie de satisfação estética. Portanto, a existência de tais proporções, como um ideal, garante a perfeição.

Entre os pensadores humanistas italianos, um dos mais importantes foi Alberti (1404-1472). À moda da época, este veneziano foi um artesão versado em muitos campos. Sua influência mais duradoura provavelmente se deu no campo da arquitetura, mas também foi filósofo, poeta, pintor e músico. Na verdade, assim como é essencial algum conhecimento elementar de harmonia para se compreender a influência pitagórica na filosofia grega, assim também, no caso da arquitetura renascentista, é preciso o mesmo conhecimento para se captar as proporções implícitas no desenho. Em resumo, a base racional desta teoria consiste em que a consonância audível dos intervalos pitagóricos constituía o critério em que se baseava a consonância visual no desenho arquitetônico. Quando Goethe, mais tarde, fala da arquitetura como música congelada, esta expressão, para um arquiteto renascentista, significaria algo literalmente verdadeiro na sua própria prática. A teoria da harmonia, baseada na corda afinada, proporcionou assim um padrão geral de excelência nas artes, que foi interpretada por homens como Giorgione e Leonardo. O princípio das proporções também foi encontrado na estrutura do corpo humano e na ajustada função da existência moral do homem. Tudo isto é pitagorismo puro e deliberado. Mas a matemática assume aqui um outro papel, que exerceu grande influência no renascer científico dos séculos seguintes.

Pois, assim que uma arte podia participar do número, imediatamente era elevada a um nível mais exaltado. Isto é mais óbvio no caso da música, mas também se aplica às outras artes. Igualmente, isto explica, em certa medida, a versatilidade dos pensadores humanistas do período e, em particular, o fato de muitos serem artistas e



Leonardo da Vinci. *Estudos anatômicos (laringe e perna)*, 1510.





Sistema do mundo segundo Aristóteles, com as modificações introduzidas na Idade Média cristã no sistema original, tais como o Céu cristalino e o Empírio, casa de Deus e dos seus eleitos (Petrus Apianus, *Cosmographicus*, 1524).

arquitetos, pois a matemática das proporções forneceu uma explicação universal para o esquema do universo. Permanece a controvérsia se essa teoria pode constituir uma base sólida para a estética geral. Mas, em todo caso, tem o grande mérito de estabelecer critérios de excelência inquestionavelmente objetivos e não sujeitos a sentimentos ou intenções.

A compreensão da estrutura numérica das coisas conferiu ao homem novos poderes sobre o seu ambiente. De certo modo, tornou o homem mais semelhante a Deus. Os pitagóricos concebiam Deus como o supremo matemático. Se o homem era capaz, em certa medida, de praticar e melhorar as suas habilidades matemáticas, chegava mais perto da condição divina. Isto não quer dizer que o humanismo fosse ímpio, nem mesmo contrário à religião estabelecida. Mas mostra que as práticas religiosas correntes tendiam a ser aceitas como questão de rotina, e o que efetivamente aguçou a imaginação dos pensadores foi a velha doutrina pré-socrática. Assim, no campo da filosofia, volta à tona uma tendência neoplatônica. A ênfase no poder humano é uma reminiscência do otimismo de Atenas no apogeu do seu poderio.

Este foi o clima intelectual em que a ciência moderna começou a se desenvolver. Às vezes se pensa que no fim do século XVII a ciência brotou totalmente armada, como Atena da cabeça de Zeus. Nada mais longe da verdade. A ressurreição da ciência se baseia direta e conscientemente na tradição pitagórica do Renascimento. Igualmente, cabe enfatizar que nesta tradição não havia oposição entre o trabalho do artista e o do investigador científico. Ambos, de várias maneiras, buscavam a verdade, cuja essência era captada através dos números. Estes padrões numéricos eram perceptíveis a quem se desse ao trabalho de olhar. Esta nova abordagem do mundo e dos seus problemas diferia radicalmente do aristotelismo das escolas. Era antidogmática, pois não se apoiava em textos, mas exclusivamente na autoridade da ciência dos números. Às vezes, nesse aspecto, foi longe demais. Como em todos os outros campos, o

perigo de ultrapassar as medidas deve ser lembrado sempre. No caso presente, o excesso seria o misticismo matemático, que se apóia nos números como se fossem símbolos mágicos. Isto, entre outras coisas, fez com que a teoria das proporções fosse desacreditada, séculos depois. Além do mais, percebeu-se que os intervalos pitagóricos impunham restrições antinaturais e asfixiantes ao gênio inventivo do desenhista. Esta reação romântica contra regras e critérios talvez tenha chegado ao fim na nossa época, e um retorno a alguns dos princípios que animaram o Renascimento é uma clara possibilidade para um futuro próximo.

Na filosofia propriamente dita, os séculos XV e XVI não são, no conjunto, muito espetaculares. Mas a difusão do novo saber, a disseminação de livros e, sobretudo, o renovado vigor das antigas tradições de Pitágoras e Platão, prepararam o caminho para os grandes sistemas filosóficos do século XVII.

A grande revolução científica começou na esteira deste renascimento de antigos modos de pensar. A partir de um pitagorismo mais ou menos ortodoxo, aos poucos derrubou as noções estabelecidas da física e da astronomia aristotélicas, para acabar indo por detrás das aparências e descobrindo uma hipótese imensamente geral e poderosa. Os homens que levaram a cabo essas investigações sabiam que estavam diretamente vinculados à tradição platônica.

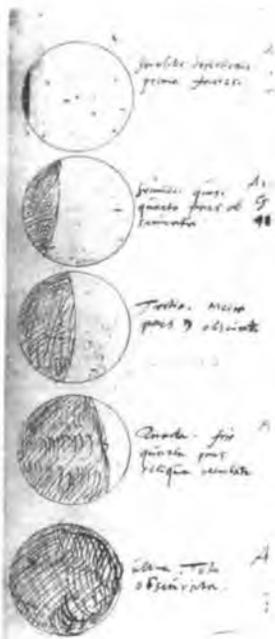
• O primeiro a reviver a teoria heliocêntrica de Aristarco foi Copérnico (1473-1543). Este clérigo polonês, na juventude, fora para o Sul, para a Itália, onde o encontramos ensinando matemática em Roma em 1500. Ali entrou em contato com o pitagorismo dos humanistas italianos. Depois de alguns anos de estudo em várias universidades italianas, retornou à Polônia em 1505 e a partir de 1512 reassumiu o seu trabalho como cônego em Frauenburg. Suas tarefas eram principalmente administrativas, embora ocasionalmente praticasse a medicina que estudara na Itália. Nos momentos de folga, fazia pesquisas astronômicas. A hipótese heliocêntrica chegaria ao conhecimento durante a permanência na Itália. Assim, tenta-



Sistema de Copérnico, segundo Cellarius. O astrônomo polonês está representado, à direita, e Aristarco de Samos, à esquerda. Andreas Cellarius, *Atlas coelestis* (1708).

Copérnico (1473-1543), clérigo e astrônomo.





Observação do eclipse do Sol de 1595, segundo desenho de Tycho-Brahe em seu caderno (Biblioteca Real de Copenhague).

va testar os seus pontos de vista com os instrumentos que se podia conseguir à época.

A obra em que tudo isso está plenamente exposto se intitula *De revolutionibus orbium coelestium*, que só foi publicada no ano da morte do autor. A teoria, como ele a expôs, não era livre de dificuldades e, em alguns aspectos, era ditada por idéias preconcebidas que remontavam a Pitágoras. Copérnico partiu do pressuposto de que os planetas deviam se mover rigidamente em círculos, porque o círculo é um símbolo de perfeição, e o movimento uniforme o único que convém a um corpo celeste. No entanto, no âmbito das observações disponíveis, a idéia heliocêntrica das órbitas circulares era muito superior aos epiciclos de Ptolomeu. Pois aqui, afinal, tratava-se de uma simples hipótese que por si só salvava todas as aparências.

A teoria de Copérnico foi recebida com violenta hostilidade tanto pelos luteranos como pelos católicos, pois se percebia, com boa dose de razão, que ali se iniciava um novo movimento antidogmático que abalaria, se não a própria religião, pelo menos os princípios autoritários em que se apoiavam as organizações religiosas. O grande desenvolvimento do movimento científico ocorreu principalmente em países protestantes devido à relativa impotência das igrejas nacionais em controlarem as opiniões dos seus membros.

A pesquisa astronômica prosseguiu com Tycho Brahe (1546-1601), cuja principal contribuição reside no fornecimento de registros extensos e acurados sobre os movimentos planetários. Também lançou dúvidas sobre as doutrinas aristotélicas de astronomia, ao demonstrar que a região situada além da lua não estava isenta de mudanças, pois se comprovou que uma nova estrela surgida em 1572 não tinha paralaxe diária, e por conseguinte deveria estar a uma distância muito maior do que a da lua. Também foi possível demonstrar que os cometas se deslocavam além da órbita da lua.

Um grande passo adiante foi dado por Kepler (1571-1630) que, na juventude, trabalhara com Tycho Brahe. Através de um cuidadoso estudo dos movimentos observados, Kepler descobriu que as

órbitas circulares de Copérnico não salvavam propriamente as aparências. Concluiu que as órbitas eram elipses, com o sol num dos focos. Ainda mais, estabeleceu que a área descrita num determinado tempo por um raio que una o sol a um planeta é constante para esse planeta. Finalmente, determinou que a razão entre o quadrado do período de revolução e o cubo da distância média em relação ao sol é a mesma para todos os planetas. Estas são as três leis de Kepler, que constituíram uma ruptura radical com o pitagorismo um tanto literal que guiara as pesquisas de Copérnico. Ficou claro que era preciso abandonar elementos tão estranhos como a insistência no movimento circular. Anteriormente, quando uma simples órbita circular se mostrava inadequada, era costume, desde o tempo de Ptolomeu, compor órbitas mais complicadas por meio de movimentos epicíclicos. Este artifício explica, aproximadamente, os movimentos da lua em relação ao sol. Porém observações mais cuidadosas evidenciaram que nenhuma complexidade epicíclica podia descrever adequadamente as órbitas observadas. A primeira lei de Kepler cortou de um só golpe esse nó górdio. Ao mesmo tempo, a segunda lei demonstrava que o movimento dos planetas em suas órbitas não era uniforme. Quando mais perto do sol, movem-se com maior rapidez do que nas partes mais remotas das órbitas. Tudo isso forçou os homens a reconhecer que era perigoso discutir sem levar em conta os fatos, baseando-se em princípios estéticos ou místicos preconcebidos. Por outro lado, os princípios matemáticos fundamentais do pitagorismo foram brilhantemente defendidos pelas três leis de Kepler. Na verdade, parecia que era a estrutura numérica das aparências que propiciava a chave para compreendê-las. Igualmente, ficou claro que, para se encontrar uma explicação apropriada para as aparências, era preciso buscar relações nem sempre óbvias. As leis que regem o universo permanecem ocultas, afirmara Heráclito, e é precisamente tarefa do investigador descobri-las. Ao mesmo tempo, é da maior importância não violentar as aparências só para salvar alguns princípios estranhos.

Quadrante mural de Tycho-Brahe, *Astronomiae instauratae mechanica* (1598).



o que precisa ser levado em conta é a obstrução do meio no qual os corpos caem. Se o meio fica mais rarefeito, todos os corpos caem aproximadamente com a mesma velocidade a qual, no vácuo, chega a ser igual para todos. As observações de corpos em queda mostraram que a velocidade da queda aumenta trinta e dois pés por segundo. Assim, pois, como a velocidade não era uniforme, e sim acelerada, deveria haver algo interferindo no movimento natural dos corpos. Trata-se da força da gravidade exercida pela terra.

Estas descobertas foram importantes para as pesquisas de Galileu sobre a trajetória dos projéteis, questão de certo valor militar de caráter prático para o duque de Toscana, patrono de Galileu. Com um brilhante exemplo, expôs-se pela primeira vez um importante princípio da dinâmica. Se observarmos a trajetória de um projétil, poderemos considerar que o movimento se compõe de dois movimentos separados, parciais e independentes. Um deles é horizontal e uniforme e o outro vertical, e portanto, regido pelas leis da queda dos corpos. O movimento composto acaba seguindo o curso de uma parábola. Este é um simples caso da composição de quantidades dirigidas que obedecem à regra da adição do paralelograma. Velocidades, acelerações e forças são quantidades que podem ser tratadas deste modo.

Na astronomia, Galileu adotou a teoria heliocêntrica e realizou algumas descobertas importantes. Ao aperfeiçoar um telescópio pouco antes inventado na Holanda, observou um certo número de fenômenos que destruíram de uma vez por todas a equivocada concepção aristotélica sobre as regiões celestes. Constatou-se que a Via Láctea consiste de um vasto número de estrelas. Copérnico dissera em sua teoria que o planeta Vênus devia mostrar fases, o que veio a ser confirmado pelo telescópio de Galileu. Igualmente, o telescópio revelou os satélites de Júpiter e se demonstrou que estes giravam em torno daquele planeta segundo as leis de Kepler. Todas estas descobertas contrariaram preconceitos longamente arraigados e levaram os escolásticos ortodoxos a condenar o telescópio que vinha



Galileu Galilei (1564-1642),
cientista e inventor.

PHILOSOPHIÆ
NATURALIS
Principia
MATHEMATICÆ

Definitiones.

Def. 1.

Quantitas Materia est mensura solidum ora ex illius Densitate & Magnitudine compositionis.

Aer duplo densior in duplo spatio quadruplus est. Ideo a 100 libras de Nive et Pulveribus per compressionem vel liquorem condensatur. Et par est ratio corporum omnium, quod densitas quocumque diversimode condensatur. Mercurius inter, quod brevis intervalla partem libere pervadentis, hinc nullum incrementum habet. Hanc autem quantitatem sub nomine corporis si quis in 10 partibus partem in 10 libras immiserit ea per corpus in 100 partibus. Scam pondus proportionalem esse reperit per experientiam prodalorum accuratissime inventa, sui politia docet

B

De

Primeira página do
Principia, de Isaac Newton
(1661-1727).

assim abalar os seus devaneios dogmáticos. Vale notar, de antemão, que algo muito semelhante ocorreu três séculos depois. Comte condenou o microscópio porque contrariava a forma simples da lei dos gases. Neste sentido, os positivistas têm muito em comum com Aristóteles e sua intransigente superficialidade de observação no campo da física.

Mais cedo ou mais tarde, Galileu estava fadado a desagradar a ortodoxia. Em 1616 foi condenado pela Inquisição, em sessão fechada. Mas parece que o seu comportamento continuou muito insubmisso, de modo que em 1633 foi novamente arrastado ao tribunal, desta vez em público. Em benefício da paz, retratou-se e prometeu abandonar aí em diante todas as idéias sobre o movimento da terra. Diz a lenda que fez o que lhe ordenavam, mas murmurava para si mesmo: "No entanto, ela se move." Sua retratação, é claro, foi só para constar, mas a Inquisição conseguiu aniquilar a investigação científica na Itália durante vários séculos.

O passo definitivo para o estabelecimento de uma teoria geral da dinâmica foi dado por Isaac Newton (1642-1727). A maioria das noções envolvidas já fora insinuada ou utilizada de modo isolado. Mas Newton foi o primeiro a compreender todo o significado das tentativas dos seus antecessores. No seu *Principia mathematica philosophiæ naturalis*, publicado em 1687, expõe as três leis do movimento e depois, à maneira dos gregos, desenvolve uma exposição dedutiva da dinâmica. A primeira lei é uma enunciação generalizada do princípio de Galileu. Todos os corpos, se não impedidos, se movem a uma velocidade constante e em linha reta ou, em termos técnicos, com velocidade e uniformidade. A segunda lei define a força como a causa do movimento não-uniforme, afirmando que a força é proporcional ao produto da massa pela aceleração. A terceira lei é o princípio de que a toda ação corresponde uma reação igual e contrária. Em astronomia, Newton apresenta a explicação completa e definitiva para o que Copérnico e Kepler haviam dado os passos iniciais. A lei da gravitação universal estabelece que entre duas

partículas quaisquer de matéria existe uma força de atração proporcional ao produto de suas massas e na razão inversa do quadrado da distância que as separa. Assim sendo, o movimento dos planetas, dos seus satélites e dos cometas pôde ser analisado até o mínimo detalhe conhecido. Como toda partícula afeta as demais, esta teoria possibilitou calcular exatamente as perturbações das órbitas causadas por outros corpos. Nenhuma outra teoria fora capaz de fazer isto. Quanto às leis de Kepler, passaram a ser meras conseqüências da teoria de Newton. Afinal, parecia ter sido descoberta a chave matemática do universo. A forma definitiva pela qual hoje expressamos esses fatos se refere às equações diferenciais do movimento, despojadas de todos os detalhes estranhos e incidentais da realidade concreta à qual se aplicam. O mesmo vale para a explicação mais geral de Einstein. Ainda assim, até hoje a teoria da relatividade continua controversa e sofre de dificuldades internas. Mas, voltando a Newton, o veículo matemático para expressar a dinâmica é a teoria das fluxões, uma das formas do cálculo diferencial, que também foi descoberto independentemente por Leibniz. Daí em diante, a matemática e a física avançam a passos largos.

Outras grandes descobertas aconteceram no século XVII. O trabalho de Gilbert sobre o magnetismo foi publicado em 1600. Em meados do século, Huygens elaborou a teoria ondulatória da luz. As descobertas de Harvey sobre a circulação do sangue foram publicadas em 1628. Em *O químico cético* (1661), Robert Boyle pôs fim às misteriosas manobras dos alquimistas e retornou à teoria atômica de Demócrito. Houve grandes avanços na construção de instrumentos que, por sua vez, propiciaram observações mais acuradas que conduziram a novos desenvolvimentos da teoria. A esta tremenda explosão da atividade científica seguiu-se um correspondente desenvolvimento tecnológico, que estabeleceu a supremacia da Europa ocidental por três séculos aproximadamente. Com a revolução científica, o espírito da Grécia voltou a ser reconhecido. Tudo isso também se refletiu na filosofia.

Isaac Newton



No processo de salvar as aparências, os filósofos até então haviam discutido principalmente o aspecto da salvação. Quanto às aparências propriamente ditas, pouco ou nada fora dito. É claro que para isso havia excelentes razões. Mas, como reação contra a excessiva concentração no lado puramente lógico da dedução, os tempos estavam maduros para se dizer algo a respeito do material de observação, sem o que a investigação empírica fica estéril. O antigo instrumento aristotélico do silogismo, o *organon*, não podia servir para o avanço da ciência. Parecia necessário um novo *organon*.

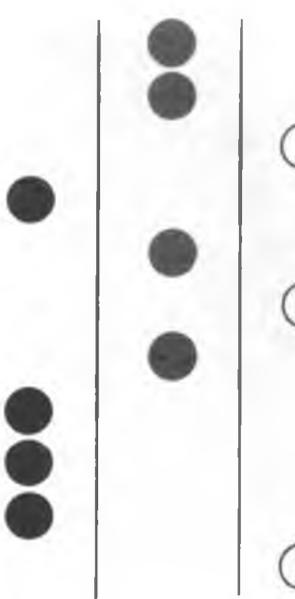
A primeira pessoa a abordar estes problemas de forma explícita foi Francis Bacon (1561-1626). Filho do lorde guardião do Grande Selo e educado na profissão das leis, Bacon cresceu num ambiente que o conduziu de modo natural para uma carreira no governo. Aos vinte e três anos ingressou no Parlamento e depois se tornou conselheiro do conde de Essex. Quando Essex caiu em desgraça por traição, Bacon ficou do lado da coroa, embora nunca fosse capaz de conseguir total confiança de Elizabeth. Mas quando Jaime I sucedeu-a no trono em 1603, as perspectivas ficaram mais favoráveis. Por volta de 1617, Bacon chegara ao posto que o pai ocupara e no ano seguinte tornou-se lorde chanceler, recebendo o título de barão de Verulam. Em 1620, seus inimigos conseguiram arruinar-lhe a carreira política, acusando-o de aceitar propina nos processos da chancelaria. Bacon não contestou a acusação, admitindo a culpa, mas alegou que jamais modificara uma sentença em troca de donativos. Os lordes o condenaram a uma multa de quarenta mil libras e decretaram que fosse preso na Torre de Londres à disposição do rei. Quanto ao seu cargo político e a sua cadeira no Parlamento, seria excluído definitivamente dos mesmos. Desta sentença terrível, a primeira parte foi suspensa e a segunda se limitou a quatro dias de detenção. No entanto, a sua exclusão da política foi mantida e daí em diante ele viveu num retiro literário.

Bacon era homem de amplos interesses, à maneira renascentista. Escreveu sobre leis e história e é famoso por seus ensaios, forma

literária que havia sido inventada pouco antes por Montaigne (1533-1592), na França. Na filosofia, o livro mais conhecido de Bacon é *O progresso do saber*, publicado em 1605 e escrito em inglês, no qual o autor arma o cenário para as suas posteriores investigações. Como o título do livro sugere, Bacon se preocupa em ampliar a abrangência do conhecimento e da capacidade do homem de dominar o ambiente que o cerca. Em matéria de religião, adota uma postura inspirada em Ockham: que a fé e a razão cada qual trate das suas próprias questões sem se imiscuir uma com a outra. A única função atribuída à razão na esfera religiosa consiste em deduzir conseqüências dos princípios aceitos pela fé.

Quanto aos objetivos próprios da ciência, Bacon enfatizou a necessidade de um novo método ou de um instrumento de descoberta que substituísse a teoria do silogismo, evidentemente fracassada. Encontrou isso na sua nova versão da indução. Em si, a idéia de indução não era nova: Aristóteles já a utilizara. Mas até então a indução fora praticada sob a forma de simples enumeração de exemplos. Bacon achou que descobrira um procedimento mais poderoso, que consistia em elaborar listas de coisas que compartilhavam uma determinada qualidade submetida à investigação, bem como listas de coisas que não a possuíam e listas de coisas que a possuíam em graus variáveis. Assim, esperava-se descobrir o caráter peculiar de uma qualidade. Se este processo de tabulação pudesse ser completo e exaustivo, chegaríamos necessariamente ao fim da nossa investigação. Na prática, devemos nos contentar com uma lista parcial e depois aventurar algumas suposições com base nessa lista.

Esta é, em resumo, a essência da concepção de Bacon sobre o método científico, que ele considerava um novo instrumento de descobertas. O título do tratado em que a teoria é explicitada transmite essa idéia. O *Novum organum*, publicado em 1620, substituiria o *organon* de Aristóteles. Como procedimento prático, não foi bem aceito pelos cientistas, e como teoria do método é equivocada, embora a sua insistência na observação seja um valioso antídoto



O método da ciência de Bacon: listar os itens que têm determinada qualidade.



Johannes Kepler

contra os excessos do racionalismo tradicional. Basicamente, o novo instrumento, na realidade, não vai nunca além de Aristóteles. Apóia-se única e simplesmente na classificação e na idéia de que, mediante uma suficiente depuração, se acabará encontrando o compartimento adequado para todas as coisas. Uma vez encontrado o lugar adequado e, com ele, o nome apropriado para uma qualidade particular, poderemos de algum modo controlá-la. Essa concepção é bastante adequada para a investigação estatística mas, quanto à formulação de hipóteses, Bacon se equivoca ao crer que ela se baseia na indução, que se ocupa mais em testar as hipóteses. Na verdade, para se realizar uma série de observações, precisa-se ter antes uma hipótese preliminar. Mas, para se descobrir hipóteses, não se pode estabelecer um conjunto de prescrições gerais. Bacon está completamente equivocado ao pensar que pode existir um instrumento de descoberta, cuja aplicação mecânica permitiria arrancar da natureza novos e surpreendentes segredos. A formulação de hipóteses não se realiza assim, em absoluto. A rejeição de Bacon ao silogismo o levou a subestimar a função da dedução na investigação científica. Em particular, ele tinha pouco apreço pelos métodos matemáticos que se desenvolviam à época. O papel da indução no teste das hipóteses é uma pequena faceta do método. Sem a dedução matemática que leva da hipótese a uma situação concreta e suscetível de teste, não se saberia o que testar.

A exposição que Bacon faz dos vários tipos de erro a que está sujeito o homem constitui uma das partes mais pitorescas da sua filosofia. Diz ele que estamos propensos a ceder a quatro tipos de fraquezas mentais, as quais denomina "ídolos". Primeiro vêm os "ídolos da tribo", que nos pertencem porque somos humanos. Um exemplo destes seria a criação ilusória, em especial a expectativa de maior ordem nos fenômenos naturais do que de fato existe. Em seguida vêm os "ídolos da caverna", que são as inúmeras excentricidades individuais de cada um. Os "ídolos do mercado" são erros causados pela tendência da mente de se deslumbrar com as palavras, erro particularmente excessivo no campo da filosofia. Finalmente, os "ídolos

do teatro” são os erros que surgem de sistemas e escolas de pensamento. Destes últimos, Bacon dá como exemplo o arisrorelismo.

Apesar de todo o seu interesse na investigação científica, Bacon desconheceu praticamente os mais importantes desenvolvimentos da sua própria época. Não tomou conhecimento do trabalho de Kepler e, embora paciente de Harvey, não soube das pesquisas do médico acerca da circulação do sangue.

De maior importância para o empirismo britânico, assim como para a filosofia em geral, foi Thomas Hobbes (1588-1679). Embora em alguns aspectos pertença à tradição empírica, também apreciou o método matemático que o liga a Galileu e a Descartes. Assim, ciente da função da dedução na investigação científica, Hobbes teve uma percepção muito mais sólida do método científico do que Bacon jamais alcançou.

O começo da vida familiar de Hobbes não foi promissor. Seu pai foi um vigário de pouca cultura e temperamento violento, que desapareceu em Londres quando Hobbes ainda era criança. Felizmente, o irmão do vigário era um homem responsável e, não tendo filhos, se encarregou de educar o jovem sobrinho. Aos quatorze anos, Hobbes foi para Oxford e estudou os clássicos. A lógica escolástica e a metafísica de Aristóteles faziam parte do currículo e Hobbes desenvolveu por ambas uma profunda aversão que o acompanhou por toda a vida. Em 1608, tornou-se tutor de William Cavendish, filho do conde de Devonshire, e dois anos depois acompanhou o discípulo numa tradicional e grande viagem ao continente. Quando herdou o título, o jovem nobre se converteu em patrono de Hobbes. Através do conde, Hobbes conheceu muitos dos mais destacados homens da sua época. Com a morte do seu protetor, em 1628, Hobbes foi para Paris por um certo tempo e depois retornou para se tornar tutor do filho do seu antigo discípulo. Acompanhou o jovem conde ao exterior, em 1634, visitando a França e a Itália. Em Paris, conheceu Mersenne e seu círculo e em 1636 visitou Galileu em Florença. Voltou à pátria em 1637 e começou a trabalhar numa pri-



A famosa imagem da abertura de o *Leviathan*, de Hobbes.

meira versão da sua teoria política. Suas opiniões sobre a soberania não agradaram nem aos monarquistas nem aos republicanos e Hobbes, por natureza cauteloso, partiu para a França, onde permaneceu de 1640 a 1651.

Durante esses anos em Paris, mais uma vez se associou ao círculo de Mersenne e conheceu Descartes. A princípio em termos amigáveis com os refugiados monarquistas da Inglaterra, inclusive o futuro Carlos II, Hobbes entrou em conflito com todos quando publicou *Leviathan*, em 1651. Seus amigos monarquistas não gostaram do tratamento científico e impessoal dado ao problema da lealdade, enquanto o clero francês criticou o seu anticatolicismo. Portanto, ele decidiu fugir novamente, desta vez em direção oposta, e retornou à Inglaterra. Apresentou-se a Cromwell e se retirou da vida política. Nessa época ele se envolveu numa contenda a respeito da quadratura do círculo, tendo como crítico Wallis, de Oxford. A admiração de Hobbes pela matemática era maior do que a sua habilidade nessa ciência, e o professor facilmente venceu a controvérsia. Hobbes continuou a sua polêmica contra os matemáticos até o fim da vida.

Depois da Restauração, Hobbes reconquistou o favor do rei e chegou a obter uma pensão de cem libras anuais, doação tão generosa quanto incerto o seu pagamento. Mas depois da Peste Negra e do Grande Incêndio de Londres, quando a superstição popular forçou uma investigação parlamentar sobre o ateísmo, o *Leviathan* de Hobbes se tornou um alvo particular das críticas desfavoráveis. Daí em diante, o autor não pôde publicar nada polêmico sobre questões sociais e políticas, exceto no exterior onde, durante os últimos anos da sua longa vida, gozou de reputação mais elevada do que na sua terra natal.

Na filosofia, Hobbes estabeleceu as bases de grande parte do que mais tarde seria característico da escola empírica britânica. Sua obra mais importante é o *Leviathan*, na qual aplica os seus pontos de vista filosóficos gerais à elaboração de uma teoria da soberania. Mas, antes

de se dedicar à teoria social, o livro contém, à guisa de introdução, um resumo bastante completo da posição filosófica geral do autor. Na primeira parte, há uma exposição do homem e da psicologia humana em termos estritamente mecânicos, junto com algumas reflexões filosóficas de caráter geral sobre a linguagem e a epistemologia. Assim como Galileu e Descartes, Hobbes sustenta que tudo o que experimentamos é causado pelo movimento mecânico dos corpos externos, ao passo que visões, sons e odores não estão nos objetos, mas sim são privativos dos seres humanos. Sobre este assunto, ele menciona de passagem que as universidades ainda ensinam uma rudimentar teoria das emanções baseada em Aristóteles. Astutamente, acrescenta que não desaprova as universidades em geral porém, considerando que falará mais adiante do lugar que ocupam numa comunidade, ele precisa nos expor os principais defeitos dessas instituições para que sejam corrigidos, "entre os quais a freqüência do discurso insignificante". Hobbes tem uma visão associacionista da psicologia e adota um nominalismo profundo a respeito da linguagem. Considera que até aquele momento a geometria é a única ciência existente. A função da razão se manifesta no argumento, como na geometria. Devemos partir de definições, tendo o cuidado de não usar noções contraditórias ao formulá-las. Neste sentido, a razão é algo que se adquire com a prática; não é inata, como sustenta Descartes. Depois, segue-se uma exposição das paixões em função dos movimentos. Hobbes considera que, no estado natural, todos os homens são iguais e procuram se preservar de diversas maneiras, à custa dos demais, de modo que existe um estado de guerra de todos contra todos.

Para escapar deste incômodo pesadelo, os homens se reúnem e delegam poderes a uma autoridade central. Este é o assunto da segunda parte do livro. Os homens, sendo racionais e competitivos, tendem a chegar a um acordo ou convênio artificial, segundo o qual concordam em se submeter a alguma autoridade por eles eleita. Uma vez em curso semelhante sistema, não existe, pois, o direito de se



René Descartes
(1596-1650).

rebelar, uma vez que são os governados que estão obrigados pelo acordo, e não o governante. Só quando um governante deixa de fornecer a proteção para a qual foi escolhido, os homens podem, justificadamente, declarar o acordo nulo e sem efeito. Uma sociedade baseada neste tipo de contrato é uma comunidade. É como um gigante constituído de homens comuns, um *Leviathan*. É maior e mais poderoso do que o homem e, por conseguinte, é como um deus, embora compartilhe com os homens comuns a mortalidade. A autoridade central é chamada de soberano e tem poder absoluto em todas as esferas da vida. A terceira parte do livro esboça as razões pelas quais não deve haver uma Igreja universal. Hobbes era um ferrenho adepto de Erasto e portanto sustentava que a Igreja deve ser uma instituição nacional, sujeita às autoridades civis. Na quarta parte do livro, o autor censura a Igreja de Roma por não compreender isto.

A teoria de Hobbes foi influenciada pelas revoltas políticas da época. O que lhe causava maior aversão era a luta civil. Seus pontos de vista, portanto, se inclinam pela paz a qualquer preço. A idéia de controle mútuo, mais tarde concebida por Locke, é estranha à maneira de pensar de Hobbes, cuja abordagem das questões políticas, embora isenta do misticismo e da superstição, tende a simplificar demais os problemas. Sua concepção de estado é inadequada à situação política em que viveu.

Como vimos, o período do Renascimento aos poucos trouxe à tona a preocupação com a matemática. Uma segunda questão importante que interessou aos pensadores pós-renascentistas foi a importância do método, já observada em Bacon e Hobbes. René Descartes (1596-1650) fundiu essas duas influências num novo sistema filosófico à maneira grandiosa dos antigos e por isso é considerado justamente o fundador da filosofia moderna.

A família de Descartes pertencia à pequena nobreza e seu pai era conselheiro do Parlamento da Bretanha. De 1604 a 1612 freqüentou o colégio jesuíta de La Flèche onde, além de uma sólida educação

clássica, recebeu boa base em matemática, como era costume à época. Ao deixar o colégio foi para Paris e no ano seguinte começou a estudar leis em Poitiers, onde se formou em 1616. No entanto, seus interesses estavam em outro campo. Em 1618 foi para a Holanda se alistar no exército, o que lhe permitiu muito tempo para estudar matemática. Em 1619 eclodiu a Guerra dos Trinta Anos e Descartes, tencionando conhecer o mundo, se alistou no exército bávaro. No inverno daquele ano, descobriu as noções fundamentais que inspiram sua filosofia, experiência que descreveu em *O discurso do método*. Certo dia, quando estava mais frio do que de costume, Descartes se refugiou num chalé e sentou-se diante da estufa. Assim adequadamente aquecido, começou a meditar e ao final do dia imaginou nitidamente toda a sua filosofia. Descartes continuou no exército até 1622 e depois retornou a Paris. No ano seguinte visitou a Itália, onde permaneceu dois anos. Ao regressar à França, concluiu que a vida na sua terra natal lhe oferecia distrações em demasia. Sendo por natureza um tanto retraído, e pretendendo trabalhar num ambiente tranqüilo, partiu para a Holanda em 1628. Tendo vendido a sua pequena propriedade, pôde viver com independência e razoável conforto. Exceto por três breves visitas à França, permaneceu na Holanda durante os vinte e um anos seguintes. Aos poucos elaborou a sua filosofia, baseando-se nas linhas que concebera por ocasião da descoberta do seu método. Ao saber do processo contra Galileu em 1633, Descartes sustou a publicação de um importante tratado de física no qual adotava a teoria de Copérnico. Sobretudo, não desejava se enteder em controvérsias, que lhe pareciam uma perda de tempo valioso. Além disso, e segundo todas as aparências, era um católico fervoroso, embora jamais se saberá com que grau de pureza doutrinária. Assim, Descartes se limitou a publicar uma coletânea de três volumes sobre dióptrica, meteoros e geometria. O *Discurso*, publicado em 1637, pretende ser um prefácio a esses três tratados. O mais célebre é *Geometria*, onde são expostos e aplicados os princípios da geometria analítica. Em 1641, seguiu-se a publicação de

DISCOURS
DE LA METHODE

Pour bien conduire la raison, & chercher
la verité dans les sciences.

Plus
LA DIOPTRIQUE.
LES METEORES.
ET
LA GEOMETRIE.

Qui font des essais de cette METHODE.



A LEYDE
De l'Imprimerie de JAN MAIR. 1637
Avec Privilege.

Folha de rosto do
Discurso sobre o método.

Meditações e, em 1644, *Os princípios da filosofia*, dedicado à princesa Isabel, filha do eleitor do Palatinado. Em 1649, escreveu para a princesa um tratado sobre as paixões da alma. Naquele ano, a rainha Cristina da Suécia se interessou pela obra de Descartes e afinal convenceu-o a ir para Estocolmo. Esta soberana escandinava possuía um caráter verdadeiramente renascentista. Obstinada e vigorosa, insistiu em que Descartes lhe ensinasse filosofia às cinco da manhã. O dever nada filosófico de levantar em plena madrugada, no inverno sueco, era mais do que Descartes podia suportar. Adoeceu e morreu em fevereiro de 1650.

Basicamente, o método de Descartes é o resultado do seu interesse pela matemática. No campo da geometria, ele já demonstrara como esta podia levar a conseqüências de longo alcance pois, com o método analítico, era possível descrever as propriedades de famílias inteiras de curvas por meio de simples equações. Descartes acreditava que o método, que fora tão bem-sucedido no campo da matemática, poderia ser estendido a outros campos, possibilitando que o investigador alcançasse o mesmo tipo de certeza que obtinha na matemática. O *Discurso* tem por objetivo mostrar quais são os preceitos que devemos seguir para fazer bom uso do nosso equipamento racional. Quanto à razão propriamente dita, afirma-se que todos os homens são iguais nesse aspecto. Diferimos apenas porque uns a utilizam melhor do que outros. Mas o método é algo que se adquire com a prática, ponto implicitamente reconhecido por Descartes, pois não deseja nos impor um método mas, ao contrário, mostrar-nos que utilizou com sucesso a sua própria razão. O relato é autobiográfico e narra a primitiva insatisfação do escritor com as conversas ambíguas e inconcludentes que se constata em todas as esferas. A respeito da filosofia, afirma que nenhuma opinião é tão absurda que não tenha sido sustentada por alguém. A matemática o impressionou pela certeza das suas deduções, mas ele ainda não conseguiu perceber-lhes o uso adequado. Abandonou a cultura livresca e começou a viajar, mas descobriu que os costumes diferiam tanto entre

si quanto as opiniões dos filósofos. Afinal, resolveu que deveria olhar para dentro de si mesmo para encontrar a verdade. Segue-se um relato das já mencionadas reflexões diante da estufa.

Ao observar que só uma obra completa e acabada de um único autor proporciona alguma satisfação, decidiu rejeitar tudo o que lhe haviam ensinado e que ele fôta forçado a aceitar. Desse holocausto só sobrevivem a lógica, a geometria e a álgebra, e delas ele extrai as suas quatro regras. A primeira consiste em nunca aceitar coisa alguma, salvo idéias claras e distintas. Em segundo lugar, devemos dividir cada problema em tantas partes quantas sejam necessárias para resolvê-lo. Em terceiro, os pensamentos devem seguir uma ordem, do simples para o complexo, e onde não exista ordem devemos estabelecer uma. A quarta regra afirma que devemos sempre verificar tudo cuidadosamente para nos assegurar de que nada foi negligenciado. Este foi o método que Descartes utilizou para aplicar a álgebra aos problemas geométricos, criando assim o que hoje chamamos de geometria analítica. Quanto à sua aplicação à filosofia, Descartes percebeu que devia adiá-la até ele próprio ficasse um pouco mais velho. Com respeito à ética, estamos num dilema. É a última na ordem das ciências, mas na vida precisamos tomar decisões imediatas. Então, Descartes adota um código provisório de comportamento que, com um critério pragmático, lhe proporcionará as melhores condições de vida. Em consequência, decide respeitar as leis e os costumes do seu país e permanecer fiel à sua religião; agir com determinação e perseverança, uma vez decidida uma linha de ação; e, finalmente, tentar se dominar, em vez de tentar a sorte, assim como adaptar os seus desejos à ordem das coisas, e não o inverso. Daí em diante, Descartes decidiu se dedicar à filosofia.

Passando para a metafísica, o método de Descartes o leva à dúvida sistemática. A evidência dos sentidos é incerta e deve ser posta em dúvida. Até a matemática, embora menos questionável, deve ser objeto de suspeita, pois Deus poderia estar nos desencaminhando sistematicamente. Basicamente, aquele que duvida só deve admitir a

sua própria dúvida. Esta é a base da fórmula cartesiana fundamental: "Penso, logo existo", que Descartes considerou como o ponto de partida, claro e nítido, para a metafísica. Assim, Descartes conclui que ele é um ser pensante, independente das substâncias naturais, e portanto igualmente independente do corpo. Prossegue discutindo a existência de Deus e para isso repete essencialmente a prova ontológica. Como Deus é a verdade, não pode nos enganar quanto às nossas idéias claras e distintas. Como temos uma certa idéia a respeito dos corpos, ou extensão, como diz Descartes, então eles existem. Segue-se um esboço das questões físicas, na ordem em que seriam expostas no tratado não publicado. Tudo se explica em virtude da extensão e do movimento. Isto se aplica inclusive à biologia, e Descartes descreve a circulação do sangue como sendo ocasionada pela ação do coração como um aquecedor, que expande o sangue que nele penetra. Naturalmente, isto está em desacordo com as observações de Harvey e provocou viva controvérsia entre os dois homens. Mas, retornando ao *Discurso*, esta teoria mecânica leva à idéia de que os animais são autômatos, privados de alma, o que se supõe se dever ao fato de não falarem e, portanto, de carecerem de razão. Isto reforça a idéia de que a alma humana independe do corpo e nos leva a concluir que é imortal, já que não há outras forças destrutivas. Finalmente, o *Discurso* alude ao processo contra Galileu e discute a conveniência de publicar ou não. Afinal, o compromisso é lançar o *Discurso* e os três ensaios aos quais serve de prefácio. Esta é, em breves palavras, a mensagem do *Discurso*, que traça um quadro sucinto dos princípios da filosofia cartesiana.

O importante nesta doutrina é sobretudo o método da dúvida crítica. Como procedimento, conduz a um ceticismo universal, como aconteceu mais tarde com Hume. Mas Descartes se salva da conclusão cética por suas idéias claras e distintas, que ele encontra na sua própria atividade mental. As noções gerais, como extensão e movimento, sendo independentes dos sentidos, representam para Descartes idéias inatas, e o genuíno conhecimento é composto dessas

qualidades primárias. A percepção sensorial pertence às qualidades secundárias, como cor, paladar, tato e outras, mas estas qualidades não estão realmente nas coisas. Nas *Meditações*, Descartes apresenta o famoso exemplo do pedaço de cera e suas aparências cambiantes, para ilustrar este ponto. O que permanece sempre constante é a extensão, idéia inata, conhecida pela mente.

A filosofia cartesiana enfatiza, pois, os pensamentos como os pontos de partida indubitáveis, e isso influenciou a filosofia européia desde então, tanto no campo racionalista como no empírico. Isso permanece verdade, ainda que a fórmula "Penso, logo existo", na qual se baseia este desdobramento, não seja muito válida. Pois essa afirmação só é plausível se admirarmos a pressuposição oculta de que o pensar é um processo autoconsciente. De outro modo, poderíamos dizer igualmente "Ando, logo existo", pois, se ando, é certo que devo existir. Esta objeção foi levantada por Hobbes e Gassendi. Mas, naturalmente, eu posso pensar que ando quando na verdade não estou andando, ao passo que não posso pensar que penso quando de fato não estou pensando. É essa auto-referência que se assume ocorrer no processo do pensar, o que confere à fórmula o seu caráter aparentemente indubitável. Se abolirmos a autoconsciência, como Hume fez posteriormente, o princípio desmorona. Contudo, continua sendo verdade que as experiências mentais de cada um carregam uma certeza peculiar não compartilhada por outros fatos.

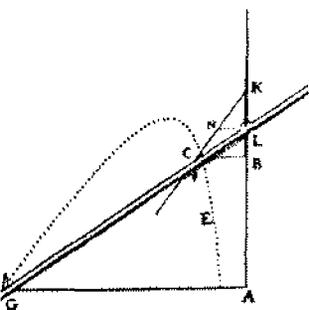
Ao aguçar o antigo dualismo entre mente e matéria, a filosofia cartesiana trouxe para o primeiro plano o problema da relação entre mente e corpo, que essa teoria deve enfrentar. Pois os mundos material e mental agora parecem percorrer os seus vários cursos independentes, regidos por seus próprios princípios. Em particular, é impossível sustentar, nesse ponto de vista, que operações mentais como a da volição podem afetar o mundo físico. O próprio Descartes fez uma exceção neste ponto, ao admitir que a alma humana podia alçar o movimento dos espíritos vitais quanto à direção, embora não quanto à quantidade. Contudo, essa saída artificial



O dualismo cartesiano: o mental e o físico são independentes.

estava em desacordo com o sistema. Além disso, não concordava com as leis do movimento. Portanto, os seguidores de Descartes abandonaram-na e sustentaram que a mente não pode mover o corpo. Para explicar a relação, devemos supor que o mundo é pré-ordenado de tal modo que, sempre que ocorre um movimento corporal, o que passa pelo apropriado concomitante mental sobrevém, de fato, no mesmo momento na esfera mental, sem que haja uma conexão direta. Este ponto de vista foi desenvolvido pelos seguidores de Descartes, em particular Geulincx (1624-1669) e Malebranche (1638-1715). Essa teoria é chamada de ocasionalismo porque afirma que Deus ordena o universo de tal modo, que a série de eventos materiais e mentais corre cursos paralelos, de tal forma que um evento, em determinado curso, sempre acontece na ocasião apropriada de um evento em outro. Geulincx inventou a símile dos dois relógios para ilustrar esta teoria. Se temos dois relógios que marcam exatamente a mesma hora, então podemos olhar um mostrador quando os ponteiros indicam a hora exata e ouvir o outro relógio bater. Este fato poderia nos inclinar a afirmar que o primeiro relógio fez com que o outro soasse. A mente e o corpo são como os dois relógios, que receberam corda de Deus, para seguirem cursos independentes, porém paralelos. É claro que o ocasionalismo às vezes apresenta dificuldades incômodas pois, assim como para sermos pontuais podemos abrir mão de um dos dois relógios, parece possível inferir eventos mentais de eventos físicos, inteiramente através da remissão recíproca.

Diagrama da Geometria.



A possibilidade de êxito nesse empreendimento é garantida pelo próprio princípio do ocasionalismo. Assim, podemos elaborar uma teoria completa da mentalidade, exclusivamente em função dos eventos físicos, tentativa que foi realizada, de fato, pelos materialistas do século XVIII e ampliada pela psicologia behaviorista do século XX. Portanto, longe de salvar a independência da alma em relação ao corpo, o ocasionalismo, em última análise, converte a alma numa entidade redundante ou, se preferirmos, torna supérfluo o corpo, em de-

finitivo. Seja qual for o ponto de vista adotado, se adapta mal aos princípios cristãos e não é de admirar que as obras de Descartes encontrassem lugar seguro no *Index*. Porque o cartesianismo não acomoda coerentemente o livre-arbítrio. Afinal, o rígido determinismo da explicação cartesiana do mundo material, tanto físico como biológico, contribuiu muito para promover o materialismo dos séculos XVIII e XIX, em especial quando associado à física de Newton.

O dualismo cartesiano resulta, afinal, de uma abordagem bastante convencional do problema da substância, no sentido técnico em que os escolásticos utilizaram este termo. Uma substância é uma portadora de qualidades, mas em si mesma é independente e permanente. Descartes reconheceu matéria e mente como duas substâncias diferentes que, sendo cada uma auto-suficiente, não podem interagir de modo algum. O recurso ocasionalista é introduzido para preencher a lacuna. No entanto, é claro que se admitirmos esse princípio, não há razão para não nos apoiarmos nele tão fortemente como desejamos. Por exemplo, poderíamos tratar cada mente como uma substância própria e independente. Movendo-se nessa direção, Leibniz, com a sua teoria das mônadas, desenvolveu uma teoria de substâncias infinitamente numerosas, todas independentes porém coordenadas. Alternativamente, poder-se-ia retornar ao ponto de vista de Parmênides e afirmar que só existe uma substância. Este último caminho foi seguido por Spinoza, cuja teoria talvez seja o monismo mais consistente e inflexível jamais elaborado.

Spinoza (1632-1677) nasceu em Amsterdam, filho de pais judeus, cujos antepassados, de memória recente, haviam abandonado seus lares em Portugal em busca de um lugar onde pudessem venerar Deus à sua maneira já que, desde a expulsão dos muçulmanos da Espanha e de Portugal, a Inquisição instaurara um reinado de intolerância religiosa que tornava a vida dos não-cristãos desconfortável, para dizer o mínimo. A Holanda reformada, em guerra contra a tirania espanhola, ofereceu refúgio a essas vítimas da perseguição e Amsterdam se tornou o lar de uma grande co-



Spinoza (1632-1677).

B. D. Spinoza
OPERA
POSTHUMA,

*Quorum series post Praefationem
exhibetur.*

de Cabinet de M^l le C^{te} de Lyden. Te Difer.



C I O I O C L X X V I I.

Folha de rosto do livro
em que postumamente
apareceu a Ética.

munidade judaica. Nesse ambiente Spinoza recebeu os primeiros elementos da sua educação.

Mas, para o seu intelecto vivo, não bastavam esses estudos tradicionais. Através do latim, pôde se familiarizar com os escritos dos pensadores que haviam realizado o grande renascimento do saber e estavam desenvolvendo a nova ciência e a nova filosofia. Para grande embaraço da comunidade judaica, Spinoza logo percebeu que lhe seria impossível permanecer nos limites da ortodoxia. Os teólogos da Reforma eram, a seu modo, intransigentes e percebia-se que qualquer rejeição violentamente crítica à religião podia perturbar a atmosfera de tolerância que em geral prevalecia na Holanda. Afinal, Spinoza foi expulso da sua sinagoga, acompanhado de todas as maldições da Bíblia.

Um tanto tímido por natureza, daí em diante Spinoza se isolou completamente e viveu tranqüilo entre um pequeno círculo de amigos, ganhando a vida polindo lentes e devotando-se à meditação filosófica. Apesar da sua maneira isolada de viver, sua fama se espalhou rapidamente e logo ele se corresponderia com um certo número de admiradores influentes. Destes, o mais importante foi Leibniz, e sabe-se que eles se encontraram em Haia. Mas Spinoza jamais consentiu em deixar o seu retiro. Em 1673, o eleitor do Palatinado ofereceu-lhe a cátedra de filosofia em Heidelberg, mas Spinoza polidamente se recusou a aceitá-la. Suas razões para declinar desta honra são reveladoras. Em primeiro lugar, diz: "Creio que deixaria de contribuir para a filosofia se me dedicasse a ensinar os jovens. Além disso, não sei em que limites eu precisaria conter a liberdade de filosofar, para não parecer que desejo incomodar a religião estabelecida(...) Compreendereis, pois, que não abrigo esperanças de melhor sorte, mas ainda assim me absterei de ensinar, meramente porque prezo a tranqüilidade, que creio conseguir melhor assim."

Os escritos de Spinoza não são volumosos, porém revelam uma concentração e um rigor lógico raramente alcançados, se é que alguma vez o foram. Suas opiniões a respeito de Deus e da religião

foram tão avançadas para o seu tempo que, a despeito das suas teorizações éticas, tão cheias de dignidade, ele foi difamado e considerado um monstro de iniquidade, tanto na sua época quanto nos cem anos seguintes. Sua maior obra, *Ética*, foi considerada tão explosiva que só pôde ser publicada depois da sua morte. Sua teoria política tem muito em comum com Hobbes mas, embora concordem quanto a muitos aspectos que consideravam desejáveis para uma sociedade sólida, a base da teoria de Spinoza é inteiramente diferente. Enquanto Hobbes estabelece o seu sistema de maneira empírica, Spinoza deduz suas conclusões da sua teoria metafísica geral. De fato, para compreender a força dos argumentos de Spinoza, é preciso considerar toda a sua obra filosófica como um grande tratado. Em parte por isso, os escritos de Spinoza causaram menos impressão imediata do que as obras políticas dos filósofos empíricos. Mas é preciso lembrar que os problemas discutidos eram, então, questões cotidianas muito vivas e reais. O papel vital desempenhado pela liberdade na função do corpo político não era tão geralmente admitido como se tornou no século XIX.

Spinoza, diferente de Hobbes, foi um defensor da liberdade de pensamento. Na realidade, da sua metafísica e da sua teoria ética se depreende que só sob tais condições um estado pode funcionar adequadamente. No *Tractatus Theologico-Politicus* discute-se isso com grande ênfase. O livro é um tanto insólito, pois estes tópicos são abordados de maneira indireta, através de uma crítica bíblica. Spinoza inicia aqui, principalmente tratando do Antigo Testamento, aquela que dois séculos depois seria chamada de alta crítica. Um exame de exemplos históricos procedentes desta fonte conduz à demonstração de que a liberdade de pensamento é da mesma essência que a existência social. Sobre este assunto, encontramos uma curiosa reflexão à guisa de conclusão: "E, contudo, devo confessar que de tal liberdade às vezes podem surgir certos inconvenientes. Mas quem jamais propôs algo tão sabiamente que não pudesse daí advir algum mal? Aquele que desejar reger tudo

mediante leis suscitará imperfeições, em vez de diminuí-las. O que não se pode proibir deve necessariamente ser permitido, ainda que às vezes cause danos.”

Spinoza também difere de Hobbes por não considerar a democracia como o ordenamento mais racional da sociedade. O governo mais razoável promulga decretos oportunos e pertinentes, mas continua alheio às questões referentes às crenças e à instrução. Surgirá onde houver uma classe privilegiada e politicamente responsável, com base na propriedade. Sob tal governo os homens têm melhor chance de exercer as suas potencialidades intelectuais, na interpretação de Spinoza, e isso, segundo a sua metafísica, é o que os seres humanos naturalmente almejam. Quanto à questão do melhor governo, talvez seja verdade que uma comunidade mercantil, onde a atividade depende, em certa medida, da liberdade e da segurança, tenha melhor chance de desenvolver um governo liberal. A Holanda natal de Spinoza ilustra esse ponto de vista.

Passando à *Ética*, seguimos a ordem histórica em que o sistema de Spinoza foi publicado, embora a seqüência lógica devesse começar por este livro. O título é um tanto ilusório quanto ao conteúdo, pois o que nele encontramos, sobretudo, é a metafísica de Spinoza, que contém implicitamente a exposição de um deralhado projeto racionalista para a investigação científica da natureza, que se tornara uma das principais questões intelectuais do século XVII. Seguem um estudo da mente, a psicologia da vontade e das paixões, e uma teoria ética baseada nos tópicos precedentes.

Toda a obra é composta à maneira de Euclides. Começa com definições e uma série de axiomas, e disso deriva todo o corpo de proposições que se segue, com provas, corolários e explicações correspondentes. Esta maneira de filosofar não está muito em voga hoje e, para quem só vê virtude no que acaba de sair na imprensa, o sistema de Spinoza representará, de fato, um estranho exercício. Mas, no seu contexto, já não parece tão absurdo e merecidamente permanece como obra-prima de discurso lúcido e conciso.

A primeira parte trata de Deus. Seis definições são apresentadas, inclusive uma de substância e uma de Deus, segundo o uso tradicional da filosofia escolástica. Os axiomas afirmam sete suposições básicas, que não são justificadas posteriormente. A partir daí seguem-se simplesmente as conseqüências, como em Euclides. Da maneira pela qual a substância é definida, parece que deve ser algo que se explica perfeitamente por si mesmo. Mostra-se que deve ser infinita, caso contrário suas limitações teriam algum efeito sobre ela. Também se demonstra que só pode haver uma substância assim, e que esta é o mundo como um todo, e que igualmente coincide com Deus. Deduz-se que Deus e o universo, ou seja, a totalidade das coisas, são uma e a mesma coisa. Esta é a famosa doutrina panteísta de Spinoza. Deve-se enfatizar que a explicação de Spinoza não apresenta traço algum de misticismo. Todo o sistema é apenas um exercício de lógica dedutiva, com base numa série de definições e axiomas elaborados com prodigioso engenho. Talvez seja o mais destacado exemplo de construção sistemática na história da filosofia.

A identificação de Deus com a natureza era uma idéia totalmente repugnante aos ortodoxos de todos os campos e, no entanto, resultava de um simples processo de raciocínio dedutivo. Da maneira pela qual é apresentada, a idéia é bastante sólida e, se alguns se sentiram atingidos em suas preciosas crenças, isto demonstra simplesmente que a lógica não respeita os sentimentos. Se Deus e a substância são definidos da maneira tradicional, impõe-se a conclusão de Spinoza. Em conseqüência, se poderia reconhecer que havia algo de peculiar sobre estes termos. De acordo com esta teoria, Spinoza considera as nossas diversas inteligências humanas como partes da inteligência divina. Compartilha com Descartes a insistência de clareza e precisão. Afirma que "a falsidade consiste numa falta de percepção provocada por idéias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas". Desde que tenhamos idéias adequadas, chegamos a conhecer indubitavelmente a ordem e a conexão das coisas, que são as mesmas das idéias. Está na natureza da mente contemplar as coisas não como

contingentes, mas como necessárias. Quanto mais capazes fomos de fazer isso, mais estreitamente nos fundimos com Deus ou, o que é o mesmo, com o mundo. Foi neste contexto que Spinoza cunhou a célebre frase: "Está na natureza da mente perceber as coisas sob um certo ponto de vista atemporal." Na verdade, esta é uma consequência do fato de que a mente vê as coisas como necessárias.

Na terceira parte da *Ética*, demonstra-se como a ação das paixões impede que a mente tenha uma plena visão intelectual do universo. A força motriz que se oculta em todos os nossos atos é o instinto de conservação. Seria possível pensar que este princípio puramente egoísta nos condena a todos como cínicos egoístas. Mas isto seria errar completamente o alvo. Pois, ao buscar o seu próprio benefício, o homem aspirará, mais cedo ou mais tarde, à unidade com Deus. Conseguirá isto quanto mais vir as coisas *sub specie aeternitatis*, ou seja, sob um ponto de vista atemporal, como mencionamos.

Nas duas últimas partes, encontramos a ética de Spinoza propriamente dita. Um homem acha-se em estado de escravidão enquanto for condicionado por influências e causas externas. Isto vale, de fato, para tudo o que é finito. Mas, uma vez conseguida a comunhão com Deus, já não se está sujeito a tais influências porque o universo, como um todo, não é condicionado. Assim, quanto mais em sintonia com o todo, o homem conquista uma correspondente medida de liberdade, pois a liberdade é precisamente independência ou autodeterminação, e isto só é verdade a respeito de Deus. É assim que poderemos nos libertar do medo. Como Sócrates e Platão, Spinoza sustenta que a ignorância é a causa primeira de todo o mal, e o conhecimento, no sentido de maior compreensão do universo, a única condição que conduz à ação sábia e adequada. Mas, diferente de Sócrates, ele não pensa na morte. "Um homem livre no que menos pensa é na morte; sua sabedoria consiste em meditar não sobre a morte, mas sobre a vida." Como o mal é negativo, Deus, ou a natureza, sendo uma totalidade à qual nada falta, não pode ser o mal. Tudo acontece da melhor maneira possível, neste único mundo pos-

sível. Em questões práticas cabe ao homem, como ser finito, agir de modo a garantir a sua própria conservação, a fim de alcançar o maior contato possível com o universo.

Em termos gerais, este é o esboço do sistema de Spinoza. Sua importância para o movimento científico do século XVII reside nas sugestões implícitas de uma explicação determinista num único e mesmo nível para tudo o que acontece no universo. De fato, este sistema é um detalhado projeto para a futura elaboração de um *corpus* científico unificado. Agora a tentativa não seria considerada válida sem certas restrições sérias. Igualmente, sob o ponto de vista ético, não se pode admitir que o mal seja puramente negativo. Por exemplo, todo ato de crueldade gratuita é um defeito incontestável e permanente no mundo considerado como um todo. Talvez seja a isso que os cristãos aludem na teoria do pecado original. A resposta de Spinoza seria que nenhuma crueldade jamais é gratuita *sub specie aeternitatis*, mas isto não seria fácil comprovar. Contudo, o sistema de Spinoza continua sendo um dos maiores monumentos da filosofia ocidental. Ainda que a severidade do seu tom tenha um certo sabor de Antigo Testamento, representa um dos grandes esforços, no estilo grandioso dos gregos, de apresentar o mundo como um todo inteligível.

Como vimos, o problema da substância conduziu a muitas soluções diferentes. Enquanto Spinoza sustentou um monismo extremo, a resposta de Leibniz vai para o extremo oposto e postula uma infinidade de substâncias. As duas teorias se relacionam em certos aspectos, como a de Parmênides com o atomismo, embora não se deva forçar muito o paralelismo. Afinal, a teoria de Leibniz se baseia na reflexão de que uma substância, sendo una, não pode ter extensão, já que isto sugere pluralidade e só pode caracterizar uma coleção de substâncias. Disto Leibniz infere que existem infinitas substâncias, cada qual inextensa e, portanto, imaterial. Tais substâncias são chamadas de mônadas e possuem a propriedade essencial de serem almas, num sentido um tanto amplo da palavra.

Gottfried Wilhelm Leibniz
(1646-1716).



Leibniz (1646-1716) nasceu em Leipzig, onde o pai era professor universitário. Ainda bem cedo, deu sinais de um inlelecto vivo e crítico; aos quinze anos ingressou na universidade onde estudou filosofia, graduando-se dois anos depois e seguindo para Jena, para estudar direito. Aos vinte anos, inscreveu-se para o doutorado em direito na Universidade de Leipzig, o que lhe foi negado devido à idade. Em Altdorf, as autoridades universitárias foram mais tolerantes e não apenas lhe concederam o grau, como inclusive lhe ofereceram uma cátedra. No entanto, como planejasse coisas muito diferentes, Leibniz não aproveitou o oferecimento. Em 1667 assumiu o serviço diplomático com o arcebispo de Mainz, um dos eleitores e ativo polítrico, interessado em soerguer o que restara do Império, destruído pelo holocausto da Guerra dos Trinta Anos. Sobretudo, era necessário impedir que Luís XIV, da França, invadisse o país.

Com esse objetivo, Leibniz foi para Paris em 1672 e ali permaneceu quase quatro anos. Seu plano consistia em persuadir o Rei Sol a dirigir suas energias militares contra os infiéis e invadir o Egipto. A missão fracassou mas, nesse meio tempo, Leibniz conheceu muitos dos importantes filósofos e cientistas da época. Malebranche estava em voga em Paris, assim como Arnauld, o principal representante do jansenismo desde Pascal. Entre os seus conhecidos estava o físico holandês Huygens. Em 1673, foi a Londres e ali conheceu o químico Boyle e Oldenburg, secretário da recém-fundada *Royal Society*, da qual Leibniz se tornou membro. Com a morte do seu empregador, naquele mesmo ano, Leibniz recebeu o oferecimento de um cargo junto ao duque de Brunswick, que precisava de um bibliotecário em Hanover. Leibniz não aceitou de imediato, mas permaneceu no exterior. Em 1675, ainda em Paris, começou a trabalhar no cálculo infinitesimal, que descobriu independentemente da obra um pouco anterior de Newton. Nas *Acta Eruditorum*, de 1684, Leibniz eventualmente publicou a sua versão, que se aproxima mais da forma moderna do que a teoria das fluxões de Newton. Os *Principia Mathematica* de Newton apareceram três anos depois. Seguiu-se

uma longa e estéril disputa e, em vez de tratarem das questões científicas envolvidas, as pessoas tomaram partido de um ou de outro lado, por motivos nacionalistas. Como resultado, a matemática inglesa ficou atrasada um século, já que a notação de Leibniz, adotada pelos franceses, constituía um instrumento de análise mais flexível. Em 1676, Leibniz visitou Spinoza em Haia e depois assumiu o posto de bibliotecário em Hanover, cargo que conservou até a morte. Dedicou muito tempo a compilar a história de Brunswick e de resto prosseguiu nos seus estudos científicos e filosóficos. Além disso, continuou elaborando projetos para regenerar a cena política europeia. Tentou curar a ferida da grande cisão religiosa, mas seus projetos caíram em ouvidos moucos. Quando Jorge de Hanover se tornou rei da Inglaterra em 1714, Leibniz não foi convidado para acompanhar a corte a Londres, sem dúvida devido principalmente às infelizes repercussões da controvérsia sobre o cálculo infinitesimal. Ficou para trás, amargurado e esquecido, e morreu dois anos depois.

Não é fácil discuir a filosofia de Leibniz. Grande parte da sua obra é fragmentária e muitas vezes falta-lhe o cuidado de uma revisão, que teria trazido à luz certas inconsistências antes que fosse tarde demais. As circunstâncias externas da vida de Leibniz são as principais responsáveis por isso. Sua escrita filosófica precisou ser feita nos raros momentos de lazer e esteve sujeita a atrasos e interrupções. Mas há uma segunda e mais interessante razão para explicar por que às vezes fica difícil entender Leibniz: a natureza dupla da sua filosofia. De um lado, está a sua metafísica da substância que resulta na teoria das mônadas, e de outro ele expõe uma teoria lógica que, em muitos aspectos, corre paralela às suas especulações metafísicas. Para nós, a lógica talvez seja a mais importante das duas, mas é evidente que Leibniz dedicava igual importância a ambos aspectos da sua obra. De fato, parecia-lhe inquestionável que se pudesse passar de uma esfera a outra sem dificuldade. Nos dias de hoje, esta visão é totalmente desacreditada, ao menos para os filósofos britânicos; embora a idéia de que a linguagem e a lógica são, até certo



Uma página de diagramas do artigo de Leibniz sobre cálculo diferencial, 1684.

ponto, autônomas, constitui por si mesma um idéia metafísica, com os seus próprios defeitos. Quanto à metafísica leibniziana, é importante notar que recebe alguns dos seus traços principais dos progressos científicos da época. Seus escritos metafísicos foram publicados durante a sua vida, e contêm a teoria das mônadas na qual repousou durante cerca de dois séculos a fama de Leibniz como filósofo. Suas obras lógicas não foram publicadas e só puderam ser devidamente apreciadas no início do século XX. Com as suas teorias metafísicas, Leibniz, como dissemos antes, elaborou uma resposta ao problema da substância, por meio das mônadas. Compartilha com Spinoza a idéia de que as substâncias não podem interagir. Isso conduz à conclusão imediata de que nenhum par de mônadas pode se relacionar causalmente. Na verdade, entre elas não pode haver nenhuma conexão verdadeira, de tipo algum. Expressa-se este fato dizendo que as mônadas são fechadas, "sem portas nem janelas". Como equacionar isto com o fato, admitido por todos, de que diferentes partes do universo parecem se relacionar causalmente? A resposta está pronta na teoria dos dois relógios de Geulincx. Basta estendê-la a um número infinito e chegamos à teoria da harmonia preestabelecida, segundo a qual cada mônada espelha o universo inteiro, no sentido de que Deus ordenou tudo de tal modo que todas as mônadas, independentemente, percorrem seus diversos cursos num sistema gigantesco de cursos paralelos, habilidosamente dispostos.

Sendo cada mônada uma substância, todas são qualitativamente diferentes, ao mesmo tempo que representam diversos pontos de vista. Não serve dizer, a rigor, que ocupam diferentes posições, pois não são entidades espaço-temporais. Espaço e tempo são aparências sensoriais carentes de realidade. A realidade que existe por trás delas é a disposição das mônadas, cada qual com um ponto-de-vista diferente. Cada uma espelha o universo de maneira ligeiramente diferente, sem que haja duas exatamente iguais. Se duas mônadas forem exatamente iguais, então são realmente uma e a mesma. Este é o significado do princípio de Leibniz da identidade dos indiscerníveis.

Assim, não faz sentido dizer, falando livremente, que duas mônadas podem diferir apenas em posição.

Como todas as mônadas são diferentes, podemos ordená-las segundo a clareza com que espelham o mundo. Todo objeto consiste de uma colônia de mônadas. Os corpos humanos também estão organizados assim, mas neles há uma mônada dominante que se destaca pela clareza da sua visão. Esta mônada privilegiada é o que mais especificamente se denomina alma humana embora, num sentido mais amplo, todas as mônadas sejam almas, e todas sejam imateriais, indestrutíveis e portanto imortais. A mônada dominante, ou alma, se destaca não só pela maior clareza da sua percepção, mas também porque abriga os propósitos segundo os quais agem as suas subordinadas, na sua maneira harmoniosa e preestabelecida. Tudo no universo acontece por uma razão suficiente, mas admite-se o livre-arbítrio, no sentido em que as razões pelas quais o ser humano age carecem da rígida compulsão da necessidade lógica. Deus também desfruta desta espécie de liberdade, embora não seja livre para infringir as leis da lógica. Esta teoria do livre-arbítrio, que tornou Leibniz aceitável onde Spinoza podia ofender, é realmente um tanto externa à explicação sistemática em virtude das mônadas, e de fato está em desacordo com ela, como veremos adiante.

Quanto à questão petene da existência de Deus, Leibniz faz uma completa exposição dos principais argumentos metafísicos que já examinamos. Dos quatro argumentos, o primeiro é o argumento ontológico de Santo Anselmo, e o segundo, uma forma do argumento extraído da causa primeira, conforme se encontra em Aristóteles. Em terceiro lugar, temos um argumento derivado da verdade necessária, que se diz requerer, de certo modo, uma mente divina para existir e, finalmente, temos uma prova derivada da harmonia preestabelecida que é, de fato, uma espécie de argumento extraído do designio. De todos eles já nos ocupamos antes e apontamos as suas debilidades. Kant não tardaria em negar a possibilidade de provas metafísicas desta espécie em geral. Quanto à teologia, deve-se

lembrar que o deus da metafísica é uma espécie de retoque final a uma teoria da natureza das coisas. Não apela para as emoções, nem tem conexão com o Deus da Bíblia. Exceto os neotomistas, os teólogos em geral já não mais confiam na entidade divina teórica da filosofia tradicional.

A metafísica leibniziana foi inspirada em certa medida pelas novas descobertas que estavam sendo acumuladas com a ajuda do microscópio. Leeuwenhoek (1632-1723) descobrira os espermatozóides, e demonstrara-se que uma gota d'água estava cheia de pequenos organismos. Era, por assim dizer, um mundo inteiro em escala menor do que o nosso próprio mundo cotidiano. Considerações assim conduziram à idéia de que as mônadas são, em última instância, inextensos pontos-almas metafísicos. O novo cálculo, com os seus infinitesimais, parecia apontar na mesma direção geral. O importante para Leibniz é a natureza orgânica destes últimos constituintes. Nisto ele se distancia da concepção mecanicista sustentada por Galileu e pelos cartesianos. Embora isto criasse dificuldades, levou Leibniz a descobrir o princípio da conservação da energia numa das suas primeiras formas, bem como o princípio do menor esforço. Em geral, o desenvolvimento da física seguiu os princípios de Galileu e Descartes.

Seja qual for a relevância disto, subsiste o fato de que, com a sua doutrina lógica, Leibniz propiciou numerosos indícios que tornam a sua metafísica, se não plausível, pelo menos um pouco mais fácil de compreender. Começemos pelo fato de que Leibniz aceitou a lógica aristotélica de sujeito-predicado. Dois princípios lógicos gerais são tomados como axiomas básicos. O primeiro é o princípio da contradição, segundo o qual, de duas proposições contraditórias uma deve ser verdadeira e a outra falsa. O outro é o princípio, previamente mencionado, da razão suficiente, segundo o qual um determinado estado de coisas decorre necessariamente de um número suficiente de razões precedentes. Apliquemos estes dois princípios ao caso das proposições analíticas no sentido de Leibniz, ou seja, proposições nas quais o sujeito contém o predicado, como em "to-

das as moedas de meral são metálicas". Assim, pelo princípio da contradição, vê-se que todas estas proposições são verdadeiras, enquanto o princípio da razão suficiente conduz à idéia de que todas as proposições verdadeiras, desde que suficientemente embasadas, são de caráter analítico, ainda que só Deus possa vê-las assim. Para a menre humana, estas verdades parecem contingentes. Neste ponto, como em Spinoza, observa-se uma tentativa de captar o programa ideal da ciência, pois o que o cientista faz ao elaborar teorias é tentar captar o contingente para exibi-lo de tal modo que pareça consequência de outra coisa e, por tanto, neste sentido, como necessário. Só Deus possui uma ciência perfeita, e assim vê tudo à luz da necessidade.

A não interação das substâncias é uma consequência do fato de que a história de vida de todo sujeito lógico já está contida na sua própria noção. Isto decorre do fato de que a sua história é o que há de verdadeiro nela, e no analisável de todas as proposições verdadeiras. Assim, somos forçados a admitir a harmonia preestabelecida. Mas, à sua maneira, esta explicação é tão estritamente determinista quanto a teoria de Spinoza, e o livre-arbítrio, no sentido previamente explicado, não tem espaço nela. Quanto a Deus e à Sua criação do mundo, a Sua bondade O leva a criar o melhor mundo possível. No entanto, existe outra teoria leibniziana sobre este tema, onde Deus e a criação simplesmente não figuram. Trata-se de uma idéia que parece inspirada na teoria aristotélica da entelquia, ou tendência da potencialidade à atualidade. Afinal, existirá o mundo que demonstrar, em determinado momento, a maior quantidade de atualidade, tendo em mente que nem todas as potencialidades podem se realizar simultaneamente.

Se não fosse a sua escrita adesão à lógica sujeito-predicado, Leibniz poderia ter publicado alguns dos seus estudos sobre a lógica matemática, que teriam posto em marcha este assunto mais de um século antes. Leibniz achava que seria possível inventar uma linguagem simbólica universal que fosse perfeita e que reduzisse a cerebração ao

cálculo. Apesar dos cérebros eletrônicos, isto talvez fosse um tanto precipitado mas, no entanto, Leibniz previu muito do que desde então se tornou lugar-comum no campo da lógica. Quanto à linguagem perfeita, é apenas uma outra expressão da esperança de que os homens alcancem a perfeita ciência de Deus.

A preocupação com idéias claras e distintas, assim como com a conseqüente busca de uma linguagem universal perfeita é o principal objetivo racionalista da filosofia na tradição cartesiana. Já observamos que, em certa medida, isto corresponde aos objetivos da ciência. Ao mesmo tempo, temos aqui mais um caminho a seguir do que uma meta final a alcançar. Leibniz já o percebera, ao menos implicitamente, quando sugeriu que só Deus possuía a ciência perfeita. Uma crítica muito mais radical à linha de pensamento racionalista está contida nas obras do grande filósofo italiano Giambattista Vico (1668-1744). A afirmativa de Leibniz que seria aceita por qualquer cristão devoto, inclusive por Vico, leva o italiano a estabelecer um novo princípio de epistemologia. Deus tem perfeito conhecimento do mundo porque Ele o fez. O homem, um ser criado, conhece o mundo imperfeitamente. Para Vico, a condição para se conhecer algo é tê-lo feito. A formulação básica do princípio é que só podemos conhecer o que podemos fazer. Pode-se expressar isto dizendo que a verdade equivale ao fato, desde que este último termo seja entendido no seu significado próprio.

Na sua época, e durante cinquenta anos depois da sua morte, Vico permaneceu praticamente desconhecido. Nascido em Nápoles, filho de um modesto livreiro, aos trinta e um anos se tornou professor de retórica na universidade da sua cidade natal. Esta condição um tanto subalterna, Vico manteve até a sua aposentadoria, em 1741. Durante a maior parte da vida, foi pobre. Para se manter e à família, precisou complementar os modestos ganhos dando aulas particulares e fazendo trabalhos literários avulsos para a nobreza. Em parte devido à obscuridade da sua mensagem, Vico não foi compreendido pelos seus contemporâneos e nunca teve a ventura de conhecer ou se corresponder com outro pensador da sua própria estatura.

A teoria de que a verdade é o mesmo que o fato conduz a um certo número de conseqüências extremamente importantes. Em primeiro lugar, justifique que as verdades matemáticas sejam conhecidas com certeza. Pois o próprio homem fez a ciência matemática, estabelecendo regras de maneira abstrata e arbitrária. Somos capazes de compreender a matemática porque fomos nós que literalmente a fizemos. Ao mesmo tempo, Vico considera que a matemática não nos possibilita promover o conhecimento da natureza na mesma medida em que pensavam os racionalistas. Pois considera que a matemática é abstrata, não no sentido de ter sido destilada, por assim dizer, da experiência, mas por ser divorciada da natureza e ser, em certos aspectos, uma construção arbitrária da mente humana. A natureza foi feita por Deus e portanto só Ele pode compreendê-la plenamente. No que se refere ao homem, se quiser aprender algo sobre a natureza, deve adotar não tanto um procedimento matemático, mas uma abordagem empírica através da experiência e da observação. Vico simpatiza mais com Bacon do que com Descartes. Deve-se confessar que, ao advertir contra o uso da matemática, Vico não percebeu o papel que ela desempenha na pesquisa científica. Ao mesmo tempo, seria possível afirmar que isto encerrava uma advertência contra a especulação matemática desenfreada que às vezes tenta se passar por pesquisa empírica. Já tivemos ocasião de sugerir que o enfoque adequado situa-se em algum ponto entre os dois extremos. A teoria de que as matemáticas extraem a sua certeza da sua própria criação influenciou muitos escritores posteriores, ainda que discordassem da opinião de Vico de que a matemática é arbitrária. Pode-se mencionar aqui a opinião do escritor marxista Sotel, bem como as teorias expostas por Goblot e Meyerson. O mesmo vale em relação às explicações utilitária e pragmática da natureza da matemática. Por outro lado, a noção da arbitrariedade foi aceita pelos formalistas, que tratam a matemática como um jogo complexo. É claro que seria difícil determinar em todos os casos até que ponto Vico exerceu uma influência direta. Sabe-se que tanto Marx

como Sorel estudaram a obra de Vico. Mas as idéias às vezes se fazem sentir sutilmente, sem que a sua influência seja percebida conscientemente. Embora a obra de Vico não tenha sido muito amplamente lida, contém, apesar de tudo, os germes de muitos desdobramentos da filosofia do século XIX.

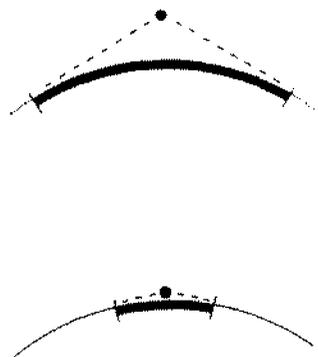
A outra principal consequência do princípio de Vico é a teoria da história. Vico sustentou que a matemática era perfeitamente cognoscível por ser feita pelo homem e não se referia à realidade. A natureza não era perfeitamente cognoscível por ser feita por Deus mas efetivamente se referia ao real. Este paradoxo subsiste nos dias de hoje, sempre que se considera a matemática pura como mera construção. Vico tentou descobrir uma "nova ciência", que ao mesmo tempo fosse perfeitamente cognoscível e se referisse ao mundo real. Encontrou-a na história, onde o homem e Deus colaboram, uma surpreendente inversão do ponto de vista tradicional, pois os cartesianos haviam banido a história como não científica. A visão de que a sociedade é inatamente mais cognoscível do que a matéria inerte foi revivida no século XIX, pelo filósofo alemão Dilthey e pelos sociólogos Max Weber e Sombart.

A nova hipótese está explicada mais amplamente num livro intitulado *Nova ciência*, do qual Vico produziu várias versões. Para o leitor moderno, este livro é um tanto problemático, pois mistura vários ingredientes nem sempre adequadamente distinguíveis. Além de questões filosóficas, o autor trata de problemas empíricos e de questões puramente históricas, e nem sempre fica fácil decifrar esses vários aspectos da investigação. Na verdade, às vezes Vico parece não ter consciência de que resvala de um tipo de questão para outro. Apesar de todas essas falhas e obscuridades, no livro se desenvolve uma teoria altamente importante.

Que se pretende dizer, ao identificar a verdade com a coisa realizada, ou seja, com o fato? Este princípio um tanto heterodoxo conduz, depois de uma inspeção mais acurada, a alguns corolários bastante sólidos sobre a questão epistemológica. Pois é verdade que o fazer

pode contribuir para aperfeiçoar o nosso conhecimento. A realização inteligente de algum ato promove, sem dúvida, a compreensão do mesmo. É evidente que isto ocorre muito naturalmente no campo da ação e do esforço humanos. Um bom exemplo é a compreensão da música. Para se compreender perfeitamente uma peça musical, não basta ouvi-la, mas devemos reconstruí-la, por assim dizer, lendo ou executando a partitura, ainda que isto se faça com relativa falta de habilidade técnica. A questão é que a habilidade técnica se conquista aos poucos, precisamente assim. Mas um comentário semelhante também vale para a investigação científica. Um conhecimento ativo do que pode ser feito com o material sob investigação proporciona uma percepção mais firme da realidade do que o mero conhecimento externo e abstrato. Esta é a base da filosofia pragmática de Peirce, como vemos adiante. Mas, em todo caso, nada há de secreto aqui e o senso comum sabe disso quando afirma que com a prática se chega à perfeição. Assim, pois, em matemática não basta aprender teoremas, é preciso sermos capazes de aplicar a bagagem teórica a diversos problemas específicos. Não se trata de recomendar o abandono da investigação desinteressada em prol da utilidade; ao contrário, é vendo os conceitos em ação que se obtém uma compreensão adequada dos mesmos. Assim sendo, este enfoque se assemelha um pouco à doutrina pragmática de Protágoras. No entanto, Vico não faz do homem a medida de todas as coisas, no sentido sofista. O que se destaca aqui é o elemento ativo e literalmente reconstrutivo do processo do conhecimento, o que não é, em absoluto, o mesmo que transformar em critério definitivo aquilo que cada um acha. A ênfase na atividade é diametralmente oposta às idéias claras e distintas dos racionalistas.

Enquanto o racionalismo foge da imaginação como fonte de confusão, Vico, ao contrário, enfatiza o seu papel no processo da descoberta. Antes de chegarmos aos conceitos, afirma ele, pensamos em função de situações um tanto vagas e mal definidas. Esta opinião não é inteiramente satisfatória pois, por vago que seja um processo de pensamento, é difícil compreender como poderia estar totalmente desprovido de



A verdade é ação: o horizonte do nosso conhecimento se estende tanto quanto o nosso campo de ação.



Frontispício alegórico de Scienza Nuova.

um conteúdo conceitual. Seria melhor dizer que o pensamento primitivo age em função de figuras e metáforas, enquanto o pensamento conceitual é o último estágio da sofisticação. Uma valiosa sugestão que poderia surgir de tudo isto é o fato de que a concepção racionalista lida com a ciência como um produto acabado e apresenta-a numa ordem expositiva. A concepção implícita em Vico mostra a ciência em formação e adota a ordem da invenção. Mas muitas destas coisas não estão claramente explicitadas na obra de Vico.

Quanto à história, que é feita pelo homem, Vico sustenta que se pode conseguir o mais alto grau de certeza. Percebeu que o historiador pode descobrir as leis gerais do processo histórico e, a partir dele, explicar por que as coisas aconteceram de determinado modo e continuarão a acontecer de maneira previsível. Vico não afirma que todos os detalhes são previsíveis de maneira mecânica, mas sim que as grandes linhas são cognoscíveis de um modo geral. Para ele, há um fluxo permanente nos assuntos humanos e assim como as águas fluem e refluem, assim transcorre em ciclos a sorte da humanidade. Já vimos que a teoria dos ciclos se origina, em última análise, de fontes pré-socráticas. Mas Vico dá uma nova orientação a estas velhas noções, quando busca a forma das fases recorrentes da história na mente do homem, autor e ator da obra.

Assim, a teoria de Vico, em vez de olhar para trás, aponta para o futuro, para a teoria da história de Hegel. Ao mesmo tempo, esta abordagem do problema histórico se enquadra melhor no estudo empírico da história do que as teorias racionalistas da ordem. Assim, a teoria do contrato social, como foi explicada por Hobbes e mais tarde por Rousseau, é uma típica distorção racionalista. É teoria social vista de um modo mecânico e, quase se poderia dizer, matemático. A teoria de Vico lhe permite ver a organização social como um crescimento natural e gradual que envolve os seres humanos os quais, através das suas tradições acumuladas, aos poucos desenvolvem formas de vida comunal. O contrato social, por outro lado, pressupõe a existência de homens que de repente se dão conta de que

são seres perfeitamente razoáveis e providentes e que, arravés de um aro de decisão racional, criam uma nova sociedade.

O que vale para a sociedade em geral, vale igualmente para a linguagem em particular. A linguagem começa quando, no curso das suas atividades comuns, os homens precisam transmitir informações uns aos outros. Na sua forma primitiva, a linguagem consiste de gestos e aros simbólicos. Quando a linguagem se torna articulada, seus sinais sofrem uma mudança gradual, passando de uma conexão direta, e neste sentido, natural, com os objetos simples, a padrões convencionais. Na verdade, a princípio a linguagem é poética e só aos poucos se torna científica. Os gramáticos que codificaram os princípios da estrutura lingüística erraram quando seguiram também neste aspecto o conceito racionalista e consideraram a linguagem como uma construção consciente e deliberada. Já observamos, quando discutimos a filosofia antiga, que a linguagem científica e filosófica é um produto tardio da civilização. Na ocasião, vimos como os homens lutavam com a linguagem corrente da época para dizer coisas novas. Isto permanece um princípio importante, ocasionalmente esquecido. Partindo da linguagem corrente, é missão precípua da ciência e da filosofia forjar ferramentas lingüísticas mais precisas destinadas a lidar com novas investigações. Esta é a valiosa mensagem implícita na demanda cartesiana por idéias claras e distintas. Vico parece não ter visto a questão sob esta óptica e portanto não percebeu a significação da filosofia racionalista para a ciência.

Podemos abordar a linguagem de duas maneiras opostas: ou acompanhamos Leibniz adotando o critério racionalista extremo da linguagem como um cálculo, com noções claras e distintas prevalecendo o tempo todo, e explícitas regras de cálculo; ou alternativamente, no espírito de Vico, consideramos as linguagens naturais segundo a maneira em que se desenvolveram como meios adequados de comunicação, ao mesmo tempo rejeitando como uma distorção qualquer tentativa de formalização. Sob este ponto de vista, a função da lógica se torna realmente supérflua, e o único critério que pode fornecer

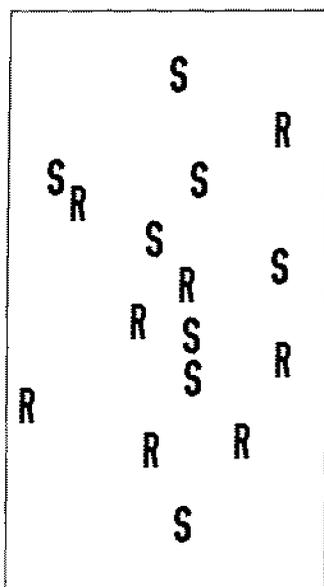
significado é o uso ativo da própria linguagem. Estes dois pontos de vista extremos são ertôneos. O racionalista confunde a diteção em que ocotre o desenvolvimento com uma meta definitiva e exequível, enquanto a recusa absoluta à fomalização impede qualquer possibilidade de romper o estreito campo de visão no qual nos encontramos em determinado momento. Além disso, esta última abordagem está em geral ligada à idéia de que o discurso cortente já é tão claro e distinto como necessita ou pode ser, opinião demasiado temerátia e otimista, que não leva em conta velhos preconceitos filosóficos que sobrevivem na fala cortente.

Apesat da sua teorização pouco ortodoxa no campo sociológico, Vico petmaneceu um católico fervotoso. Em todo caso, tentou acomodar ao seu sistema a religião tecebida. Se isto é possível sem incorrer em inconsistência, é uma outta questão. Mas a consistência não é um dos méritos de Vico. A importância de Vico reside muito mais na sua quase fantástica previsão do século XIX e dos seus desdobramentos filosóficos. Na sua sociologia, ele se afasta da concepção racionalista da comunidade ideal e se dedica à tatefa empítica de estudar como as sociedades ctescem e se desenvolvem. Neste campo mostra-se extraordinariamente otiginal e pela primeira vez expõe uma genuína teoria da civilização humana. Tudo isso está intimamente ligado à noção central que norteia todo o seu pensamento: a verdade é o fato, ou *verum factum*, para usat o latim.

O EMPÍRISMO BRITÂNICO

Na esteira da Reforma, cresceu no norte da Europa uma nova atitude em relação à política e à filosofia. O seu surgimento como reação ao período de guerras religiosas e de subserviência a Roma concentrou-se na Inglaterra e na Holanda. A Inglaterra foi amplamente poupada dos horrores que se seguiram ao cisma religioso do continente. É verdade que protestantes e católicos se perseguiram mutuamente um tanto a contragosto, e que o puritanismo, no período de Cromwell, desentendeu-se com a Igreja. Mas não houve atrocidades em larga escala e sobretudo nenhuma interferência estrangeira de caráter militar. Por outro lado, os holandeses sofreram todo o impacto das guerras religiosas. Numa longa e dolorosa luta contra a Espanha católica, afinal conseguiram, em 1609, um provisório reconhecimento da independência, confirmada pelo Tratado de Vestfália de 1648.

Esta nova atitude com respeito aos problemas das esferas social e intelectual é chamada de liberalismo. Sob este título um tanto vago, pode-se discernir numerosos traços razoavelmente distintos. Em primeiro lugar, o liberalismo foi essencialmente protestante, embora não de maneira estreita e calvinista. Foi muito mais um desdobramento da idéia protestante de que cada homem deve se relacionar com Deus à sua própria maneira. Além disso, o fanatismo é ruim para os negócios. Como o liberalismo foi um produto das classes médias em ascensão, em cujas mãos se desenvolviam o comércio e a indústria, opunha-se às arraigadas tradições de privilégios, tanto da aristocracia como da monarquia. A tônica é, portanto, a tolerância. No século XVII, época em que a maior parte da Europa estava dilacerada pelas lutas religiosas e torrurada por um fanatismo intransigente, a república holandesa era um asilo para os não conformistas e livres-pensadores de todo ripo. As igrejas protestantes jamais alcançaram o poder político de que o catolicismo desfrutara durante a Idade Média. Portanto, o poder estatal tornou-se cada vez mais importante.



A mente começa como uma folha de papel em branco. Então, nela se inscrevem idéias de sensação e de reflexão.

O poder arbitrário dos monarcas passou a ser visto desfavoravelmente pelos mercadores da classe média, que conquistaram propriedades e riquezas graças à iniciativa própria. Assim, o movimento se orientava para a democracia baseada nos direitos da propriedade e na redução dos poderes régios. Junto com a negação do direito divino dos reis, surgiu um sentimento de que os homens podem se elevar acima das suas circunstâncias graças aos seus próprios esforços, e portanto passa-se a dar maior ênfase à importância da educação.

Em geral, um governo assim era visto com desconfiança por interferir nas necessidades de um comércio em expansão e restringir-lhe o livre desenvolvimento. Ao mesmo tempo, a necessidade de lei e ordem foi reconhecida como essencial, e isso de certo modo amenizou a atitude de oposição ao governo. Deste período os ingleses herdaram o seu típico amor ao compromisso. No campo social, isto implica maior atenção ao progresso do que à revolução.

O liberalismo do século XVII foi, pois, como de fato o nome sugere, uma força de liberação. Liberou aqueles que o praticaram de rodas as tiranias políticas e religiosas, econômicas e intelectuais, às quais ainda se aferravam as agonizantes tradições do medievalismo. Igualmente, opôs-se ao fervor cego das seitas protestantes extremistas. Rejeitou a autoridade da Igreja para legislar em questões de filosofia e ciência. Até que o Congresso de Viena mergulhasse a Europa no pantano neofeudal da Santa Aliança, o liberalismo inicial, inflamado por uma perspectiva otimista e impulsionado por uma energia ilimitada, conseguiu tremendos avanços sem sofrer reveses importantes.

Na Inglaterra e na Holanda, o crescimento do liberalismo esteve tão vinculado às condições gerais da época que não causou muita confusão. Mas em outros países, notadamente na França e na América do Norte, exerceu uma influência revolucionária ao moldar eventos subsequentes. Um traço dominante da atitude liberal foi o respeito ao individualismo.

A teologia protestante enfatizara que a autoridade era inadequada para estabelecer leis em matéria de consciência. O mesmo indivi-

dualismo penetrava nas esferas econômica e filosófica. Na economia, manifesta-se no *laisser-faire* e a sua racionalização no utilitarismo do século XIX. Na filosofia, traz à tona o interesse pela teoria do conhecimento, que desde então tem ocupado muito os filósofos. A famosa fórmula de Descartes “penso, logo existo” é típica deste individualismo, pois remete a todos às suas existências pessoais como base para o conhecimento.

Esta doutrina de individualismo foi, na essência, uma teoria racionalista, considerando-se a razão como de importância máxima. Deixar-se governar pelas paixões, em geral era considerado incivilizado. No entanto, durante o século XIX, a doutrina individualista passou a ser estendida às paixões propriamente ditas e, na onda do movimento romântico, conduziu a certas filosofias do poder que exaltavam a obstinação do mais forte. Isto termina, é claro, em algo totalmente oposto ao liberalismo. Estas teorias são, de fato, autodestruidoras, pois o homem que chega ao topo deve destruir a escada que usou, por temer a competição de outros igualmente ambiciosos.

O movimento liberal influenciou o clima intelectual da opinião geral. Portanto, não surpreende que pensadores que de outro modo talvez sustentassem opiniões filosóficas radicalmente diferentes se mostrassem, no entanto, liberais nas suas teorias políticas. Spinoza foi tão liberal quanto os filósofos do empirismo britânico.

Com o advento da sociedade industrial do século XIX, o liberalismo foi uma poderosa fonte de melhoria social das classes trabalhadoras miseravelmente exploradas. Esta função foi mais tarde assumida pelas forças mais militantes do nascente movimento socialista. No conjunto, o liberalismo foi um movimento sem dogmas. Como força política, hoje infelizmente está totalmente desgastado. É triste constatar na nossa época, e talvez como resultado das catástrofes internacionais do século XX, que a maioria dos homens não tenha mais coragem de viver sem um rígido credo político.

A obra filosófica de Descartes fez surgir duas principais correntes de desenvolvimento. Uma delas é a revivida tradição racionalista, cujos



Primitivo jornal alemão.

AN
ESSAY
CONCERNING
Human Understanding.

In Four BOOKS.

Quam brevis est velle empirici pariter necesse quod nec
tuo, pro am illa effaratum manifeste, aliam ipsam
displere? Cic. de Natur. Deor. l. 1.



LONDON:

Printed by Elc. Hal, in the Strand, at the
Sign of the Ship, near St. Dunstons
Church. MDCXC.

Folha de rosto do Ensaio
de Locke.

principais mensageiros no século XVII foram Spinoza e Leibniz. A outra é a geralmente denominada de empirismo britânico. É importante não aplicar estes rótulos com excessiva rigidez. Um dos grandes obstáculos à compreensão da filosofia, e na verdade de qualquer outro campo, é a classificação cega e extremamente rígida dos pensadores por meio de rótulos. Contudo, a divisão convencional não é arbitrária, mas sim indica alguns traços importantes das duas tradições. Isto é verdade, mesmo que na teoria política os empiristas britânicos mostrem um traço marcante de pensamento racionalista.

Os três grandes representantes desse movimento, Locke, Berkeley e Hume abarcaram aproximadamente o período que vai da Guerra Civil na Inglaterra até a Revolução Francesa. John Locke (1632-1704) recebeu uma educação estritamente puritana. O pai lutou com as forças do Parlamento durante a guerra. Um dos princípios básicos da concepção de Locke foi a tolerância, o que o levou a romper com ambos os lados do conflito. Em 1646, ingressou na Escola de Westminster, onde adquiriu tradicional instrução em clássicos. Seis anos depois mudou-se para Oxford, onde passou os quinze anos seguintes, primeiro como aluno e depois como professor de grego e filosofia. A escolástica então dominante em Oxford não era do seu agrado, e o vemos interessando-se por experiências científicas e pela filosofia de Descartes. A Igreja estabelecida não oferecia perspectivas a um homem de visão tolerante e assim Locke decidiu estudar medicina. Nessa época conheceu Boyle, que era ligado à *Royal Society*, fundada em 1668. Nesse meio tempo, Locke acompanhara uma missão diplomática enviada ao eleitor de Brandemburgo, em 1665, e no ano seguinte conheceu Lorde Ashley, mais tarde primeiro conde de Shaftesbury. Tornou-se amigo e assistente de Shaftesbury até 1682. A mais famosa obra filosófica de Locke é o seu *Ensaio sobre o entendimento humano*, iniciado em 1671 como resultado de uma série de discussões com amigos, nas quais ficou claro que poderia ser útil fazer uma estimativa preliminar da abrangência e das limitações do conhecimento humano. Quando Shaftesbury caiu em 1675, Locke foi para o exterior e passou os três

anos seguintes na França, onde conheceu muitos dos importantes pensadores da época. Em 1675, Shaftesbury ressurgiu na cena política e se tornou Lorde Presidente do Conselho Privado, e no ano seguinte Locke reassumiu o seu cargo de secretário do conde. Shaftesbury tentava evitar a ascensão de Jaime II, favorecendo Monmouth, que mais tarde chefiou uma rebelião fracassada. Afinal, Shaftesbury morreu no exílio em Amsterdã, em 1683, e Locke, suspeito de cumplicidade, fugiu para a Holanda no mesmo ano. Durante algum tempo viveu sob pseudônimo, para evitar a extradição. Foi nessa época que concluiu o *Ensaio*. Ao mesmo período pertencem *Carta sobre a tolerância* e *Dois tratados sobre o governo*. Em 1688, pouco depois de Guilherme de Orange assumir a coroa inglesa, Locke regressou ao país. O *Ensaio* foi publicado em 1690 e Locke passou a maior parte dos seus últimos anos preparando futuras edições e ocupado em controvérsias originadas pela sua obra.

No *Ensaio*, pela primeira vez temos uma tentativa direta de estabelecer os limites da mente e o tipo de investigação que nos é possível empreender. Enquanto os racionalistas haviam assumido tacitamente que o conhecimento perfeito era definitivamente atingível, neste aspecto a nova abordagem era menos otimista. O racionalismo é, em conjunto, uma doutrina otimista, e assim, isento de sentido crítico. Por outro lado, a investigação epistemológica de Locke é a base de uma filosofia crítica, que é empírica nos dois sentidos. Primeiro, não prejudica o alcance do conhecimento humano, como fizeram os racionalistas e, em segundo, enfatiza o elemento da experiência sensorial. Portanto, esta abordagem não só marca o início da tradição empirista levada adiante por Berkeley, Hume e J. S. Mill, mas também foi o ponto de partida da filosofia crítica de Kant. Assim, o *Ensaio* de Locke, mais do que oferecer um novo sistema, pretende varrer velhos preconceitos e julgamentos. Nisso, ele se dedicava a uma tarefa que considerava mais modesta do que a obra de mestres, como o "incomparável Sr. Newton". Da sua parte, Locke considera que "é ambição suficiente atuar como

modesto obreiro na tarefa de limpar um pouco o terreno e remover parte dos detritos que obstruem o caminho do conhecimento”.

O primeiro passo deste novo programa foi basear o conhecimento estritamente na experiência, o que significava que era preciso rejeitar as idéias inatas de Descartes e Leibniz. É admitido por todos que desde o nascimento possuímos alguma espécie de bagagem inata capaz de se desenvolver e que nos possibilita aprender um certo número de coisas. Mas é inútil supor que a mente inculta possui um conteúdo adormecido. Se assim fosse, jamais poderíamos distinguir entre este e outro conhecimento genuinamente originado da experiência. Então poderíamos dizer que todo conhecimento é inato. Isto é precisamente o que se diz na teoria da anamnésia, mencionada no *Ménon*.

Então, para começar, a mente é como uma folha de papel em branco. O que a preenche de conteúdo mental é a experiência. A esse conteúdo Locke chama de idéias, empregando o termo num sentido muito amplo. De modo geral, as idéias se dividem em dois tipos, segundo o seu objeto. Primeiro, há as idéias de sensação, que se originam da observação do mundo exterior através dos nossos sentidos. O outro tipo é o das idéias de reflexão, que surgem quando a mente observa a si mesma. Até este ponto a doutrina não introduz novidade surpreendente alguma. O fato de não existir nada na mente a menos que venha através dos sentidos foi uma velha fórmula escolástica, e Leibniz acrescentara uma restrição, excetuando a própria mente da fórmula geral. O que é novo e característico no empirismo é a sugestão de que estas são as únicas fontes do conhecimento. Assim, no curso do pensamento e da especulação, jamais poderemos ir além dos confins daquilo que acumulamos através da sensação e da reflexão.

Locke prossegue dividindo as idéias em simples e complexas. No entanto, não fornece um critério satisfatório para a simplicidade, pois chama de simples as idéias que não podem ser decompostas. Como explicação, isto não é muito útil, e além do mais Locke não é consistente no emprego da frase. Mas fica claro o que tenta fazer. Se só há idéias de sensação e reflexão, então deve ser possível mostrar como o

conteúdo mental é constituído dessas idéias ou, em outras palavras, como as idéias complexas surgem da combinação das simples. As idéias complexas se subdividem em substâncias, modos e relações. As substâncias são idéias complexas de coisas que podem existir por si mesmas, enquanto os modos dependem das substâncias. As relações, como o próprio Locke chegou a compreender, não são realmente idéias complexas no sentido que ele dava à expressão. Constituem uma classe própria e nascem da operação mental de comparar. Tomemos como exemplo o caso da causalidade. Esta idéia de relação segue-se à observação da mudança. Locke sustentou que a idéia de conexão necessária se baseava numa suposição anterior e não se fundava na experiência. Mais tarde, Hume enfatizaria o segundo destes pontos, e Kant o primeiro.

Para Locke, dizer que se conhece uma coisa ou outra implica que uma das duas seja certa. Neste aspecto, ele meramente segue a tradição racionalista. É um uso da palavra “conhecer” que remonta a Platão e Sócrates. Ora, segundo Locke, o que nós conhecemos são idéias e estas, por sua vez, diz-se que retratam ou representam o mundo. A teoria representativa do conhecimento leva Locke, é claro, além do empirismo que ele advoga com tanta veemência. Se tudo o que conhecemos são idéias, nunca saberemos se estas correspondem ao mundo das coisas. Em todo caso, este conceito do conhecimento leva Locke a sustentar que as palavras representam as idéias quase como as idéias representam as coisas. No entanto, existe a diferença de que as palavras são sinais convencionais num sentido em que as idéias não são. Já que a experiência nos fornece apenas idéias particulares, é o próprio funcionamento da mente que produz idéias abstratas, gerais. Quanto à sua opinião sobre a origem da linguagem, expressa incidentalmente no *Ensaio*, Locke compartilha com Vico o reconhecimento do papel da metáfora.

Uma das principais dificuldades da teoria do conhecimento de Locke é a explicação do erro. A forma do problema é exatamente a mesma do *Tecteto*, se substituirmos a folha de papel em branco de Locke pela gaiola de Platão, e as idéias por pássaros. Então parece que com esta teoria nunca incorreríamos em erro, mas Locke não se

preocupa, em geral, com este tipo de problema. Não é sistemático no seu tratamento e muitas vezes abandona um raciocínio quando surgem dificuldades. Seu senso prático levou-o a tratar os problemas filosóficos de modo fragmentário, sem enfrentar a tarefa de conseguir uma posição consistente. Como ele mesmo explicou, foi um modesto obreiro.

Em matéria de teologia, Locke aceitou a divisão tradicional da verdade em racional e revelada, e sempre foi um devotado seguidor do cristianismo, apesar de independente. O que odiava acima de tudo era o "entusiasmo", no sentido grego original da palavra, que significa um estado de ser possuído por inspiração divina, característico dos líderes religiosos dos séculos XVI e XVII. Locke percebeu que o fanatismo desses líderes destruiu tanto a razão como a revelação, idéia pavorosamente justificada pelas atrocidades das guerras religiosas. Em suma, Locke realmente situa a razão em primeiro lugar, seguindo nisto a tendência filosófica geral da sua época.

A mesma mistura de razão e empirismo fragmentário se encontra nas teorias políticas de Locke, expostas nos seus dois *Tratados sobre o governo*, escritos em 1689-1690. O primeiro é uma refutação do panfleto de sir Robert Filmer, intitulado *Patriarcha*, que continha uma formulação extrema do direito divino dos reis. Esta teoria se baseia no princípio da hereditariedade, que Locke não tem dificuldade em demolir, embora deva-se observar que o princípio, como tal, não se opõe à razão humana. De fato, é amplamente aceito na esfera econômica.

No segundo *Tratado*, Locke expõe a sua própria teoria. Assim como Hobbes, acha que antes de haver um governo civil os homens viviam num estado de natureza, regido por leis naturais. Tudo isto é escolástica tradicional. A opinião de Locke sobre o surgimento do governo se baseia, como em Hobbes, na doutrina racionalista do contrato social. No seu contexto, isto representou um avanço em relação aos que defendiam o direito divino dos reis, ainda que inferior à teoria de Vico. Para Locke, o motivo primordial subjacente ao contrato social era a proteção da propriedade. Sujeitando-se a tais acordos, os homens perdem o direito de agir como únicos defensores das suas próprias causas.

Esse direito agora é transferido para o governo. Como em uma monarquia o próprio rei pode se envolver numa disputa, o princípio segundo o qual nenhum homem deve julgar o seu próprio caso exige que o poder judiciário seja independente do executivo. A divisão de poderes foi tratada subsequenteemente em grande detalhe por Montesquieu. Em Locke encontramos a primeira exposição completa destes assuntos. O que ele tem em mente, em particular, é o poder executivo do rei frente à função legislativa do parlamento. É a legislatura que deve deter a supremacia, já que é a responsável exclusiva perante a comunidade como um todo, da qual é representante. Que fazer quando o executivo e o legislativo entram em choque? Evidentemente, em tais casos, o executivo deve ser obrigado a se submerer. Foi o que acontecera a Carlos I, cujos modos autocráticos contribuíram para provocar a Guerra Civil.

Permanece a questão de como decidir quando se pode empregar justamente a força contra um soberano rebelde. Na prática, esses assuntos em geral se decidem pelo sucesso ou fracasso da causa em questão. Embora Locke pareça vagamente ciente deste fato, o seu próprio ponto de vista está de acordo com a tendência geralmente racionalista do pensamento político da sua época. Assumia-se que qualquer homem razoável sabia o que era justo. Aqui, mais uma vez a doutrina da lei natural paira no fundo da cena, pois só baseado em algum princípio intrínseco desse tipo é que se pode avaliar a justeza de uma ação. É nisto que o poder judiciário tem um papel peculiar a desempenhar. O próprio Locke não discute o judiciário como poder isolado. Mas, onde quer que tenha sido aceita a divisão de poderes, o judiciário alcançou, com o tempo, uma posição totalmente independente que lhe permitiu julgar as disputas entre outros poderes quaisquer. Neste sentido, os três poderes constituem um sistema de controle mútuo, que tende a impedir o surgimento de uma autoridade sem freios. Isto é essencial para o liberalismo político.

Na Inglaterra de hoje, a rigidez da estrutura partidária e o poder que o Gabinete derém diminuem um pouco a divisão entre executivo e

legislativo. O exemplo mais notável de divisão de poderes, como Locke a concebeu, é o do governo dos Estados Unidos da América, onde Presidente e Congresso funcionam independentes. Quanto ao estado em geral, desde o tempo de Locke o seu poder atingiu enormes dimensões, à custa do indivíduo.

Embora entre os pensadores Locke não seja nem o mais profundo nem o mais original, sua obra passou a exercer forte e duradoura influência tanto na filosofia como na política. Filosoficamente, ele se situou no início do novo empirismo, linha de pensamento desenvolvida em primeiro lugar por Berkeley e Hume e mais tarde por Bentham e John Stuart Mill. Igualmente, o movimento *encyclopédiste* do século XVIII na França se inspirou em grande medida em Locke, à exceção de Rousseau e seus seguidores. O marxismo também deve o seu sabor científico à influência de Locke.

Politicamente, as teorias de Locke foram um resumo do que, de fato, já vinha sendo praticado na Inglaterra. Portanto, não se deve esperar uma grande revolução. Na América e na França, o caso era diferente. Como resultado, o liberalismo de Locke provocou uma comção um tanto espetacular e revolucionária. Na América, o liberalismo se transformou no ideal nacional, entronizado na constituição. Isso ocorre com ideais que nem sempre são fielmente observados mas, como princípio, o liberalismo primitivo continuou funcionando na América quase sem alterações.

Estranhamente, o imenso êxito de Locke está vinculado à arrebatadora conquista de Newton. De uma vez por todas, a física de Newton demolira a autoridade de Aristóteles. Igualmente, a teoria política de Locke, embora quase sem novidades, repudiava o direito divino dos reis e procurava estabelecer, com base na lei da natureza dos escolásticos, uma nova doutrina de estado, adequadamente alterada para se ajustar às condições modernas. O caráter científico destes esforços se reflete nos seus efeitos sobre eventos subsequentes. A própria redação da Declaração de Independência é prova disso. Quando Franklin substituiu a expressão de Jefferson "sagradas e inegáveis" pela

de sua autoria “auto-evidentes”, na frase “consideramos estas verdades como auto-evidentes”, refletia a linguagem filosófica de Locke.

Na França, o impacto de Locke foi ainda mais forte. A ultrapassada tirania política do *ancien régime* contrastava dolorosa e obviamente com os princípios liberais da Inglaterra. Além disso, no campo da ciência, as noções de Newton haviam desalojado a antiga visão cartesiana do mundo. Também na economia, a política inglesa de livre comércio, embora em parte mal compreendida, era muito admirada pelos franceses. Por todo o século XVIII reinou na França uma atitude de anglofilia, baseada principalmente na influência de Locke.

Com a filosofia de Locke aparece pela primeira vez a subsequente divisão da moderna filosofia européia. A filosofia continental, no conjunto, foi um sistema de construção em larga escala. Seus argumentos são de caráter apriorístico e, no seu ímpeto, muitas vezes não se interessa em questões de detalhe. Ao contrário, a filosofia britânica segue mais de perto o método de pesquisa empírica na ciência. Ocupa-se de um conjunto de questões menores de maneira fragmentária e, quando elabora princípios gerais, submete-os à prova da evidência direta.

Como resultado destas diferenças de abordagem, o sistema, *a priori*, embora consistente, desmoronará se os seus princípios básicos forem rejeitados. A filosofia empírica, por se basear em fatos observados, não desabará, ainda que descubramos eventuais defeitos. A diferença é a mesma que existe entre duas pirâmides, uma das quais foi construída de cabeça para baixo. A pirâmide empírica se apóia na base e não cai, ainda que se retire uma laje. A pirâmide *a priori* repousa sobre o vértice e tomba a um simples olhar.

Na esfera da ética, os resultados práticos deste método são ainda mais óbvios. Uma teoria do bem, elaborada como sistema rígido, pode causar terríveis estragos se algum déspota ignorante se imaginar eleito pelo destino para implementá-la. Sem dúvida, deve haver quem despreze a ética utilitarista porque ela parte do vil desejo de felicidade. No entanto, é rigorosamente certo que o defensor de tal teoria acabará contribuindo mais para melhorar a sorte dos seus semelhantes do que

O racionalismo, uma pirâmide apoiada sobre o vértice; o empirismo, uma pirâmide apoiada na base.



o austero reformador de mente elevada, que persegue um fim ideal sem se importar com os meios. Junto com esses diferentes pontos de vista no campo da ética, constatamos que se desenvolvem correspondentemente diferentes atitudes na esfera política. Os liberais fiéis à tradição de Locke não se sentiam muito inclinados a mudanças radicais baseadas em princípios abstratos. Todo problema deve ser tratado segundo seus próprios méritos, numa discussão livre. É este caráter fragmentário, ponderado e mais anti-sistemático do que não sistemático do governo e da prática social dos ingleses o que tanto exaspera os europeus continentais.

Os descendentes utilitaristas do liberalismo de Locke apoiaram uma ética de esclarecido interesse próprio. Talvez esta concepção não tenha despertado nos homens os sentimentos mais nobres, mas por isso mesmo evitou as atrocidades verdadeiramente heróicas cometidas em nome de sistemas mais elevados, que se propunham objetivos mais dignos ao mesmo tempo que ignoravam o fato de que os homens não são abstrações.

Um sério defeito que permanece na teoria de Locke é a sua explicação das idéias abstratas. Esta é, pois, uma tentativa de resolver o problema dos universais que a teoria do conhecimento de Locke deixa de lado. A dificuldade consiste em que, se abstrairmos de exemplos específicos, o que resta afinal é absolutamente nada. Locke oferece como exemplo a idéia abstrata de um triângulo, que não deve ser "obliquo, nem retângulo, nem equilátero, nem escaleno, mas todas e nenhuma dessas coisas ao mesmo tempo". A crítica da teoria das idéias abstratas é o ponto de partida da filosofia de Berkeley.

George Berkeley (1685-1753), de ascendência anglo-irlandesa, nasceu na Irlanda em 1685. Aos quinze anos, ingressou no Trinity College, em Dublin, onde, junto com as matérias tradicionais, começavam a florescer as novas doutrinas de Newton e a filosofia de Locke. Em 1707 foi eleito membro do corpo docente da universidade. Nos seis anos seguintes, publicou as obras nas quais repousa a sua fama de filósofo.

Antes de completar trinta anos já firmara a sua reputação e daí em diante dedicou suas principais energias a outras causas. De 1713 a 1721, Berkeley viveu e viajou pela Inglaterra e pelo continente. Ao retornar ao Trinity assumiu uma cátedra e em 1724 passou a ser o deão de Derry. Nessa época começou a trabalhar para fundar um colégio missionário nas Bermudas. Com a certeza de receber ajuda do governo, partiu para a América em 1728, com o propósito de solicitar apoio aos nativos da Nova Inglaterra. Mas a ajuda prometida por Westminster não chegou e Berkeley precisou abandonar os planos. Em 1732, regressou a Londres. Dois anos depois, foi nomeado bispo de Cloyne, posto que ocupou até a sua morte. Em 1752, partiu em visita a Oxford, onde morreu no início do ano seguinte.

A tese fundamental da filosofia de Berkeley consiste em que o existir de algo é o mesmo que ser percebido. Esta fórmula lhe parecia tão evidente por si mesma, que ele jamais conseguiu explicar aos seus contemporâneos menos convencidos o que tentava dizer. Pois, à primeira vista, a fórmula está totalmente em desacordo com o senso comum. Normalmente ninguém pensa, como esta opinião parece exigir, que os objetos que percebe estão na própria mente. No entanto, o problema é que Berkeley sugere implicitamente que, com base na idéia empírica que Locke pregara mas nem sempre praticara de modo consistente, há algo de errado na idéia de objeto. Pretender refutar Berkeley churando pedras, como fez o dr. Johnson, é um completo despropósito. Que a teoria de Berkeley afinal sirva de remédio para as dificuldades de Locke já é, naturalmente, outra questão. Enquanto isso, é preciso lembrar que Berkeley não tenta nos confundir com enigmas esotéricos, mas sim tenta retificar certas inconsistências de Locke. Pelo menos nisso obtém pleno êxito. A distinção entre um mundo interior e outro exterior não pode se sustentar adequadamente na epistemologia de Locke. É impossível sustentar ao mesmo tempo uma teoria das idéias que esteja de acordo com Locke e uma teoria representativa do conhecimento. Mais tarde, a concepção de Kant sobre o mesmo problema se defrontou com uma dificuldade muito semelhante.

A primeira obra em que Berkeley critica a teoria das idéias abstratas é *Ensaio para uma nova teoria da visão*. Nesse livro, ele começa discutindo certas confusões que prevaleciam à época, a respeito da percepção. Em particular, dá a solução adequada ao aparente enigma de vemos as coisas em posição normal, apesar de ser invertida a imagem que se forma na retina. Este enigma estava muito em voga na época, e Berkeley demonstrou que se devia inteiramente a uma simples falácia.* A explicação é que vemos com os nossos olhos, e não os olhando de trás, como se olhássemos uma tela. O descuido em passar da ótica geométrica para a linguagem da percepção visual é, portanto, a causa deste mal-entendido. Berkeley passa a desenvolver uma teoria da percepção que estabelece uma radical distinção entre as classes de coisas que os diferentes sentidos nos permitem dizer a respeito dos seus objetos.

As percepções visuais, diz Berkeley, não são de coisas externas, mas simplesmente idéias na mente. As percepções táteis, embora na mente sejam idéias de sensação, Berkeley diz que são de objetos físicos, embora em sua obra posterior essa distinção não mais exista e todas as percepções produzam idéias de sensação só na mente. A razão para os sentidos estarem tão separados uns dos outros é que todas as sensações são específicas. Isto também explica a rejeição de Berkeley àquilo que chama de "materialismo". Pois a matéria é simplesmente uma portadora metafísica de qualidades, as únicas que dão origem a experiências que são conteúdos mentais. A matéria pura, como tal, não pode ser experimentada e, portanto, é uma abstração ociosa. A mesma consideração se aplica à idéia abstrata de Locke. Se, por exemplo, retirarmos de um triângulo todos os seus caracteres específicos, afinal nada resta estritamente, e do nada não se pode obter experiência alguma.

Em *Princípios do conhecimento humano*, publicado em 1710, um ano depois do *Ensaio*, Berkeley especifica a sua fórmula básica, sem restrição nem compromisso: ser é ser percebido. Trata-se do resultado definitivo do empirismo de Locke, se levado a sério. Pois tudo o que podemos dizer é que temos experiências de certas sensações ou reflexões quando de fato as temos, e não em outros momentos. Assim, não

apenas estamos confinados a experiências que, como raios, se registram na mente, como também estamos reduzidos a admiti-las unicamente quando as experimentamos. Em certo sentido, isto não tem nada de estranho: temos experiências quando as vemos, e não em outro momento. Falar de algo como existente só faz sentido na experiência e através dela e, portanto, ser e ser percebido são uma e a mesma coisa. Sob este ponto de vista, não faz sentido falar de uma experiência não experimentada, nem de uma idéia não percebida, posição que continua sendo sustentada pelos filósofos contemporâneos que defendem teorias do conhecimento fenomenalistas. Segundo estas teorias, não existem dados sensoriais não sentidos. Quanto às idéias abstratas, se de fato fossem possíveis, devem representar alguma realidade que não pode ser experimentada, e isto contradiz o empirismo de Locke. Na visão empírica, a realidade é coextensiva com o que pode ser experimentado.

Então, como lidar com o problema dos universais? Berkeley desracha que o que Locke considerou como idéias abstratas eram simplesmente nomes gerais. Mas estes não se referem a uma única coisa, mas antes se referem a uma de um grupo de coisas. Assim, a palavra "triângulo" é utilizada para designar qualquer triângulo, mas não se refere a uma abstração. A dificuldade da teoria das idéias abstratas não deixa de estar vinculada ao que discutimos em relação às formas socráticas. Também elas, de um modo ou de outro, são totalmente inespecíficas e, por isso, vivem num mundo que não é o nosso; contudo, considerou-se possível conhecê-las.

No entanto, Berkeley não rejeita exclusivamente idéias abstratas, mas também toda a distinção que Locke estabelece entre objetos e idéias, junto com a teoria representativa do conhecimento que disso resulta. Pois, sendo empiristas conseqüentes, como podemos sustentar, por um lado, que toda experiência é constituída de idéias de sensação e reflexão e, por outro, afirmar que as idéias correspondem a objetos que não são conhecidos e nem mesmo cognoscíveis? Em Locke já tivemos uma prévia de uma distinção, exposta mais tarde por Kant,

entre as coisas em si e as aparências. Berkeley não aceita as primeiras, e está certo ao rejeitá-las por incompatíveis com o empirismo de Locke. Este é o ponto central do idealismo de Berkeley. Só podemos realmente conhecer e comentar conteúdos menrais. Junto com a teoria representativa do conhecimento, Locke sustentou o ponto de vista de que as palavras eram signos de idéias. A cada idéia corresponde uma palavra e vice-versa. Essa opinião errônea é responsável pela teoria das idéias abstratas. Assim, Locke se vê forçado a sustentar que a emissão de uma palavra no discurso representa a idéia, e que é assim que se transmite a informação de uma pessoa a outra.

Berkeley não tem qualquer dificuldade em demonstrar que esta explicação da linguagem não serve. Pois o que entendemos quando ouvimos alguém é o conteúdo do que diz, mais do que uma série de significados verbais isolados uns dos outros e depois encadeados como contas de um colar. Poder-se-ia acrescentar que, em todo caso, a dificuldade quanto à representação volta a ocorrer. Como atribuir nomes às idéias? Isto exigiria que alguém pudesse expressar não verbalmente que uma certa idéia definida estava presente na sua mente e depois prosseguisse atribuindo-lhe um nome. Mas, ainda assim, continuaria sendo impossível ver como a correspondência poderia ser estabelecida, uma vez que, segundo os termos da teoria, a própria idéia não é verbal. Assim, a concepção de linguagem de Locke é gravemente deficiente.

Vimos que se pode dar uma explicação do idealismo de Berkeley, que o torna menos chocante do que pode parecer a princípio. Algumas das conseqüências que Berkeley se vê forçado a considerar são menos convincentes. Assim, parece-lhe inevitável que, se existe uma atividade perceptora, então devem existir mentes, ou espíritos, que dela participem. Ora, uma mente, ao ter idéias, não é o seu próprio objeto de experiência e, portanto, a sua existência consiste não em ser percebida, mas em perceber. Este conceito mente, no entanto, não é coerente com a própria posição de Berkeley. Pois, ao examinarmos o caso, observamos que uma mente assim concebida é precisamente a espécie de idéia abstrata que Berkeley criticou em Locke. É algo que percebe, não

isto ou aquilo, mas no abstrato. Já o problema do que sucede à mente quando inativa, requer uma solução especial. Evidentemente, se a existência significa ora perceber, como no caso das mentes ativas, ora ser percebido, como no caso das idéias, então a mente inativa deve ser uma idéia na mente constantemente ativa de Deus. Assim, é para resolver uma dificuldade teórica que se introduz este Deus filosófico. Sua função consiste meramente em garantir a existência continuada das mentes e, incidentalmente, também dos que chamamos de objetos físicos. Este é um modo um tanto liberal de trazer de volta toda explicação a algo que se aproxime do senso comum. Esta parte da posição de Berkeley é a menos valiosa e filosoficamente a menos interessante.

Vale enfatizar aqui que a fórmula de Berkeley, segundo a qual ser é ser percebido, não expressa algo que ele considere questão a ser decidida pela experimentação. O que expressa, de fato, é que só precisamos considerar cuidadosamente como usamos o vocabulário corretamente para compreender que a sua fórmula deve ser obviamente verdadeira. Assim, o que Berkeley faz aqui não tem significado metafísico; é antes uma questão de estabelecer como usar certas palavras. Se decidíssemos utilizar "existência" e "ser percebido" como sinônimos, não haveria lugar para dúvida. Mas Berkeley considera não apenas que é assim que devemos utilizar essas palavras, mas também que, num discurso cuidadoso, de fato já as utilizamos assim. Já nos esforçamos para demonstrar que este critério não é totalmente implausível. Contudo, pode-se perceber que essa forma de falar não é tão apropriada quanto Berkeley supõe.

Em primeiro lugar está o fato de que Berkeley é levado a uma teoria metafísica da mente e de Deus que se acha em completo desacordo com o resto da sua filosofia. Sem insistir neste ponto, podemos perceber que a terminologia de Berkeley está desnecessariamente em desacordo com as formas de falar correntes e de sentido comum, embora isto possa ser discutível e, em todo caso, não é razão para que se deva abandoná-la. Mas, além disso, há uma debilidade filosófica na concepção de Berkeley que dá margem à crítica. Isto é tanto mais

notável pelo fato de o próprio Berkeley ter denunciado justo este tipo de erro em relação à visão. Como mencionamos, ele insistia corretamente em que um homem vê com os seus olhos, e não olha para eles. Igualmente, poderíamos dizer, em geral, que um homem percebe com a sua mente mas, ao perceber, não paira, por assim dizer, sobre a sua mente, a observá-la. Assim como não observamos os nossos olhos, também não observamos as nossas mentes e, assim como não diríamos que vemos o que está na retina, rampouco devemos dizer que percebemos o que está na mente. Isto demonstra, ao menos, que a expressão “na mente” precisa de avaliação cuidadosa, coisa que Berkeley não faz.

O que esta crítica mostra é que haveria boas razões para se rejeitar a maneira de falar de Berkeley e favorecer uma terminologia diferente, e isto com base na analogia do exemplo. Parece claro que, pelo menos a este respeito, a formulação de Berkeley pode ser sumamente desorientadora. Talvez se possa considerar que esta não é uma maneira justa de se tratar Berkeley. Contudo, é provável que justamente isso ele desejasse que um crítico fizesse, pois sustentou que era missão do filósofo decifrar maneiras de falar suscetíveis de induzir a erro. Na introdução dos *Princípios*, expõe a questão assim: “Em geral, inclino-me a achar que a imensa maioria das dificuldades, se não rodas, que até hoje têm divertido os filósofos e bloqueado o caminho do conhecimento devem-se inreiramente a nós. Primeiro levantamos a poeira e depois nos queixamos que não conseguimos ver.”

Outra importante obra filosófica de Berkeley, *Diálogos entre Hylas e Philonous*, não apresenta novo material para discussão mas repete, na forma mais legível de diálogos, os pontos de vista das obras anteriores.

A doutrina das idéias estabelecida por Locke está aberta a um certo número de críticas sérias. Se a mente conhece apenas impressões sensoriais, então a crítica de Berkeley destaca que não se pode fazer distinção entre qualidades primárias e secundárias. No entanto, um exame crítico profundo deve ir além até mesmo do de Berkeley, que ainda admitiu a existência das mentes. Foi Hume quem desenvolveu o empirismo de Locke até a sua conclusão lógica.

Afinal, é a extravagância da posição cética assim obtida que põe em evidência as falhas das suposições iniciais.

David Hume (1711-1776) nasceu em Edimburgo, em cuja universidade ingressou aos doze anos. Após um curso convencional de humanidades, deixou a universidade antes dos dezesseis anos e tentou por algum tempo se dedicar ao estudo das leis. Mas o seu verdadeiro interesse era a filosofia, que afinal decidiu seguir. Uma breve aventura nos negócios foi logo abandonada e em 1734 Hume partiu para a França, onde ficou três anos. Sem dispor de grandes meios econômicos, teve de ajustar o seu modo de viver ao modesto conforto que os seus recursos lhe permitiam. Dispôs-se a suportar tais restrições para se dedicar inteiramente aos objetivos literários.

Ainda na França, escreveu sua obra mais famosa, *Tratado sobre a natureza humana*. Aos vinte e seis anos, completara o livro no qual se apoiaria mais tarde a sua fama filosófica. O *Tratado* foi publicado em Londres, pouco depois de Hume voltar do exterior. No entanto, de início foi um fracasso retumbante. O livro mostra traços da juventude do autor, não tanto no conteúdo filosófico, mas no tom um tanto impetuoso e direto. Nem tampouco contribuiu para incrementar a popularidade do livro a rejeição sem rodeios que no mesmo se faz aos princípios religiosos recebidos. Por motivos similares, em 1744 Hume não obteve a cátedra de filosofia da Universidade de Edimburgo. Em 1746, passou a servir o general Saint Clair com quem, no ano seguinte, partiu em missão diplomática à Áustria e à Itália. Esses deveres lhe possibilitaram poupar dinheiro suficiente para deixar o emprego em 1748 e daí em diante se dedicar à própria obra. Num período de quinze anos, publicou várias obras de epistemologia, ética e política e, para coroar, uma *História da Inglaterra* que lhe deu fama e fortuna. Em 1763, foi novamente à França, desta vez como secretário particular do embaixador britânico. Dois anos depois era nomeado secretário da embaixada e, com o regresso do embaixador, atuou como *chargé d'affaires* até ser feita nova nomeação, mais tarde naquele ano. Em 1766 retornou à Inglaterra, sendo designado subsecretário de Estado,

posto que ocupou durante dois anos até se aposentar em 1769. Passou seus últimos anos em Edimburgo.

Como explica na introdução do *Tratado*, Hume considera toda investigação governada, em certa medida, pelo que chama de ciência do homem. Diferente de Locke e Berkeley, Hume não só se ocupa de limpar o terreno, como tem em mente o sistema a ser elaborado subsequentemente. E este sistema é uma ciência do homem. A tentativa de elaborar um novo sistema revela a influência do racionalismo continental, devida ao contato de Hume com os pensadores franceses que continuavam dominados pelos princípios cartesianos. Em todo caso, a idéia de uma futura ciência do homem levou Hume a investigar a natureza humana em geral e, para começar, o alcance e as limitações da bagagem mental humana.

Hume aceita o princípio básico da teoria da sensação de Locke e, com esta base, não tem dificuldade em criticar a teoria da mente, ou do eu, de Berkeley. Porque tudo o que temos consciência na experiência sensorial são impressões, e nenhuma destas pode fazer surgir a idéia de identidade pessoal. Na verdade, Berkeley suspeitava que o seu tratamento da alma como substância estava enxertado no seu sistema de maneira artificial. Não admitia que pudéssemos ter uma idéia dessa alma, e portanto sugere que o que temos é uma "noção" da alma. Mas não se explica em que poderiam consistir essas noções. No entanto, não importa o que diga, isto abala realmente a sua própria teoria das idéias.

Os argumentos de Hume se baseiam em certo número de suposições gerais que impregnam toda a sua teoria do conhecimento. Em princípio, concorda com a teoria das idéias de Locke, embora a sua terminologia seja diferente. Hume fala de impressões e idéias como o conteúdo das nossas percepções. Esta distinção não corresponde à divisão feita por Locke entre idéias de sensação e idéias de reflexão, mas transpõe esta classificação.

Para Hume, uma impressão pode se originar tanto da experiência sensorial quanto de atividades como a memória. Diz-se que as impres-

sões produzem idéias que diferem da experiência sensorial porque não têm a mesma nitidez. As idéias são pálidas cópias de impressões que, em algum momento, as precederam na experiência sensorial. Em todo caso, quando a mente pensa, considera as idéias que estão no seu interior. Neste caso, o termo "idéia" deve ser compreendido no sentido grego literal da palavra. Para Hume, pensar é pensar por meio de imagens, ou imaginar, para utilizar uma palavra latina que na origem significou o mesmo. Em geral, toda experiência, seja na sensação ou na imaginação, é chamada de percepção.

É preciso considerar vários pontos importantes. Hume segue Locke ao sustentar que as impressões, em certo sentido, são separadas e distintas. Assim, Hume sustenta que é possível decompor uma experiência complexa nas suas impressões constituintes simples. Daí se deduz que as impressões simples são o material de construção de toda experiência e, portanto, podem ser imaginadas separadamente. Além disso, como as idéias são pálidas cópias das impressões, deduz-se que tudo o que podemos imaginar no processo do pensamento pode ser o objeto de uma possível experiência. Ainda mais, concluímos, pelas mesmas razões, que o que não pode ser imaginado, também não pode ser experimentado. Assim, o alcance de possíveis imaginações é coextensivo com o raio de ação de possíveis experiências. É essencial ter isto presente se quisermos compreender os argumentos de Hume porque ele constantemente nos convida a tentar imaginar isto ou aquilo e, ao nos julgar incapazes de fazê-lo, como ele próprio, afirmará que a suposta situação não é um possível objeto de experiência. Assim, a experiência consiste numa sucessão de percepções.

Além desta sucessão, jamais se percebe qualquer outra conexão entre percepções. Aqui reside a diferença fundamental entre o racionalismo cartesiano e o empirismo de Locke e seus seguidores.

Os racionalistas sustentam que existem estreitas e íntimas conexões entre as coisas e afirmam que podem ser conhecidas. Ao contrário, Hume nega que existam tais conexões ou melhor, sugere que, ainda que existam, certamente jamais chegaríamos a conhecê-las. Tudo o que

podemos conhecer são sucessões de impressões ou idéias e, portanto, é inútil considerar a questão se existem ou não outras e mais profundas conexões.

À luz destes traços gerais da epistemologia de Hume, já podemos examinar mais atentamente os argumentos particulares explicitados em alguns pontos centrais da sua filosofia. Começemos pela questão da identidade pessoal, discutida no *Tratado*, no fim do primeiro livro, que se intitula *Do entendimento*. Hume começa afirmando que “há alguns filósofos que imaginam que estamos a todo momento intimamente conscientes do que denominamos de nosso ‘eu’; que percebemos a sua existência e a sua continuação na existência; e estão seguros, acima da evidência da demonstração, tanto da sua perfeita identidade como da sua simplicidade”. Um apelo à experiência, porém, mostra que nenhuma das razões sobre as quais se supõe que o ‘eu’ sustenta a experiência resistirá a um exame: “Infelizmente, todas estas afirmações positivas são contrárias à própria experiência que se invoca a seu favor; também não temos idéia alguma do ‘eu’ segundo a maneira aqui explicada. Pois de que impressão se derivaria essa idéia?” Então, Hume nos mostra que não pode ser encontrada semelhante impressão e, portanto, a idéia do “eu” não pode existir.

Ainda existe outra dificuldade: não podemos ver como as nossas percepções particulares se relacionam com o eu. E aqui Hume, argumentando na sua maneira característica, diz das percepções que “todas são diferentes, e podem ser consideradas separadamente, e podem existir separadamente, e não têm necessidade de nada para garantir a sua existência. Portanto, de que forma pertencem ao eu, e como se relacionam com ele? Da minha parte, quando penetro mais intimamente no que denomino ‘meu eu’, sempre tropeço numa ou noutra percepção particular, de calor ou frio, luz ou sombra, amor ou ódio, dor ou prazer. Jamais pude captar o ‘meu eu’, em nenhum instante, sem uma percepção, e nunca pude observar coisa alguma que não fosse a percepção”. E mais adiante acrescenta: “Se alguém, mediante uma reflexão séria e sem preconceitos, acha que tem uma noção diferente do ‘seu

eu', devo confessar que não consigo mais raciocinar com essa pessoa. Tudo o que posso admitir é que essa pessoa talvez esteja tão certa quanto eu, e que somos essencialmente diferentes neste particular." Mas, evidentemente, Hume considera tais pessoas como excêntricas e prossegue dizendo: "Arrisco-me a afirmar que o resto da humanidade nada mais é além de um acervo ou uma coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras numa rapidez inconcebível e se acham num estado de perpétuo fluxo ou movimento."

"A mente é uma espécie de teatro, onde várias percepções fazem a sua aparição sucessivamente." Mas isto é explicado: "A comparação com o teatro não deve nos confundir. São unicamente as percepções sucessivas que constituem a mente; e não temos a mais remota noção do lugar onde essas cenas são representadas, nem dos materiais que as compõem." A razão pela qual os homens erroneamente acreditam na identidade pessoal consiste em que tendemos a confundir uma sucessão de idéias com a idéia de identidade que formamos de algo que permanece igual durante um período de tempo. Assim, somos levados à noção de "alma", "eu" e "substância", para disfarçar a variação que de fato existe nas nossas sucessivas experiências. "Assim, a controvérsia referente à identidade não é mera disputa de palavras. Pois, quando atribuímos identidade, num sentido impróprio, a objetos variáveis ou interrompidos, o nosso erro não se limita à expressão, mas é comumente acompanhado de uma ficção, ora de algo invariável e ininterrupto, ora de algo misterioso e inexplicável, ou, pelo menos, com propensão a tais ficções." Hume prossegue mostrando como esta propensão funciona, e explica, em termos da sua psicologia associacionista, como sobrevém de fato o que passa por ser uma idéia de identidade pessoal.

Agora voltemos a tratar do princípio da associação. Quanto a citarmos Hume na íntegra, a elegância do seu estilo é desculpa suficiente. Além disso, realmente não há modo mais claro e perfeito de explicar o assunto do que utilizar as próprias palavras de Hume. Esta circunstância, no conjunto, estabeleceu um valioso precedente para os escritos

Para Hume, a causalidade é associada ao hábito; os racionalistas sustentam que causa e efeito são vinculados.



filosóficos na Grã-Bretanha, ainda que talvez nunca tenha sido igualada a perfeição de Hume.

A outra questão principal que devemos examinar é a teoria da causalidade de Hume. Os racionalistas afirmam que a conexão entre causa e efeito é algum traço intrínseco na natureza das coisas. Como vimos, por exemplo quando tratamos de Spinoza, considerava-se possível, mediante um exame suficientemente amplo, demonstrar dedutivamente que todas as aparências devem ser o que são, embora em geral se admita que só Deus pode alcançar tal visão. Na teoria de Hume, não se pode conhecer esses vínculos causais, pelo mesmo tipo de razões expostas na crítica à idéia da identidade pessoal. A fonte da nossa concepção equivocada quanto à natureza desse vínculo reside na propensão a atribuir a necessidade de conexão entre os membros de certas seqüências de idéias. Ora, a vinculação das idéias nasce da associação promovida pelas três relações de semelhança, contigüidade no espaço e no tempo, causa e efeito. Hume as denomina relações filosóficas porque desempenham um papel na comparação de idéias. Em certos aspectos, correspondem às idéias de reflexão de Locke que, como vimos, surgem quando a mente compara o seu próprio conteúdo. A semelhança, em certa medida, intervém em todos os casos de relação filosófica, uma vez que, sem ela, a comparação não poderia ocorrer. Hume distingue sete classes dessas relações: semelhança, identidade, relações de espaço e tempo, relações numéricas, graus de qualidade, contrariedade e causalidade. Destas, seleciona mais particularmente a identidade, as relações de espaço e tempo e a causalidade, tendo demonstrado que as outras quatro dependem apenas da comparação das idéias. As relações numéricas numa determinada figura geométrica, por exemplo, dependem exclusivamente da idéia dessa figura. E afirma-se que só estas quatro relações dão origem ao conhecimento e à certeza. Mas, no caso da identidade, das relações espaço-temporais e da causalidade, onde não podemos desenvolver raciocínios abstratos, precisamos nos apoiar na experiência sensorial. A causalidade é a única destas relações que exerce uma genuína função no raciocínio, uma vez que as outras duas

dependem dela. A identidade de um objeto deve ser infetida de algum princípio causal, e o mesmo acontece com as relações espaço-temporais. Vale notar aqui, que muitas vezes Hume cai inadvertidamente no hábito corrente de falar de objetos quando, a rigor, a sua teoria deveria obrigá-lo a mencionar apenas idéias.

Depois, Hume dá uma explicação psicológica de como se chega à relação de causalidade a partir da experiência. A freqüente conjunção de dois objetos de uma determinada classe na percepção sensorial forma um hábito mental que nos leva a associar as duas idéias produzidas pelas impressões. Quando este hábito se torna suficientemente forte, o mero surgimento, na sensação, de um objeto, evocará na mente a associação das duas idéias. Não há nada de infalível nem inevitável nisto: a causalidade é, por assim dizer, um hábito mental.

Contudo, a exposição de Hume não é de todo coerente, pois já vimos antes que se diz que a associação surge da causalidade, enquanto aqui a causalidade é explicada em função da associação. Como explicação da forma de geração dos hábitos mentais, o princípio associacionista constitui, não obstante, um útil elemento de explicação psicológica, que continua exercendo considerável influência. Quanto a Hume, realmente não é admissível que ele fale de hábitos mentais ou propensões, pelo menos não da formação dos mesmos pois, como já vimos, nos seus momentos mais estritos, Hume afirma que a mente é apenas uma sucessão de percepções. Portanto, não há nada que possa desenvolver hábitos, nem tampouco vale dizer que as seqüências de percepções desenvolvem, de fato, certos padrões, já que a simples exposição disso significa mistério, a menos que encontremos um meio de fazer com que não pareça apenas um feliz acaso.

Ora, é certo que não se pode engendrar, a partir da epistemologia de Hume, a necessidade de conexão entre causa e efeito exigida pelo racionalismo. Pois, por muito que nos deparemos com conjunções constantes e regulares, em nenhum momento poderíamos dizer que a impressão da necessidade se sobrepusera às seqüências de impressões. Assim, não é possível existir a idéia da necessidade. Porém, como

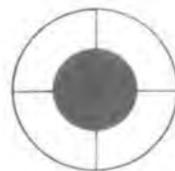
alguns homens são racionalistas e inclinados a pensar de outro modo, deve haver algum mecanismo psicológico que os desorienta. É precisamente onde entram os hábitos mentais. Estamos tão acostumados, pela experiência, a ver que os efeitos seguem as suas diversas causas que, afinal, acabamos acreditando que isso deve ser assim. E é este último passo que não se pode justificar, se aceitarmos o empirismo de Hume.

Hume conclui esta discussão da causalidade estabelecendo certas “regras para julgar causas e efeitos”. Com isso, antecipa-se em cem anos a declaração de J. S. Mill sobre os cânones da indução. Antes de estabelecer as regras, Hume recapitula alguns dos principais traços da causalidade. “Um coisa qualquer pode produzir outra coisa qualquer”, afirma, lembrando-nos que a conexão necessária não existe. As regras são em número de oito. A primeira afirma que “causa e efeito devem ser contíguos no espaço e no tempo”; a segunda, que “a causa deve ser anterior ao efeito”; a terceira, que deve existir uma conjunção constante entre causa e efeito. Seguem-se várias regras que prenunciam os cânones de Mill. A quarta nos informa que a mesma causa produz sempre o mesmo efeito, um princípio que se diz derivar da experiência. Desta se depreende a quinta regra, segundo a qual quando várias causas produzem o mesmo efeito, deve ser por algo que todas têm em comum. Igualmente, deduz-se a sexta regra: uma diferença no efeito demonstra uma diferença na causa. Não precisamos considerar aqui as duas regras restantes.

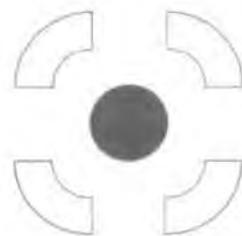
O resultado da epistemologia de Hume é uma posição cética. Vimos antes que os cétricos da Antiguidade se opunham aos construtores de sistemas metafísicos. Não se deve entender o termo cético no sentido popular que adquiriu desde então, e que sugere uma espécie de indecisão crônica. A acepção original grega significa simplesmente alguém que investiga com cuidado. Quando os construtores de sistemas sentiam haver encontrado suas respostas, os cétricos se mostravam menos seguros e continuavam a buscar. Com o passar do tempo, foi a sua falta de confiança, mais do que a sua contínua busca, que deu falsa

interpretação ao nome pelo qual são conhecidos. A filosofia de Hume é cética neste sentido pois, assim como os céticos, ele chega à conclusão de que certas coisas que damos como certas na vida diária não podem ser justificadas de modo algum. Na verdade, não se deve imaginar que o cético seja incapaz de decidir sobre problemas correntes que precisa enfrentar na vida. Tendo explicitado a posição cética, Hume esclarece que isto não transtorna as nossas atividades rotineiras. “Se ao chegar aqui alguém me perguntasse se concordo sinceramente com este argumento, que pareço me esforçar tanto em inculcar, e se realmente sou um desses céticos que sustentam que tudo é incerto, e que o nosso julgamento não possui acerca de nada medida alguma de verdade ou falsidade, eu responderia que tal pergunta é inteiramente supérflua e que nem eu, nem ninguém, jamais sustentou essa opinião sincera e constantemente. A natureza, por uma necessidade absoluta e incontrolável, determinou que julguemos assim como respiramos e sentimos (...) Quem quer que tenha se dado ao trabalho de refutar as cavilações deste ceticismo total, terá lutado realmente sem ter antagonista...”

Quanto à doutrina das idéias exposta por Locke, o desenvolvimento que Hume faz da mesma mostra com incansável tenacidade aonde afinal nos conduz este tipo de teoria. Quanto a isto, não se pode ir mais longe. Se sustentarmos que, quando falamos comumente da causalidade não nos referimos ao que Hume diz que fazemos ou que deveríamos querer dizer, então é preciso fazer uma nova tentativa. Fica suficientemente claro que nem os cientistas nem o homem comum pensa em causalidade em função meramente da conjunção constante. A resposta de Hume a isso seria que estão todos errados se querem dizer outra coisa. Mas talvez aqui a doutrina racionalista esteja sendo repudiada de maneira um tanto severa. O que o cientista efetivamente faz é muito mais bem-descrito pelo racionalismo, como vimos quando tratamos de Spinoza. O objetivo da ciência é exhibir as relações causais em função de um sistema dedutivo, onde os efeitos derivem das causas, assim como a conclusão de um argumento válido deriva das suas premissas, ou seja, da necessidade. Mas a crítica de Hume é válida também para



Para o racionalismo, as coisas são intrinsecamente ligadas.



O ceticismo nega todas as ligações.

as premissas. Com respeito a estas, devemos manter uma atitude inquisitiva ou cética.

Lembremos que o principal interesse de Hume reside na ciência do homem. Aqui, a postura cética produz uma mudança radical nos campos da ética e da religião. Porque, uma vez que demonstramos que não podemos conhecer as conexões necessárias, a força das exigências morais fica igualmente abalada, ao menos se se deseja justificar os princípios éticos pelo argumento racional. Os fundamentos da ética não são, pois, mais firmes do que a própria causalidade de Hume. Mas, naturalmente, como mostra o próprio Hume, isto nos deixará livres na prática para adorar qualquer critério que quisermos, mesmo se não possamos justificá-lo.

O ILUMINISMO E O ROMANTISMO

Um dos aspectos relevantes do movimento empirista britânico foi a sua atitude em geral tolerante para com aqueles que talvez seguissem diferentes tradições. Assim, Locke insistia em que a tolerância fosse estendida a todos sem distinção, até mesmo aos "papistas", e embora Hume caçoe da religião em geral, e do catolicismo romano em particular, opõe-se a esse "entusiasmo" que é um pré-requisito para a repressão. Essa atitude em geral esclarecida passou a caracterizar o clima intelectual do período e durante o século XVIII conseguiu se firmar, primeiro na França e depois na Alemanha. O movimento do iluminismo, ou *Aufklärung*, como mais tarde foi chamado pelos alemães, não esteve invariavelmente ligado em particular a nenhuma escola de opinião filosófica. Foi antes o resultado das lutas religiosas, sangrentas e inconclusas, que aconteceram nos séculos XVI e XVII. O princípio da tolerância religiosa, como já vimos, foi recomendado tanto por Locke como por Spinoza. Ao mesmo tempo, essa nova atitude em matéria de crenças teve conseqüências políticas de longo alcance, pois estava fadada a se opor à autoridade descontrolada em todas as esferas. O direito divino dos reis não combina com a livre expressão de opiniões sobre religião. Na Inglaterra, a luta política chegara ao auge antes do final do século XVII. A constituição que daí surgiu não foi, de fato, democrática, mas estava livre de alguns dos piores excessos que caracterizavam o governo dos nobres privilegiados em outros locais. Portanto, não era de se esperar uma revolução violenta. Na França o caso era diferente. Ali, as forças do iluminismo contribuíram muito para preparar o terreno para a revolução de 1789. Na Alemanha, o *Aufklärung* foi fundamentalmente um renascimento intelectual. Desde a Guerra dos Trinta Anos, da qual aos poucos se recuperava, a Alemanha era culturalmente dominada pela França. Só com a ascensão da Prússia com Frederico, o Grande e o renascimento literário da segunda metade do século XVIII, a Alemanha começou a se libertar da subserviência à cultura francesa.

Além disso, o iluminismo esteve ligado à difusão do conhecimento científico. Enquanto no passado muitas coisas haviam sido aceitas com base na autoridade de Aristóteles e da Igreja, agora a moda era seguir o trabalho dos cientistas. Assim como na esfera da religião o protestantismo lançara a idéia de que cada qual deveria julgar por si, igualmente, no campo científico, agora os homens deviam observar a natureza por si mesmos, em vez de confiar cegamente nos pronunciamentos daqueles que representavam doutrinas há muito estabelecidas. As descobertas da ciência começavam a transformar a vida da Europa ocidental.

Enquanto na França a revolução acabou destruindo o antigo sistema, a Alemanha do século XVIII esteve em geral governada por déspotas "benevolentes". Em certa medida houve liberdade de opinião, embora de modo algum sem controle. Apesar do seu caráter militar, a Prússia talvez seja o melhor exemplo de país onde começou a se desenvolver uma certa forma de liberalismo, pelo menos na esfera intelectual. Frederico, o Grande se considerava o primeiro servidor do estado, e admitia que nos confins deste, cada qual era livre para buscar a salvação à sua própria maneira.

O iluminismo foi essencialmente uma revalorização da atividade intelectual independente que pretendia, literalmente, difundir a luz onde até então prevaleceram as trevas. Esta causa podia ser perseguida com um certo sentido de devoção e com intensidade, mas não foi uma concepção de vida que favorecesse ardentes paixões. Enquanto isso, uma influência oposta começou a se fazer sentir: a força mais violenta do romantismo.

O movimento romântico tem com o iluminismo uma relação que, em certos aspectos, lembra a atitude dionisíaca em contraste com a apolínea. Suas raízes remontam à concepção um tanto idealizada da Grécia Antiga, que surgira com o Renascimento. No século XVIII, a França cultivou as emoções, como reação contra a objetividade um tanto fria e distante dos pensadores racionalistas. Enquanto o pensamento político racionalista, desde Hobbes, procurara estabelecer e

manter a estabilidade política e social, os românticos eram a favor de uma vida perigosa. Em vez de buscar a segurança, partiam em busca da aventura. O conforto e a tranquilidade eram menosprezados como degradantes e uma vida precária, pelo menos em teoria, era tida como algo mais nobre. Daí surge a noção idealizada do pobre camponês, que arranca do seu pedaço de terra um viver miserável, mas que é recompensado por ser livre e não corrompido pela civilização urbana. Atribuía-se uma virtude especial ao fato de estar perto da natureza. A espécie de pobreza aprovada era essencialmente rural. O industrialismo era anátema para os primeiros românticos, e é verdade que a revolução industrial produziu muita feiúra, tanto social como física. Em décadas posteriores, sob a influência marxista, passou-se a ter uma visão romântica do proletariado industrial. Os sofrimentos do trabalhador industrial foram corrigidos desde então, mas o conceito romântico de "operário" ainda subsiste na política.

Vinculado ao movimento romântico, encontramos um ressurgimento do nacionalismo. Os grandes esforços intelectuais da ciência e da filosofia haviam estado essencialmente isentos de sentimento nacional. O iluminismo foi uma força que não conheceu limites políticos como tais, ainda que em países como a Itália e a Espanha ele não tenha podido florescer ao lado do carolicismo. Por outro lado, o romantismo aguçou as diferenças nacionais e favoreceu concepções místricas de nacionalidade. Este é um dos inesperados corolários do *Leviathan* de Hobbes. Passou-se a considerar uma nação como uma pessoa em grande escala, dotada de uma espécie de vontade própria. Este novo nacionalismo chegou a dominar as forças que provocaram a revolução de 1789. A Inglaterra, com a sorte de possuir fronteiras naturais, adquirira o sentimento de nacionalidade em circunstâncias muito mais tranquilas, e a sua posição no esquema de coisas parecia inatacável. A jovem república francesa, cercada por toda parte de governantes hostis, não pôde desenvolver tão despreocupadamente a convicção da sua identidade. E menos ainda os alemães, cujas terras haviam sido anexadas pelos exércitos imperiais de Napoleão. Uma

grande explosão de sentimento nacional inspirara as guerras de libertação de 1813 e a Prússia se converteu no ponto de reunião do nacionalismo germânico. É interessante notar que alguns dos grandes poetas alemães previram que isto causaria problemas.

Menosprezando a utilidade, os românticos se apoiavam em padrões estéticos. Isto se aplica aos seus pontos de vista sobre conduta e moral, bem como a questões econômicas, quando este aspecto lhes ocupou o pensamento. Quanto às belezas da natureza, o que mereceu-lhes a aprovação foi o violento e o grandioso. A vida das classes médias em ascensão parecia-lhes tediosa e limitada por nocivas convenções. Nisto não estavam totalmente errados. Se hoje a nossa perspectiva a esse respeito é mais tolerante, muito se deve aos rebeldes românticos que desafiaram os costumes aprovados da sua época.

Filosoficamente, pode-se dizer que o romantismo exerceu a sua influência em duas direções opostas. Primeiro, há uma ênfase exagerada na razão e junto com isso a esperança piedosa de que basta aplicarmos as nossas mentes com um pouco mais de intensidade aos problemas que nos cercam, para que todas as nossas dificuldades sejam definitivamente resolvidas. Esta espécie de racionalismo romântico, ausente nos pensadores do século XVII, figura na obra dos idealistas alemães, e mais tarde na filosofia de Marx. Os utilitaristas também revelam essa tendência ao suporem que o homem, no abstrato, é infinitamente educável, o que é evidentemente falso. As noções utópicas, em geral, sejam puramente intelectuais, ou relativas a questões sociais, são produtos típicos do racionalismo romântico. Mas, por outro lado, a subestimação da razão é igualmente um produto do romantismo. Esta atitude irracionalista, da qual o existencialismo talvez seja a espécie mais notória, em certos aspectos é uma rebelião contra a crescente invasão da sociedade industrial sobre o terreno individual.

O romantismo obteve o seu principal apoio entre os poetas. O romântico mais famoso provavelmente é Byron. Nele encontramos todos os ingredientes que compõem um perfeito romântico. Existe rebeldia, desafio, desprezo às convenções estabelecidas, imprudência e

Lord Byron



proezas nobres. Morrer nos pântanos de Missolonghi pela causa da liberdade grega foi o maior gesto romântico de todos os tempos. A poesia romântica posterior da Alemanha e da França foi influenciada por Byron. O poeta russo Lermontov conscientemente se intitulou seu discípulo. A Itália também teve um grande poeta romântico, Leopardi, cuja obra reflete o desesperado estado de opressão da Itália no começo do século XIX.

O mais destacado monumento do período do iluminismo no século XVIII é a grande *Encyclopédie* compilada na França por um grupo de escritores e cientistas. Conscientemente, esses homens davam as costas à religião e à metafísica e viam na ciência a nova força propulsora do intelecto. Ao reunirem numa vasta obra todo o conhecimento científico da época, não como um mero registro alfabético, mas sim como um relato do modo científico de se encarar o mundo, esses escritores esperavam forjar um poderoso instrumento para a luta contra o obscurantismo da autoridade estabelecida. A maioria das mais famosas figuras literárias e científicas da França do século XVIII contribuíram para esse empreendimento. Duas merecem menção especial. D'Alembert (1717-1783) é provavelmente mais conhecido como matemático. Um princípio vital da mecânica teórica leva o seu nome. No entanto, foi homem de amplos interesses filosóficos e literários. A ele se deve, entre outras coisas, a introdução da *Enciclopédia*. O homem que teve a maior responsabilidade editorial foi Diderot (1713-1784), escritor de muitos temas, que rejeitara todas as formas convencionais de religião.

Contudo, os *encyclopédistes* não foram irreligiosos no sentido mais amplo do termo. A concepção de Diderot se assemelhava à doutrina panteísta de Spinoza. Voltaire (1694-1778), que contribuiu extensamente para a grande obra, dissera que se Deus não existisse, teríamos de inventá-lo. É certo que se opunha duramente ao cristianismo institucional, mas efetivamente acreditava em alguma espécie de poder sobrenatural, cujos fins são atendidos se os homens levarem vidas justas. Trata-se de uma forma de pelagianismo isenta de todos os

Diderot D'Alembert e outros
colaboradores da
Encyclopedie, 1751-1776.



vínculos convencionais. Ao mesmo tempo, Voltaire ridicularizou a opinião de Leibniz, de que o nosso é o melhor de todos os mundos possíveis, e reconheceu o mal como algo positivo que deve ser combatido. Daí a sua feroz e árdua luta contra a religião convencional.

Os materialistas franceses foram muito mais extremados na sua rejeição à religião. Sua doutrina é um desenvolvimento da teoria da substância proposta por Descartes. Já vimos como o princípio ocasionalista torna realmente supérfluo o estudo tanto da mente como da matéria. Como os dois campos funcionam de maneira estritamente paralela, podemos prescindir de um dos dois. A melhor exposição da doutrina materialista se encontra em *L'homme machine*, de La Mettrie. Ao rejeitar o dualismo cartesiano, ele só admite uma substância: a matéria. Esta matéria, no entanto, não é inerte no sentido estipulado pelas primitivas teorias mecanicistas; ao contrário, uma das características da matéria como tal é estar em movimento. Não há necessidade de um primeiro motor, e Deus é meramente o que Laplace mais tarde denominou uma "hipótese desnecessária". Sob este ponto de vista, a mentalidade é uma função do mundo material. Esta teoria tem alguma ligação com a concepção das mônadas de Leibniz, ainda que só admita uma substância, em contraste com a infinidade de mônadas. Contudo, a idéia das mônadas como "almas" se assemelha um pouco à noção de que a matéria às vezes tem uma função semelhante à mente. Incidentalmente, é desta fonte que Marx extrai a teoria de que a mente é um subproduto da organização corporal.

Baseados nesta teoria, os materialistas adotaram uma posição francamente ateuista. A religião, sob qualquer forma ou modalidade, é considerada perniciososa e uma deliberada falsidade, difundida e encorajada por governantes e clérigos por interesse próprio, já que é mais fácil exercer controle sobre os ignorantes. Também aqui Marx está em dívida para com os materialistas quando fala da religião como o ópio do povo. Ao denunciarem a religião e a especulação metafísica, os materialistas desejavam mostrar à humanidade o caminho da ciência e da razão, que conduziria a uma espécie de paraíso terrestre. Comparti-

lham desta opinião com os *encyclopédistes* e mais uma vez o socialismo utópico de Marx se inspira nestas noções. Neste aspecto, no entanto, todos eles estavam sujeitos a uma ilusão romântica. Embora seja verdade que uma atitude esclarecida perante a vida e seus problemas representa uma imensa ajuda para se descobrir as medidas adequadas com que enfrentar as nossas dificuldades, é óbvio que não são deste mundo as soluções últimas e permanentes da totalidade dos nossos problemas.

O que todos estes pensadores igualmente enfatizavam era o primado da razão. Depois da Revolução Francesa, que destronou a religião reinante, foi inventado um ser supremo e a ele foi dedicado uma festividade especial. Essencialmente, isso foi uma deificação da razão. Ao mesmo tempo, a revolução mostrou escasso respeito pela razão em outras questões. Lavoisier, o fundador da química moderna, foi acusado perante um tribunal revolucionário da época do Terror. Ele fora coletor de rendas públicas e de fato sugerira algumas valiosas reformas fiscais. No entanto, como funcionário do *ancien régime*, foi acusado de crimes contra o povo. Quando se alegou que se tratava de um dos maiores cientistas, o tribunal replicou que a república não precisava de cientistas. E assim Lavoisier foi guilhotinado.

Em certos aspectos, a *Enciclopédia* é o símbolo do iluminismo do século XVIII. A ênfase é posta na discussão fria e racional, e o objetivo é trabalhar para que a humanidade alcance novas e mais felizes perspectivas. Ao mesmo tempo, desenvolveu-se um movimento romântico oposto à razão. Um dos principais representantes do romantismo foi Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). No sentido estrito da palavra, Rousseau não foi um filósofo, exceto talvez na sua obra sobre teoria política e educação. Através dessa obra e da sua vasta atividade literária, Rousseau influenciou grandemente o movimento romântico posterior.

Temos um registro da vida de Rousseau em suas próprias *Confissões*, embora a história esteja um tanto distorcida em virtude da “licença poética”. Nascido em Genebra, de ascendência calvinista, perdeu os pais muito cedo e foi criado por uma tia. Deixou a escola aos doze



Jean-Jacques Rousseau

anos e renou vários ofícios diferentes, sem gostar de nenhum. Aos dezesseis anos fugiu de casa. Em Turim converteu-se ao carolicismo, fé que, por conveniência, manteve durante algum tempo. Passou a trabalhar para uma dama, mas novamente se viu desamparado quando ela morreu três meses depois. Nessa ocasião aconteceu um famoso incidente que ilustra a posição ética de um homem que se apóia meramente nos seus próprios sentimentos. Descobriu-se que Rousseau estava de posse de uma fita que roubara da patroa. Rousseau alegou que o objeto lhe fora dado por uma certa criada, que foi devidamente punida pelo furto. Nas *Confissões*, ele nos conta que foi levado a agir assim pelo seu afeto para com a moça, o que fez com que ela sobresaisse no seu pensamento quando lhe exigiram uma explicação. Não há indício de remorso. Que prestara falso testemunho, era algo que, naturalmente, não podia negar. Sua desculpa provavelmente seria a de ter agido sem malícia.

Logo o encontramos sob a proteção de *Madame de Warens*, que também se convertera ao carolicismo. Essa dama, consideravelmente mais velha do que o jovem leviano, foi para ele simultaneamente mãe e amante. Durante a década seguinte, Rousseau passou a maior parte do tempo em casa da protetora. Em 1743, tornou-se secretário do embaixador francês em Veneza, mas se demitiu do cargo por não receber o salário. Em Paris, por volta de 1745, conheceu Thérèse Le Vasseur, uma criada com quem daí em diante viveu maritalmente, sem deixar por isso de ter outros casos eventuais. Os cinco filhos que teve com Thérèse foram todos entregues à assistência pública. Não se sabe ao certo por que se ligou a essa moça. Ela era pobre, feia, ignorante e não totalmente honesta. No entanto, parece que seus defeitos contribuíam para aumentar os sentimentos de superioridade de Rousseau.

Rousseau só se tornou conhecido como escritor por volta de 1750. Nesse ano, a Academia de Dijon instituiu um concurso de ensaios questionando se as artes e as ciências haviam beneficiado a humanidade. Rousseau conquistou o prêmio com uma negação brilhantemente argumentada. Sustentou que a cultura ensinava aos homens neces-

tarefa de conduzir uma investigação preliminar para averiguar qual é o alcance da mente humana, e o grande problema, muito claramente exposto por Hume, consiste em como explicar a relação. A resposta de Hume foi que adquirimos certos hábitos que nos fazem ver as coisas como se fossem relacionadas. Como já indicamos, até isto é dizer mais do que a rigor Hume se permite. Ainda assim, é uma afirmação que contém a sugestão de uma possível saída para a dificuldade. Foi a leitura de Hume que despertou Kant do seu sono dogmático. Ao elevar o hábito de que fala Hume à condição de princípio racional, Kant simplesmente resolve o problema de Hume ainda que, naturalmente, tropece em novas dificuldades próprias.

Immanuel Kant (1724-1804) nasceu em Königsberg, na Prússia Oriental, e durante toda a vida jamais se afastou muito da sua cidade natal. Da primeira educação, conservou um traço de pietismo que influenciou o seu modo geral de viver e os seus escritos éticos. Kant estudou na Universidade de Königsberg, começando com teologia, mas afinal se dedicando à filosofia, onde percebeu estar o seu verdadeiro interesse. Durante alguns anos ganhou a vida como tutor particular dos rebentos dos aristocratas donos de terras, até que, em 1755, obteve o cargo de preletor de filosofia em Königsberg. Em 1770, foi promovido à cátedra de lógica e metafísica, que conservou até morrer. Apesar de não excessivamente ascético, Kant levou uma vida muito disciplinada e laboriosa. Seus hábitos eram tão metódicos que os seus concidadãos costumavam acertar os relógios ao vê-lo passar. Não foi um homem robusto, mas escapou de adoecer graças à regularidade dos seus costumes. Ao mesmo tempo, foi um brilhante conversador e a sua presença em reuniões sociais foi sempre acolhida com agrado. Em questões políticas, foi liberal, na melhor tradição iluminista, e quanto à religião, manteve uma certa posição protestante não ortodoxa. Saudou o advento da Revolução Francesa e apoiou os princípios republicanos. Através das suas grandes obras filosóficas conseguiu a fama, mas não a riqueza. Nos seus últimos anos, suas faculdades mentais declinaram, mas os habitantes de Königsberg se orgulhavam dele e quando

Immanuel Kant



morreu recebeu um funeral espetacular, distinção concedida a muito poucos filósofos.

As obras de Kant abordam enorme variedade de temas que ele ensinara em uma ou outra época. Pouco desse material ainda interessa nos dias de hoje, exceto uma teoria cosmogônica baseada exclusivamente na física de Newton, posição mais tarde adotada independentemente por Laplace. O que nos interessa particularmente aqui é a filosofia crítica de Kant. O problema crítico fora discutido antes por Locke, que desejava limpar o terreno. Mas o caminho das idéias, depois de Locke, levava inevitavelmente ao ceticismo de Hume. Neste campo, Kant realizou o que ele próprio chamou de uma revolução copernicana pois, em vez de tentar, como fizera Hume, explicar os conceitos em função da experiência, dedicou-se a explicar a experiência em função dos conceitos. Em certo sentido, poderíamos dizer que a filosofia de Kant mantém o equilíbrio entre a posição extrema do empirismo britânico, por um lado, e os princípios inatos do racionalismo cartesiano, por outro. A teoria kantiana é difícil e densa e, em muitas partes, questionável. Contudo, devemos tentar captar as suas linhas gerais se quisermos compreender a sua grande influência na filosofia posterior.

Como Hume e os empiristas, Kant sustentou que todo conhecimento, de fato, surge da experiência mas, diferente deles, acrescentou a esta idéia uma importante observação: devemos distinguir entre o que realmente produz o conhecimento e a forma que tal conhecimento adquire. Assim, embora o conhecimento surja da experiência, não deriva exclusivamente dela. Poderíamos expressar isto de maneira diferente, dizendo que a experiência sensorial é necessária, porém não suficiente, para o conhecimento. Quanto à forma que o conhecimento adquire e aos princípios de organização que transformam em conhecimento as matérias-primas da experiência, Kant sustentava que não derivam da experiência. É óbvio que tais princípios são inatos no sentido cartesiano, embora Kant não o diga.

Aos conceitos gerais de razão que a mente assim proporciona para transformar a experiência em conhecimento, Kant chama de categorias, usando o termo aristotélico. Como o conhecimento é de caráter proposicional, estas categorias devem estar ligadas à forma das proposições. Antes de demonstrarmos como Kant deduz as categorias, devemos, no entanto, fazer uma pausa para considerar uma importante questão relativa à classificação das proposições. Ao seguir Leibniz, Kant aderiu à tradicional lógica aristotélica do sujeito-predicado. Em verdade Kant acreditou que a lógica era completa e imperfeível. Ora, as proposições podem ser distinguidas entre as que já contêm o predicado no sujeito e aquelas em que isto não ocorre. Assim, "todos os corpos têm extensão" pertence ao primeiro tipo, porque é assim que se define "corpo". Tais proposições são denominadas analíticas, apenas elucidam palavras. Porém "todos os corpos têm peso" pertence ao outro tipo. A noção de ser um corpo não inclui, em si mesma, a de ter peso. Esta proposição é sintética, pode ser negada sem autocontradição.

Junto com este modo de distinguir as proposições, Kant introduz outro critério de classificação. Ao conhecimento, que em princípio independe da experiência, ele chama de *a priori*. Quanto ao resto, tudo o que deriva da experiência, é descrito como *a posteriori*. O importante é que estas duas classificações se entrecruzam. É precisamente assim que Kant foge das dificuldades de empiristas como Hume, que consideraram idênticas as duas classificações. O analítico seria coextensivo com o *a priori* e o sintético com o *a posteriori*. Kant admite o primeiro, mas insiste em que devem existir proposições sintéticas *a priori*. O objetivo da *Crítica da razão pura* é demonstrar que os juízos sintéticos *a priori* são possíveis. Mais particularmente, o que aqui está em jogo para Kant é a possibilidade da matemática pura porque, na sua opinião, as proposições matemáticas são sintéticas *a priori*. O exemplo exposto é a operação de somar cinco e sete, ilustração sem dúvida extraída do *Teeteto* de Platão, onde os mesmos números são utilizados. A proposição $5 + 7 = 12$ é *a priori*, uma vez que não deriva da experiência, e é sintética porque o conceito de doze não está já

contido nos conceitos de cinco, sete e adição. Por isso, Kant sustenta que a matemática é sintética *a priori*.

Outro importante exemplo é o princípio da causalidade. A concepção de Hume tropeçava na barreira da conexão necessária que, na teoria das impressões e idéias, é impossível. Para Kant, a causalidade é um princípio sintético *a priori*. Qualificá-lo como *a priori* significa meramente enfatizar o ponto-de-vista de Hume de que ele não pode ser derivado da experiência mas, em vez de descrevê-lo como um hábito externamente condicionado, Kant o trata como um princípio de cognição. É sintético porque podemos negá-lo sem incorrer em autocontradição verbal. Contudo, é um princípio sintético *a priori* sem o qual o conhecimento é considerado impossível, como veremos adiante.

Agora podemos nos ocupar da teoria kantiana das categorias. São estes os conceitos *a priori* do entendimento, distintos dos da matemática. Como sugerimos, devemos buscar isso sob a forma de proposições. De acordo com a visão de Kant a respeito da lógica, a lista das categorias parece se seguir quase naturalmente. Na verdade, Kant acreditou ter achado um método para deduzir a lista completa das categorias. Em primeiro lugar, distinguiu certos traços formais e tradicionais das proposições, a saber: quantidade, qualidade, relação e modalidade. No que se refere à quantidade, desde Aristóteles os lógicos reconhecem proposições universais, particulares e singulares. A estas correspondem, respectivamente, as categorias de unidade, pluralidade e totalidade. A qualidade de uma proposição pode ser afirmativa, negativa ou limitativa, e aponta para as respectivas categorias de realidade, negação e limitação. Quanto à relação, podemos dividir as proposições em categóricas, hipotéticas e disjuntivas, de onde deduzimos as categorias de substância e acidente, causa e efeito, e reciprocidade. Por último, uma proposição pode ter um de três caracteres modais: pode ser problemática, assertiva ou apodíctica. As categorias correspondentes são as de possibilidade e impossibilidade; existência e não-existência; e, finalmente, necessidade e contingência. Não precisa-

mos nos ocupar dos detalhes da dedução de Kant. Também não é difícil ver que o quadro de categorias de Kant não é tão completo como ele pensava, pois depende de uma visão lógica um tanto estreita. Mas a noção de conceitos gerais, não derivada da experiência, embora operando no campo da mesma, ainda oferece interesse filosófico. Propicia uma resposta ao problema de Hume, mesmo que não se aceite a explicação de Kant a esse respeito.

Depois de deduzir a sua lista de categorias de considerações formais, Kant prossegue mostrando que, sem categorias, é impossível ter qualquer espécie de experiência comunicável. Assim, antes que as impressões que irrompem nos sentidos se transformem em conhecimento, devem ser organizadas ou unificadas de algum modo pela atividade do entendimento. Aqui, estamos lidando com o problema epistemológico. Para explicar a posição de Kant, devemos ter clareza quanto ao uso que ele fazia dos termos. É dito que o processo do conhecimento envolve os sentidos, que meramente recebem o impacto da experiência vinda de fora, e o entendimento, que une estes elementos de sensação. O entendimento deve ser distinguido da razão. Mais tarde, Hegel expressou esta diferença dizendo que a razão é o que une os homens e o entendimento o que os separa. Poderíamos dizer que os homens são iguais à medida que todos são racionais, ou dotados de razão; mas desiguais quanto ao entendimento, porque este é inteligência ativa, a respeito da qual os homens são notoriamente desiguais.

A fim de obtermos experiência que possa ser formulada em juízos, deve existir o que Kant chama de unidade de apercepção. Evidentemente, as impressões isoladas de Hume não bastam, por mais rápida que seja a sua sucessão. Em vez do *staccato* da experiência sensorial empirista, Kant postula uma certa espécie de continuidade. Segundo ele, é impossível ter experiência de nada eterno, exceto através da estrutura das categorias. Sua operação, pois, é condição necessária para a experiência. É claro que não basta, pois os sentidos também devem desempenhar o seu papel. Mas as categorias também intervêm. O que

As categorias kantianas:

1 Quantidade

unidade
pluralidade
totalidade

2 Qualidade

realidade
negação
limitação

3 Relação

substância e acidente
causalidade e efeito
reciprocidade

4 Modalidade

possibilidade · impossibilidade
existência · não existência
necessidade · contingência

Kant parece negar assim é a possibilidade da experiência pura enquanto mera e passiva absorção de impressões, a menos que, de fato, nos ocupemos de inefáveis fluxos de consciência.

Quanto ao espaço e ao tempo, são considerados como noções particulares *a priori*, que pertencem à pura intuição dos sentidos interno e externo, respectivamente. A discussão destes temas por parte de Kant é bastante complexa e seus argumentos, em geral, não muito convincentes. A essência de toda a teoria parece consistir em que, sem as noções *a priori* de espaço e tempo, a experiência é impossível. Neste aspecto, o espaço e o tempo são um tanto afins às categorias. A experiência é, pois, moldada por conceitos *a priori*. Mas o que dá origem à experiência também é condicionado por coisas alheias à mente. A estas fontes de experiência Kant denomina "coisas em si", ou *noumena*, em contraste com as aparências, ou *fenomena*. Segundo a teoria de Kant, é impossível experimentar uma coisa em si, pois toda experiência ocorre com a concorrência do espaço, do tempo e das categorias. Na melhor das hipóteses, podemos inferir a existência de tais coisas a partir da postulada fonte externa de impressões. Estritamente falando, nem mesmo isso é permitido, uma vez que não dispomos de um modo independente de descobrir tais fontes e, ainda que as descobríssemos, não poderíamos dizer que fossem a causa das nossas impressões sensoriais. Porque, se falamos de causalidade, já estamos no interior da rede de conceitos *a priori* que operam dentro do entendimento. Neste ponto, mais uma vez chegamos à dificuldade de Locke pois, assim como ele, segundo a sua própria teoria, não podia falar de um mundo externo que desse origem a idéias de sensação, tampouco Kant está autorizado a falar de *noumena* que dessem origem a *fenomena*.

Por estar fora do espaço e do tempo, a coisa em si é uma peça do mobiliário metafísico que, apesar de uma certa epistemologia subjetiva, nos assegura a possibilidade de evitar o ceticismo e reconhecer um campo de experiência que seja ao menos intersubjetivo. Kant é forçado a esta posição porque não admite a existência independente de espaço e tempo. Se removermos estes dois da lista de conceitos *a*

priori, a coisa em si resulta supérflua. Certamente, seria possível fazer isso sem aferir a teoria kantiana das categorias. Há, no entanto, outra razão pela qual Kant precisa dos *noumena*. A chave está na sua teoria ética, que abordaremos em seguida. Enquanto isso, observemos que a coisa em si fica completamente fora do alcance dos conceitos e princípios *a priori*. Um dos perigos do uso especulativo destes conceitos é precisamente que podemos ultrapassar os limites da sua aplicabilidade. Os limites dos conceitos *a priori* são os do campo da experiência. Se formos além, nos envolveremos em metafísica e “dialética” infrutíferas, o que, para Kant, carrega um significado depreciativo.

Porém a *Crítica da razão pura* trata apenas de uma das três questões principais que precisamos enfrentar. Estabelece os limites da cognição. E isso omite a volição e o que Kant chama de juízo. A primeira cai no domínio da ética e é discutida em *Crítica da razão prática*. Quanto ao juízo, é considerado no sentido de avaliar propósitos ou fins e é o tema de *Crítica da faculdade de julgar*, que não examinaremos aqui. No entanto, devemos tecer breves considerações à teoria ética de Kant, como é discutida em *Crítica da razão prática* e em *Metafísica dos costumes*.

A volição é considerada prática no sentido de que a ação é contrastada com o processo teórico da cognição. Essas duas palavras, “teórico” e “prático”, devem ser compreendidas aqui no seu sentido original grego, estando ligadas a “ver” e “fazer”, respectivamente. A questão básica da razão prática é a seguinte: como devemos agir? Aqui também Kant introduz uma espécie de revolução. Porque, se até então a ética sempre assumira que a vontade era regida por influências externas, Kant supõe que ela estabelece para si mesma a sua própria lei. Neste sentido, a vontade pode ser descrita como autônoma. Se queremos chegar a alguns princípios gerais de ação, não podemos encontrá-los se buscarmos causas ou metas externas. Ao contrário, temos de olhar para o nosso próprio interior, se quisermos descobrir o que Kant chama de lei moral. Mas, evidentemente, esta lei moral não pode consistir de injunções específicas. Não pode nos dizer como devemos agir em determinado caso porque é precisamente isto que, segundo o princípio

da autonomia, devemos evitar. Portanto, o que resta é um princípio puramente formal, desprovido de conteúdo empírico. A isto Kant chama de imperativo categórico. Temos aqui outra noção híbrida que, no emprego prático da razão, corresponde ao sintético *a priori* no seu emprego teórico. Na lógica tradicional, os modos categórico e imperativo se excluem mutuamente. Mas Kant sustenta que certas assertivas que envolvem "deve" podem ser incondicionais, e as denomina imperativos categóricos. Assim, o princípio supremo da ética se encontra no seguinte imperativo categórico: age sempre de tal forma que os princípios que norteiam a vontade possam se transformar na base de uma lei universal. Este pronunciamento um tanto austero é, na realidade, um modo pomposo de dizer que devemos agir para com os outros da mesma maneira que queremos que os outros ajam para conosco. É um princípio que nega a justiça da alegação especial.

Observamos que o imperativo categórico, que está na base da ética de Kant, é um princípio formal. Como tal, não pode pertencer à esfera da razão teórica, uma vez que esta se ocupa dos fenômenos. Kant conclui daí que a boa vontade, que é determinada por este imperativo categórico, deve ser numenal. E aqui vemos, afinal, a função do numenal. Os fenômenos se amoldam às categorias, em particular à categoria de causa e efeito. Por outro lado, os númenos não são sujeitos a tais restrições, e assim Kant consegue escapar do dilema do livre-arbítrio como oposto ao determinismo. Enquanto o homem pertence ao mundo fenomenal, está determinado pelas suas leis. Mas, como agente moral, o homem é numenal e, portanto, possui livre-arbítrio. A solução é bastante engenhosa embora, é certo, coincida com a noção da coisa em si. Na ética de Kant há vestígios de uma retidão calvinista um tanto desagradável. Porque, dito claramente, a única coisa que importa é que os nossos atos sejam inspirados por princípios justos. Neste ponto de vista, gostar de fazer o que ericamente se é obrigado a fazer constitui um efetivo obstáculo à ação moral. Suponhamos que eu goste do meu vizinho e que, portanto, me sinta inclinado a ajudá-lo quando ele estiver em dificuldade. Isto, segundo o princípio de Kant,

não é tão elogiável quanto estender a mesma atitude caridosa a alguém que nos seja totalmente odiosa. Tudo se converte numa série de deveres bastante desagradáveis e enfadonhos, executados não por desejo, mas por princípio. Quem os executa é a boa vontade, a única considerada incondicionalmente boa.

Assim, é absolutamente certo que não podemos ceder sempre aos caprichos do momento. Há muitas ocasiões em que efetivamente agimos de acordo com os princípios, ainda que contra os nossos desejos imediatos. Mas também parece estranho que todas as nossas ações devam ser freadas assim. Kant sustentou este ponto de vista talvez por ter levado, em geral, uma vida extremamente teórica. Caso contrário, talvez lhe tivesse ocorrido que no campo das afeições particulares pode haver muito do que justamente poderíamos qualificar de bom, sem que haja necessidade de converter qualquer coisa em lei geral. Mas a ética de Kant está sujeita a uma objeção ainda mais séria. Se o que importa é o estado de ânimo, ou intenção, então alguém pode alegremente se meter numa tremenda confusão, desde que considere estar cumprindo o seu dever. As desastrosas conseqüências que tal ação pode provocar não têm a menor importância. Sócrates bem que poderia advertir o defensor de semelhante ética de que a ignorância é o maior dos pecados.

Quando à função ética da coisa em si, há outras conseqüências. Em *Crítica da razão pura*, Kant demonstrara que, na esfera da razão teórica, é impossível estabelecer a existência de Deus por meio de argumentos. De fato, a atividade especulativa da razão pura aceita a idéia da existência de Deus. Mas é a razão prática a única a proporcionar base a semelhante crença. Na verdade, no terreno prático somos obrigados a aceitar esta noção, uma vez que sem ela não pode haver uma adequada atividade moral. Para Kant, a possibilidade de agir segundo o imperativo categórico da lei moral comporta a implicação prática de que Deus existe.

De certo modo, a teoria de Kant traça uma linha divisória que lembra Ockham. Pois o que a primeira *Crítica* pretende é delimitar o

conhecimento a fim de dar lugar à fé. A existência de Deus não pode ser conhecida como uma verdade teórica, mas se impõe como uma crença em bases práticas, considerando-se sempre os termos teórico e prático no sentido explicado antes. Contudo, a ética de Kant não lhe permitiu seguir nenhum dogma religioso pois, como vimos, o que realmente importa é a lei moral. Afirma-se falsamente que os dogmas específicos das diferentes religiões são dádivas divinas. Embora Kant sustentasse que o cristianismo era a única religião que de fato estava de acordo com a lei moral, suas opiniões sobre a religião lhe valeram uma censura oficial por parte do governo da Prússia.

Igualmente radicais para a época foram as opiniões de Kant sobre a paz e a cooperação internacional, expostas no panfleto *Paz perpétua*, publicado em 1795. Governo representativo e federação mundial foram duas das idéias fundamentais ali propostas. Seria bom recordá-las nos nossos dias.

Como vimos, a filosofia kantiana forneceu uma espécie de resposta ao problema de Hume, mas à custa de introduzir os númenos. Os sucessores de Kant no movimento do idealismo alemão não demonstraram a fragilidade desta concepção, embora os seus próprios desenvolvimentos da teoria do conhecimento também fossem questionáveis.

Os materialistas, para quem a mente é um acompanhamento de certas formas de organização material, haviam indicado um caminho para evitar o dualismo. A outra possibilidade consiste em inverter isto e considerar o mundo exterior, em certo sentido, como produto da mente. Ao propor os númenos, Kant não quis dar esse último passo. Fichte o fez deliberadamente.

Fichte (1762-1814), nascido num ambiente de pobreza, foi ajudado na sua época de escola e universidade por um generoso protetor. Depois, ganhou a vida precariamente como preceptor. Ao se deparar com os escritos de Kant, foi imediatamente procurar o grande filósofo, que o ajudou a publicar um ensaio crítico sobre a revelação. Esse ensaio alcançou um sucesso imediato e Fichte se tornou professor em

Jena. No entanto, suas opiniões a respeito de religião não foram do agrado das autoridades. Fichte pariu para Berlim e ingressou no serviço público. Em 1808, pronunciou os famosos *Discursos à nação alemã*, nos quais apelava para que os alemães se unissem para resistir a Napoleão. Nesses discursos o nacionalismo alemão adquire uma forma um tanto veemente. "Ter caráter e ser alemão, indubitavelmente, significam a mesma coisa", diz Fichte. Não fica totalmente claro se ele acreditava que isso era um fato empírico ou uma definição verbal apropriada. O primeiro ponto é discutível e como definição, parece ligeiramente excêntrico.

Em 1810, quando a Universidade de Berlim foi fundada, Fichte se tornou professor, posto que conservou até a morte. Quando, em 1813, irromperam as guerras de libertação, enviou seus alunos para lutarem contra os franceses. Como tantos outros, Fichte havia sido um defensor da Revolução Francesa, mas se opôs ao vê-la corrompida por Napoleão.

No seu pensamento político, Fichte antecipa noções marxistas a respeito de uma economia socialista com controle estatal sobre a produção e a distribuição. Mas de maior interesse filosófico para nós é a sua doutrina do "ego", concebida para se contrapor ao dualismo kantiano. O "ego", que em certos aspectos corresponde à unidade de apercepção de Kant, é algo ativo e autônomo, no sentido de kantiano. Quanto ao mundo da experiência, constitui uma espécie de projeção inconsciente do "ego", que Fichte chama de "não-ego". Devido ao fato de a projeção não ser consciente, diz-se que somos induzidos a pensar erroneamente que estamos constrangidos por um mundo externo. Quanto às coisas em si, esta questão não pode surgir, uma vez que o que conhecemos são aparências. Falar dos númenos é autocontraditório; é como saber o que, por definição, não se pode saber. Contudo, a projeção é não só inconsciente, mas também incondicional. Já que não é experimentada, não é determinada pela categoria da causalidade. Como processo livre, brota da natureza prática e moral do "ego", onde a palavra prática deve ser entendida no sentido etimológico. Porque,

assim, o princípio ativo que anima o "ego" tem algum trabalho a realizar para chegar a um acordo com a sua própria projeção.

Essa teoria um tanto fantasista evita, realmente, as dificuldades dualistas e, como veremos, é precursora do hegelianismo. Uma das consequências de semelhante teoria é que pode parecer possível inventar o mundo a partir do "ego". Isso foi tentado pela primeira vez por Schelling, cuja filosofia da natureza mais tarde inspirou Hegel.

Schelling (1775-1854), assim como Hegel e o poeta romântico Hölderlin, era de origem suábica e os três se tornaram amigos quando Schelling entrou para a Universidade de Tübingen, aos quinze anos. Kant e Fichte foram as principais influências filosóficas que absorveu. Uma precoce e brilhante elegância literária valeu-lhe o posto de professor em Jena antes de completar vinte e três anos. Assim, pôde conhecer os poetas românticos Tieck e Novalis e os dois irmãos Schlegel, Friedrich e August, o segundo dos quais, junto com Tieck, traduziu Shakespeare para o alemão e com cuja esposa divorciada Schelling se casou, apesar de ser doze anos mais jovem do que ela. Interessava-se pela ciência e estava a par dos últimos progressos científicos. Antes de completar vinte e cinco anos, publicou a sua *Filosofia da natureza*, na qual se dedica a dar uma explicação *a priori* da natureza. Com isto, Schelling não ignora o estado em que se achava então a ciência empírica. No entanto, pensa que, depois do fato, deve ser possível deduzir essas descobertas de princípios muito gerais e não empíricos. Há nesta tentativa um vestígio do racionalismo de Spinoza, combinado com a noção de atividade de Fichte. Pois o mundo *a priori* que Schelling tenta deduzir é concebido como um mundo ativo, enquanto o mundo da ciência empírica lhe parecia morto. Mais tarde, este método foi adotado por Hegel. Para o leitor moderno, especulações tão pouco densas sobre questões científicas são quase incompreensíveis. Nessas discussões há muita verbosidade inútil e muitos parágrafos totalmente ridículos. Foi isto, entre outras coisas, que mais tarde ocasionou o descrédito da filosofia idealista.

O notável, no entanto, é que o próprio Schelling, anos depois, tenha rejeitado essa maneira de filosofar. Depois da fase inicial, os próprios interesses de Schelling se deslocaram rumo ao misticismo religioso. Sua primeira mulher morreu, e ele rompeu com Hegel. Quando, em 1841, foi convidado a escrever um prefácio para a tradução alemã das obras do filósofo francês Victor Cousin, Schelling aproveitou a oportunidade para desencadear um vigoroso ataque à filosofia da natureza, de Hegel. Nenhum nome é mencionado e, em todo caso, o acusado estava morto, mas a intenção estava bastante clara. Ali, Schelling nega vigorosamente a possibilidade de se deduzir fatos empíricos de princípios *a priori*. É difícil avaliar se ele tinha consciência de que isto abalaria a sua própria filosofia da natureza, tanto quanto a de Hegel.

Tanto em Fichte como em Schelling, encontramos formas do que Hegel mais tarde utilizou como método dialético. Já vimos em Fichte como o "ego" enfrenta a tarefa de vencer o "não-ego". Na filosofia da natureza de Schelling, há o conceito fundamental de contrários polares e sua unidade, que prenuncia ainda mais claramente a dialética. No entanto, a origem da dialética está no quadro das categorias de Kant, onde ele explica que na terceira de cada grupo há uma combinação da primeira e a segunda, que são contrárias. Assim, em certo sentido, a unidade é oposta à pluralidade, enquanto uma totalidade contém múltiplas unidades, e isto une as duas primeiras noções.

Com Hegel, a filosofia idealista alemã recebeu a sua forma final e sistemática. Apoiando-se em referências de Fichte e de Schelling da primeira época, Hegel construiu um edifício filosófico que, apesar dos seus traços pouco firmes, ainda continua interessante e instrutivo. Além disso, o hegelianismo exerceu ampla influência sobre toda uma geração de pensadores, não só na Alemanha, como igualmente, mais tarde, na Inglaterra. A França, em geral, não foi sensível à filosofia hegeliana, talvez devido à grande obscuridade do texto original, que impede uma versão plausível para um francês preciso. A filosofia de

Hegel sobrevive em especial no materialismo dialético de Marx e Engels, o qual fornece um bom exemplo do que há de insustentável nessa filosofia.

Hegel (1770-1831) nasceu em Stuttgart e estudou em Tübingen ao mesmo tempo que Schelling. Durante alguns anos, trabalhou como preceptor particular e depois se reuniu a Schelling em Jena, em 1801. Foi ali que, cinco anos mais tarde, terminou a *Fenomenologia do espírito*, às vésperas da batalha de Jena. Retirou-se antes do avanço dos vitoriosos franceses e durante vários anos trabalhou como editor; mais tarde dirigiu uma escola secundária em Nuremberg, onde escreveu *Ciência da lógica*. Em 1816, tornou-se professor em Heidelberg e produziu a *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Finalmente, em 1818, foi convidado para assumir a cátedra de filosofia em Berlim, onde permaneceu daí em diante. Grande admirador da Prússia, sua filosofia converteu-se na doutrina oficial.

Os escritos de Hegel estão entre as obras mais difíceis de ler a literatura filosófica, devido não só à natureza dos tópicos discutidos, mas também ao estilo canhestro do autor. O alívio proporcionado por ocasionais e brilhantes metáforas não basta para compensar a obscuridade geral. Para tentar compreender o que Hegel objetivava, poderíamos recorrer à distinção kantiana entre teórico e prático. Assim, pois, pode-se dizer que a filosofia hegeliana insiste na primazia do prático, no sentido original da palavra. Por esta razão, dá-se muita ênfase à história e ao caráter histórico de todos os esforços humanos. Quanto ao método dialético, que tem algumas raízes em Kant, Fichte e Schelling, sua plausibilidade para Hegel se origina, sem dúvida, de um exame do desenvolvimento pendular dos movimentos históricos. Mais particularmente, o desenvolvimento da filosofia pré-socrática parece seguir esse padrão, como dissemos antes. Hegel eleva este método à condição de princípio de explicação histórica. Ora, até certo ponto, a progressão dialética procedente de duas demandas opostas em busca de alguma solução de compromisso é bastante útil. No entanto, Hegel prossegue mostrando como a história teve de passar por vários estágios com base

neste princípio. É desnecessário dizer que isto só é possível distorcendo os fatos. Uma coisa é reconhecer uma configuração de eventos históricos, mas outra muito diferente é deduzir a história a partir de semelhante princípio. A crítica de Schelling pode ser aplicada tanto a isto quanto à filosofia da natureza.

O método dialético, em certos aspectos, é uma reminiscência do esforço socrático em busca da forma do Bem. A este último corresponde o que Hegel chama de Idéia Absoluta. Assim como a dialética socrática, destruindo hipóteses especiais, conduz afinal à forma do Bem, igualmente a dialética hegeliana ascende à Idéia Absoluta. Em todo caso, este processo é explicado na *Lógica*. Deve-se ter em mente que lógica, para Hegel, é realmente sinônimo de metafísica. Assim, sob este título encontramos uma explicação das categorias extraídas umas das outras mediante uma progressão dialética de tese, antítese e síntese. Esta doutrina inspira-se, evidentemente, na discussão das categorias de Kant, com as quais compartilha a categoria da unidade como ponto de partida. Daí em diante, Hegel segue caminho próprio e constrói uma longa e um tanto arbitrária cadeia de categorias até chegar à Idéia Absoluta, momento em que demos a volta ao círculo e regressamos à unidade. De certo modo, Hegel considera isto como uma garantia de plenitude e de sólido argumento. De fato, a Idéia Absoluta acaba sendo o exemplo supremo de unidade, onde todas as diferenças desaparecem.

Quanto ao processo dialético que conduz ao Absoluto, nos ajuda a compreender melhor esta noção difícil. Explicar isto em linguagem simples está além do alcance de Hegel e, sem dúvida, de qualquer outra pessoa. Mas neste ponto Hegel recorre a uma das surpreendentes ilustrações tão abundantes em suas obras. O contraste se estabelece entre alguém cuja noção do Absoluto não se apóia na sua passagem pela dialética, e outro alguém que tenha passado por ela. Isto se compara ao significado que uma oração tem para uma criança e para um velho. Ambos recitam as mesmas palavras, porém para a criança elas significam pouco mais do que



Processo dialético: uma tese se opõe a uma antítese, o que faz surgir uma síntese.

certos ruídos, enquanto para o velho evocam experiências de toda uma vida.

Assim, o princípio dialético proclama que o Absoluto, no qual a progressão chega ao fim, é a única realidade. Neste particular, Hegel é influenciado por Spinoza. Logo, deduz-se que nenhum fragmento do todo tem qualquer sentido ou realidade viável por si mesmo. Só pode ter significado se estiver relacionado com o universo inteiro. Parece que a uma única proposição que poderíamos arriscar é que a Idéia Absoluta é real. Só o todo é verdadeiro. O parcial só pode ser parcialmente verdadeiro. Quanto à definição da Idéia Absoluta, é tão obscura em Hegel que se torna inútil. A essência da questão, no entanto, é bastante simples. Para Hegel, a Idéia Absoluta é a Idéia que se pensa a si mesma.

Trata-se de uma demonstração metafísica que corresponde, em certos aspectos, ao Deus de Aristóteles, uma entidade distante e desconhecida, envolta no seu próprio pensamento. Em outros aspectos, lembra o Deus de Spinoza, que é idêntico ao universo. Como Spinoza, Hegel rejeita toda forma de dualismo. Ao seguir Fichte, parte do menral e, portanto, fala em termos da Idéia.

Hegel aplica à história esta teoria metafísica geral. Não surpreende que se enquadre em certos padrões gerais deste campo, pois foi precisamente da história que Hegel extraiu o princípio dialético. Mas, como dissemos antes, a explicação detalhada de acontecimentos específicos não deve ser buscada desta maneira *a priori*. Novamente, a progressão rumo ao Absoluto na história propicia uma oportunidade para uma propaganda nacionalista bastante crua. Parece que a história alcançou o seu estágio definitivo no estado prussiano da época de Hegel. É a conclusão a que Hegel chega na *Filosofia da história*. Nisto parece que o grande dialético se precipitou um pouco na sua dedução.

O mesmo modelo de argumentação leva Hegel a aconselhar um estado organizado de maneira totalitária. Segundo ele, o desenvolvimento do espírito na história é missão precípua dos alemães, os únicos que compreenderam o alcance universal da liberdade. Ora, a

liberdade não é uma noção negativa, mas sim deve estar vinculada a algum código de leis, e nisso podemos concordar com Hegel. No entanto, daí não se deduz que onde exista lei exista liberdade, como Hegel de fato parece pensar. Se assim fosse, "liberdade" seria sinónimo de "obediência à lei", o que é um pouco diferente da opinião de um leigo. Ao mesmo tempo, há uma valiosa sugestão na noção de Hegel a respeito da liberdade. Alguém que habitualmente dá com a cabeça na parede, por não querer admitir que os tijolos são mais duros do que o crânio, pode ser descrito como persistente, mas não como livre. Neste sentido, a liberdade consiste em reconhecer o mundo tal como é, em vez de alimentar ilusões ou se prender à ação da necessidade, idéia já apontada por Heráclito, como vimos. Mas, quando se trata das leis específicas da Prússia, não parece haver razão alguma para sustentar que fossem logicamente necessárias. Garantir que o são, como Hegel tende a fazer, é simplesmente impor ao cidadão indefeso uma cega obediência às ordens do seu país. Sua liberdade consiste em fazer o que lhe ordenam.

O método dialético é inspirado em outro traço proveniente da observação da história, pois enfatiza o aspecto da luta entre forças opostas. Assim como Heráclito, Hegel valoriza muito a luta. Chega a ponto de sugerir que a guerra é moralmente superior à paz. Se as nações não rivesses inimigos contra quem lutar, se debilitariam moralmente e entrariam em decadência. Evidentemente, Hegel pensa aqui no *dictum* de Heráclito, de que a guerra é a mãe de tudo. Hegel rejeita a concepção de Kant de uma confederação mundial e se opõe à Santa Aliança, que surgiu do Congresso de Viena. Toda a discussão da política e da história é distorcida pelo interesse unilateral de Hegel pela história política. Neste aspecto, falta-lhe a visão ampla de Vico, que reconheceu a importância das artes e da ciência. Só a partir de um ponto de vista, no sentido estreito da expressão, Hegel podia chegar à conclusão de que os inimigos externos fossem vitais para a saúde moral de uma nação. Se adorarmos uma perspectiva mais abrangente, veremos claramente que, dentro de uma determinada sociedade, há muitas coisas que propiciam ampla saída para a belicosidade saudável dos seus

cidadãos. A opinião de que as diferenças entre nações devem ser resolvidas por meio da guerra pressupõe que é impossível todo contrato social entre elas e que, ao tratarem umas com as outras, devem permanecer num estado de natureza onde só a força conta. Nesta questão, Kant demonstrou maior visão do que Hegel. A nossa própria época tem provado que a guerra conduziria em definitivo à destruição universal. Isto equivaleria, em verdade, a uma consumação dialética que deveria satisfazer até mesmo o hegeliano mais ortodoxo.

Estranhamente, a doutrina hegeliana da política e da história não está realmente em harmonia com a sua própria lógica. Porque a totalidade em que desemboca o processo dialético não é como o "Uno" de Parmênides, que é indiferenciado, nem mesmo como o Deus ou a Natureza de Spinoza, onde o indivíduo se identifica cada vez mais com o univetso até que, por último, se funde com ele. Hegel, ao contrário, pensa em termos de todos orgânicos, noção que mais tarde influenciaria a filosofia de Dewey. A partir deste ponto de vista, é precisamente por se relacionar com um todo, como ocorre com as partes de um organismo, que o indivíduo alcança a sua plena realidade. Poderíamos crer que isto levaria Hegel a admitir uma variedade de organizações dentro do estado, mas ele não as admitiu. O estado é o poder supremo e único. Como bom protestante, Hegel proclama, naturalmente, a supremacia do estado sobre a Igreja, pois isto garante o caráter nacional da organização eclesiástica. Deixando de lado todas as outras considerações, Hegel se opunha à Igreja de Roma pelo que, de fato, constitui o seu principal mérito: ser uma corporação internacional. Igualmente, não se admitem tentativas independentes de interesses organizados dentro da sociedade, mesmo que, com a sua visão orgânica, Hegel devesse ter acolhido de bom grado tais atividades. Quanto à investigação desinteressada ou à prática de passatempos, não devetiam ser incentivadas. Mas por que, por exemplo, os colecionadores de selos não poderiam se reunir num clube com o único objetivo de satisfazer o seu interesse comum pela filatelia? Vale notar que a doutrina marxista oficial conserva, neste aspecto, uma forte dose

de hegelianismo. Todas as atividades, de certo modo, se destinam a fomentar diretamente a prosperidade do estado. Se, num sistema assim, uma sociedade filatélica não dirige os seus esforços para glorificar a revolução socialista, seus membros se verão violentamente impedidos de colecionar selos ou qualquer outra coisa.

A teoria política de Hegel é inconsistente em relação à sua metafísica em outro aspecto importante. Uma rigorosa aplicação do seu próprio princípio dialético deveria tê-lo levado a perceber que não há razão para se deter de repente uma organização entre nações, talvez de forma semelhante à sugerida por Kant. Porém o Absoluto em política parece ser o reino da Prússia. A dedução desta conclusão é, pois, uma impostura. Não se pode negar que houve homens que honestamente acreditaram nesta proposição. Mas, embora alguns possam se satisfazer em acreditar nessas coisas, é pouco inteligente proclamá-las como ditames da razão. Com tal método, é possível encontrar desculpas espúrias para todos os preconceitos e atrocidades sob o sol. Tudo isso seria um tanto fácil demais.

Retornemos à dialética, na verdade a noção central do sistema de Hegel. Já observamos antes que todo passo dialético envolve três etapas. Primeiro temos uma declaração, à qual se opõe uma contra-declaração, e finalmente as duas se combinam num atranjo composto. Um exemplo simples ilustrará isto. Poder-se-ia expor a tese de que o ouro é valioso. A ela pode-se opor a antítese de que o ouro não é valioso. Assim, talvez se possa chegar à síntese de que o valor do ouro depende de circunstâncias. Se por acaso alguém está na Oxford Street, onde há pessoas dispostas a ficar com o ouro em troca de sanduíches, o ouro é valioso. Mas se alguém está perdido no deserto do Saara com um saco de ouro e precisa de água, então o ouro não é valioso. Assim, parece que as circunstâncias presentes precisam ser levadas em conta. Talvez Hegel não aprovasse este exemplo, mas aqui serve aos nossos propósitos. Ora, a argumentação consiste em que síntese se converte numa nova tese, e reinicia o mesmo processo dialético, assim sucessivamente até que abarquemos todo o universo. Isto equivale a dizer que o signi-

ficado pleno de uma coisa só surge quando a vemos em todas as suas possíveis conexões, ou seja, no cenário do mundo como um todo.

Vários comentários podem ser propostos. O primeiro se relaciona ao conteúdo histórico da dialética. É absolutamente certo que há casos em que demandas irreconciliáveis se resolvem por alguma espécie de compromisso. Por exemplo, eu poderia dizer que não gostaria de pagar imposto de renda. O tesouro nacional segue, naturalmente, a linha contrária e acabaria arrecadando o imposto. Afinal, chegamos a um tipo de solução intermediária, através da qual ambas as partes conseguem uma certa dose de satisfação. Nisto não há nada de misterioso. Deve-se notar que o compromisso surge não de duas demandas contraditórias, mas sim contrárias entre si. Esta questão lógica precisa de alguma elucidação. Duas declarações são contraditórias se a verdade de uma pressupõe a falsidade da outra, e vice-versa. Mas duas declarações contrárias podem ser ambas falsas, embora não possam ser ambas verdadeiras. Assim, no exemplo anterior, a solução de compromisso desmente as duas reivindicações opostas. O que faz a dialética agir no caso verdadeiramente histórico é o fato de que, a partir de demandas contrárias, pode-se chegar a alguma espécie de acordo. Naturalmente, se as partes envolvidas não têm paciência suficiente para elaborar um acordo aceitável, é provável que o jogo se torne um pouco mais drástico e, afinal, a parte mais forte vence, deixando o perdedor no campo de baralha. Neste caso, as demandas contrárias, depois do evento, podem ser consideradas como contraditórias. Porém só depois do evento, porque não é inevitável que isso deva acontecer. Ao sustentarem opiniões contrárias a respeito de impostos, nem o cidadão nem as autoridades estão compelidos a se exterminar mutuamente.

Em segundo lugar, vale notar que o desenvolvimento intelectual segue um padrão semelhante. Neste aspecto, a dialética remonta à interação de perguntas e respostas dos diálogos de Platão. É exatamente assim que funciona a mente quando enfrenta um problema. Expõe-se um caso, levantam-se várias objeções e, no curso da discussão, ou se chega a um acordo mediante uma avaliação mais apurada da

situação, ou se abandona o caso se, depois de refletir, chega-se à conclusão de que uma das objeções deve ser aceita. Neste caso um compromisso é possível, quer sejam contraditórias ou contrárias as declarações que se enfrenam. Assim, são contrárias a declaração de Heráclito, de que tudo se move, e a de Parmênides, de que nada se move. Mas se poderia objeter simplesmente a opinião de Heráclito dizendo que algumas coisas não se movem, e neste caso as duas declarações seriam contraditórias. Em qualquer dos casos, podemos chegar ao compromisso de que umas coisas se movem e outras não.

Isto traz à tona uma importante diferença que Hegel não está preparado para reconhecer. A contradição é algo que ocorre no discurso. Um homem pode contradizer a outro, ou melhor, uma declaração pode contradizer a outra. Mas, no mundo cotidiano dos fatos, não existe contradição. Um fato não pode contradizer a outro, qualquer que seja o critério que se tenha da relação entre a linguagem e o mundo. Assim, a pobreza e a riqueza não são contraditórias, mas meramente diferentes. Como Hegel adota uma visão espiritual do mundo, inclina-se a tratar com rudeza esta distinção vital. Portanto, é fácil ver, segundo este critério, por que o método dialético se aplica não apenas como um instrumento da teoria do conhecimento, mas diretamente como uma descrição do mundo. Utilizando termos técnicos, diremos que Hegel dá ao seu método não apenas condição epistemológica, mas também ontológica. É com tal base que Hegel prossegue dando uma explicação dialética da natureza. Já mencionamos a objeção de Schelling à mesma. Esta espécie de disparates foi seguida na íntegra pelas marxistas excetera, naturalmente, por terem substituído a tendência de Hegel para com o lado espiritual pelos princípios materialistas de La Mettrie.

Outro preconceito estranho que se origina do método dialético é a predileção de Hegel pelo número três. Tudo parece acontecer em grupos de três, só porque a dialética consiste de três estágios: tese, antítese e síntese. Assim, sempre que qualquer coisa precisa ser dividida, Hegel a divide por três. Na sua exposição da história, por exemplo, reconhece o mundo oriental, o dos gregos e romanos, e finalmente o dos

alemães. O resto parece não ter a menor importância. Naturalmente, isso fica bem no que se refere à simetria, mas não parece nada convincente como método de estudo histórico. Igualmente, encontramos uma divisão tripartite na *Enciclopédia*, correspondendo aos três estágios do espírito. Primeiro está o ser-como-tal, que dá origem à lógica. Em seguida, diz-se que o espírito passa por uma fase de auto-estranhamento, na qual se acha num estado de ser-outro. Este segundo estágio é discutido na filosofia da natureza. Finalmente, o espírito completa a viagem dialética de ida-e-volta e retorna a si mesmo. Correspondendo a isto, temos a filosofia do espírito. O conjunto é concebido como uma tríade dialética. Esta espécie de teorização é tão absurda que nem os que respeitam Hegel tentam mais defendê-la.

Porém, feitos estes comentários críticos, não devemos ignorar o que é valioso na filosofia de Hegel. Em primeiro lugar, no que se refere à dialética, deve-se admitir que Hegel mostra considerável percepção do funcionamento da mente. Porque com frequência a mente progride segundo o padrão dialético. Como contribuição à psicologia do desenvolvimento intelectual, a dialética é, até certo ponto, uma peça de observação perspicaz. Em segundo lugar, o hegelianismo enfatiza a importância da história, aspecto que fora sugerido por Vico um século antes. A maneira pela qual Hegel expõe as suas idéias às vezes sofre por falta de precisão no uso das palavras. Isto talvez esteja ligado a uma certa concepção poética da própria linguagem. Assim, quando Hegel diz que a filosofia é o estudo da sua própria história, devemos entender isto à luz do princípio dialético. Hegel está querendo dizer que a filosofia cresce necessariamente de acordo com o padrão dialético e, portanto, o estudo da dialética, que é o princípio filosófico dominante, parece coincidir com o estudo da história da filosofia. Assim, trata-se de uma maneira muito oblíqua de dizer que, para se obter uma adequada compreensão da filosofia, deve-se saber algo da sua história. Pode-se discordar disto, mas não é uma tolice. Nas suas formulações, Hegel muitas vezes brinca com os diferentes significados das palavras. De fato, ele sustentou a opinião de que a linguagem

possui uma espécie de inteligência inerente que, de certo modo, é superior à dos seus usuários. É muito estranho que uma opinião muito semelhante seja sustentada atualmente pelos filósofos da linguagem de Oxford.

Quanto à situação histórica, Hegel acreditou que o Absoluto estava próximo. Portanto, era oportuno construir sistemas filosóficos que, na sua opinião, sempre se seguem ao evento. Expressou de maneira extremamente surpreendente no prefácio da *Filosofia do direito*: "A coruja de Minerva só inicia o seu vôo quando escurece."

A filosofia hegeliana se inspira num princípio geral que se repete por toda a história da filosofia, segundo o qual não se pode entender nenhuma porção do mundo, a menos que a vejamos no contexto do universo como um todo. Em consequência, a única teialidade é o todo.

Esta opinião já é encontrada entre os pré-socráticos. Quando Parmênides declara que o universo é uma esfera imóvel, está tentando expressar algo do gênero. Os filósofos matemáticos da escola pitagórica insinuam igualmente esta idéia quando dizem que todas as coisas são números. Mais recentemente, Spinoza foi um representante da opinião de que só o todo é real em última instância. Seguindo a tradição pitagórica, os físicos matemáticos, na busca da fórmula suprema que explique todo o universo, são movidos pela mesma convicção. Os espetaculares avanços da física de Newton, que culminam em cosmologias como a de Laplace, fornecem um exemplo disto. Não é tão difícil demonstrar que a noção idealista de um sistema universal é insustentável. Ao mesmo tempo, existe o perigo de abandoná-la sumariamente sem tentar ver o que objetiva, mesmo que de maneira obscura e nebulosa.

O interessante é que, em certo aspecto, o sistema dos idealistas retrata corretamente as ambições da teoria científica. O programa da ciência propicia, efetivamente, um crescente perfil da compreensão sistemática da natureza. Até então foram trazidas à luz interconexões insuspeitadas, cada vez mais fenômenos da natureza são trazidos para o âmbito de um sistema de teorias e, em princípio, não há fim para



esta evolução. Além disso, uma teoria científica não admite exceções, o seu domínio deve ser universal, e é tudo ou nada. Poderíamos dizer, então, que o sistema do idealista é uma espécie de idéia platônica da ciência como um todo, uma ciência divina, como Leibniz a concebeu. É verdade que tudo está relacionado com tudo, de algum modo, mas não é verdade que as coisas mudem por estarem relacionadas com outras coisas. É em razão deste segundo ponto que este modo de considerar a ciência fica longe do esperado. Falha igualmente ao mostrar que toda a questão é um produto acabado, uma vez que um dos traços peculiares da investigação científica é não ter fim. A atitude hegeliana está relacionada ao otimismo científico do final do século XIX, quando todos acreditavam que a resposta para todas as coisas estava próxima. Definitivamente, isto se mostrou uma ilusão, como seria fácil prever.

No entanto, é bastante inútil improvisar uma ciência divina. Não importa o que se possa dizer, ela não pertence a este mundo, e outros mundos não podem exercer influência sobre nós. Assim, o sistema idealista é um conceito espúrio. Porém podemos mostrar isto mais diretamente através de um exemplo. Eu mantenho numerosas convicções verdadeiras, tais como, por exemplo, a de que a Coluna de Nelson é mais alta do que o Palácio de Buckingham. Um hegeliano não aceitaria isto e objetaria: “Você não sabe o que diz. Para apreender o fato a que se refere, teria de saber que tipos de materiais foram usados nas duas estruturas, quem as construiu e por que, e assim indefinidamente. Afinal, você precisará considerar o universo inteiro antes de poder afirmar que sabe o que diz quando declara que a Coluna de Nelson é mais alta do que o Palácio.” Mas, de acordo com esse raciocínio, o problema consiste em que eu precisaria conhecer tudo antes de conhecer algo, e assim jamais poderia sequer começar. Ninguém será tão modesto para se proclamar literal e definitivamente destituído de cérebro. Além do mais, isto simplesmente não é verdade. Eu efeti-

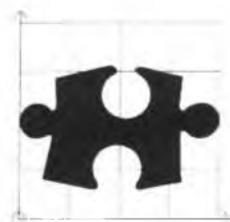
vamente sei que a Coluna de Nelson é mais alta do que o Palácio mas, por outro lado, não reivindico a onisciência divina. O fato é que se pode saber algo sem saber tudo a esse respeito; pode-se empregar inteligentemente uma palavra sem conhecer o vocabulário inteiro. É como se Hegel insistisse em que uma peça de um quebra-cabeça não tivesse significado enquanto não se completasse todo o quebra-cabeça. O empirista, ao contrário, reconhece que cada peça tem um significado próprio. Na verdade, se não tivesse, não se poderia começar a juntar as peças.

A crítica da doutrina lógica do sistema tem importantes consequências na ética pois, se a teoria lógica fosse correta, a teoria ética nela baseada também seria. E a questão continua em aberto.

Neste ponto, o hegelianismo e o liberalismo de Locke ocupam posições diametralmente opostas. Para Hegel, o estado é bom em si mesmo, os cidadãos não importam como tais, mas só enquanto contribuem para a glória do todo. O liberalismo começa pela outra extremidade e considera o estado como propiciando vantagens individuais aos seus vários membros. A concepção idealista gera facilmente a intolerância, a crueldade e a tirania. O princípio liberal fomenta a tolerância, a consideração e o compromisso.

O idealismo de Hegel é uma tentativa de ver o mundo como um sistema. Embora a ênfase recaia no espírito, o hegelianismo não é nada subjetivista na sua finalidade. Poderíamos denominá-lo um idealismo objetivo. Já vimos como a construção dialética de sistemas foi criticada posteriormente por Schelling. Filosoficamente, este é o ponto de partida da violenta explosão anti-hegeliana do filósofo dinamarquês Sören Kierkegaard, cujas obras tiveram pouca influência na sua época, mas cerca de cinquenta anos depois se transformaram na fonte do movimento existencialista.

Kierkegaard (1813-1855) nasceu em Copenhague, em cuja universidade ingressou aos dezessete anos. Ainda jovem, o pai transferira-se para a capital e trocara a agricultura pelos negócios, nos quais foi extremamente bem-sucedido. Assim, o filho não se viu pressionado a ga-



O racionalismo está para o empirismo assim como um quebra-cabeça de armar, no conjunto das suas peças, está para uma peça isolada.

nhar a vida. Do pai, Kierkegaard herdou inteligência e vivacidade de espírito, assim como um temperamento taciturno. Em 1841, concluiu o mestrado em teologia. Nesse meio tempo, estivera vagamente comprometido com uma moça que não lhe parecia apreciar suficientemente o que ele considerava a sua missão teológica. Em todo caso, rompeu o compromisso e depois de terminar os estudos, foi para Berlim, onde, à época, Schelling lecionava. Daí em diante, Kierkegaard se dedicou à especulação teológica e filosófica, enquanto sua antiga prometida, muito sensatamente, casou com outro.

Retornemos à crítica que Schelling dirigiu ao sistema de Hegel. Schelling distingue entre filosofia negativa e positiva. A primeira se ocupa de conceitos, ou universais, ou essências, para utilizarmos o termo escolástico. Quer dizer, ocupa-se da "essência" das coisas. Por outro lado, a filosofia positiva refere-se à existência atual, ou "existência" das coisas. Schelling sustenta que a filosofia deve partir de um estágio negativo e logo progredir para o nível positivo. Esta formulação lembra o princípio de polaridade de Schelling, assim como o fato de que, no seu próprio desenvolvimento filosófico, Schelling percorrerá exatamente este tipo de caminho. Neste sentido, o Schelling inicial é "negativo" e suas obras posteriores são "positivas". A principal crítica contra Hegel consiste em que, tendo se fixado na região negativa, pretende deduzir o mundo positivo dos fatos. É deste comentário que se origina o existencialismo.

Mas esta é apenas uma objeção lógica a Hegel. O que há de igualmente importante em Kierkegaard é uma objeção emocional. O hegelianismo é uma concepção um tanto árida e teórica, e deixa pouco ou nenhum espaço para as paixões da alma. De fato, isto vale para a filosofia idealista alemã em geral, e nem as últimas especulações de Schelling escapam. O iluminismo tendera a considerar as paixões com certo receio, ao passo que Kierkegaard quer torná-las de novo filosoficamente respeitáveis. Isto combina com o romantismo dos poetas e se opõe ao tipo de ética que vincula o bem ao conhecimento e o mal à ignorância. Ao separar a vontade da razão, à moda de

Ockham, o existencialismo renra atrair a nossa atenção para a necessidade humana de agir e escolher, não como resultado de reflexão filosófica, mas sim em virtude de alguma função espontânea da vontade. Isto lhe permite imediatamente abrir espaço para a fé, de maneira muito simples, pois aceitar convicções religiosas passa a ser um livre ato da vontade.

O princípio existencialista às vezes se expressa dizendo que a existência é anterior à essência. Outra forma de defini-lo seria dizendo que primeiro sabemos que uma coisa é, e depois o que é. Novamente, isso equivale a colocar o particular antes do universal, ou Aristóteles antes de Platão. Kierkegaard situa a vontade antes da razão e argumenta que, em relação ao homem, não se deve ser científico demais. A ciência, que trata do que é geral, só pode tocar as coisas a partir do exterior. Em contraste, Kierkegaard reconhece modos de pensar "existenciais", que captam uma situação a partir do interior. No caso do homem, diz que passamos por cima do que realmente importa se o abordamos de maneira científica. Os sentimentos específicos de um indivíduo podem ser compreendidos existencialmente.

Para Kierkegaard, as teorias éticas são racionalistas demais para permitir que os homens ajustem a elas as suas vidas. O caráter específico da ação moral de um indivíduo não é devidamente apreciado por nenhuma dessas teorias. Além disso, é sempre fácil encontrar exemplos contrários, ou exceções, que quebram a regra. Apoiando-se em razões semelhantes, Kierkegaard insiste em que devemos basear as nossas vidas em princípios religiosos, mais do que em princípios éticos. O que obedece à respeitada tradição agostiniana do protestantismo. Um homem só é responsável perante Deus e Seus mandamentos. Nenhum outro ser humano pode intervir para mudar esta relação. Para Kierkegaard, a religião é uma questão de pensamento existencial, já que se brota do interior da alma.

Kierkegaard era cristão fervoroso; mas, naturalmente, suas concepções o levaram a entrar em conflito com o institucionalismo um tanto rígido da Igreja oficial dinamarquesa. Ele se opunha à teologia

racionalista ao estilo grandioso dos escolásticos. A existência de Deus precisa ser captada existencialmente; as demonstrações, que se movem na esfera da essência, não podem estabelecer essa existência. Assim, como já dissemos, Kierkegaard separa a fé da razão.

A crítica de Hegel, da qual se originam as reflexões de Kierkegaard, é válida no fundamental. No entanto, a filosofia existencialista que dela nasceu não é tão sólida. Ao limitar o alcance da razão, expõe-se a toda sorte de absurdos. No plano da fé, isto, de fato, não só era esperado, mas quase bem-vindo. "*Credo quia absurdum*" é um velho e respirado more dos que crêem na revelação e, em certo sentido, talvez estejam certos; se é para se exercer a liberdade de crença, pode-se aderir a algo insólito.

Entretanto, é bom lembrar que subestimar a razão é tão perigoso quanto superestimá-la. Hegel superestimou-a e caiu no erro de achar que a razão podia gerar o universo. Kierkegaard vai ao outro extremo e efetivamente sustenta que a razão é incapaz de nos ajudar a captar o específico, única coisa realmente digna de se conhecer. Esta idéia nega todo o valor à ciência e está de acordo com os melhores princípios do romantismo. Embora Kierkegaard critique violentamente a maneira de viver romântica, como puramente determinada pelos caprichos das influências externas, ele próprio é um profundo romântico. O próprio princípio que postula modos de pensar existenciais é uma confusa concepção romântica.

Assim, a rejeição existencialista de Hegel foi, no fundamental, uma recusa em admitir que o mundo constituía um sistema. Embora Kierkegaard não entre explicitamente no tema, seu existencialismo, em verdade, pressupõe uma teoria do conhecimento realista, no sentido em que se opõe a uma concepção idealista. Outra objeção muito diferente a Hegel surge quando se retorna a um dualismo kantiano um tanto refinado, movimento que ocorre na filosofia de Schopenhauer.

Arthur Schopenhauer (1788-1860) era filho de um comerciante de Danzig que admirava Voltaire e compartilhava do respeito deste pela Inglaterra. Quando, em 1793, a Prússia anexou a cidade livre de

Danzig, a família mudou-se para Hamburgo. Em 1797, Schopenhauer foi viver em Paris e durante os dois anos da sua estada ali, quase esqueceu a língua materna. Em 1803 foi para a Inglaterra, permanecendo seis meses num internato. Isto bastou para fazê-lo odiar as escolas inglesas e aprender o idioma. Anos depois, lia regularmente o *Times* de Londres. Ao voltar a Hamburgo, tentou sem muito afincio uma carreira comercial, mas desistiu assim que o pai morreu. Sua mãe mudou-se para Weimar, onde logo se tornou anfitriã de um salão literário freqüentado por muitos dos grandes poetas e escritores ali residentes. Na verdade, em seguida tornou-se romancista. Porém, enquanto isso, o filho, cujo temperamento moroso ela não compartilhava, começou a se ressentir do modo de vida um tanto independente da mãe. Aos vinte e um anos, Schopenhauer recebeu um pequeno legado e daí em diante mãe e filho se afastaram gradualmente.

O legado lhe permitiu empreender estudos universitários. Iniciou em Göttingen, em 1809, onde pela primeira vez teve contato com a filosofia de Kant. Em 1811, mudou-se para Berlim, onde se dedicou fundamentalmente ao estudo da ciência. Frequentou algumas conferências de Fichte, cuja filosofia desprezou. Completou os estudos em 1813, quando irromperam as guerras de libertação, mas tais eventos não lhe provocaram qualquer entusiasmo duradouro. Nos anos seguintes, conheceu Goethe em Weimar, onde iniciou seus estudos sobre o misticismo hindu. Em 1819, começou a dar aulas como *Privatdozent* na Universidade de Berlim. Totalmente convencido da própria genialidade, pensava que não seria honesto ocultar este fato do resto da humanidade, que talvez não tivesse se dado conta. Assim, marcou suas conferências para a mesma hora das de Hegel. Quando fracassaram seus esforços para atrair hegelianos, Schopenhauer decidiu abandonar suas conferências e se estabeleceu em Frankfurt onde, de fato, permaneceu durante o resto da vida. Como pessoa, era presunçoso, desagradável e vaidoso. A fama pela qual tanto ansiava não chegou até o fim da sua vida.

Ainda jovem Schopenhauer amadureceu a sua concepção filosófica. Sua principal obra, *O mundo como vontade e representação*, surgiu em

1818, quando o autor tinha apenas trinta anos. A princípio, foi completamente ignorada. Nesse livro estabelece-se um tipo de teoria kantiana modificada, que deliberadamente mantém a “coisa em si”. No entanto, diferente de Kant, Schopenhauer identifica a coisa em si com a vontade. Assim como em Kant, considera-se que o mundo experimentado consiste de fenômenos, no sentido kantiano. Contudo, o que causa estes fenômenos não é uma série de númenos incognoscíveis, mas sim a vontade numenal. Isto se aproxima bastante da concepção kantiana ortodoxa. Já vimos que Kant considera que a vontade está do lado dos númenos. Se eu exerço a minha vontade, a ela corresponde, no mundo da experiência, o movimento do meu corpo. Observemos de passagem que Kant, neste ponto, não conseguiu ir além do ocasionalismo porque, como já vimos, não pode haver relação causal entre númenos e fenômenos. Em todo caso, Schopenhauer considera o corpo como uma aparência cuja realidade reside na vontade. Assim como em Kant, o mundo numenal está além do espaço, do tempo e das categorias. A vontade, enquanto númeno, não está sujeita a eles. Portanto, é atemporal e não espacial, o que implica a sua unidade. Enquanto eu sou real, a saber, em relação à minha vontade, não sou distinto e separado, pois isto seria mera ilusão fenomenal. Ao contrário, a minha vontade é realmente a única vontade universal.

Schopenhauer considera essa vontade como profundamente ruim, responsável pelo sofrimento que inevitavelmente acompanha a vida. Além disso, para ele, o conhecimento não é, como para Hegel, fonte de liberdade, mas sim origem de sofrimentos. Assim, em vez do otimismo dos sistemas racionalistas, Schopenhauer exhibe uma perspectiva sombria em que não há lugar para a felicidade. Quanto ao sexo, também era assunto maldito, pois a procriação simplesmente oferece novas vítimas para o sofrimento. Vinculada a esta opinião surge a misoginia de Schopenhauer, que achava que o papel da mulher neste aspecto é mais deliberado que o do homem.

Não existe razão lógica para vincular assim a epistemologia kantiana a uma concepção pessimista das coisas. O próprio Schopenhauer

foi incapaz, por temperamento, de ser feliz, e portanto declarou que a felicidade não podia ser alcançada. Quase no final da sua vida taciturna, sua obra ganhou reconhecimento e a sua situação financeira ficou um pouco mais folgada, o que fez com que ele, subitamente, ficasse mais animado, apesar da sua teoria. Contudo, não se pode dizer que seja sólida a exagerada confiança racionalista na bondade deste mundo. Assim, enquanto um pensador como Spinoza, ao menos teoricamente, não estava preparado para ver o mal, Schopenhauer foi ao outro extremo e não conseguiu ver o bem em coisa alguma.

A solução para este doloroso estado de coisas, segundo Schopenhauer, deve ser buscada nos mitos do budismo. O que causa o nosso sofrimento é precisamente a nossa volição. Ao doparmos a vontade, podemos alcançar, afinal, a liberação no *nirvana*, quer dizer, no nada. O transe místico nos faz ver através do véu de Maya, que representa a ilusão. Assim, podemos chegar a ver o mundo como uma unidade e, uma vez obtido este conhecimento, conquistar a vontade. Porém aqui o conhecimento da unidade não nos leva à comunhão com Deus, como nos místicos ocidentais do tipo do Mestre Eckart, nem com o mundo panteísta de Spinoza. Ao contrário, a percepção do todo e a simpatia para com o sofrimento deste nos proporciona uma saída para o nada.

Frente às teorias racionalistas da escola hegeliana, a filosofia de Schopenhauer enfatiza a importância da vontade. Este ponto de vista foi adorado por muitos filósofos que, de resto, têm muito pouco em comum. Nós o encontramos em Nietzsche, assim como nos pragmáticos. O existencialismo também está muito interessado na vontade frente à razão. Quanto ao misticismo da doutrina de Schopenhauer, fica um pouco à margem da corrente principal da filosofia.

Se a filosofia de Schopenhauer busca, afinal, fugir do mundo e das suas lutas, Nietzsche (1844-1900) empreende o caminho oposto. Não é fácil resumir o conteúdo do seu pensamento. Não é um filósofo, no sentido corrente do termo, e não deixou uma exposição sistemática das suas opiniões. Talvez se possa descrevê-lo como um humanista aristocrático, no sentido literal. Tentou sobretudo promover a



* Nietzsche (1844-1900)

supremacia do homem que fosse o melhor, ou seja, de caráter mais vigoroso e saudável. Isto traz consigo uma certa ênfase na dureza frente à miséria, o que de algum modo está em desacordo com os padrões éticos recebidos, embora não necessariamente com a efetiva prática. Ao concentrar-se nestes aspectos fora do contexto, muitos viram em Nietzsche o profeta das tiranias políticas da nossa época. Pode até ser que os tiranos tenham extraído alguma inspiração em Nietzsche, mas seria injusto responsabilizá-lo pelos crimes de homens que, na melhor das hipóteses, o compreenderam superficialmente. Porque Nietzsche teria se oposto ferozmente aos acontecimentos políticos do seu próprio país, se tivesse vivido o suficiente para testemunhá-los.

O pai de Nietzsche foi pastor protestante. Esta circunstância deu ao seu lar um fundo de piedade e retidão e este matiz se conserva no tom altamente moral das obras de Nietzsche, mesmo nas mais rebeldes. Bem jovem, demonstrou ser um sábio brilhante e aos vinte e quatro anos se tornou professor de filologia clássica na Universidade da Basileia. Um ano depois, irrompeu a guerra franco-prussiana. Como Nietzsche se tornara cidadão suíço, precisou se contentar em trabalhar no serviço médico. Depois de adoecer de disenteria, foi dispensado e retornou à Basileia. Nunca fora saudável, e jamais se recuperou do seu serviço na guerra. Em 1879, teve de renunciar ao posto, mas uma generosa pensão lhe possibilitou viver com razoável conforto. Passou os dez anos seguintes na Suíça e na Itália, continuando sua obra literária, a maior parte do tempo sozinho e sem fama. Em 1889, como consequência tardia de uma infecção venérea contraída nos tempos de estudante, enlouqueceu, e assim permaneceu até a morte.

A obra de Nietzsche se inspira, em primeiro lugar, nos ideais da Grécia pré-socrática e particularmente em Esparta. Na sua primeira obra importante, *O nascimento da tragédia* (1872), estabeleceu a célebre distinção entre os modos apolíneo e dionísio da alma grega. A tendência dionísio, apaixonada e obscura, está ligada ao reconhecimento da realidade da tragédia na existência humana. O panteão olímpico, por outro lado, é uma espécie de visão serena, que contra-

balança o lado totalmente desagradável da vida humana. Isto surge da tendência apolínea da alma. Poderíamos descrever a tragédia grega como uma sublimação apolínea dos anseios dionisíacos. Como vimos, Aristóteles sustentou pontos de vista semelhantes sobre estas questões.

O que Nietzsche extraiu eventualmente desta explicação das origens da tragédia foi o conceito do herói trágico. Diferente de Aristóteles, vê na tragédia não uma purificação substitutiva das emoções, mas sim uma aceitação positiva da vida como ela é. Enquanto Schopenhauer chegara a uma conclusão pessimista, Nietzsche adota uma postura otimista, que considera pode-se discernir de uma interpretação adequada da tragédia grega. No entanto, deve-se observar que o seu otimismo não corresponde ao sentido popular do termo. É antes uma espécie de aceitação agressiva das ásperas e cruéis realidades da vida. Assim como Schopenhauer, reconhece a primazia da vontade embora vá além e considere uma vontade forte como o traço preeminente de um homem bom, enquanto Schopenhauer vira na vontade a origem de todos os males.

Nietzsche distingue dois tipos de pessoas e suas respectivas morais. São os amos e os escravos. A teoria ética com base nesta distinção é exposta no livro *Além do bem e do mal* (1886). Por um lado, temos a moral do amo, na qual o bem indica independência, geniosidade, confiança em si mesmo e coisas semelhantes; de fato, todas as virtudes que pertencem ao homem de alma nobre de Aristóteles. Os defeitos opostos são a subserviência, a mesquinha, a timidez, e assim por diante, e estes são maus. O contraste entre o bem e o mal é aqui aproximadamente equivalente ao que existe entre o nobre e o desprezível. A moral do escravo funciona segundo um princípio completamente diferente. Para ela, o bem reside numa espécie de reticência difusa e em todas as coisas que diminuem o sofrimento e o esforço, enquanto condena as coisas que são boas na moral do amo, denominando-as antes perversas do que más. O bem da moral do amo pode ser aterrador, e toda ação que provoca medo é perversa para o escravo. A moral do herói ou do super-homem está além do bem e do mal.

Estas doutrinas já haviam sido expostas em *Assim falou Zaratustra*, sob a forma de um manifesto érico que imita, em estilo, os escritos da Bíblia. Nietzsche foi um grande artista literário, e suas obras mais parecem prosa poética do que filosofia.

O que Nietzsche repudiava sobretudo era o surgimento do novo tipo de humanidade em massa que crescia junto com a nova tecnologia. Para ele, a função adequada da sociedade é servir de sementeira para os poucos grandes homens que atingem o ideal aristocrático. O sofrimento que isso possa causar ao resto dos pobres mortais não parece incomodá-lo. A espécie de estado que pretende tem muito em comum com o estado ideal da *República* de Platão. Considera as religiões tradicionais como esteios da moral escrava. Segundo ele, o homem livre deve reconhecer que Deus está morto; o que devemos aspirar não é Deus, mas sim um tipo mais elevado de homem. Nietzsche encontra no cristianismo o exemplo típico da moral do escravo. Porque o cristianismo é pessimista ao alimentar esperanças de uma vida melhor em outro mundo e ao valorizar as virtudes servis, como humildade e compaixão. Em razão da tardia inclinação de Wagner pelo cristianismo, Nietzsche passou a atacar o compositor, a quem antes considerava um amigo admirado. Quanto ao seu culto ao herói, este foi acompanhado de um feroz antifeminismo, que advogava o costume oriental de tratar as mulheres como bens móveis. Nisto observa-se um reflexo da própria incapacidade de Nietzsche em lidar com o sexo frágil.

Há nesta doutrina ética uma considerável quantidade de observações úteis acerca de diferentes tipos de seres humanos e das suas diversas maneiras de abordar os problemas da vida. Há muito o que dizer quanto ao emprego de uma certa crueldade, desde que esta cada um aplique a si mesmo. O que resulta menos convincente é a noção de total indiferença ante os sofrimentos impostos a muitos no interesse de uns poucos.

Agora devemos retroceder um século e seguir um outro rumo na nossa história. A filosofia idealista e suas críticas se desenvolveram num mundo cujas circunstâncias materiais estavam se alterando de maneira muito radical. Essas mudanças foram provocadas pela revolução industrial que ocorreu na Inglaterra no século XVIII. A princípio, a introdução da maquinaria foi muito gradual. Realizaram-se melhorias na construção dos teares e a produção de tecidos aumentou. O passo vital foi o aperfeiçoamento da máquina a vapor, que forneceu fonte de energia ilimitada para impulsionar as máquinas das oficinas que surgiam em grande número. A maneira mais eficiente de produzir vapor era por meio de caldeiras a carvão. Assim, houve um grande desenvolvimento da mineração de carvão, muitas vezes em circunstâncias extraordinariamente árduas e revoltantes. Na verdade, do ponto de vista humano, os primeiros dias do industrialismo foram um período medonho.

Durante o século XVIII, o processo de *enclosure*¹ atingiu o seu auge na Inglaterra. Nos séculos passados, houve casos de terras comunais serem cercadas pela nobreza para uso particular, o que criou dificuldades para a população rural, cuja subsistência dependia, em certa medida, dos benefícios extraídos da terra comunal. No entanto, só no século XVIII essa usurpação de privilégios fez com que grande número de camponeses desenraizados se vissem empurrados para as cidades, em busca de novo meio de vida. Essas pessoas foram absorvidas pelas novas fábricas. Mal pagas e exploradas, instalaram-se nas zonas mais pobres das cidades e nos subúrbios, lançando as bases das enormes favelas industriais do século XIX. A princípio, a invenção da maquinaria foi vista com considerável desconfiança pelos que achavam que a sua habilidade manual estava se tornando supérflua. Igualmente, cada novo aperfeiçoamento no funcionamento das máquinas acentuava a resistência à resistência por parte da mão-de-obra industrial, ante o temor dos operários de perderem o seu meio de vida. Este medo não

¹ Processo econômico-social que consistiu no fechamento dos campos comunais pelos proprietários individuais para aumentar os rendimentos agrícolas e criar excedente comercializável. Desenvolveu-se na Europa desde a baixa Idade Média até o século XIX. (N. dos T.)

é desconhecido nem mesmo nos dias de hoje, quando a introdução de maquinaria controlada eletronicamente é vista com desconfiança pelas associações sindicais, assim como era visto o tear automático no século XIX. Contudo, neste particular, os pessimistas sempre estiveram equivocados. Em vez de sofrerem um declínio nas condições de vida, as nações industriais do mundo vêm experimentando um gradual crescimento da riqueza e do conforto em todos os níveis. Deve-se confessar que a miséria do proletariado industrial da Inglaterra naquele início foi muito severa. Alguns dos piores males deveram-se em parte à ignorância, pois eram novos problemas que ninguém jamais enfrentara. O velho liberalismo, baseado no trabalho manual e na pequena propriedade rural, não era suficientemente flexível para enfrentar os novos e grandes problemas da sociedade industrial. A reforma veio lenta, mas acabou corrigindo esses primeiros erros. Onde o industrialismo se desenvolveu depois, como nos países do continente europeu, algumas dificuldades que envolvem o desenvolvimento de uma sociedade industrial foram menos cruéis porque, nessa ocasião, já se compreendia melhor os problemas.

Durante o início do século XIX começa uma crescente tendência à interação entre ciência e tecnologia. Em certa medida, isto, é claro, sempre existiu. Mas a partir dos dias do industrialismo, a aplicação sistemática dos princípios científicos ao desenho e à produção de equipamento técnico produziu um crescimento acelerado da expansão material. A máquina a vapor foi a fonte da nova energia. A primeira metade do século presenciou uma completa investigação científica dos princípios envolvidos. Por sua vez, a nova ciência da termodinâmica ensinou aos engenheiros a construir máquinas mais eficientes.

Ao mesmo tempo, a máquina a vapor começou a substituir todas as outras formas de energia no campo dos transportes. Em meados do século, uma vasta rede de ferrovias crescia na Europa e na América do Norte, ao mesmo tempo em que as embarcações a vela passavam a ser substituídas por navios a vapor. Todas estas inovações produziram enormes mudanças na vida e nas perspectivas das pessoas por elas

Trem a vapor



afetadas. Em geral, o homem parece ser um animal conservador. Suas proezas técnicas tendem, portanto, a ultrapassar a sua sabedoria política, criando assim um desequilíbrio do qual ainda não nos recuperamos.

O desenvolvimento inicial da produção industrial deu origem a um renovado interesse pelas questões de economia. Como estudo em si, a economia política dos tempos modernos remonta à obra de Adam Smith (1723-1790), compatriota de David Hume e professor de filosofia. Seus escritos sobre ética seguem a tradição de Hume, mas no conjunto foram menos importantes do que a sua obra sobre economia. Smith deve a fama ao seu tratado sobre *A riqueza das nações* (1776). Neste livro, faz-se pela primeira vez uma tentativa de estudar as diversas forças que agem na vida econômica de um país. Um problema particularmente importante que é examinado com destaque é a questão da divisão do trabalho. Smith mostra detalhadamente como a produção de bens industriais aumenta se a fabricação de um artigo for decomposta em certo número de estágios, cada um realizado por um operário especializado. Elege como exemplo particular a fabricação de alfinetes, e suas conclusões, sem dúvida, se baseiam na observação efetiva das cifras de produção. Em todo caso, logo depois o princípio da divisão do trabalho foi aplicado em larga escala na indústria e tem sido profundamente defendido. É claro que existem problemas humanos que também precisam ser considerados, pois se a operação especializada for tão fragmentária que destrua o interesse do homem pelo seu trabalho, afinal o operário sofre. Esta dificuldade, que não foi bem compreendida na época de Smith, e o seu efeito desumanizador sobre quem maneja as máquinas, tornou-se um dos maiores problemas da indústria moderna.

A economia política permaneceu por um tempo considerável como uma atividade peculiarmente britânica. É verdade que os fisiocratas da França do século XVIII se interessaram por problemas econômicos, mas seus escritos não exerceram a mesma influência do livro de Adam Smith, que se converteu na bíblia da economia clássica. Neste campo, seguiu-se a importante contribuição da teoria do trabalho-valor, de Ricardo, adotada por Marx.



Adam Smith (1723-1790),
fundador da economia
política moderna.



Primitiva oficina de
tecelagem

No campo filosófico, o advento do industrialismo trouxe consigo uma certa ênfase na utilidade, fortemente combatida pelos românticos. Ao mesmo tempo, esta filosofia um tanto insípida, afinal, produziu mais reformas necessárias em questões sociais do que toda a indignação romântica de poetas e idealistas. As mudanças que tentou introduzir eram parciais e ordenadas, e a revolução estava muito longe dos seus objetivos. Não sucedeu o mesmo com a doutrina mais emocional de Marx que, à sua maneira peculiar e própria, conserva muito do idealismo intransigente da sua origem hegeliana. Neste caso, o objetivo é a completa transformação da ordem existente por meios violentos.

O grande problema humano da sociedade tecnológica não se revelou de imediato àqueles que não sofreram as indignidades que ela infligiu ao proletariado industrial. Fatos tão desagradáveis podiam ser desastrosos, mas no princípio foram considerados inevitáveis. Esta indiferença um tanto empedernida e insensível foi violentamente sacudida durante a última parte do século, quando os escritores começaram a se ocupar dos problemas existentes. A revolução de 1848 contribuiu para trazer tais fatos ao conhecimento da sociedade em geral. Como manobra política, os distúrbios constituíram um certo fracasso. Contudo, deixaram atrás de si uma certa dose de inquietação a respeito das condições sociais. Nas obras de Dickens, na Inglaterra, e mais tarde nas de Zola, na França, estes problemas foram tão ventilados que contribuíram para fomentar maior consciência da situação.

O fornecimento de uma educação adequada foi visto como um dos grandes remédios para todos os males sociais. Talvez os reformadores não estivessem totalmente certos neste aspecto. Ensinar todos a ler, escrever e calcular não resolve os problemas sociais. Tampouco é verdade que estas habilidades, sem dúvida admiráveis, sejam essenciais para o funcionamento adequado de uma sociedade industrial. Grande quantidade de trabalho rotineiro especializado pode ser realizado, em princípio, por analfabetos. Mas a educação, indiretamente, contribui para solucionar certos problemas, já que às vezes faz com que aqueles

que têm de suportar dificuldades busquem meios de melhorar a sua sorte. Ao mesmo tempo, é bastante claro que um simples curso de instrução não conduz necessariamente a tais resultados. Ao contrário, pode levar as pessoas a acreditarem que a ordem de coisas existente é a que deve ser. Esta espécie de doutrinação às vezes é muito eficaz. Contudo, os reformadores estão certos quando afirmam que certos problemas não podem ser devidamente enfrentados, a menos que exista um entendimento bastante difundido do que está em jogo, e isto requer, em verdade, um certo grau de educação.

A divisão do trabalho que Adam Smith discutiu em relação à produção de bens surpreendeu a atividade intelectual quase na mesma medida. No curso do século XIX, a investigação, por assim dizer, se industrializou.

O movimento utilitário recebeu o seu nome de uma doutrina ética que remonta mais particularmente a Hutcheson, que já a expusera em 1725. Em resumo, a teoria afirma que o bem é prazer e o mal, dor. Portanto, o melhor estado que podemos alcançar é aquele em que o saldo do prazer sobre a dor seja o maior possível. Este ponto de vista foi adotado por Bentham e passou a ser conhecido como utilitarismo.

Jeremy Bentham (1748-1832) se interessou sobretudo pela jurisprudência, campo em que se inspirou principalmente em Helvétius e Beccaria. Para Bentham, a ética era, fundamentalmente, uma base para estudar os meios legais de promover o melhor estado de coisas possível. Bentham foi o líder de um grupo de homens conhecidos como "radicais filosóficos", que se preocupavam muito com as reformas sociais e com a educação e em geral se opunham à autoridade da Igreja e aos privilégios restritivos da classe social dominante. Bentham era de temperamento reservado e partira de pontos de vista não especialmente radicais. No entanto, no final da vida, apesar de toda a sua timidez, tornou-se um ateu agressivo.

Preocupava-se muito com a educação e compartilhava com os seus companheiros radicais de uma suprema confiança nos ilimitados poderes terapêuticos da mesma. É importante lembrar que, à época, a

Inglaterra só tinha duas universidades, de acesso restrito aos que professavam o anglicanismo. Essa anomalia só foi corrigida na segunda metade do século XIX. A intenção de Bentham era propiciar oportunidades de educação universitária aos que não preenchiam as estritas qualificações exigidas pelas instituições existentes. Participou do grupo que ajudou a fundar o University College, de Londres, em 1825. Não se impunha testes religiosos aos estudantes, e essa faculdade nunca teve uma capela. O próprio Bentham, à época, rompera completamente com a religião. Ao morrer, deixou estipulado que o seu esqueleto, devidamente vestido e coberto com uma máscara de cera, deveria ser conservado na faculdade. A imagem exibida nesta página corresponde ao cumprimento dessas determinações, e o original se encontra numa vitrine, como memorial permanente de um dos fundadores da faculdade.

A filosofia de Bentham se baseia em duas idéias predominantes que remontam ao início do século XVIII. A primeira é o princípio da associação, que recebera destaque em Hartley e que, em última análise, provém da teoria da causalidade de Hume, onde é utilizada para explicar a noção de dependência causal em função da associação de idéias. Em Hartley, e mais tarde em Bentham, o princípio da associação torna-se o mecanismo central da psicologia. Em vez do tradicional aparato de conceitos pertencentes à mente e ao seu funcionamento, Bentham expõe o seu único princípio, que funciona sobre a matéria-prima propiciada pela experiência. Isto lhe possibilita dar uma explicação determinista da psicologia que não envolve em absoluto conceitos mentais, os quais, por assim dizer, haviam sido cortados pela navalha de Ockham. A teoria do reflexo condicionado, mais tarde elaborada por Pavlov, baseia-se no mesmo tipo de concepção que a psicologia associacionista.

O segundo princípio é a máxima utilitarista da maior felicidade, que já mencionamos. Vincula-se à psicologia no sentido em que, para Bentham, o que os homens tentam fazer é conseguir para si mesmos a maior felicidade possível. Felicidade significa, aqui, o mesmo que pra-

Jeremy Bentham
(1748-1832)



zer. A função da lei é garantir que, ao buscar o seu próprio prazer máximo, ninguém prejudique idêntico propósito dos demais. Assim, consegue-se maior felicidade para o maior número de pessoas. Apesar de todas as suas diferenças, este era o objetivo comum dos utilitaristas. Exposto assim tão superficialmente, o objetivo parece um tanto sem inspiração e presunçoso. Mas as intenções ocultas por trás disso estavam longe de ser assim. Como movimento dedicado à reforma, o utilitarismo conseguiu, por certo, mais do que todas as filosofias idealistas reunidas, e fez isso sem muito alarde. Ao mesmo tempo, o princípio da maior felicidade para o maior número de pessoas possibilitava outra interpretação. Nas mãos dos economistas liberais, tornou-se uma justificativa para o *laissez-faire* e para o livre comércio, pois assumia-se que a busca livre e sem controle, por parte de cada homem, do seu maior prazer, produziria a maior felicidade à sociedade, graças à jurisprudência. Contudo, nisto os liberais foram um pouco otimistas demais. Talvez se percebesse, num estado de ânimo socrático, que se os homens se dessem ao trabalho de se informar e aferir as repercussões dos seus atos, em geral compreenderiam que qualquer dano à sociedade, afinal, seria um dano a eles mesmos. Mas nem sempre os homens consideram as coisas com atenção, e muitas vezes agem por impulso ou ignorância. Portanto, na nossa época, a doutrina do *laissez-faire* precisou ser limitada por certas salvaguardas restritivas.

Assim, pois, a lei é considerada como um mecanismo para garantir que cada qual possa perseguir os seus objetivos sem prejudicar os dos seus semelhantes. Portanto, a função do castigo não é a vingança, mas a prevenção do crime. O que importa é que certas transgressões sejam punidas, não com um castigo selvagem, como realmente era a tendência na Inglaterra daquela época. Bentham se opunha à aplicação indiscriminada da pena de morte, que então era aplicada muito livremente para castigar delitos um tanto banais.

Dois grandes conclusões são extraídas da ética utilitarista. Primeiro, parece claro que, em certos aspectos, todos os homens têm anseios igualmente fortes de felicidade. Portanto, todos devem desfrutar de

iguais direiros e oportunidades. Esta visão era novidade à época, e constituiu um dos dogmas centrais do programa reformador dos radicais. A outra conclusão que se infere é que a maior felicidade só pode ser conseguida se as condições permanecem estáveis. Assim, igualdade e segurança são as considerações primordiais. Quanto à liberdade, Bentham julgou-a menos importante. Assim como os Direitos do Homem, a liberdade lhe parecia um conceito um tanto metafísico e romântico. Politicamente, preconizou um despotismo benevolente, mais do que uma democracia. Isso revela, incidentalmente, uma das dificuldades do seu utilitarismo pois é evidente que não há mecanismo algum que garanta que o legislador seguirá, de fato, uma norma de conduta benevolente. Segundo a teoria psicológica de Bentham, isso exigiria que os legisladores agissem sempre com extrema precaução, com base num pleno conhecimento. Mas, como sugerimos antes, esta hipótese não é rotalmente confiável. Como questão de política prática, esta dificuldade não pode ser removida de uma vez por todas. Na melhor das hipóteses, pode-se tentar garantir que os legisladores tenham um raio de ação limitado.

Na sua crítica social, Bentham alinha-se ao materialismo do século XVIII e antecipa muito do que Marx mais tarde afirmaria. Garante que a moral do sacrifício, então vigente, é um deliberado embuste imposto pela classe governante em defesa dos seus interesses. Espera o sacrifício dos outros, sem querer se sacrificar. Contra tudo isto, Bentham expôs o seu princípio utilitarista.

Embora Bentham permanecesse como líder intelectual dos radicais durante toda a vida, a força propulsora do movimento foi James Mill (1773-1836), que compartilhou com Bentham as idéias utilitaristas sobre a ética e desprezou os românticos. Em matéria política, achava que os homens podiam ser persuadidos mediante argumentos, e que tinham tendência a ponderar antes de agir. Ao mesmo tempo, abriga uma crença excessiva na eficácia da educação. Alvo desses pressupostos foi o filho de James Mill, John Stuart Mill (1806-1873), vítima das doutrinas educacionais do pai. "Eu nunca fui um menino", reclamaria

ele mais tarde, "jamais joguei críquete." Em vez disso, estudou grego desde os três anos, com todo o resto se seguindo em idade igualmente prematura. Essa terrível experiência provocou-lhe, naturalmente, um esgotamento nervoso pouco antes de completar vinte e um anos. Posteriormente, Mill dedicou arivo interesse ao movimento de reforma parlamentar que se desenvolveu nos anos trinta, mas não se incomodou em assumir a liderança que pertencera ao seu pai e a Bentham. Entre 1865 e 1868, representou Westminster na Câmara dos Comuns, pressionando constantemente em favor do sufrágio universal e seguindo uma conduta geralmente liberal e antiimperialista, à maneira de Bentham.

Na sua filosofia, J. S. Mill mostra-se quase inteiramente derivativo. O livro que estabeleceu a sua reputação talvez com mais firmeza do que qualquer outra coisa foi o seu *Sistema de lógica* (1843). O que constituiu uma novidade à época foi a sua exposição da indução, regida por uma série de cânones que curiosamente lembram algumas das regras de Hume a respeito das conexões causais. Um dos problemas perenes da lógica indutiva tem sido o de achar uma justificativa para a argumentação indutiva. Mill adota o ponto de vista de que o que dá base para proceder assim é a comprovada constância da natureza que, em si, é uma suprema indução. É claro que isto dá a todo argumento um caráter circular, circunstância que não pareceu preocupá-lo. Mas existe um problema muito mais geral envolvido aqui, que continua atormentando os lógicos até os dias de hoje. A dificuldade consiste, *grosso modo*, em que, as pessoas crêem que a indução, afinal de contas, não é tão respeitável como deveria ser e portanto precisa ser justificada. Mas isto pareceria conduzir a um dilema insidioso nem sempre reconhecido, já que a justificação é uma questão de lógica dedutiva e que não pode ser indutiva por si mesma, se o que precisa ser justificado é a indução. Quanto à própria dedução, ninguém se sente obrigado a justificá-la pois tem sido respeitável desde tempos imemoriais. Talvez a única saída consista em admitir que a indução é diferente, sem tentar ligá-la às apologias dedutivas.

A exposição de Mill sobre a ética utilitarista está contida num ensaio intitulado *Utilitarismo* (1863), onde há pouco que vá além de Bentham. Assim como Epicuro, que poderia ser considerado o primeiro utilitarista, Mill, afinal, está preparado para considerar certos prazeres como mais elevados do que outros. Mas não tem muito sucesso quando procura explicar o que significam prazeres qualitativamente melhores, em contraste com meras diferenças de quantidade. Isso não surpreende, uma vez que o princípio da maior felicidade, e o cálculo dos prazeres que o acompanham, eliminam implicitamente a qualidade em favor da quantidade.

Ao tentar argumentar em favor do princípio utilitarista de que o prazer é, de fato, o que as pessoas buscam, Mill comete um sério equívoco: "A única prova que pode ser dada de que um objeto é visível consiste em que as pessoas efetivamente o vejam. A única prova de que um som é audível consiste em que as pessoas o ouçam, e assim por diante, em relação às outras fontes da nossa experiência. Igualmente, acho eu, a única evidência possível de que algo seja desejável consiste em que as pessoas de fato o desejem." Mas isto é um subterfúgio, baseado numa similaridade verbal que oculta uma diferença lógica. Diz-se que algo é visível quando pode ser visto. No caso do "desejável", há uma ambigüidade. Se eu digo que algo é desejável, posso querer dizer simplesmente que de fato eu o desejo. Ao falar assim com alguém, pressuponho, naturalmente, que tenhamos mais ou menos as mesmas preferências e antipatias. Neste sentido, é trivial dizer que o desejável é desejado. Mas há um outro sentido quando falamos de algo como desejável, como quando dizemos que a honestidade é desejável. Significa, de fato, que devemos ser honestos e esta é uma declaração ética. Assim, pois, a argumentação de Mill é certamente frágil, pois a analogia entre "visível" e "desejável" é superficial. Hume já assinalara que não se pode deduzir um "deve" de um "é".

Potém, em todo caso, é fácil contrapor exemplos ditos que invalidem o princípio. Excetuando o sentido trivial em que o prazer é definido como aquilo que é desejado, não é geralmente certo que o que eu

desejo seja o prazer, ainda que a satisfação de um desejo me proporcione efetivamente um prazer. Além disso, há casos em que eu posso desejar algo que não tenha qualquer influência ditada na minha vida, além do fato de eu ter esse desejo. Por exemplo, alguém poderia desejar que um certo cavalo vencesse uma corrida, sem ter feito apostas. O princípio utilitarista está, portanto, sujeito a numerosas objeções sérias. Contudo, a ética utilitarista ainda pode ser fonte de uma efetiva ação social, pois o que a doutrina ética proclama é que o bem consiste na maior felicidade para o maior número de pessoas. Isto pode ser sustentado independentemente do fato de os homens agirem ou não de forma a promoverem essa felicidade universal. A função da lei seria, pois, assegurar a obtenção da maior felicidade. Igualmente, o objetivo da reforma em tais bases não é tanto a obtenção de instituições ideais mas sim de instituições viáveis, que de fato confirmam certa felicidade aos cidadãos. Trata-se de uma teoria democrática.

Em oposição a Bentham, Mill foi um apaixonado defensor da liberdade. A melhor exposição dos seus pontos de vista sobre esse assunto encontra-se no famoso ensaio *Sobre a liberdade* (1859), que ele escreveu junto com Harriet Taylor, com quem se casara em 1851, depois que ela perdeu o primeiro marido. Nesse ensaio, Mill apresenta uma vigorosa defesa da liberdade de pensar e discutir, e sugere a limitação ao poder do estado para intervir nas vidas dos cidadãos. Opõe-se particularmente às pretensões do cristianismo de ser a fonte de toda a bondade.

Um dos problemas que começaram a se fazer sentir no final do século XVIII foi o rápido aumento populacional, que ocorreu quando a vacina começou a diminuir a taxa de mortalidade. Um estudo deste problema foi empreendido por Malthus (1766-1834), economista amigo dos radicais e ainda por cima clérigo anglicano. No seu célebre *Ensaio sobre a população* (1797) expôs a teoria de que a taxa de aumento da população estava ultrapassando rapidamente a produção dos estoques de alimentos. Enquanto a população crescia em progressão geométrica, o abastecimento de comida só aumentava em proporções



Darwin (1809-1882)

aritméticas. Chegaria o momento em que a população precisaria ser limitada, ou ocorreria uma fome em larga escala. Malthus adota um critério cristão convencional na questão de como alcançar tal limitação. Os homens precisavam ser educados para que aprendessem a praticar o “controle” e limitar assim o volume da população. O próprio Malthus, homem casado, obteve extraordinário êxito ao implementar esta teoria ao seu próprio caso: em quatro anos, teve três filhos.

A despeito desse triunfo, agora parece que a teoria não é tão eficaz quanto se desejaria. Parece que Condorcet sustentara pontos de vista mais sólidos a esse respeito. Enquanto Malthus pregava “controle”, Condorcet já sugerira antes o controle da natalidade no sentido moderno da expressão. Malthus nunca o perdoou por isso, pois na sua própria visão moral rígida tais métodos se enquadravam sob o título de “vícios”. Malthus considerava o controle artificial da natalidade quase no mesmo nível que a prostituição.

Sobre essa questão geral, os radicais a princípio se dividiram. Bentham se manifestara a favor de Malthus, enquanto os Mill tendiam a concordar com a opinião de Condorcet. O jovem J. S. Mill, aos dezoito anos, fora preso certa vez quando distribuía panfletos sobre o controle da natalidade numa favela de operários, e foi enviado à prisão por esse delito. Assim, não é de surpreender que o tema geral da liberdade permanecesse um dos seus interesses vitais.

O *Ensaio sobre a população* foi, no entanto, uma contribuição muito importante para a economia política e forneceu certas noções básicas que encontraram posterior desenvolvimento em outros campos. Em particular, Darwin (1809-1882) deduziu daí o princípio da seleção natural e a noção da luta pela existência. Ao discutir a progressão geométrica do aumento dos seres orgânicos e a luta que daí se segue, Darwin diz, em *Origem das espécies* (1859), que “é a doutrina de Malthus aplicada com força redobrada aos reinos animal e vegetal em conjunto; pois, neste caso, não pode haver aumento artificial de alimentos nem um controle prudente dos casamentos”. Nesta luta geral pelos limitados meios de subsistência, a vitória é do organismo mais

bem-adaptado ao meio que o cerca. Esta é a doutrina de Darwin da sobrevivência dos mais adaptados. Em certo sentido, é uma mera extensão da livre competição dos seguidores de Bentham. No entanto, no campo social, essa competição precisa se adequar a certas regras, enquanto a competição darwinista na natureza não conhece restrições. Traduzida para termos políticos, a doutrina da sobrevivência dos mais adaptados inspiraria em parte o ideário político dos ditadores do século XX. É improvável que o próprio Darwin concordasse com tais extensões da sua teoria, pois ele próprio foi um liberal e apoiou os radicais e os seus programas de reformas.

A outra parte da obra de Darwin, muito menos original, é a teoria da evolução que, como vimos, remonta a Anaximandro. O que Darwin fez foi aportar uma imensa quantidade de detalhes factuais, produto da sua diligente observação da natureza. Seus argumentos em favor da evolução são de valor desigual, mas certamente melhor fundamentados do que os do grande milésio. Ainda assim, a teoria de Darwin trouxe pela primeira vez a hipótese evolucionista para a arena mais ampla da discussão pública. Como explicava a origem das espécies em função da seleção natural, a partir de um organismo ancestral universal, opunha-se à história do Gênesis, sustentada pela religião estabelecida. Isto conduziu a uma violenta luta entre os darwinistas e os cristãos ortodoxos de todas as denominações.

Um dos principais defensores dos darwinistas foi o grande biólogo T. H. Huxley. Desde então esses problemas diminuíram um pouco. Mas, no auge da controvérsia, era possível despertar enormes paixões em torno da questão se o homem e os símios superiores tinham ou não um ancestral comum. Eu desconfio que tal suposição possa ofender os macacos mas, em todo caso, pouca gente se aborrece com isso nos dias de hoje.

Outra linha de pensamento que começa com os radicais levou diretamente ao socialismo e a Marx. Ricardo (1772-1823), amigo de Bentham e de James Mill, publicou os seus *Princípios de economia política e tributação* em 1817. Neste tratado, Ricardo elabora uma

Caricatura de Charles Darwin, 1859.



sólida teoria da renda, que foi abandonada, e uma teoria do valor do trabalho, segundo a qual o valor de troca de uma mercadoria depende simplesmente da quantidade de trabalho nela despendido. Isto fez com que Thomas Hodgskin sugerisse, em 1825, que o trabalho tinha direito a colher o benefício dos valores que produzia. O capitalista ou o proprietário da terra receberem renda só podia ser roubo.

Ao mesmo tempo, os trabalhadores encontraram um defensor da sua causa em Robert Owen que introduzira, nas suas próprias fábricas têxteis de New Lanark, alguns princípios muito novos no trato com os operários. Owen, homem de elevados princípios éticos, declarou que a exploração desumana dos trabalhadores, então em vigor, era um erro. E demonstrou na prática que era possível explorar um negócio com lucro, pagando um salário decente aos trabalhadores e sem excessivas horas de trabalho. Owen foi a força propulsora das primeiras leis fabris, embora estas não alcançassem o que ele esperara. Em 1827, os seguidores de Owen são referidos pela primeira vez como socialistas.

Os radicais não ficaram nada satisfeitos com a doutrina de Owen, que parecia subverter as noções tradicionais de propriedade. Neste aspecto, os liberais estavam mais inclinados a aderir à livre competição e aos benefícios que esta poderia proporcionar. O movimento que se desenvolveu tendo Owen como líder fez surgir o sistema cooperativo e contribuiu para promover o início do sindicalismo. Mas, por falta de uma filosofia social, essas primeiras organizações não tiveram um êxito imediato. Acima de tudo, Owen foi um homem prático, com uma convicção inflamada na sua idéia principal. Foi Marx quem propiciou ao socialismo uma base filosófica. Para tanto, baseou-se na teoria do valor do trabalho de Ricardo, para a sua concepção econômica, e na dialética hegeliana como instrumento de discussão filosófica. Assim, o utilitarismo serviu de degrau para teorias que afinal se revelaram mais influentes.

A cidade de Trier, às margens do rio Mosela, tem sido, ao longo da sua história, uma peculiar produtora de santos, pois é o berço não só de Ambrósio mas também de Karl Marx (1818-1883). No que se refere à santidade, Marx foi, sem dúvida, o mais bem-sucedido dos dois,

e é justo que seja assim, pois ele é o fundador do movimento que o santificou, enquanto o seu conterrâneo e colega de santidade foi apenas um adepto tardio do seu próprio credo.

Marx vinha de uma família judia que se convertera ao protestantismo. Durante seus dias na universidade, foi fortemente influenciado pelo hegelianismo então em voga. Seu trabalho como jornalista chegou a um fim abrupto quando as autoridades prussianas suspenderam a publicação do *Rheinische Zeitung*, em 1843. Marx foi então para a França, onde conheceu aos mais destacados socialistas franceses. Em Paris se encontrou com Friedrich Engels, cujo pai possuía fábricas na Alemanha e em Manchester. Engels dirigia esta última, e assim pôde introduzir Marx nos problemas do trabalho e da indústria na Inglaterra. Às vésperas da revolução de 1848, Marx publicou o *Manifesto do Partido Comunista*. Envolvera-se ativamente na revolução, tanto na França como na Alemanha. Em 1849, o governo da Prússia condenou-o ao exílio e ele buscou refúgio em Londres. Ali permaneceu até o fim da vida, exceto por breves viagens à terra natal. Marx e a família se sustentaram principalmente graças à ajuda de Engels. Mas, apesar da pobreza, Marx estudou e escreveu com zelo, pavimentando o caminho para a revolução social que julgava iminente.

O pensamento de Marx foi moldado por três importantes influências. Em primeiro lugar, está a sua conexão com os radicais filosóficos. Como eles, Marx se opõe ao romantismo e busca uma teoria social que se pretende científica. De Ricardo, adotou a teoria do valor do trabalho, embora dando-lhe uma orientação diferente. Ricardo e Malthus desenvolveram seus argumentos a partir da pressuposição tácita de que a ordem social existente era imutável; portanto, a livre competição mantém os salários dos trabalhadores no nível da subsistência, e assim controla o número de trabalhadores. Marx, por outro lado, adota o ponto de vista do trabalhador, cuja mão-de-obra é utilizada pelo empregador capitalista. Um homem produz um valor superior ao da sua remuneração, e esse excedente é retido pelo capitalista em benefício próprio. Assim se explora o trabalhador. Mas esta questão não é



Karl Marx (1818-1883), discípulo de Hegel, teórico social e revolucionário

realmente pessoal, pois é necessária a concorrência de grande número de homens e considerável quantidade de equipamentos para se produzir bens em escala industrial. Por outro lado, a exploração deve ser entendida em função de um sistema de produção e das relações desse sistema com o conjunto das classes operária e capitalista.

Isto nos leva à segunda característica do pensamento de Marx, ou seja, ao seu hegelianismo, pois o que parece contar para Marx, tanto como para Hegel, é o sistema no seu conjunto, mais do que o individual. É o sistema econômico que precisa ser enfrenado, mais do que injustiças isoladas. Nesse particular, Marx está em total desacordo com o liberalismo dos radicais e suas reformas. A doutrina marxista vincula-se estreitamente a teorias filosóficas fundamentalmente hegelianas. Talvez por esta razão o marxismo nunca tenha sido verdadeiramente popular na Inglaterra, pois os ingleses, em geral, não se impressionam muito com a filosofia.

A visão histórica do desenvolvimento social de Marx também se origina em Hegel. Esta abordagem evolucionista está ligada à dialética, que Marx adota de Hegel sem modificações. O processo histórico avança de maneira dialética. Aqui a interpretação de Marx é profundamente hegeliana no método, embora a força propulsora seja concebida de modo diferente em ambos os casos. Para Hegel, o curso da história é uma gradual auto-realização do espírito que tende para o Absoluto. Marx substitui o espírito pelos modos de produção, e o Absoluto pela sociedade sem classes. Um determinado sistema de produção, no curso do tempo, desenvolverá tensões internas entre as várias classes sociais a ele vinculadas. Estas contradições, como Marx as denomina, se resolvem numa síntese mais elevada. A forma que a luta dialética assume é a luta de classes. A batalha prossegue até que, com o socialismo, instaure-se uma sociedade sem classes. Uma vez alcançado esse objetivo, não há mais razão para lutar, e o processo dialético pode adormecer. Para Hegel, o paraíso na terra era o estado prussiano; para Marx, é a sociedade sem classes.

O desenvolvimento da história, para Marx, era tão inevitável como para Hegel, e ambos o deduzem de uma teoria metafísica. As críticas erguidas contra Hegel podem ser aplicadas sem modificações a Marx. À medida que as observações de Marx revelam uma sagaz avaliação de certos fatos históricos que realmente aconteceram, não requerem uma lógica da qual supostamente são deduzidas.

Apesar da exposição marxista ser hegeliana em método, repudia a insistência de Hegel sobre a natureza espiritual do mundo. Marx disse que havia de revirar Hegel de cabeça para baixo e assim fez, ao adotar as doutrinas materialistas do século XVIII. O materialismo é o terceiro principal ingrediente da filosofia marxista. Mas aqui também Marx dá uma nova guinada às velhas teorias. Deixando de lado o elemento materialista na interpretação econômica da história, descobrimos que o materialismo filosófico de Marx não é do tipo mecanicista. O que Marx sustenta é antes uma doutrina da atividade que remonta a Vico. Nas suas *Onze teses sobre Feuerbach* (1845), Marx resume este ponto no famoso *dictum*: "Os filósofos não fizeram mais do que interpretar o mundo de diversas maneiras; a verdadeira tarefa é transformá-lo." Neste contexto, expõe um conceito de verdade muito semelhante à fórmula de Vico e antecipa certas formas do pragmatismo. Para ele, a verdade não é matéria de contemplação, mas sim algo a ser demonstrado na prática. A abordagem contemplativa está ligada ao individualismo burguês que Marx, naturalmente, despreza. O seu próprio materialismo prático pertence ao mundo sem classes do socialismo.

O que Marx está tentando fazer é capturar para o materialismo a doutrina da atividade que fora desenvolvida pela escola idealista em geral, e por Hegel em particular. As doutrinas mecanicistas haviam deixado escapar isso por descuido, permitindo assim que o idealismo elaborasse este aspecto da teoria; embora fosse preciso revirá-lo de cabeça para baixo antes que tivesse alguma utilidade. Quanto à influência de Vico, talvez não seja plenamente consciente, embora Marx conhecesse, com certeza, a *Scienza Nuova*. Marx chamou a sua nova teoria de materialismo dialético, enfatizando assim o elemento evolucionista e hegeliano que contém.



Friedrich Engels
(1820-1895).

Por tudo isso pode-se ver que a doutrina marxista é uma concepção altamente sofisticada. A teoria do materialismo dialético é um sistema filosófico para o qual seus adeptos reivindicam abrangência universal. Como era de esperar, isto provocou muita especulação filosófica, à moda hegeliana, sobre assuntos que realmente mais valeria ter deixado para a investigação empírica da ciência. O primeiro exemplo disto se encontra no livro *Anti-Dühring*, de Engels, no qual o autor critica as teorias do filósofo alemão Dühring. Porém as detalhadas explicações dialéticas sobre por que a água ferve, em função de mudanças quantitativas que, ao se acumularem, dão lugar a mudanças qualitativas, assim como as contradições, negações e contranegações, não são nada mais satisfatórias do que a filosofia da natureza de Hegel. Na realidade, de nada serve zombar da ciência tradicional acusando-a de perseguir ideais burgueses.

Muito provavelmente Marx está certo ao sustentar que os interesses científicos gerais de uma sociedade refletem, em certa medida, os interesses sociais do seu grupo dominante. Assim, poder-se-ia afirmar que o reflorescimento da astronomia durante o Renascimento promoveu a expansão do comércio e aumentou o poder da classe média em ascensão, embora seja preciso lembrar que não se poderia explicar facilmente uma dessas coisas em função da outra. Mas esta doutrina é inadequada em dois aspectos vitais. Em primeiro lugar, é evidente que a solução de problemas particulares dentro de um campo científico não precisa ter conexão alguma com pressões sociais de qualquer espécie. Naturalmente, isto não significa negar que haja ocasiões em que um problema é tratado em resposta a alguma necessidade urgente do momento. Mas, em geral, os problemas científicos não se resolvem assim. Isto nos leva à segunda fragilidade da concepção materialista dialética, a saber, o fracasso em reconhecer o movimento científico como força independente. Repetimos que ninguém negará a existência de importantes vínculos entre a investigação científica e outras coisas que acontecem na sociedade. Contudo, o objetivo da ciência, ao longo do tempo, adquiriu um certo impulso próprio, que lhe assegura uma

certa autonomia. Isto vale para todas as formas de investigação desinteressada. Portanto, enquanto o materialismo dialético é valioso ao indicar a importância das influências econômicas na formação da vida de uma sociedade, falha ao simplificar demais, em função disso, uma noção fundamental.

No próprio campo social, isto provoca algumas consequências bastante estranhas. Pois, se alguém não concorda com a doutrina marxista, é considerado como não estando do lado do progresso. O termo que distingue aquele que não foi visitado pela nova revelação é a palavra "reacionário". Literalmente, infere-se que esse alguém está trabalhando contra o progresso, numa direção retrógrada. No entanto, o processo dialético garante que essa pessoa será eliminada no devido tempo, pois o progresso afinal triunfará. Esta é, pois, a razão fundamental para a violenta remoção dos elementos não conformistas. Há aqui uma forte tendência messiânica na filosofia política do marxismo. Como disse o fundador de um credo anterior, aquele que não está conosco está contra nós. Evidentemente, não é este o princípio de uma doutrina democrática.

Tudo isto evidencia o fato de que Marx foi não apenas um teórico político, mas também um agitador e um panfletista revolucionário. O tom dos seus escritos é muitas vezes de indignação e de integridade ética, o que parece bastante ilógico se a dialética tem de seguir o seu curso inevitável em qualquer dos casos. Se, como mais tarde diria Lenin, o estado vai desaparecer gradualmente, é inútil fazer um alvoroço antes que isso aconteça. Mas esta distante meta histórica, por admirável que possa ser sua contemplação, representa um escasso consolo para os que sofrem aqui e agora. E assim, o propósito de trazer para este mundo todo o alívio que se possa obter é sumamente respeitável, mesmo que não coincida plenamente com a teoria da evolução dialética da história. Porque o que esta prega é a destruição da ordem existente por meios violentos. De fato, este aspecto da teoria parece refletir fundamentalmente a desesperada situação da classe operária no século XIX. Constitui um bom exemplo da própria interpretação

econômica da história que Marx propugna, e que explica as concepções e teorias de uma época determinada em função da ordem econômica vigente. Esta doutrina se aproxima perigosamente do pragmatismo, pelo menos num aspecto, porque parece como se estivéssemos abrindo mão da verdade em favor de preconceitos economicamente condicionados. Se agora fizéssemos a mesma pergunta a respeito dessa mesma teoria, precisaríamos dizer que, também ela, só faz refletir certas condições sociais em determinado momento. Mas aqui o marxismo, implicitamente, faz uma exceção em benefício próprio, pois sustenta que a interpretação econômica da história, segundo o modelo do materialismo dialético, é a concepção verdadeira.

Marx não acertou em todos os aspectos nas suas previsões sobre a evolução dialética da história. Efetivamente previu, com certa acuidade, que um sistema de livre competição acabaria levando à formação de monopólios. Tudo isto é perfeitamente discernível na teoria econômica tradicional. Porém Marx se equivocou ao supor que os ricos se tornariam mais ricos e os pobres mais pobres, até que a tensão dialética dessa “contradição” ficasse tão forte que provocasse a revolução. E não foi o que aconteceu. Ao contrário, as nações industriais do mundo desenvolveram métodos de controle que suavizaram a dureza da luta econômica, limitando a liberdade de ação na esfera econômica e introduzindo mecanismos para o fomento do bem-estar social. Quando chegou a revolução, não foi, como Marx previra, na parte ocidental industrializada da Europa, mas sim na Rússia agrária.

A filosofia marxista é o último grande sistema produzido pelo século XIX. Seu grande apelo e ampla influência se devem, principalmente, ao caráter religioso das suas profecias utópicas, bem como ao elemento revolucionário do seu programa de ação. Quanto ao embasamento filosófico, não é, como tentamos demonstrar, nem tão simples nem tão novo como muitas vezes se acredita. A interpretação econômica da história é uma das numerosas teorias gerais da história que, em última análise, derivam de Hegel. Outro exemplo, que pertence à geração seguinte, é a teoria da história, de Croce, dada como a história

da liberdade. Em particular, a doutrina marxista da contradição deriva diretamente de Hegel e está sujeita às mesmas dificuldades. Politicamente, isto suscita problemas de certa magnitude em nossa própria época. Quase metade do mundo é governada hoje por estados que depositam confiança nas teorias de Marx. A possibilidade da coexistência envolve um certo relaxamento dos compromissos teóricos.

Na França, o movimento filosófico dos *encyclopédistes* encontrou um sucessor em Auguste Comte (1798-1857). Compartilhando com os radicais filosóficos o respeito pela ciência e a oposição às religiões estabelecidas, Comte se empenhou em elaborar uma classificação compreensiva de todas as ciências, começando pela matemática e culminando na ciência social. Assim como os seus contemporâneos ingleses, opunha-se à metafísica embora, como eles, conhecesse pouco o idealismo alemão. Insistindo em que devemos começar com o que a experiência nos dá diretamente, abstendo-nos de tentar ir além dos fenômenos, Comte intitula a sua doutrina de filosofia positiva. Dessa fonte deriva o nome positivismo.

Comte nasceu na antiga cidade universitária de Montpellier, numa família altamente respeitável e convencional de funcionários públicos. Seu pai era monarquista e católico rígido, mas Comte logo transpôs o estreito horizonte do lar paterno. Quando estudante na Politécnica de Paris, foi expulso por ter participado de uma rebelião estudantil contra um dos professores. Isto mais tarde o impediu de conseguir um emprego na universidade. Aos vinte e seis anos, publicou o seu primeiro esboço do positivismo e, a partir de 1830, o seu *Curso de filosofia positiva* apareceu em seis volumes. Durante os últimos dez anos de vida, devotou boa parte do tempo à elaboração de uma religião positivista, que substituiria os credos vigentes. Em vez de Deus, esse novo evangelho reconhecia a humanidade como o ser supremo. Durante toda a vida, Comte teve saúde um pouco frágil e sofreu de depressão mental recorrente, que o levou à beira do suicídio. Ganhou a vida como preceptor particular, e a sua renda era suplementada por presentes de amigos e admitadores, entre os quais se encontrava J. S. Mill. Mas

parece que Comte se impacientava com os homens que não o reconheciam constantemente como um gênio, o que afinal esfriou sua amizade com Mill.

A filosofia de Comte mostra certas afinidades, particularmente com Vico, cuja obra ele estudara. De Vico extrai a noção de primazia da história nos assuntos humanos. Igualmente, esta fonte lhe fornece o conceito de vários estágios no desenvolvimento histórico da sociedade humana. O próprio Vico extraía essa observação de um estudo da mitologia grega. Comte adora o ponto de vista de que a sociedade parte de uma fase teológica inicial, passa por uma fase metafísica, e afinal chega ao que ele chama de fase positiva, que conduz o processo histórico à sua conclusão adequada e feliz. Neste aspecto, Vico foi um pensador mais realista e reconheceu que a sociedade pode retroceder, e efetivamente retrocede, de períodos de refinamento e civilização a eras de novo barbarismo. A Idade das Trevas que se seguiu à derrocada do mundo romano serve de exemplo. Talvez outro exemplo seja a nossa própria época. Voltando a Comte, a fase positiva é regida pela ciência racional. Trata-se da famosa teoria de Comte das três fases de desenvolvimento. Sugetiu-se a existência, aqui, de um certo eco de Hegel, mas a semelhança é superficial. Porque o desenvolvimento de uma fase na seguinte não é concebido em termos dialéticos, e o fato de haver três estágios é inteiramente acidental. O que Comte efetivamente compartilha com Hegel é a noção otimista de um definitivo estado de perfeição, alcançado por meio do processo histórico. Como vimos, Marx também sustentou conceito similar. Trata-se de um sintoma geral do otimismo do século XIX.

A teoria positivista sustenta que todos os campos científicos passaram por essa evolução de três estágios. O único que já removeu completamente todos os obstáculos é o da matemática. Na ciência física, ainda abundam os conceitos metafísicos, embora seja de esperar que o estágio positivo não esteja muito longe. Veremos adiante como, cinquenta anos depois de Comte, Mach ofereceu uma explicação positiva da mecânica. O que Comte tenta fazer, sobretudo, é organizar todo o

campo do estudo científico numa ordem compreensiva e lógica. Tais esforços o mostram como verdadeiro descendente dos *encyclopédistes*. É claro que a idéia de semelhante ordem é extremamente antiga, e remonta a Aristóteles. Cada ciência na hierarquia contribui para explicar os registros seguintes, mas não os que a precedem. Assim, chegamos à lista de Comte, encabeçada pela matemática, seguida pela astronomia, física, química, biologia e sociologia.

O registro mais importante é o último. O próprio Comte cunhou a palavra "sociologia" para expressar o que Hume denominara ciência do homem. Segundo Comte, esta ciência ainda não fora estabelecida, e ele se considera seu fundador. Logicamente, a sociologia é o último e mais complexo estudo na hierarquia, mas na realidade todos nós somos mais familiarizados com o ambiente social em que vivemos do que com os axiomas da matemática pura. Isto ressalta outro aspecto da primazia do histórico, que observamos em Vico. Pois a existência social do homem é o processo da história.

O estágio positivo da existência social, que inflamou a imaginação de Comte, apresenta as desvantagens comuns a todos os sistemas utópicos. No pensamento de Comte há um marcante vestígio de influência idealista, embora não fique claro como a adquiriu. Dentro de cada uma das três fases do desenvolvimento há uma gradual tendência unificadora, que também se move através de três estágios. Assim, no estágio teológico partimos do animismo, que atribui condição divina a todos os objetos discernidos pelo homem primitivo. Daí passamos ao politeísmo e depois ao monoteísmo. A tendência é sempre em direção a uma unificação maior. No campo da ciência, isto significa que nos esforçamos em resumir uma variedade de fenômenos sob um único título, e no terreno social o objetivo se afasta sempre do individual, rumo à humanidade como um todo. De fato, isto revela um certo toque de hegelianismo. A humanidade positiva será regida pela autoridade moral de uma *élite* científica, ao passo que o poder executivo será confiado a especialistas técnicos. Este arranjo não é diferente do estado ideal da *República* de Platão.

No aspecto ético, o sistema exige que o indivíduo domine os seus próprios desejos e se dedique ao progresso da humanidade. Esta ênfase na "causa", com a exclusão dos interesses particulares, também caracteriza a teoria política do marxismo. Como era de esperar, o positivismo não reconhece a possibilidade de uma espécie de psicologia introspectiva, que é especificamente negada, porque se afirma que é impossível que o processo de conhecimento conheça a si mesmo. Enquanto esta sugestão signifique que, numa situação de conhecimento, não é verdade em geral que o conhecedor conheça o seu próprio conhecimento, podemos aceitá-la como razoável. No entanto, ao rechaçar como metafísicas as hipóteses em geral, o positivismo interpreta erroneamente a natureza da explicação.

Uma concepção completamente diferente da do positivismo dá forma à filosofia de C. S. Peirce (1839-1914). Enquanto Comte descartara as hipóteses como metafísicas, Peirce, ao contrário, pretendia demonstrar que a elaboração de hipóteses é uma atividade vital, com lógica própria. A obra de Peirce é volumosa e fragmentária. Além disso, ele muitas vezes lutou com problemas difíceis e sugestões novas. Portanto, não é fácil conseguir uma visão clara da sua posição. Contudo, não resta dúvida de que foi uma das mentes mais originais do final do século XIX e, certamente, o maior pensador americano de todos os tempos.

Peirce nasceu em Cambridge, Massachusetts. Seu pai foi professor de matemática em Harvard, onde Peirce estudou. Exceto por dois períodos de alguns anos de ensino, Peirce jamais desfrutou de um emprego acadêmico permanente. Conseguiu um posto oficial no Serviço Geodésico e produziu, além da obra científica, um fluxo constante de trabalhos e artigos sobre uma vasta gama de temas filosóficos. O seu insucesso em obter uma cadeira de professor deveu-se, de certo modo, ao seu desprezo pelos padrões de conduta exigidos pela sociedade em que vivia. Por outro lado, poucos, salvo alguns amigos e eruditos, reconheceram-lhe o gênio e, na realidade, ninguém o compreendeu plenamente. A medida da sua força de vontade pode ser

constatada pelo fato de ele jamais ficar amargurado com esta falta de reconhecimento. Durante os últimos vinte e cinco anos da sua vida, foi atingido pela pobreza e pela doença, mas trabalhou até o final.

Peirce é comumente considerado o fundador do pragmatismo. No entanto, esta opinião está sujeita a restrições muito sérias. O pragmatismo contemporâneo não se origina de Peirce, mas sim daquilo que William James acreditou que Peirce dissera. Esta confusão se deve a numerosas causas. É preciso levar em conta que as próprias concepções de Peirce ficaram mais claras nos seus últimos escritos, enquanto James se orientou por formulações anteriores, mais expostas a uma falsa interpretação. Peirce tentou repudiar o pragmatismo que James lhe atribuía. Portanto, passou a denominar a sua própria filosofia de “pragmaticismo”, na esperança de que este neologismo deslegante chamasse a atenção para a diferença.

A doutrina do pragmatismo é estabelecida em alguns dos primeiros trabalhos de Peirce, numa forma que permite, à primeira vista, a inferência que James extraiu deles. Peirce vincula a sua definição da verdade a uma discussão geral da investigação e dos motivos que a estimulam. A investigação surge de algum tipo de insatisfação ou desconforto e diz-se que o seu objetivo é alcançar um estado de repouso do qual tenham sido eliminadas as influências perturbadoras. O critério que se aceita em qualquer desses estágios intermediários de equilíbrio é, até onde se possa saber, a verdade. Mas nunca se pode saber se novas evidências não venham a exigir uma mudança de opinião. Nunca podemos estar seguros de não ter cometido um erro. A esta teoria geral da investigação Peirce chama de “falibilismo”. Em relação a isso, afirma que a verdade é a opinião à qual, afinal, a comunidade adere. Superficialmente, isto é um absurdo. Porque se todos nós acreditássemos que dois vezes dois são cinco e, nesse mesmo instante a terra fosse destruída, a nossa excentricidade aritmética anterior continuaria errônea. Poderia acontecer o caso de que, se todos os meus vizinhos acreditassem em tais coisas, talvez fosse prudente, da minha parte, pelo menos fingir que compartilho das suas opiniões, mas isto é um assun-

ro bem diferente. Assim, a declaração de Peirce deve ser vista no contexto do falibilismo.

Quanto à influência de qualquer verdade particular, Peirce insiste em que qualquer declaração que pretenda ser verdadeira precisa ter conseqüências práticas. Ou seja, deve permitir a possibilidade de alguma ação futura, e a formação de uma disposição para agir harmonicamente em todas as circunstâncias da espécie dada. Diz-se que o significado de uma declaração consiste nessas conseqüências práticas. Foi sob esta forma que James adotou o pragmatismo. Mas é preciso esclarecer que a opinião de Peirce está muito mais em conformidade com a fórmula *verum factum* de Vico. A verdade é o que alguém faz com as suas próprias declarações. Por exemplo: se eu faço uma declaração a respeito de uma substância química, então o significado da mesma é realçado por todas as propriedades da substância que possam ser submetidas a prova e experimentação. Isto, *grosso modo*, parece ser o que Peirce insinua. O pragmatismo que James extraiu disso tudo lembra uma das fórmulas de Protágoras, do homem como medida de todas as coisas, em contraste com a intenção de Peirce, mais bem expressa pela teoria de Vico.

Na discussão da lógica das hipóteses, Peirce deu uma contribuição fundamental. Vários filósofos supunham que as hipóteses resultam, ou da dedução, como sustentam os racionalistas, ou da indução, como pensam os empiristas. Peirce percebeu que nenhuma dessas opiniões era adequada. As hipóteses resultam de um terceiro processo lógico, radicalmente diferente, que Peirce, no seu costumeiro estilo pitoresco, chama de "abdução". Isto equivale a adotar tentativamente uma hipótese porque salva alguma aparência particular. Que a aparência seja salva, naturalmente, é uma questão de dedução, mas não implica a aceitação da hipótese.

Assim como o pai, Peirce foi um talentoso matemático, e no campo da lógica simbólica fez numerosas descobertas importantes. Entre outras coisas, inventou o método das tabelas da verdade para determinar os valores verdadeiros de uma fórmula composta, recurso muito

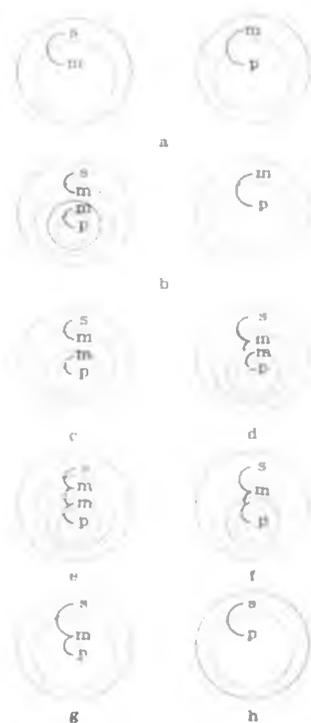
utilizado por lógicos posteriores. A ele também se deve uma nova lógica de relações.

Peirce deu muita importância ao seu sistema de argumentação mediante diagramas, mas as regras do procedimento são bastante complicadas, e a idéia não parece ter adquirido muita popularidade. A concepção pragmatista de Peirce levou-o a enfatizar um interessante aspecto do raciocínio matemático, ao qual muitas vezes não se dá o devido valor. Peirce insiste na importância da construção na elaboração de uma prova matemática. Estes pontos de vista são encontrados também em Goblot e Meyerson.

Peirce possuía um conhecimento profundo não apenas da matemática e dos desenvolvimentos científicos da sua época, mas também da história da ciência e da filosofia. A partir dessa visão ampla, parecia-lhe que a ciência pressupõe uma base metafísica de uma espécie realista. Portanto, elaborou uma metafísica própria, apoiando-se explicitamente no realismo escolástico de Duns Scotus. Na verdade, ele afirma que o pragmatismo e o realismo escolástico caminham lado a lado. Se é verdade ou não, demonstra que o seu pragmatismo tem pouco a ver com o pragmatismo de James.

Em sua própria época, Peirce exerceu muito pouca influência; o que tornou o pragmatismo uma filosofia influente foi a interpretação de William James (1842-1910), a qual não agradou a Peirce, como já mencionamos. Pois a doutrina de Peirce é bem mais sutil do que o pragmatismo de James, e só agora começa a ser devidamente apreciada.

William James foi um fiel protestante da Nova Inglaterra. Essa origem sobrevive nas suas idéias, embora fosse um livre-pensador, céptico em relação a todas as formas de teologia ortodoxa. Diferente de Peirce, James teve uma longa e destacada carreira acadêmica em Harvard, onde foi professor de psicologia. Seu livro *Princípios de psicologia* surgiu em 1890, e até hoje é uma das melhores exposições gerais sobre o tema. Para ele, a filosofia foi secundária, embora tenha sido justamente considerado como a figura americana de maior destaque nesse campo. Como homem, foi bom e generoso e fortemente



Uma série de diagramas segundo Peirce: elucidação do silogismo.

a favor da democracia, diferente do seu irmão, o escritor Henry. Comparado à filosofia de Peirce, o seu pensamento é bem menos profundo; mas, devido à sua personalidade e posição, James exerceu uma influência muito mais ampla sobre o pensamento filosófico, particularmente na América.

A importância filosófica de James é dupla. Já mencionamos o seu influente papel na difusão do pragmatismo. A outra vertente principal do seu pensamento se relaciona com uma doutrina que ele chamou de “empirismo radical”, exposta pela primeira vez em 1904, num artigo intitulado “A consciência existe?”, no qual James se propôs demonstrar que o tradicional dualismo entre sujeito e objeto era um obstáculo para uma concepção sólida da epistemologia. Segundo James, devemos abandonar a noção de autoconsciência como entidade oposta aos objetos do mundo material. A explicação sujeito-objeto do conhecimento parece-lhe uma sofisticada distorção racionalista que, em todo caso, não é verdadeiramente empírica. Pois, na verdade, não temos nada que nos permita ir além do que ele chama de “experiência pura”. Esta é concebida como a concreta plenitude da vida, em contraste com as subsequentes reflexões abstratas sobre ela. O processo de conhecimento torna-se assim uma relação entre diferentes partes da experiência pura. James não prosseguiu na elaboração de todas as implicações desta teoria, mas os que seguiram a sua sugestão substituíram as antigas teorias dualistas por um “monismo neutro”, que afirma que só há um tipo de matéria básica no mundo. Assim, para James, a experiência pura é a matéria de que são feitas todas as coisas. Neste aspecto, o empirismo radical de James é prejudicado pelo seu pragmatismo, que não reconhece nada que não exerça influência prática na vida humana. Só o que faz parte da experiência, que para ele significa experiência humana, tem qualquer relevância. F. C. S. Schiller, contemporâneo inglês de James, e que sustentou pontos de vista bastante semelhantes, chamou a sua própria teoria de “humanismo”. A dificuldade desta doutrina é que o seu alcance é demasiado restrito para o que a ciência e também o senso comum têm conside-

tado sempre como uma das suas principais tarefas. O investigador deve se ver como parte de um mundo que está sempre além do seu alcance. De outro modo, não teria sentido buscar coisa alguma. Se eu sou necessariamente adjacente ao que quer que o mundo signifique, bem poderia me acomodar e me deixar levar. Embora James tenha razão ao criticar as antigas teorias dualistas da mente e da matéria, não é possível sustentar a sua própria teoria da experiência pura.

Sobre a questão geral do racionalismo *versus* empirismo, devemos mencionar uma famosa distinção estabelecida por James. Segundo esta opinião, as doutrinas racionalistas tendem a enfatizar o mental à custa do material. São de caráter otimista e empenham-se pela unidade, favorecendo a reflexão, em detrimento da experiência. James chama de “mente sensível” aos que se inclinam a aceitar essas teorias. Por outro lado, há as teorias empiristas, que tendem a se ocupar mais do mundo material. São pessimistas, reconhecem a separação no mundo e preferem a experimentação à excogitação. Essas opiniões são defendidas pelos de “mente dura”. A distinção não deve, é claro, ser levada longe demais. A doutrina pragmática se situa definitivamente do lado dos de mente dura nesta alternativa. Num tratado intitulado *Pragmatismo* (1907), James explica sua teoria e destaca que possui duas facetas. Por um lado, o pragmatismo é um método que James identifica com a atitude empirista. Tem o cuidado de insistir em que, como método, o pragmatismo não estabelece nenhum resultado em particular, mas somente um modo de lidar com o mundo. O que este método significa em linhas gerais é que as distinções que não possuem diferenças práticas carecem de sentido. Junto com isto, vem uma recusa em considerar qualquer problema como definitivamente encerrado. Tudo isto procede diretamente de Peirce e se recomendaria, de fato, a qualquer investigador empirista. Se não houvesse nada mais envolvido, James teria razão ao dizer que o pragmatismo era metamente um novo nome para algumas velhas formas de pensar.

No entanto, destes admiráveis princípios, James desliza gradualmente para algo muito mais questionável. O método pragmático o

leva à opinião de que as teorias científicas são instrumentos para uma ação futura, mais do que repostas finalmente aceitáveis aos problemas relativos à natureza. Uma teoria não deve ser tratada como um mágico artifício de palavras, que permite ao mago controlar a natureza. O pragmático insiste em examinar minuciosamente cada palavra, perguntando pelo que James chamou de "valor monetário". Daí é apenas um passo para a definição pragmática da verdade como aquilo que produz conseqüências frutíferas. A concepção instrumental da verdade sustentada por Dewey chega mais ou menos à mesma conclusão.

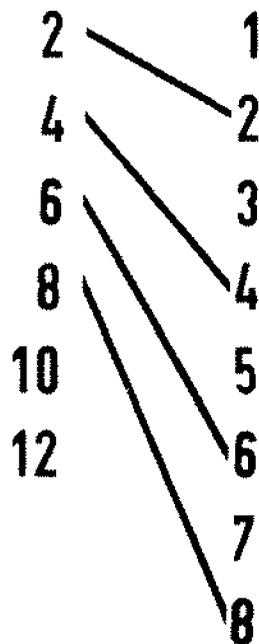
Neste ponto, o pragmatismo se transforma numa doutrina metafísica do tipo mais duvidoso, e é compreensível que Peirce tenha feito grandes esforços para se dissociar dela. Deixando de lado a dificuldade de estabelecer aqui quais são as conseqüências de uma determinada opinião, e se serão frutíferas, subsiste, em todo caso, o fato de que um certo conjunto de conseqüências será frutífero ou não. De todo modo, isto precisa ser decidido de maneira usual, não pragmática. Não adianta evitar o problema dizendo que as conseqüências serão frutíferas em um certa medida indeterminada, pois isto simplesmente nos permitiria aceitar literalmente qualquer coisa. Até certo ponto, James parece perceber esta dificuldade, ao reconhecer a liberdade de uma pessoa para adotar certas crenças, se isso conduz à felicidade. O caso das crenças religiosas é um bom exemplo. Mas não é assim, de modo algum, que uma pessoa religiosa professa a sua crença. Não a professa pela satisfação que calcular possa lhe causar, mas sim ao contrário: é graças à sua crença que essa pessoa é feliz.

Desde o início da filosofia na Grécia, a matemática tem sido sempre matéria de interesse especial para os filósofos. Os avanços dos últimos duzentos anos evidenciam isso de maneira espetacular. O cálculo infinitesimal, formulado por Leibniz e Newton, propiciou uma grande explosão de invenções matemáticas no século XVIII. No entanto, os fundamentos lógicos da matemática não foram compreendidos adequadamente e se fez um uso considerável de algumas noções infundadas.

Naquele tempo, a análise matemática atribuía muito valor ao conceito de “infinitésimos”, ou “quantidades infinitesimais” que, pensava-se, exerciam um papel essencial no funcionamento do cálculo recém-inventado. Dizia-se que uma quantidade infinitesimal é uma quantidade não desprovida de grandeza, nem infinita, mas sim “evanescentemente” pequena. Supunha-se que essas quantidades atuavam na formação dos integrais e dos coeficientes diferenciais. No fundo, essa quantidade infinitesimal é um dos mais bolorentos esqueletos dos atômicos da matemática, pois remonta à unidade dos pitagóricos, que é uma versão similar desta entidade. Já vimos como Zenão criticou a doutrina pitagórica. Nos tempos modernos, os filósofos também emitiram comentários críticos sobre a teoria dos infinitésimos. Berkeley foi provavelmente o primeiro a assinalar as dificuldades envolvidas, e na discussão de Hegel sobre esses temas há alguns pontos reveladores. Mas os matemáticos, a princípio, não deram atenção a essas advertências. Seguiram adiante desenvolvendo a sua ciência, e ainda bem que agiram assim. É um fato peculiar da gênese e do desenvolvimento de novas disciplinas que o rigor excessivo imposto prematuramente sufoca a imaginação e anula a invenção. Certa liberdade dos rigores da formalidade assistida tende a promover o desenvolvimento de uma disciplina nas suas fases iniciais, ainda que isso represente o risco de certa matagem de erro.

Entretanto, no desenvolvimento de qualquer campo chega um momento em que é preciso acentuar o rigor das normas. Na matemática, o período de rigor surge no início do século XIX. A primeira investida foi efetuada pelo matemático francês Cauchy, que elaborou uma teoria sistemática de limites. Esta, e os trabalhos posteriores de Weierstrass, na Alemanha, possibilitaram prescindir dos infinitésimos. Os problemas gerais da continuidade e do número infinito, que se escondem por trás desses progressos, foram investigados pela primeira vez por Georg Cantor.

A infinidade numérica já causava problemas desde o tempo de Zenão e seus paradoxos. Se recordarmos da corrida de Aquiles com a



Um dos paradoxos de Cantor: há tantos números pares quantos são os números.

tartaruga, poderíamos estabelecer um dos aspectos desconcertantes dessa disputa da seguinte maneira: para cada lugar em que Aquiles esteve, há um lugar que a tartaruga ocupou. Assim, ambos os corredores ocuparam, em qualquer momento dado, igual número de posições. Mas é óbvio que Aquiles cobre um espaço maior. Isto parece contrariar a noção do senso comum de que o todo é maior do que as partes. Mas, quando se trata de séries infinitas, isto não é mais assim. Tomemos um exemplo simples: a série de números inteiros positivos, que é uma série infinita, contém números pares e ímpares. Retirando-se os números ímpares, pode-se pensar que o que resta é a metade do que se tinha no início. Mas continuam a existir tantos números pares quantos eram os números inicialmente. Esta conclusão aparentemente surpreendente é facilmente demonstrada. Primeiro, escrevemos a série de números naturais e depois, ao seu lado, uma série que resulta da duplicação de cada membro da primeira série. Para cada número da primeira série há um número correspondente na segunda. Existe, como dizem os matemáticos, uma correspondência biunívoca entre eles. As duas séries, portanto, têm o mesmo número de termos. Assim, no caso das séries infinitas, uma parte contém tantos termos quanto o todo. Esta é a propriedade que Cantor utiliza para definir uma série infinita.

Sobre esta base, Cantor desenvolveu toda uma teoria de números infinitos. Em particular, demonstrou que há números infinitos de diferentes magnitudes embora, é claro, não se deva pensar neles da mesma forma em que falamos de números ordinários. Um exemplo de uma infinidade superior à da série de números naturais é a série de números reais, ou *continuum*, como às vezes é chamada. Suponha-se que todas as frações decimais sejam listadas por ordem de magnitude. Agora formamos um novo decimal, tirando o primeiro número do primeiro registro, e o segundo número do segundo registro e assim por diante, aumentando-se uma unidade em cada número. O decimal resultante é diferente de todos os decimais da lista, que supúnhamos completa. Isto demonstra, em primeiro lugar, que não se pode formar uma lista inumerável. O número de frações decimais é infinito em um

grau superior ao da quantidade de números naturais. Mais tarde, este processo, chamado diagonal, também exerceu alguma importância sobre a lógica simbólica.

Outra questão de interesse básico para o lógico passou a ser considerada no final do século XIX. Desde os tempos primitivos, os matemáticos têm ambicionado demonstrar toda a sua ciência como um sistema de deduções originário de um único ponto de partida ou, pelo menos, do menor número possível. Este é um dos aspectos da forma socrática do Bem. Os *Elementos* de Euclides proporcionam um exemplo do que se requeria, ainda que o próprio tratamento de Euclides fosse falho.

No caso da aritmética, um pequeno conjunto de postulados dos quais tudo podia ser deduzido foi elaborado pelo matemático italiano Peano. As asserções básicas são em número de cinco. Juntas definem a classe de progressões das quais a série de números naturais constitui um exemplo. Em resumo, os postulados estabelecem que o sucessor de cada número também é um número, e que cada número tem um único sucessor. A série começa pelo zero, que é um número, mas não é sucessor de outro número. Finalmente, há o princípio da indução matemática, por meio da qual se estabelecem as propriedades gerais pertencentes a todos os membros da série. Este princípio é o seguinte: se uma determinada propriedade de um número qualquer "n" também pertence ao seu sucessor e ao número zero, então pertence a cada número da série.

A partir da época de Peano, desenvolveu-se um novo interesse pelas questões relativas aos fundamentos da matemática. Neste campo, há duas escolas de pensamento opostas. De um lado estão os formalistas, cuja principal preocupação é a consistência; e de outro, os intuicionistas, que assumem uma atitude um tanto positivista e exigem que se comprove aquilo de que se fala.

Um traço comum a esses progressos matemáticos é o seu interesse para o lógico. De fato, parecia que a lógica e a matemática começavam a unir seus territórios. Desde o tempo de Kant, que considerara a



Axiomas de Peano: o sucessor de um número é um número, qualquer número só tem um sucessor; zero é um número, mas não um sucessor. Finalmente, o princípio da indução matemática.

lógica como uma ciência completa, ocorreram grandes mudanças no estudo da teoria lógica. Em particular, haviam sido desenvolvidas novas formas de tratar os argumentos lógicos por meio de fórmulas matemáticas. A primeira exposição sistemática dessa nova maneira de lidar com a lógica se deve a Frege (1848-1925), cuja obra, no entanto, permaneceu completamente ignorada durante vinte anos, até eu chamar a atenção para ela em 1903. No seu próprio país, Frege foi por muito tempo um obscuro professor de matemática. Só recentemente a sua importância como filósofo passou a ser reconhecida.

A lógica matemática de Frege remonta a 1879. Em 1884, publicou os seus *Fundamentos da aritmética*, em que o método é aplicado a um tratamento mais radical do problema de Peano. Os axiomas de Peano, apesar de toda a sua economia, eram insatisfatórios sob um ponto de vista lógico, pois parecia um tanto arbitrário que devessem ser essas asserções, e não outras, a base da ciência matemática. O próprio Peano nunca chegou a considerar essas questões. Resolver esse problema de maneira mais geral foi a tarefa a que Frege se dedicou.

A tarefa que Frege empreendeu foi a de expor os axiomas de Peano como consequência lógica do seu sistema simbólico. Isto de imediato os livraria da acusação de arbitrariedade, mostrando que a matemática pura era meramente um prolongamento da lógica. Em particular, seria necessário extrair alguma definição lógica do próprio número. A idéia de reduzir a matemática à lógica se insinua claramente nos axiomas de Peano, que limitam o vocabulário essencial da matemática aos dois termos de “número” e “sucessor”. Este último é um termo lógico geral; para converter inteiramente o nosso vocabulário em termos lógicos, só precisamos dar uma explicação lógica do primeiro. Foi o que Frege fez, definindo o número por meio de conceitos puramente lógicos. Sua definição é mais ou menos a mesma dada por Whitehead e por mim no nosso livro *Principia Mathematica*, onde dizemos que um número é a classe de todas as classes similares a uma classe dada. Assim, cada classe de três objetos é um exemplo do número três que, por sua vez, é a classe de todas essas classes. Quanto ao número em geral, é a classe

de todos os números particulares, e assim acaba sendo uma classe de terceira ordem.

Um traço talvez inesperado que resulta desta definição é que os números não podem ser somados. Embora se possa somar um trio de maçãs a um par de peras e obter cinco frutas, não se pode somar a classe de todos os trios à classe de todos os pares. Mas, como vimos, esta descoberta não é tão nova. Platão já dissera que os números não podem ser somados.

O tratamento da matemática levou Frege a formular a distinção entre o sentido e a referência de uma sentença. Isto é necessário para explicar o fato de que as equações não são meras repetições vazias. Os dois lados de uma equação têm uma referência comum, mas diferem no sentido.

Como sistema de lógica simbólica, a explicação de Frege não conseguiu muita influência, em parte, sem dúvida, devido à sua notação intrincada. O simbolismo utilizado em *Principia Mathematica* deve algo ao de Peano, e tem sido considerado mais adaptável. Desde então, várias outras notações passaram a ser utilizadas no campo da lógica matemática. Uma das mais elegantes foi desenvolvida pela famosa escola polonesa de lógicos, que se dispersou com a última guerra. Igualmente, realizaram-se consideráveis progressos em prol da economia da notação e do número de axiomas fundamentais do sistema. O lógico americano Sheffer introduziu uma única constante lógica, em função da qual foi possível definir, por sua vez, as do cálculo proposicional. Com a ajuda desta nova constante lógica, foi possível basear o sistema da lógica simbólica em um único axioma. Mas todas estas questões são altamente técnicas, que não podem ser explicadas aqui em detalhe.

A matemática lógica, no aspecto puramente formal, deixou de ser privativa dos filósofos como reis. Dela se ocupam os matemáticos, embora, é claro, se trate de matemática de uma espécie muito especial. O que interessa ao filósofo são os problemas que surgem das suposições gerais sobre o simbolismo, feitas antes que um sistema se ponha

em marcha. Igualmente, o filósofo se interessa pelas conclusões paradoxais a que às vezes se chega na construção de um sistema simbólico.

Um desses paradoxos surgiu em relação à definição de número em *Principia Mathematica*. A causa foi a noção de “classe de todas as classes”, pois evidentemente a classe de todas as classes é, por sua vez, uma classe, e portanto pertence à classe de todas as classes; assim, contém a si mesma como um dos seus membros. É claro que há muitas outras classes que não têm essa propriedade. A classe de todos os votantes não desfruta, por si mesma, dos benefícios do sufrágio universal. O paradoxo surge quando consideramos as classes de todas as classes que não são membros de si mesmas.

A questão consiste em se esta classe é um membro de si mesma ou não. Se supomos que é um membro de si mesma, então não é exemplo de uma classe que inclui a si mesma. Mas, para ser um membro de si mesma, deve ser do tipo que está sendo considerado em primeiro lugar, ou seja, não um membro de si mesma. Se, ao contrário, supomos que a classe em discussão não é um membro de si mesma, então não é um exemplo de uma classe que não inclui a si mesma. Mas, para não ser membro de si mesma, precisa ser uma das classes na classe acerca da qual se fez a pergunta original, e assim é um membro de si mesma. Em qualquer dos casos, chegamos a uma contradição.

É possível resolver esta dificuldade se observarmos que não se deve tratar as classes exatamente como as classes de classes, assim como normalmente não se deve falar dos homens considerando-os no mesmo nível que as nações. Então, fica evidente que não devemos falar de classes que são seus próprios membros, tão superficialmente como fizemos ao formular o paradoxo. As dificuldades relativas aos paradoxos têm sido abordadas de diversas maneiras, mas ainda não se chegou a um consenso geral quanto à forma de resolvê-las. Mas, enquanto isso, este problema conscientizou novamente os filósofos para a grande necessidade de investigarem o modo de construir as frases e utilizar as palavras.

Ao tratarmos da filosofia dos últimos setenta ou oitenta anos, enfrentamos algumas dificuldades especiais pois, como estamos muito perto desses acontecimentos, é difícil vê-los com o distanciamento e a imparcialidade adequados. Os pensadores do passado mais remoto precisaram passar pelo teste da avaliação crítica de gerações posteriores. Junto com a passagem do tempo, acontece uma filtragem gradual que ajuda a aliviar a tarefa da seleção. É muito raro, na verdade, que um pensador menor alcance ao longo do tempo uma fama que a sua obra não justifique; embora aconteça que homens importantes sejam injustamente esquecidos.

Quanto a pensadores recentes, a questão da escolha fica mais difícil, e mais precárias as chances de se conseguir uma perspectiva equilibrada. Enquanto no passado é possível ver as fases do desenvolvimento na sua plenitude, o presente está perto demais para nos permitir desenredar os diversos aspectos do processo com a mesma confiança. Na verdade, não pode ser diferente. É relativamente fácil ser sábio depois dos acontecimentos, e também compreender o desenvolvimento da tradição filosófica. Mas seria uma ilusão hegeliana imaginar que o significado das mudanças contemporâneas pode ser deduzido em todos os seus detalhes específicos. Na melhor das hipóteses, pode-se esperar ver algumas tendências gerais, que talvez se vinculem a eventos anteriores.

O final do século XIX marca uma série de novos desdobramentos que afetaram o clima intelectual do nosso tempo. Em primeiro lugar, está o colapso das velhas maneiras de viver, enraizadas na era pré-industrial. O tremendo crescimento da capacidade técnica tornou a vida muito mais intrincada do que costumava ser. Se isto é bom ou mau, não está em questão aqui. Meramente observamos o fato de que as demandas do nosso tempo são enormemente mais variadas e as exigências da vida cotidiana muito mais complexas do que antes.

Tudo isso também se reflete na esfera intelectual. Se em outras épocas fora possível uma única pessoa dominar várias disciplinas, agora se

torna cada vez mais difícil que alguém adquira um conhecimento profundo, até mesmo em um só campo. A fragmentação dos objetivos intelectuais em compartimentos cada vez mais estreitos provocou, na nossa época, uma verdadeira confusão de idiomas. Este estado de coisas doentio resulta de certas mudanças que se impuseram com o crescimento da sociedade tecnológica contemporânea. Em passado não muito distante, prevalecia não apenas dentro de um determinado país, mas em grande medida em toda a Europa ocidental, um ambiente comum compartilhado por todos os que alcançavam um certo nível de educação. Naturalmente, essa educação não era um verniz universal nem igualitário. Em geral era um privilégio, uma exclusividade, que desde então vem sendo amplamente eliminada; agora o único critério admissível é a competência, privilégio de uma espécie diferente. Esta base comum de entendimento desapareceu desde então. As demandas e as pressões da especialização conduzem os jovens para canais estreitos, antes que tenham tempo de desenvolver interesse e entendimento mais amplos. Como resultado de tudo isso, muitas vezes é extremamente difícil, para os que se devotam a diferentes ramos da investigação, se comunicarem entre si.

Porém o século XIX também trouxe outra confusão de idiomas, mais literal, pois assistiu à decadência e à morte definitiva daquele que, desde tempos imemoriais, servira de meio de expressão comum entre os doutos de todas as nações. O latim fora a língua dos sábios, pensadores e cientistas, desde a época de Cícero até o Renascimento. No início do século XIX, Gauss escreveu em latim a sua famosa obra sobre as superfícies curvas, mas já então isso constituiu uma certa excentricidade. Hoje, o investigador de qualquer campo precisa dominar duas ou três línguas além da sua, se quiser ter acesso aos trabalhos que se desenvolvem na sua própria especialidade. Isto se tornou um problema de certa magnitude. Até agora, não se encontrou uma solução para essa dificuldade, embora pareça que algum idioma moderno eventualmente precisará preencher a função antes pertencente ao latim.

A adstringência da ciência:
Pierre e Marie Curie em seu
laboratório.



Outro traço da vida intelectual do século XIX é a ruptura entre objetivos artísticos e científicos. Foi um retrocesso, se comparado com a atitude mental demonstrada pelos humanistas do Renascimento. Enquanto aqueles pensadores buscavam a ciência e a arte à luz do único princípio geral da harmonia e das proporções, o século XIX, sob o impacto do romantismo, produziu uma violenta reação contra as invasões que o progresso científico parecia realizar na vida humana. O estilo de vida científico, com seus laboratórios e experimentos, parecia sufocar o espírito de liberdade e aventura que o artista exigia. A opinião de que a abordagem experimental não revelaria os segredos da natureza já fora expressa, de maneira bastante surpreendente, por Goethe, sem dúvida num dos seus acessos românticos. Em todo caso, o contraste entre o laboratório e o estúdio do artista descreve bem a ruptura que mencionamos.

Ao mesmo tempo, desenvolveu-se uma certa divergência entre a ciência e a filosofia. Durante o século XVII e o início do século XVIII, os que fizeram contribuições significativas para a filosofia foram frequentemente homens que eram mais do que amadores em assuntos científicos. Em grande parte como resultado da filosofia idealista alemã, este alcance da perspectiva filosófica desapareceu no decorrer do século XIX, ao menos na Inglaterra e na Alemanha. Como sugerimos antes, os franceses, à época, estiveram um tanto imunes ao idealismo alemão, simplesmente porque o seu idioma não se amolda a esta espécie de especulação. Como resultado, a cisão entre a ciência e a filosofia não afetou a França na mesma medida. Em geral, esta ruptura continuou existindo desde então. É claro que cientistas e filósofos não se ignoram completamente. Mas seria razoável comentar que, muitas vezes, um não compreende o que o outro está fazendo. Com frequência, as incursões dos cientistas contemporâneos na filosofia não são mais oportunas do que as investidas dos filósofos idealistas na direção oposta.

No campo político, o século XIX na Europa foi uma era de agudas diferenças nacionais. O século anterior não adotara a mesma atitude violenta em relação a tais assuntos. Assim, enquanto a França e a In-



A exuberância romântica na arte: Sarah Bernhardt

glaterra estavam em guerra, os nobres ingleses podiam passar os meses de inverno nas praias do Mediterrâneo, como de costume. A guerra, apesar de todo o seu horror, era, em geral, um assunto um pouco mais brando, o que não se pode dizer das grandes guerras nacionais dos últimos cem anos. Como diversas outras questões contemporâneas, a guerra se tornou muito mais eficiente. O que até agora tem salvo o mundo da ruína total é a perene incompetência dos seus governantes. Mas, se a direção dos assuntos públicos caísse nas mãos de algum Arquimedes de última hora, dispondo de máquinas de guerra atômicas e não balísticas, nós rapidamente nos desintegraríamos.

Contudo, o final do século XIX não previu essas mudanças. Ao contrário, prevalecia à época uma espécie de otimismo científico que fez com que os homens acreditassem que o reino dos céus estava prestes a acontecer na terra. Os vastos progressos conseguidos pela ciência e pela tecnologia fizetam parecer plausível a idéia de que a solução de todos os problemas já estava bem perto. A física de Newton era o instrumento que realizaria essa tarefa. Mas as descobertas da geração seguinte desferiram um golpe violento nos que acreditavam que bastava aplicar a casos especiais os bem conhecidos princípios da teoria física. Na nossa época, as descobertas relativas à estrutura atômica destruíram as risosas perspectivas que se desenvolveram no final daquele século.

No entanto, parte desse otimismo científico ainda sobrevive hoje em dia. De fato, a perspectiva de transformar cientificamente e tecnologicamente o mundo parece não ter limites. Ao mesmo tempo, há uma suspeita crescente, mesmo entre os próprios especialistas, de que um admirável mundo novo talvez não seja uma bênção tão pouco diluída como parecem imaginar alguns dos seus demasiado fogosos advogados. Que as diferenças entre os homens podem ser resolvidas é um infeliz lugar-comum que já tivemos ampla ocasião de observar no curso da nossa existência. Isto bem pode transformar a sociedade humana em máquina mais eficiente e estável, porém com certeza significaria o fim de todos os esforços intelectuais, na ciência e em tudo o mais. No fundo, este tipo de sonho é uma ilusão hegeliana. Pressupõe que haja

objetivos finais que podem ser alcançados, bem como que a investigação seja um processo que tem fim. No entanto, trata-se de uma concepção equivocada; ao contrário, parece claro que a investigação não tem limites. Talvez esta circunstância nos preserve em definitivo do tipo de meta com que sonham de vez em quando os arquitetos de fantasias utópicas.

O enorme alcance do controle científico levanta novos problemas sociais de caráter ético. Em si, as descobertas e invenções dos cientistas são eticamente neutras. É o poder que nos conferem que pode ser usado para o bem ou para o mal. Na verdade, como problema, isto não é realmente novo. O que torna hoje mais perigosas as repercussões da ciência é a espantosa eficácia dos meios de destruição ora disponíveis. Outra diferença parece ser o caráter indiscriminado das modernas fontes científicas de energia e controle quando usadas para a destruição. Percorremos um longo caminho desde a época dos gregos. Um dos crimes mais odiosos que um grego podia cometer em tempo de guerra era cortar oliveiras.

Mas, depois de proclamar todas estas advertências, talvez devamos lembrar que é muito precário ver a própria época numa perspectiva adequada. Por outro lado, nunca houve, em toda a história da nossa civilização, uma ocasião em que os homens de visão e iniciativa não tenham se antecipado para endireitar as coisas quando tudo parecia perdido. Ainda assim, pode-se dizer, na verdade, que enfrentamos uma situação diferente de tudo o que já aconteceu. Nos últimos cem anos, o Ocidente experimentou mudanças materiais sem precedentes na história.

A reação da ciência contra a filosofia resulta, em última análise, do positivismo de Comte. Neste aspecto, já vimos que a intenção de Comte era descartar a formulação de hipóteses. Os processos naturais podiam ser descritos, mas não explicados. Este tipo de programa está ligado, em certos aspectos, ao estado geral de otimismo científico da época. Só quando se percebe que o empreendimento científico alcançou certo grau de plenitude, e que o fim está à vista, pode emergir tal

atitude em relação à teotia. Vale notat que a esse respeito existe uma passagem em Newton, em getal citada fota de contexto, e portanto distorcida. Ao falar da forma de ptopagação dos taios luminosos ele diz, cautelosamente, que não concebe hipótese alguma. Não se tenta explicação alguma, mas também não se sugete que não possa set tentada. Contudo, devemos reconhecet que uma teotia poderosa como a de Newton, uma vez em matcha, encontrará emprego suficiente pot um certo tempo sem necessidade de tais hipóteses. Como os cientistas acteditavam que a física newtoniana resolveria todos os ptoblemas importantes, eta muito natutal que insistissem na descção à custa da explicação. Os filósofos idealistas tenderam, à maneira de Hegel, a teunit todos os ramos da investigação num sistema amplo e compreensivo. Em oposição, os cientistas acharam que as suas pesquisas não deviam submetgit numa filosofia monística. Quanto à pretensão positivista de petmanecer dentto dos limites da experiência e da sua descrição, estava conscientemente vinculada a um apelo a Kant e seus seguidores. Buscar as razões dos fenômenos e pretender dar explicações supõe transgredit o numenal, onde as categorias da explicação não se aplicam. Pottanto, deve set uma iniciativa quimética.

Este tipo de abotdagem da teoria científica é catactetístico de todo um grupo de cientistas intetessados nas implicações filosóficas das atividades do investigadot. Quando se invoca aqui o nome de Kant, vale lembtat que a concepção que embasa esses pensadotes não é kantiana no sentido ottodoxo pois, como vimos, a teotia do conhecimento de Kant faz da estrutura das categorias da explicação um pré-requisito para a expetiência. No presente contexto, declata-se que a explicação é pouco científica, potque se supõe que vá além da experiência. Não se pode dizet que esses cientistas positivistas tenham compeendido Kant muito bem.

O mais conhecido representante desse grupo é E. Mach (1838-1916), cuja obta *Ciência da mecânica* fornece uma explicação positivista da mecânica. Ao fazê-lo, Mach evita cuidadosamente o emprego da terminologia escolástica, que até certo ponto encontrara

espaço na física newtoniana. Um termo como “força” serve de exemplo. Força não é algo que se possa ver. Tudo o que podemos dizer é que os corpos se movem de determinadas maneiras. Assim, Mach elimina a força e a define em função do conceito puramente cinemático da aceleração. É claro que Mach não pretende produzir uma mecânica que seja mais poderosa do que uma ciência. O exercício positivista é realmente uma aplicação da navalha de Ockham ao que parecia ser claramente um crescimento supérfluo de conceitos científicos inúteis. Aqui não podemos examinar em detalhes até que ponto se justificaria essa operação de poda. Mas é importante insistir em um ponto relacionado com o método científico em geral. Eliminar as hipóteses é interpretar erroneamente a função da explicação na ciência. Uma hipótese explica enquanto salva as aparências e prediz o futuro. Se não é, em si, o objeto da investigação, pode continuar explicando, desde que pelo menos não viole os fatos. Mas só explica porque permanece, em si, inexplicada. Quando, por sua vez, requer ser salva, não mais explica, mas sim deve ser explicada em função de alguma outra hipótese que agora permanece inexplicada. Isto não é nada miserioso. Não se pode explicar tudo de uma só vez. Mas os positivistas estão equivocados quando sustentam que não se pode explicar coisa alguma. Suponhamos que decidissemos realmente abandonar todas as hipóteses. Então, como nos arranjaríamos para fazer a ciência avançar? Tudo o que parece restar é a classificação de Bacon; e esta, como vimos, não nos leva muito longe. Assim, o próprio fato de que a ciência continua avançando contradiz o positivismo de homens como Mach. A crítica mais sincera à doutrina positivista se encontra na obra de Meyerson (1859-1933), onde encontramos uma epistemologia genuinamente kantiana em princípio, embora não em detalhe.

Nas tentativas de encontrar substitutos científicos ao que eles chamavam injuriosamente de “metafísica”, os filósofos científicos tropeçaram muitas vezes nas suas próprias dificuldades metafísicas. Isso, de certo modo, não surpreende porque, embora pudessem rejeitar com alguma justiça as especulações metafísicas dos filósofos,

$$\Delta^2 \psi + \frac{8\pi^2 m}{h^2} (E - V) \psi = 0$$

Uma equação da ciência teórica, geralmente interpretada como mera manipulação de signos.

mostravam-se propensos a esquecer que a própria investigação científica se realiza com base em certas pressuposições. Pelo menos nisso, Kant parece ter tido razão. Assim, para dar um exemplo, a noção geral de causalidade é pré-requisito para o trabalho científico. Não é o resultado da pesquisa, mas sim uma pressuposição, ainda que apenas tácita, sem a qual a pesquisa não poderia avançar. Vistas sob esta óptica, as novidades filosóficas que têm aparecido ultimamente nos escritos dos cientistas não são tão inspiradoras como pareceram a princípio.

Quando ao significado dos enunciados e procedimentos científicos, houve a tendência de abandoná-los em favor de uma espécie de ritual matemático. As descobertas da ciência de certo modo contrariaram a rígida e fechada concepção newtoniana do mundo. Mas, em vez de tentar ampliar esta concepção, os cientistas, em geral, se contentaram em lidar com os seus problemas com a ajuda de teorias maremáticas que produzem resultados adequados quando correramente interpretados. As fases intermediárias do cálculo e da transformação não são tocadas, e funcionam meramente como um conjunto de regras. Esta atitude que, embora não universal, é amplamente difundida, recorda curiosamente o misticismo numérico dos pitagóricos e dos seus seguidores dos últimos tempos do Renascimento.

No próprio campo da filosofia, estas tendências gerais produziram um movimento que se distancia da ciência. Isto é verdade não só quanto ao ressurgimento das correntes idealistas no continente europeu, mas também com relação à filosofia amplamente linguística da Grã-Bretanha. Quanto a esta última, é verdade, em certo sentido, que não é rarefa da filosofia fazer descobertas, mas sim avaliar o mérito das diferentes maneiras de falar sobre o que todos admitem. Em todo caso, esta é uma das coisas que a filosofia sempre tem feito. Não obstante, diferentes concepções filosóficas podem ajudar ou retardar, em graus variáveis, o progresso da investigação científica.

Quanto à filosofia propriamente dita, à qual devemos retornar agora, no final do século XIX a cena inglesa foi dominada pelo idealismo oriundo do continente. Na Grã-Bretanha, a chuva vem da Irlanda, e o

idealismo, da Alemanha. No entanto, a figura dominante neste campo não seguia totalmente a tradição hegeliana. F. H. Bradley (1846-1924), que estudou e escreveu em Oxford, elaborou uma rejeição crítica ao materialismo, visando alcançar um Absoluto que lembra mais o deus ou a natureza de Spinoza do que a idéia absoluta de Hegel. Quanto ao método dialético que Bradley adora em sua discussão, não é um princípio de crescimento orgânico, como pretende ser em Hegel, mas sim uma arma discursiva na tradição de Platão e dos seus precursores eleáticos. Na verdade, Bradley se vê em dificuldades para se opor ao monismo um tanto intelectual de Hegel, no qual se verifica a tendência a identificar o conhecer com o ser, visão que remonta a Sócrates e aos pitagóricos. Bradley tenta examinar as bases do pensamento racional e suas categorias, até o nível do mero sentimento ou da mera experiência. É neste estrágio que podemos falar em realidade. Quanto ao pensamento, este é sempre uma espécie de falsificação do que realmente é. Dá origem a meras aparências porque distorce o real, impondo-lhe uma estrutura estranha de classificações e conexões. Bradley sustenta, pois, que no processo do pensamento precisamos inevitavelmente nos envolver em contradições. Esta doutrina é exposta num livro intitulado *Aparência e realidade*.

O principal peso do ataque de Bradley contra o pensamento consiste na sua afirmação de que este é necessariamente relacional, e o autor procura demonstrar que as relações nos envolvem em contradições. Para chegar a essa estranha conclusão, Bradley utiliza uma forma do argumento do terceiro homem, como foi empregada no *Parmênides* de Platão contra a teoria socrática da participação. Como qualidades e relações são distintas, por um lado, e inseparáveis por outro, deveríamos ser capazes de distinguir, em qualquer qualidade, a parte estritamente qualitativa da que serve de apoio aos vínculos relacionais. Mas não podemos distinguir assim as diferentes partes de uma qualidade e, ainda que pudéssemos, enfrentaríamos o problema de reunir de novo as duas partes. Isto envolve uma nova relação, e o argumento do terceiro homem está em curso.

Assim, a esfera do pensamento, e com ela a ciência, parece de contradição e, portanto, pertence mais à aparência do que à realidade. De maneira curiosamente inditeta, Bradley chega aqui à mesma conclusão que Hume, ainda que sobre bases um tanto diferentes. Porém, como Hume, Bradley rejeita a noção do eu, porque envolve relações. Quanto ao Deus da religião estabelecida, também deve ser repudiado enquanto aparência, precisamente pela mesma razão.

Depois de se livrar assim da aparência, Bradley encontra a realidade no Absoluto, que parece ser uma espécie de Uno eléatico que se experimenta de dentro, num nível mais direto e imediato do que o do pensamento racional. Neste Absoluto, todas as diferenças são eliminadas e todos os conflitos resolvidos. Mas não significa que as aparências sejam abolidas. Na vida cotidiana, pensamos e fazemos ciência, o que nos envolve na aparência. Igualmente, o mal que os homens cometem está firmemente entrenchado, como a aparência, no mundo comum. Mas, no nível do Absoluto, estas imperfeições parecem desaparecer.

Outra forma do idealismo que em certos aspectos deriva do hegelianismo encontra-se na filosofia de Benedetto Croce (1866-1952), embora neste caso a influência direta de Vico talvez seja ainda mais importante. Croce não foi um filósofo acadêmico e desfrutou de independência econômica durante toda a sua longa vida. Graças ao seu prestígio internacional, sobreviveu à era fascista sem ser muito molestado; depois da guerra, ocupou vários cargos no governo italiano.

Escreveu abundantemente sobre história e literatura e em 1905 fundou *La Critica*, periódico literário do qual foi editor. A ênfase na estética é característica da sua abordagem da filosofia, devido à experiência concreta em que a mente se envolve quando contempla uma obra de arte.

Com Hegel, cujo monismo não deixa o menor espaço para as dificuldades epistemológicas do empirismo britânico, nem mesmo para a teoria de Kant, Croce compartilha a opinião de que a realidade é espiritual. Mas, embora na sua ênfase na dialética Hegel tenha insistido

em que os processos mentais envolvem a conquista ativa dos obstáculos, neste aspecto Croce parece retornar diretamente à equação do *verum factum*, de Vico. Em todo caso, tem plena consciência de algumas das principais fraquezas do hegelianismo, entre as quais a aplicação da dialética à natureza e a enigmática aplicação numérica das divisões tripartites. Mas, sobretudo, Hegel se equivoca na sua concepção de um sistema idealista. Já tecemos alguns comentários críticos sobre isto e neste ponto podemos acrescentar que a doutrina do desenvolvimento dialético e a consecução de metas definitivas são um tanto incompatíveis. Croce aceita a noção do desenvolvimento, embora não a explicação hegeliana a respeito do mesmo. Em vez da progressão dialética, Croce adota uma forma modificada da teoria das fases, de Vico, que imaginara que o desenvolvimento era cíclico, de modo que, afinal, tudo voltaria ao mesmo ponto de partida. Esta concepção, como vimos, remonta a Empédocles. Contudo, Croce considera que estas mudanças são progressivas, de maneira que, ao retornar à fase inicial, a mente terá adquirido uma nova percepção no processo.

Apesar de toda a sua rejeição a Hegel, deve-se admitir que Croce conserva nos seus escritos uma boa dose de dialética. Assim, no livro cuja folha de rosto aparece aqui, fala em termos que quase recordam a lógica de Hegel. "A íntima ligação entre o erro e a verdade surge porque é inconcebível o erro puro e simples; e por ser inconcebível, não existe. O erro fala com duas vozes: uma afirma o falso, a outra o nega. É um conflito entre o sim e o não, que se chama de contradição." Esta citação também serve para destacar o fato de que, para Croce, a mente é adequada à realidade. Não existe nada no mundo que não possamos descobrir em princípio. O que é inconcebível não pode existir e, portanto, o que existe é também concebível. Vale mencionar que Bradley sustentou uma opinião complementar a esta. Para ele, o que era concebível deveria existir, e expressou isso na fórmula: "O que pode ser e deve ser, é." Finalmente, a influência hegeliana é responsável por fazer Croce apresentar Vico como um racionalista do século XIX, quando na realidade foi um platônico do século XVII.



Este ensaio foi a aula inaugural do Instituto Rice da Universidade de Houston, Texas.

Na França, o filósofo mais influente do final do século XIX e início do século XX tomou um rumo diferente na sua reação contra a ciência. Henri Bergson (1859-1941) segue a tradição do irracionalismo que remonta a Rousseau e ao movimento romântico. Como os pragmáticos, Bergson enfatiza, sobretudo, a ação. Nisso, reflete uma certa impaciência para com o cuidadoso e desapaixonado exercício da razão na filosofia e na investigação científica. Um dos principais traços do pensamento racional é o seu empenho na precisão. Os preceitos cartesianos do *Discurso* constituem um excelente exemplo. Acima de tudo, ao tentar captar o fugidio movimento da experiência na estrutura da linguagem, parecemos deter o fluxo da realidade, substituindo-a por uma imagem verbal, pálida e estática. Temos aqui o velho problema de Heráclito e Parmênides. O que Bergson está tentando fazer é sustentar a realidade do fluxo da experiência frente ao disfarce das formas rígidas que pertencem à razão e à sua imagem do mundo.

Até este ponto, o problema de Bergson lembra o de Bradley. Mas aqui a solução é bem diferente. Afinal, a metafísica de Bradley vinculasse de perto às teorias lógicas e mais particularmente a uma coerente teoria da verdade. Para Bergson, a própria lógica é a influência que precisa ser vencida. Nesse sentido, pode-se descrever Bradley como racionalista e Bergson como irracionalista.

A filosofia de Bergson, em contraste com os monismos idealista e materialista do século XIX, volta a uma concepção dualista do mundo. No entanto, as duas divisões do universo não são exatamente as mesmas que as de teorias dualistas anteriores. Uma delas é a matéria, como em Descartes; a outra, uma espécie de princípio vital, diferente da porção mental do mundo racionalista. Essas duas grandes forças, de um lado a vital e de outro a material, estão envolvidas numa luta permanente, na qual o impulso ativo da vida tenta superar os obstáculos postos em seu caminho pela matéria inerte. Neste processo, a força vital é moldada, até certo ponto, pelas condições materiais em que opera, porém conserva o seu traço básico de liberdade de ação. Bergson rejeita as teorias tradicionais da evolução devido às inclina-

ções racionalistas das mesmas, que não permitem o surgimento de nada fundamentalmente novo. O último parece já contido de algum modo no primeiro, ou predeterminado por este, e isto parece minar a liberdade de ação que Bergson atribui à força vital. Para ele, a evolução produz novidade genuína, é criadora no sentido literal. Esta doutrina está exposta na sua obra mais conhecida, intitulada *Evolução criadora*. O tipo de processo evolutivo que Bergson postula é extraído diretamente da analogia com a criação artística. Assim como o artista é levado a agir por alguma espécie de impulso criador, o mesmo acontece com a força vital que atua na natureza. As mudanças evolutivas ocorrem por meio de persistentes impulsos criadores, que visam a certas características novas, até então inexistentes.

Quanto ao homem, o processo evolutivo nos transformou num animal em que o intelecto se sobrepôs ao instinto. Bergson considera isto até certo ponto uma infelicidade, assim como Rousseau fizera antes. O intelecto do homem tende a asfixiar o seu instinto e assim privou-o da liberdade, pois o intelecto impõe ao mundo as suas próprias restrições conceituais, dando assim uma imagem distorcida do mesmo. Na verdade, já percorremos um longo caminho desde a doutrina racionalista, que vê no intelecto uma força de liberação.

A forma mais elevada do instinto é a intuição, espécie de atividade mental ditadamente sintonizada com o mundo. Enquanto o intelecto distorce, a intuição capta a experiência tal como é. Segundo Bergson, o problema do intelecto consiste em só se adequar à descontinuidade do mundo material. Esta visão está evidentemente ligada à noção da linguagem como estrutura de conceitos descontínuos. Quanto à vida, é essencialmente contínua, e o intelecto não pode compreendê-la. Neste aspecto, parece que precisamos recorrer à intuição. Para Bergson, a distinção entre intelecto e intuição está ligada a uma distinção paralela entre espaço e tempo. O intelecto, que esmiuça e analisa o mundo, age de modo atemporal e onírico. Para utilizar o nosso contraste anterior entre teórico e prático, no sentido etimológico destas palavras, o intelecto é teórico. Vê o mundo de forma geométrica, pois para

ele existe o espaço, mas não o tempo. Porém a vida é um assunto prático, que flui com o tempo, e é aí que a intuição intervém. É claro que as dissecações espaciais efetuadas pelo intelecto têm algum propósito, mas representam um obstáculo para uma compreensão adequada da vida. O tempo da teotia física não é um tempo genuíno, mas sim uma espécie de metáfora espacial; ao tempo real da intuição Bergson chama de duração o que, no entanto, talvez não seja muito fácil de explicar. Bergson parece imaginá-la como uma espécie de mera experiência, que nos domina quando nos abstermos do pensamento racional e simplesmente nos deixamos levar pelas ondas do tempo. Pode-se sugerir que esta noção é um tanto parecida com os modos existenciais da cognição, mencionados por Kierkegaard e adotados, de forma modificada, pelos existencialistas posteriores.

A teotia do tempo de Bergson está ligada ao seu conceito de memória. Na memória, a mente consciente estabelece alguma espécie de comunhão entre passado e presente. O passado deixou de atuar, enquanto o presente está em atividade. Naturalmente, esta maneira de falar supõe precisamente este tempo matemático que, mais adiante, Bergson se vê em apuros para descartar em favor da duração. Para que a afirmação sobre a atividade faça sentido, o passado e o presente precisam ser separados. Além disso, existe uma confusão simples que surge do duplo significado atribuído à palavra "memória". Por memória entendemos às vezes a atividade mental de recordar o presente imediato, e outras vezes os acontecimentos passados, que são assim recordados. Ao confundir a atividade mental com o seu objeto, Bergson se vê obrigado a falar do passado e do presente como de coisas que se mesclam.

Está de acordo com a inclinação anti-racionalista do pensamento de Bergson o fato de ele, em geral, não se mostrar inclinado a dar razões, boas ou ruins, para as opiniões que nos convida a aceitar. Em vez disso, confia numa certa qualidade poética de suas ilustrações. Tudo é muito colorido e agradável, mas não necessariamente convence o leitor. Realmente, esta é uma dificuldade que atinge a toda série de

máximas que pretende reduzir o alcance da razão, pois falar de bases de aceitação já é se mover na esfera do racional.

Talvez se possa considerar melhor a teoria de Bergson como sugerindo alguns traços mais psicológicos do que lógicos da experiência. Neste sentido, está de acordo com certas tendências da teoria psicológica. Considerações similares se aplicam ao existencialismo. O novo e grande avanço no campo da psicologia foi a teoria da psicanálise. Mas, antes de nos dedicarmos a uma breve discussão dessa teoria, devemos mencionar outra tendência na psicologia que se opõe a ela em muitos aspectos, ou seja, uma abordagem em geral chamada de behaviorismo.

A escola de psicologia behaviorista é um produto do positivismo. Nega as entidades aparentemente ocultas da velha psicologia introspectiva e se declara a favor do comportamento aberto. Só importa o que as pessoas fazem. Na melhor das hipóteses, podemos utilizar, na nossa estrutura conceitual para descrever o comportamento, disposições para agir de certa maneira em determinadas circunstâncias. Estas questões são abertamente observáveis e podem ser testadas do mesmo modo que o cientista físico conduz seus experimentos. Uma simples extensão simples desta abordagem consiste em buscar explicações puramente físico-químicas e fisiológicas para acontecimentos psicológicos. Assim, este tipo de teoria tende a ser materialista e positivista, no sentido que explicamos. Um dos aspectos mais amplamente divulgados nesta linha de desenvolvimento é a obra do fisiologista russo Pavlov sobre os reflexos condicionados. Todo mundo já ouviu falar de Pavlov e dos seus cães salivadores. *Grosso modo*, a experiência consiste em fornecer comida ao animal, mostrando-lhe ao mesmo tempo algum sinal, por exemplo, uma forma numa tela. Depois de algum tempo, bata a forma para produzir os efeitos fisiológicos que acompanhariam o fornecimento da comida. A saliva começava a fluir à mera exibição do sinal. Esta espécie de reação foi chamada de reflexo condicionado.

O que estas pesquisas pretendem demonstrar é que a situação concreta e observável revela certos eventos encadeados, com conexões



Pavlov e seus colegas em seu laboratório.

que podem ser alteradas até certo ponto, através de hábitos impostos. Neste ponto, a explicação utiliza a psicologia associacionista de um modo bastante tradicional, à maneira de Hume. Mas, além disto, parece implícito que não é preciso postular entidades ocultas como o pensamento; tudo o que pode ser dito é coberto pelos eventos observáveis e encadeados.

Talvez esta seja uma formulação extrema do caso e exija, sem dúvida, algumas qualificações. No entanto, para o nosso objetivo presente, basta indicar a tendência. Em filosofia, observa-se um desenvolvimento bastante semelhante em certas formas da lingüística, que abandonam o significado no sentido tradicional e substituem o uso efetivo da linguagem, ou a disposição para utilizá-la sob certas maneiras na ocasião adequada. Assim como os cães de Pavlov, pretende-se que salivemos em vez de pensar.

Abordagem totalmente oposta se encontra nas doutrinas psicológicas associadas ao nome de Sigmund Freud (1856-1939). A partir de um ponto de vista bastante biológico, Freud acabou chegando a uma psicologia que engloba sem restrições entidades ocultas. De importância central para a sua teoria é a noção do inconsciente que, pela própria natureza, não é diretamente observável. Deixando de lado, por um momento, a questão da solidez da teoria, é preciso repetir aqui que, em todo caso, trata-se de hipótese científica perfeitamente adequada. Os que a rejeitam automaticamente, partindo de uma tendência positivista, não compreendem a função da hipótese no método científico. Mas, voltando a Freud, a teoria do inconsciente e os seus modos de funcionar propiciam os meios para impulsionar vários e importantes progressos na teoria psicológica. O primeiro destes é a teoria geral dos sonhos, de Freud, publicada em 1900 sob o título de *A interpretação dos sonhos*; o segundo, relacionado com o primeiro, é a sua teoria do esquecimento, da qual apareceu uma primeira versão em 1904, em *Psicopatologia da vida cotidiana*.

O que distingue o sonhar do estar acordado e consciente é que o primeiro permite uma espécie de liberdade e fantasia, que estando

Sigmund Freud (1856-1939), fundador da psicanálise. Sua obra *Psicopatologia da vida cotidiana* (de 1904) já tivera três edições em 1910.



despertos não suportaríamos as dificuldades com que nos defrontamos. Mas esta liberdade do sonhador é, acima de tudo, mais aparente do que real. Este deve ser o resultado de qualquer teoria geral dos sonhos. Na obra de Freud, a hipótese geral é que, nos sonhos, conseguimos realizar os desejos e anseios que na vida cotidiana são reprimidos por várias razões. Não consideraremos aqui o mecanismo de repressão nem a detalhada estrutura do aparato psicológico do indivíduo. Basta destacar que o sonhador embaralha e reconstrói, com alguma liberdade de ação, vários elementos baseados na experiência imediata, assim como os desejos reprimidos não só do dia, mas também aqueles que às vezes remontam inclusive à primeira infância. A tarefa da interpretação é revelar o verdadeiro significado do sonho. Isso envolve o reconhecimento de certos símbolos que intervêm no processo de repressão, a fim de esconder alguma verdade incômoda ou evitar falar francamente quando isso não pode ser toletado. No curso destas interpretações, Freud construiu toda uma lista de símbolos, embora deva-se dizer, por justiça, que ele próprio foi mais cauteloso do que os seus seguidores na utilização dessa lista. Do ponto de vista terapêutico, e é preciso lembrar que Freud era médico, a descoberta ou psicanálise desses processos era considerada necessária para o ajuste de desordens neuróticas ocasionadas pela repressão. Na verdade, a análise não era suficiente para efetuar a cura, mas sem ela era impossível qualquer tentativa. É claro que a concepção terapêutica do conhecimento não é nova. Como vimos, já era sustentada por Sócrates. Os analistas lingüísticos contemporâneos mantêm opinião semelhante acerca dos enigmas filosóficos, que comparam a neuroses lingüísticas e que podem ser curados pela análise.

Quanto ao esquecimento, Freud o relaciona a um mecanismo de repressão similar. Esquecemos porque, em certo sentido, temos medo de lembrar. Para curar o nosso esquecimento, precisamos compreender o que nos faz evitar a lembrança.

Em todo caso, a teoria freudiana tem o mérito de realizar uma tentativa séria para dar uma explicação científica geral dos sonhos. Em

alguns dos seus detalhes, sem dúvida não convence totalmente. Por exemplo, o dicionário freudiano de símbolos não parece inteiramente aceitável. Naturalmente, o que deu à psicanálise maior notoriedade do que alcançaria de outro modo foi o franco reconhecimento do comportamento sexual e sua repressão. Ao mesmo tempo, tal circunstância tornou-a alvo de abusos muito grosseiros.

Desde o final do século XIX, a força dominante na filosofia americana vem sendo uma forma modificada do pragmatismo. O principal representante desse movimento foi John Dewey (1859-1952). Descendente de naturais da Nova Inglaterra, absorveu a antiga tradição liberal daquela região. Seus interesses, sempre muito amplos, iam além da filosofia acadêmica. Talvez sua principal influência tenha sido no campo da educação, assunto sobre o qual tinha muito a dizer desde 1894, quando se tornou professor de filosofia na Universidade de Chicago. Se hoje em dia esmaeceu a distinção entre educação no sentido tradicional e treinamento vocacional, cada vez mais exigido por uma sociedade tecnológica, deve-se em parte à influência da obra de Dewey.

Na filosofia de Dewey, há três noções centrais que a vinculam a certos desenvolvimentos anteriores. Já mencionamos o elemento pragmático. Dewey compartilha com Peirce a opinião de que a investigação é sumamente importante. E mostra uma ênfase na ação, que é mais bergsoniana do que pragmática. É certo, como vimos, que os pragmáticos também estavam convencidos da importância da ação. Mas aqui devemos lembrar que James não compreendeu Peirce, e que a atividade de Peirce se assemelha muito mais ao que Vico imaginava quando formulou a equação do *verum factum*. Em terceiro lugar, existe na teoria de Dewey uma forte medida de pensamento hegeliano. Isto aparece, em particular, na sua insistência sobre os todos orgânicos ou unificados como meta definitiva da investigação. As etapas lógicas que ocorrem no processo são consideradas como instrumentos rumo ao todo. Esta concepção instrumental da lógica tem muito em comum com a dialética hegeliana, se considerarmos esta como um instrumento que conduz ao sistema completo. Ao seguir a escola pragmática,

Dewey não quer ser paralisado pelos conceitos tradicionais de verdade e falsidade, como nos chegaram da filosofia matemática de Pitágoras e Platão. Em vez disso, Dewey fala de uma certa “asseveração comprovada”, noção derivada de Peirce; embora devamos acrescentar a ressalva de que mais tarde Peirce admitiu a existência de uma resposta para qualquer pergunta, por mais remota que fosse a sua obtenção.

Nesta questão geral de suprimir a verdade no sentido absoluto, podemos aplicar a crítica já mencionada em relação a Protágoras. Suponhamos que alguém declare que eu sou um estorvo. Se, à moda pragmática, eu lhe perguntasse se pode comprovar esta asseveração, o que o indivíduo responderia? Na realidade, talvez lhe seja útil sustentar tal opinião a meu respeito, e neste caso poderia se sentir tentado a responder afirmativamente. Mas, quer responda sim ou não, imediatamente terá ultrapassado os seus próprios princípios pragmáticos. Porque não se trata mais de uma questão de comprovação. Essa pessoa não pensa, em absoluto, em conveniências ou comprovações de segunda ordem; na realidade, isto conduz diretamente a uma regressão infinita. Ao contrário, ao responder sim ou não, o indivíduo reconhece implicitamente um sentido absoluto da verdade, que não se altera pela circunstância eventual de estar equivocado quanto aos fatos de que se trata. Pode dar, de boa-fé, uma resposta que acabe sendo falsa. Contudo, precisa aceitar implicitamente uma norma absoluta, a fim de dar alguma resposta. Esta espécie de crítica se aplica não apenas às teorias pragmáticas da verdade, mas a qualquer teoria que busque definir a verdade em função de outros critérios.

Não é difícil demais perceber de onde surge essa tentativa de submeter a lógica à ação. No fundo, trata-se da queixa bergsoniana de que, sob os tradicionais e objetivos conceitos da lógica, nada genuinamente novo pode surgir no mundo. É o anseio de novidade e de expansão social que inspira essa espécie de teorização. Afinal, existe aí uma confusão entre a variedade da atividade humana e a estrutura invariável na qual se expressa por meio da linguagem e da lógica. A incapacidade de reconhecer tais normas pode fazer com

que os homens ultrapassem as medidas e esqueçam as limitações dos seus poderes.

A outra figura importante que devemos mencionar aqui é o meu antigo colega A. N. Whitehead (1861-1947). Já o mencionamos como lógico matemático. Depois de *Principia Mathematica*, seus interesses aos poucos se voltaram para os problemas filosóficos que surgiam da ciência contemporânea, e finalmente se dedicou à metafísica. Em 1924, iniciou virtualmente uma nova carreira, ao ser designado professor de filosofia em Harvard. Os escritos pertencentes a esses últimos anos são frequentemente muito obscuros e difíceis de ler. Naturalmente, dizer que um livro é difícil não é propriamente uma crítica, embora eu deva confessar que as especulações metafísicas de Whitehead são um tanto estranhas para mim. Contudo, tentarei resumí-las.

Whitehead afirma que, para compreendermos o mundo, não devemos seguir a tradição de Galileu e Descartes, que dividem o real em qualidades primárias e secundárias. Por este caminho, alcançaremos simplesmente uma imagem distorcida por categorias racionalistas. O mundo consiste antes de uma série infinita de eventos completos, cada qual parecendo lembrar um pouco uma mônada de Leibniz. Entretanto, diferente das mônadas, os eventos são momentâneos e desaparecem, para dar origem a novos eventos. Estes eventos, de um modo ou de outro, acontecem com os objetos. Seria possível pensar na série de eventos como no fluxo de que falava Heráclito, e nos objetos como nas esferas de Parmênides. Separadamente, é claro que são abstrações, nos processos reais, eventos e objetos acham-se inseparavelmente ligados.

Quanto ao genuíno contato com o real, isto parece requerer um conhecimento que vem de dentro, uma fusão do conhecedor e do seu objeto numa única entidade. Isto nos lembra Spinoza e, de fato, Whitehead afirma que toda proposição deve ser vista basicamente na sua relação com o sistema universal. Trata-se clatamente de uma forma de idealismo sistemático, ainda que não do mesmo caráter das tendências idealistas da filosofia de Dewey. Enquanto a concepção deste

último acerca dos todos remonra a Hegel, o idealismo de Whitehead tem mais em comum com as noções orgânicas defendidas por Schelling nos seus últimos anos.

Este, em resumo, parece ser o tema da metafísica de Whitehead. Confesso não saber a importância que chegará a ter na história da filosofia. No entanto, o que oferece interesse imediato é a maneira pela qual uma doutrina metafísica brota aqui diretamente do interesse por certos problemas gerais da ciência. De fato, vimos a mesma coisa no caso dos racionalistas do século XVII e dos idealistas do século XIX. À medida que a teoria científica tenta abranger o mundo inteiro, persegue um objetivo semelhante ao da metafísica. Onde a ciência difere é na sua maior responsabilidade para com fatos complexos e recalcitrantes.

Se é possível dizer que o século XIX mudou o mundo mais profundamente do que qualquer outra coisa até então, o mesmo vale para os últimos sessenta anos, durante os quais a transformação tem sido ainda mais intensa. A Primeira Guerra Mundial marca o fim de uma era.

A idéia principal que inspirara os homens durante várias gerações fora a noção de progresso. Parecia que o mundo se movia rumo a uma condição melhor e mais civilizada, tendo a Europa ocidental como mestra benevolente e o resto do mundo sob a sua dependência política e técnica. Em certos aspectos, este panorama do mundo era correto. O Ocidente certamente dominava, tanto na política como pela posse do poderio material proporcionado pela indústria. Tudo isto se apoiava numa tremenda autoconfiança e na crença de que Deus estava do lado do progresso. O desenvolvimento da sociedade industrial trouxe junto consigo um vigoroso crescimento populacional. Em um século, a população da Inglaterra aumentou cinco vezes, sem que se cumprissem as trágicas profecias de Malthus. Ao contrário, à medida que a sociedade industrial começou a superar os problemas iniciais, as condições gerais de vida da comunidade se tornaram aos poucos mais confortáveis.

Como resultado destas mudanças, prevaleceu um sentimento de otimismo e confiança no futuro que, em geral, tem sido um pouco

abalado desde então. Este tom otimista geral é compartilhado por todas as principais tendências intelectuais do século. Utilitarismo, pragmatismo e materialismo, todos estão imbuídos desse tom. O exemplo mais espetacular talvez seja o caso da doutrina marxista, que até hoje rem conseguido preservar a sua convicção na inevitabilidade do progresso. É a única teoria política que conservou a sua fé ingênua, apesar das perturbações que transtornaram o mundo desde então. Com o seu inflexível dogmatismo e a sua concepção utópica, o marxismo é uma relíquia do século XIX.

Nessa atmosfera de progresso, pareceu aos homens que o mundo estava assentado em bases firmes. Esta concepção coloriu o pensamento não apenas daqueles cuja condição material permitia que adotassem visão não otimista. Igualmente, os desprivilegiados acharam que a sua sorte podia melhorar e melhoraria, esperança que, de fato, não foi inteiramente desapontada. Enquanto isso, a oportunidade de uma educação universal serviu para mostrar a maneira pela qual os homens poderiam melhorar a si mesmos, pois nesta nova sociedade os que não desfrutavam de uma situação vantajosa podiam elevar a sua condição social mediante o conhecimento e a capacidade.

Este elemento competitivo é algo novo no campo social. É claro que a competição entre comerciantes é tão antiga quanto o próprio comércio. Mas a noção de que o homem pudesse melhorar de condição através dos próprios esforços era de origem mais recente. Nos tempos medievais, aceitava-se universalmente que todos haviam sido postos nos seus respectivos lugares por Deus, e que era pecado alterar uma ordem divinamente estabelecida. Essas concepções mais antigas haviam sido questionadas pelos pensadores do Renascimento; o século XIX descartou-as inteiramente.

As condições que descrevemos aqui pertencem, é claro, apenas às regiões onde a industrialização estava se consolidando. Isto inclui a Inglaterra e partes da Europa ocidental. Vale lembrar que tais áreas representam uma fração diminuta do globo habitado. A influência que esses países exerceram na história mundial, como resultado do seu

maior desenvolvimento, rem sido desproporcional ao número dos seus habitantes. Mas isto também não é novidade nas questões humanas. Em tamanho, o antigo império persa foi enorme, em comparação com a Grécia, mas a sua influência, decididamente insignificante.

Para quem vivia nesse período, inspirado pela idéia do progresso, parecia possível planejar antecipadamente com confiança. As condições eram bastante estáveis e assim os homens podiam conceber suas carreiras futuras como um todo. Ao mesmo tempo, esses planos eram assunto inteiramente pessoal. Era graças aos esforços próprios que se conseguia posição e segurança. Quanto aos desprivilegiados, a atitude era de caridade e assistência voluntária, propiciada por generosos e responsáveis cidadãos particulares. Os primeiros passos para fomentar o bem-estar social foram dados, estranhamente, por Bismarck, que introduziu uma forma de seguro de saúde para trabalhadores, a fim de enfraquecer os seus adversários socialistas.

Outro traço destacado desse período foi a atitude geralmente liberal na política. Assumia-se que o governo era uma atividade marginal, cuja função consistia em mediar interesses conflitantes. Nem se cogitava de qualquer interferência na condução da indústria ou do comércio. O fato de, hoje em dia, os governos dirigirem uma variedade de empresas, resulta da influência marxista na nossa abordagem geral das questões sociais. A liberdade de movimento era completa e irrestrita na maior parte da Europa. À época, como agora, a Rússia representava uma certa exceção. Podia-se viajar por toda parte da Europa ocidental sem qualquer tipo de documento, exceto no império do czar, onde se exigia passaporte. Ao mesmo tempo, as pessoas não viajavam tanto como agora. Em parte devido ao maior custo que envolvia e que restringia os deslocamentos das pessoas relativamente abastadas. Os controles introduzidos desde então demonstram até que ponto decaiu a confiança internacional.

Na esfera política, a Europa ocidental, a partir de 1870, desfrutou de quase cinquenta anos de paz. Essa felicidade não foi universal. Houve conflitos coloniais na África, e no Extremo Oriente a Rússia foi

derrorada pelo Japão, que apressara o passo na renrativa de absorver a civilização técnica do Ocidente. No entanto, para quem vivia nos nossos territórios, o mundo parecia um lugar razoavelmente pacífico. Tal era a situação há apenas sessenta anos. Quando se olha para trás, tem-se a impressão de que as pessoas, naquela época, viviam como que num mundo de sonhos.

Todo esse arcabouço de valores e pressupostos foi destruído pela Guerra Mundial de 1914-1918. Apesar da maior consciência nacional, desenvolvida no curso do século XIX, as diferenças nacionais haviam sido conridas até então. Agora, impunham ao mundo um banho de sangue sem precedentes na história. Junto com essa catástrofe, produziu-se o declínio da confiança no progresso e se desenvolveu de um clima de suspeita do qual o mundo jamais se recuperou inteiramente.

No aspecto puramente técnico, a Primeira Guerra Mundial demonstrou até que ponto o aperfeiçoamento das armas suplantou as concepções táticas dos militares. O resultado foi um exermínio tremendo e inconcludente, que enfraqueceu muito a Europa ocidental. A situação frágil e instável da França desde 1918 deve-se, em grande medida, à herança desse derramamento de sangue. Ao mesmo tempo, os Estados Unidos começaram a desempenhar um papel cada vez mais central nas questões mundiais. Por outro lado, a Rússia passou pela revolução bolchevique e construiu uma nova sociedade industrializada, muito mais poderosa do que fora o império czarista. Os sentimentos nacionalistas, que haviam sido reprimidos sob a superfície desde o Congresso de Viena, passaram a se expressar sob a forma de novas nações, cada qual desconfiando dos vizinhos. A liberdade de movimento foi cerceada por diversas restrições que só agora volram a desaparecer.

Contudo, ficara claro que um posterior conflito mortífero entre as nações europeias ameaçaria a própria sobrevivência da civilização ocidental. Essa foi a principal força que contribuiu para a criação da Liga das Nações, em 1919. Um dos principais defensores dessa tentativa de

estabelecer as bases de uma cooperação pacífica entre nações foi Wilson, presidente dos Estados Unidos. O fato de as suas propostas não terem sido apoiadas em seu próprio país contribuiu muito para enfraquecer a posição da Liga desde o início. Nesse meio tempo, a derrota das potências centrais suscitou, como reação, um ressurgimento nacionalista mais veemente e inflexível do que nunca. A ditadura nacional-socialista da Alemanha, aos vinte anos de fundação da Liga das Nações, conduziu à Segunda Guerra Mundial que, em alcance e destruição, suplantou todas as guerras anteriores da história. A maior eficácia técnica dos armamentos, e a maior força dos motivos ideológicos em jogo transformaram o conflito entre os exércitos numa guerra total, que afetou diretamente aos civis e aos soldados. A guerra atômica realizou a sua primeira e espetacular demonstração no Japão. Esta última conquista do poder de destruição pôs ao alcance do homem a possibilidade do auto-extermínio. Resta saber se seremos suficientemente sábios para resistir a essa tentação. Espera-se que a Organização das Nações Unidas, que depois da Segunda Guerra Mundial substituiu a velha Liga, consiga impedir que os homens se destruam mutuamente.

Ao longo da história, as duas principais forças que deram impulso especial ao desenvolvimento técnico são o comércio e a guerra. Acontecimentos recentes têm feito isto de maneira espetacular. O progresso da eletrônica e da engenharia de comunicação produziu o que agora alguns chamam de segunda revolução industrial, que está transformando o mundo diante dos nossos olhos de modo ainda mais radical do que a primeira revolução industrial, que se baseou na máquina a vapor.

Igualmente, os meios de transporte passaram por uma mudança jamais sonhada no século XIX. As maneiras de viajar haviam mudado relativamente pouco desde os tempos romanos até o advento da ferrovia. Desde então, o homem tornou realidade a lenda de Ícaro. Há apenas cem anos parecia fantástico que se pudesse dar a volta ao mundo em oitenta dias. Agora é possível fazê-lo em igual número de horas.

Estes progressos de longo alcance foram mais rápidos, em certos aspectos, do que a capacidade do homem de se ajustar ao seu novo ambiente. Para começar, os grandes conflitos internacionais contribuíram para minar a sensação de segurança que prevalecera no século XIX. Não era mais possível ver as coisas com uma perspectiva tão ampla como antes. Ao mesmo tempo, as atividades das nações transgrediram gravemente a liberdade de ação, antes privativa do indivíduo. Existem várias razões para explicar isto. Em primeiro lugar, a crescente complexidade da vida econômica das nações industriais tornou-as muito sensíveis a toda espécie de perturbações. Comparada com a dos tempos medievais, a nossa sociedade é muito menos estável. Portanto, é necessário exercer um certo controle sobre forças que possam perturbar o corpo político. Em segundo lugar, surge o problema de oferecer alguma influência que se contraponha e equilibre as inevitáveis flutuações que efervesceramente ocorrem. Isto envolve a ação estatal em matéria econômica. Em terceiro lugar, a perda da segurança adquirida independentemente é agora compensada, até certo ponto, por serviços propiciados pelo estado. Estas mudanças têm muito pouco a ver com o sistema político de um país. Dependem essencialmente da tecnologia da nossa civilização. De fato, é notável a semelhança que essas questões apresentam em países politicamente muito diferentes.

O peso esmagador da organização na vida moderna suscitou novas tendências de pensamento irracionalista na filosofia. Em certo sentido, essas explosões representam uma reação contra as filosofias de poder que inspiraram regimes autocráticos contemporâneos. Também são uma revolta contra o que se considera a ameaça da ciência à liberdade humana.

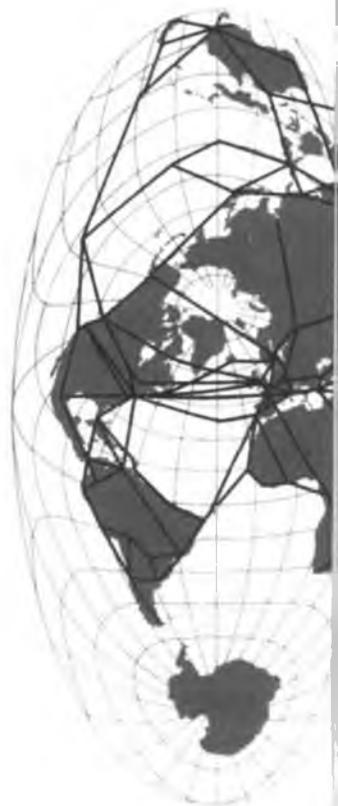
O principal ramo filosófico do irracionalismo se encontra nas revividas doutrinas existencialistas que ultimamente têm desempenhado papel predominante na filosofia da França e da Alemanha. Sobre isto faremos alguns breves comentários; o importante aqui é observar que essa tendência cobre uma ampla variedade de diferentes doutrinas, muitas vezes conflitantes.

Junto com as doutrinas existencialistas, houve no continente europeu um retorno à metafísica tradicional. Na Grã-Bretanha, a filosofia ultimamente moveu-se principalmente na trilha lingüística. Nunca foi tão grande como hoje o abismo entre a filosofia continental e a britânica. Na verdade, nenhum dos lados admite que o outro efetivamente esteja fazendo filosofia.

Esse é o esboço mais simples da cena contemporânea. Quando nos aventuramos a traçar um resumo geral, corremos o risco não apenas da distorção, mas também da falta de perspectiva, e para esta não há remédio. Contudo, podemos extrair uma conclusão geral. O que até agora tem possibilitado à civilização ocidental dominar o mundo é a sua tecnologia, junto com a tradição científica e filosófica que lhe deu origem. Por enquanto, estas forças ainda parecem comandar, embora na natureza das coisas nada indique que isso deva continuar assim. À medida que as habilidades técnicas desenvolvidas no Ocidente se espalham a outras partes do mundo, a nossa posição de vantagem declina.

A filosofia existencialista do continente europeu, em alguns aspectos, é uma questão bastante intrigante. De fato, às vezes é difícil ver nisso qualquer coisa reconhecível como filosofia no sentido tradicional. No entanto, o ponto de partida geral, comum a todo o movimento, parece ser este: o racionalismo, como filosofia, é considerado incapaz de propiciar uma explicação viável do significado da existência humana. Ao utilizar um sistema de conceitos, o racionalista faz descrições gerais que não captam o matiz específico da experiência humana individual. Para superar este fracasso evidente, os existencialistas se apóiam no que Kierkegaard chamara de modos existenciais do pensamento. O racionalismo, ao abordar o mundo a partir do exterior, não chega a fazer justiça ao imediatismo da experiência viva, que deve ser captado existencialmente a partir do interior.

Este evidente enigma pode ser tratado de diferentes maneiras. Para começar, alguém poderia se sentir tentado a sugerir que a vida humana carece de sentido ou significado na forma requerida por essas especulações. O propósito da vida é vivê-la da maneira mais interessante



Com o crescimento das conexões aéreas, as distâncias encolheram.

possível; propósitos posteriores são quiméricos. Além disso, há uma séria fragilidade na própria concepção dos modos existenciais do pensamento. Quando se reflete sobre a existência de algo, é preciso pensar em algo de uma determinada espécie. A existência, em si, é uma abstração imperfeita. Até mesmo Hegel tem consciência disso.

Mas estes argumentos são ditatoriais; válidos, sem dúvida, mas capazes de nos impedir de ver com clareza o que esses pensadores preferem dizer. Portanto, devemos adotar um ponto de vista um pouco mais amplo em relação ao existencialismo, e tentar indicar brevemente o que ele procura mostrar.

Apesar da sua rejeição à metafísica idealista, a filosofia existencial de Karl Jaspers, ao reconhecer três tipos de existência, conserva um certo elemento dialético no sentido hegeliano. Jaspers (1883-1969)¹ chegou à filosofia através de um interesse prévio pela psicologia, e mais especialmente pelos problemas da psicopatologia. Assim, o homem ocupa o centro dos seus estudos filosóficos. Neste sentido, podemos descrever o seu existencialismo como humanista, expressão utilizada por Sartre sobre a sua própria filosofia. Porém, em contraste com o humanismo objetivo do Renascimento, o existencialismo propicia, na melhor das hipóteses, um humanismo subjetivo. Logo, é um tanto enganoso para os filósofos existencialistas utilizarem a máxima de Sartre.

Na teoria da existência de Jaspers aparecem três noções diferentes. No nível mais baixo encontramos o mundo objetivo, que simplesmente está ali. Assim, a sua existência é um estar ali, capado de fora, objetivamente. Abrange o campo da ciência em todos os seus aspectos. Mas não é adequado para o oportuno reconhecimento, por parte eu, da sua própria existência. Na verdade, a existência objetiva inerente ao campo científico é um obstáculo à percepção desse tipo de existência mais elevada, à qual Jaspers denomina de “existência eu”, ou simplesmente existência. Este modo de existência já não responde às categorias racionais que regem o campo da existência objetiva. Diz-se que a “existência eu”, ou existência pessoal, aponta sempre para além de si mesma. Não seria uma injustiça para com Jaspers descrever esse ponto

em termos aristotélicos, dizendo que, para ele, a existência pessoal contém no seu seio um fundo de potencialidades indeterminado. No esforço de ir além de si mesmo, o eu se harmoniza com um terceiro tipo de existência, que pode ser chamada de transcendente, uma existência-em-si-mesma que inclui ambas as variedades anteriores. Embora Jaspers não persiga a espécie de objetivo que inspirou os idealistas, é óbvio, no entanto, que os seus três tipos de existência constituem um bom exemplo de progressão dialéctica. Até este ponto, devem estar, de certo modo, dentro do campo do racional. Esta, como vimos, é uma dificuldade inerente a qualquer teoria que em princípio tente cercar a razão. É claro que é perfeitamente pertinente assinalar verdades simples e corriqueiras, como o fato de os homens serem movidos pelas paixões, tanto ou até mais do que pela razão; em princípio, isto não significa restringir a razão. Mas, quando se trata de uma teoria da razão que tenta invalidar a própria razão, surge uma incômoda contradição, porque é necessário recorrer à razão para explicar qualquer coisa. Assim, não se pode dar uma roupagem teórica à negação da competência da razão; permanece indizível e nos constrange ao silêncio. Até certo ponto, isto é vagamente reconhecido pelos existencialistas que, às vezes defendem o silêncio, ainda que não o prariquem. Quanto a Jaspers, tem consciência da dificuldade e tenta corrigi-la admirando que, afinal, a razão é importante.

Com base nesta divisão da existência, Jaspers afirma que a ciência, sendo necessariamente de caráter ininterpretativo, fracassa forçosamente na genuína percepção da realidade, pois ao admirarmos uma distinção entre a interpretação e o seu objeto, implicitamente admitimos que fracassamos. A suposição parece consistir em que todas as declarações são uma distorção dos fatos, simplesmente porque uma declaração não é idêntica à situação que é o seu objeto. Assim, como as declarações são feitas a respeito de algo, são consideradas inadequadas. Deve-se notar que uma declaração é considerada inadequada aqui em virtude da sua própria natureza, e não, como no caso do idealismo, porque esteja isolada de uma variedade de outras declarações que lhe dariam total significado.



Jean-Paul Sartre

Para Jaspers, a filosofia pertence ao tipo transcendente de existência, ou existência-em-si-mesma. Ou melhor, a filosofia é o empenho do indivíduo nos seus esforços para transcender. Quanto à vida moral do indivíduo, esta opera no plano da existência pessoal. É neste nível que os homens se entendem mutuamente e experimentam a sensação de liberdade. Como a liberdade está fora da esfera racional, não podemos explicá-la racionalmente. Devemos nos contentar em reconhecer as suas manifestações através de certos estados de ânimo. Diz-se que a sensação de sermos livres é acompanhada de um certo estado anímico de apreensão, ou medo, como o denomina Jaspers, tomando emprestado uma expressão de Kierkegaard. Em geral, podemos dizer que, enquanto o nível do estar ali é regido pela razão, o campo da existência-eu é governado por estados de ânimo.

Enquanto o existencialismo de Jaspers, no nível transcendente, deixa espaço para a religião, como no caso de Kierkegaard, prevalece um tom muito diferente nas obras de coloração mais metafísica de Heidegger (1889-1976), cuja filosofia é extremamente obscura e de terminologia altamente excêntrica. Não se pode deixar de suspeitar que neste caso a linguagem seja descontrolada. Um aspecto interessante das especulações de Heidegger é a insistência em que o nada é algo positivo. Como tantas outras coisas do existencialismo, esta observação psicológica pretende passar por lógica.

Na França, o movimento existencialista teve conexões mais íntimas com a literatura. Seu expoente mais conhecido, Jean-Paul Sartre (1905-1980), escreveu, não apenas um importante tratado filosófico, mas também romances. Nestes, boa parte do pensamento existencialista do autor é apresentada através de personagens que se defrontam com o tipo de apelo à ação que é uma faceta tão importante do existencialismo. O meio literário do romance proporciona o veículo perfeito para as reflexões sobre a condição humana.

Em Sartre, o conceito existencialista da liberdade humana é levado ao limite. O homem escolhe continuamente o seu destino. Não há vínculos com a tradição, nem com acontecimentos anteriores da vida

do indivíduo. É como se cada nova decisão exigisse alguma espécie de entrega total. Os que se apavoram com esta verdade desagradável tentam se proteger racionalizando o mundo. Nisto, o homem de ciência une-se ao crente religioso. Ambos tentam escapar da realidade. Mas, para Sartre, ambos estão lamentavelmente equivocados. O mundo não é como a ciência o vê; e quanto a Deus, parece ter morrido desde os tempos de Nietzsche. A pessoa preparada para enfrentar o mundo tal como ele é, lembra efetivamente o herói de Nietzsche. É desta fonte que Sartre extrai o seu ateísmo.

No fundo, Sartre se opõe à concepção racionalista da necessidade, como se encontra em Leibniz e Spinoza e como foi herdada pelos filósofos idealistas. Vale lembrar que para estes pensadores tudo o que existe pode, em princípio, ser visto como necessário, desde que adotemos um ponto de vista suficientemente amplo. Portanto, é inevitável que uma doutrina da liberdade assuma a forma que encontramos em Spinoza ou Hegel. A liberdade consiste num ser sintonizado com o funcionamento da necessidade. Uma vez rejeitada essa concepção da liberdade, como faz Sartre, o resto parece se deduzir quase por si mesmo. Como observamos antes, a concepção racionalista da necessidade domina o campo da ciência teórica. Portanto, deve ser rejeitada tão logo se adote a doutrina existencialista da liberdade. Igualmente, a teologia racionalista deve ser abandonada, embora pareça que Sartre vá longe demais ao tentar atrelá-la ao ateísmo porque, se somos livres no sentido em que Sartre crê que somos, então podemos escolher o que quisermos. Nesta questão, diferentes pensadores existencialistas, de fato, fizeram escolhas diferentes, como já vimos.

Na sua crítica à concepção racionalista da necessidade, o existencialismo chama a atenção para um ponto importante. No entanto, realiza mais um protesto emocional sobre bases psicológicas do que uma crítica filosófica. É a partir de um sentimento de opressão que o existencialismo lança a sua rebelião contra o racionalismo. Isto leva a uma atitude um tanto estranha e pessoal para com o mundo dos fatos, que constitui um obstáculo à liberdade. O racionalista vê a sua libe-

dade no conhecimento de como a natureza atua; o existencialista descobre a sua própria quando cede aos seus estados de ânimo.

O aspecto lógico básico subjacente a tudo isso remonta à crítica de Schelling a Hegel. A existência não pode ser deduzida de princípios lógicos gerais. Esta crítica qualquer empírico ortodoxo endossaria com entusiasmo. Porém, dito isso, nada mais há a acrescentar. De fato, parece que subverteríamos essa admirável crítica se deduzíssemos, tomando-a por base, uma psicologia existencialista. Pois é precisamente o que a teoria de Sartre faz. Há muitas observações interessantes e valiosas na descrição de uma variedade de estados psicológicos. Mas que os homens se comportem e sintam deste modo, não é uma consequência lógica do fato de a existência não ser logicamente necessária. Seguir o caminho oposto equivaleria a admitir e rejeitar ao mesmo tempo o ponto de vista de Schelling. Portanto, por mais que se possa reconhecer a precisão dessas observações psicológicas, não se pode transformar esse material numa ontologia. Este é precisamente o objeto do tratado de Sartre intitulado *O ser e o nada* que, por sua imprecisão poética e sua extravagância lingüística, se enquadra nas melhores tradições germânicas. Sua tentativa de transformar uma visão particular da vida numa teoria ontológica parece um tanto excêntrica ao filósofo tradicional, quer pertença ao campo racionalista, quer ao empírico. É como se alguém pretendesse transformar os romances de Dostoievski em livros didáticos de filosofia.

Deve-se observar que os existencialistas provavelmente rejeitariam a nossa crítica como despropositada, pois diriam que empregamos critérios racionalistas e que, em vez de tratarmos de questões existenciais, nos movemos no campo da lógica racionalista. Talvez seja verdade. Mas esta objeção pode se voltar contra si mesma. Trata-se meramente de outra maneira de dizer que qualquer critério opera no campo da razão. O mesmo ocorre com a linguagem. Portanto, é perigoso utilizá-la para defender as doutrinas existencialistas. É claro que, alternativamente, podemos nos contentar com uma espécie de efusão poética da qual todos possam se beneficiar da melhor maneira possível.

O existencialismo de Gabriel Marcel (1889-1973), diferente do de Sartre, tem inclinações religiosas. Nisto se parece com as teorias de Jaspers. Como todos os pensadores existencialistas, Marcel interessa-se particularmente pelo indivíduo e sua experiência concreta das situações peculiarmente humanas. No que tange à filosofia em geral, Marcel enfatiza a necessidade de se ir além da espécie comum de reflexão que disseca e analisa. A fim de vermos a realidade no seu sentido pleno, precisamos reunir de novo os pedaços da nossa dissecação racionalista. Realiza-se esta operação sintética através do que Marcel chama de reflexão à segunda potência. Pretende-se com isso dar a idéia de uma forma de reflexão mais intensa e elevada. Enquanto a reflexão à primeira potência se dirige para fora, esta reflexão à segunda potência, mais elevada, olha para dentro, para si mesma.

Um dos problemas tratados por Marcel é o da relação corpo-mente, que surge do interesse desse filósofo pela condição humana, à medida que afeta o indivíduo num determinado ambiente real. A crítica que ele faz ao dualismo dos cartesianos lembra a de Berkley contra os que confundem o ver com a óptica geométrica. Poderíamos dizer que a divisão entre a mente e o corpo pressupõe uma metáfora que considera a mente como que pairando sobre a pessoa, e vendo-se a si mesma e ao corpo como duas coisas distintas. Em linhas gerais, parece ser esta a concepção de Marcel, e é suficientemente sólida. No entanto, ele vincula a resolução do problema ao exercício da reflexão sintética, enquanto nós nos sentiríamos inclinados a sustentar que, aqui, um pouco de análise lingüística mostraria o que não deu certo.

O positivismo que se desenvolveu no final do século XIX foi representado por homens como Mach, cuja obra sobre mecânica já mencionamos. Durante os vinte anos seguintes, desenvolveu-se aos poucos um interesse um pouco mais abrangente pela lógica simbólica. Essas duas tendências combinadas levaram à formação de um novo movimento, centrado em torno de Schlick que, como Mach, foi professor da Universidade de Viena. O grupo que ele liderou foi denominado Círculo de Viena, cuja filosofia veio a ser conhecida como positivismo lógico.

⁵ Carnap morreu em 1970 e Waissmann em 1959. (N. dos T.)

Esta doutrina foi, em primeiro lugar, positivista, como o próprio nome indica. Sustenta que a soma total do nosso conhecimento é propiciada pela ciência, e que a metafísica ao estilo antigo é esrritamente verbosidade vazia. Não há nada que possamos conhecer além da experiência. Nisto encontramos uma certa afinidade com as idéias kantianas, se omitirmos dos númenos. A insistência na observação empírica vem acompanhada de um critério de significado um tanto vinculado ao pragmatismo rotineiro do cientista de laboratório. Trata-se do famoso princípio da verificabilidade, ou verificacionismo, segundo o qual o significado de uma proposição é o seu método de verificação. Deriva-se de Mach, que utilizou este tipo de procedimento ao definir os termos empregados em mecânica.

O movimento do positivismo lógico, que se iniciou em Viena, não sobreviveu no lugar em que nasceu. Schlick foi assassinado em 1936 por um dos seus discípulos, e os outros membros do Círculo acharam necessário mudar-se para outros locais, ante as iminentes restrições do regime nazista. Afinal, todos se encaminharam para a América ou para a Inglaterra. Carnap vive em Los Angeles e Waissmann em Oxford⁵. Alinhado com a tendência unificadora geral da linguagem da ciência, o movimento começou a publicar, pouco antes da guerra, as primeiras monografias do que se converteria na *Enciclopédia internacional da ciência unificada*. A série foi publicada pela Universidade de Chicago. Seu primeiro editor, O. Neurath, morreu em Oxford, em 1945. Assim, o positivismo lógico foi transplantado do seu solo natal para os países de língua inglesa, onde se ligou novamente à velha tradição do empirismo britânico, ao qual muito deve. Na Inglaterra, a doutrina do positivismo lógico obteve ampla divulgação pela primeira vez através de *Linguagem, verdade e lógica* (1936), de A. J. Ayer.

No seio do movimento positivista, reinavam o desprezo pela metafísica e a reverência pela ciência. Mas, quanto ao resto, havia consideráveis diferenças em matéria de lógica e de método científico. Em particular, o princípio da verificabilidade deu origem a numerosas interpretações diferentes. De fato, a história do movimento gira em torno

da discussão que se desenvolveu sobre questões relativas à condição e ao significado desse princípio.

Uma crítica preliminar contra a teoria da verificabilidade do significado é a de que esta sofre do mesmo tipo de dificuldade que a teoria pragmática da verdade. Porque suponhamos que encontramos algum método para verificar uma proposição. Se fizermos uma descrição do procedimento, poderemos perguntar, então, qual é o significado dessa descrição. Isto conduz de imediato a uma regressão infinita de significados a serem verificados, a menos que num determinado estágio admiramos que o significado de uma proposição simplesmente salta aos olhos. Mas, se admirarmos isso, o princípio original será destruído, e então poderíamos admirar igualmente que estamos em condições de discernir os significados direta e imediatamente.

Outra dificuldade do positivismo é a rejeição a toda especulação filosófica como palavrório inútil, pois a teoria da verificabilidade é, em si, uma doutrina filosófica. Schlick tentou evirar esse impasse argumentando que o princípio da verificabilidade é, de fato, inerente ao nosso comportamento, e expressa isto assim, simplesmente nos recorda como procedemos realmente. Mas, se assim fosse, o princípio é válido, afinal, afirmando assim uma posição filosófica. Porque todos concordam em que não se trata de uma declaração da ciência empírica.

A tentativa de Schlick é evitar a regressão infinita de sucessivas verificações. Afirma que, em última análise, os significados derivam de experiências auto-iluminadoras as quais, por sua vez, conferem significado às sentenças. Objetivo semelhante foi perseguido por Carnap, que tentou elaborar um sistema lógico formal, reduzindo o problema epistemológico a idéias primitivas ligadas pela única relação básica da similitude reconhecedora.

Este método de ataque se baseia na suposição tácita da existência de alguma correspondente teoria da verdade. A fragilidade de semelhante teoria como explicação ao problema do conhecimento é que exige que fiquemos fora da arena onde as experiências e as sentenças serão

comparadas. Neurath viu essa dificuldade e insistiu em que uma sentença só pode ser comparada com outra sentença. Segundo ele, o que apóia uma sentença é uma “declaração protocolar”, a qual considera no mesmo nível que as declarações empíricas comuns, ou seja, que não são necessárias. Carnap adotou visão semelhante, mas sustentou que as declarações protocolares eram indubitáveis pontos de partida, o que de certo modo rem laivos de cartesianismo. Em todo caso, esse modo de abordar o problema nos faz chegar a uma coerente teoria da verdade, à tradicional maneira racionalista.

Carnap acabou dedicando a atenção a uma abordagem muito diferente do problema central da filosofia do positivismo lógico. Se pudéssemos inventar uma linguagem formalizada, construída de forma tal que não admitisse formular uma declaração inverificável, a adoção de semelhante linguagem atenderia a todas as exigências positivistas. O princípio da verificabilidade, por assim dizer, está construído na sintaxe do sistema. No entanto, esse modo de tratar o problema também é inadequado, pois as questões de significado não podem ser reduzidas a construções sintáticas, que dizem respeito à maneira de unir as palavras. Além disso, a construção de tal sistema, pressupõe tacitamente que todas as descobertas já foram realizadas. Em certos aspectos, equivale à sistematização de Hegel, que se baseou na opinião similar de que o mundo chegara ao seu estágio final.

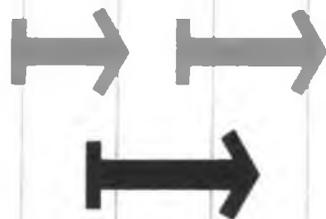
Uma figura de certa importância para os positivistas lógicos, embora não pertencesse ao Círculo de Viena, foi Wittgenstein. Suas primeiras teorias lógicas exerceram considerável influência no pensamento dos membros do Círculo. No entanto, foram as posteriores pesquisas lingüísticas de Wittgenstein que deram ao positivismo lógico um novo impulso, quando se firmou na Inglaterra.

O movimento positivista deu origem a diferentes ramos. Um dos mais importantes é a escola de análise lingüística que tem dominado a filosofia britânica nas últimas décadas. Compartilha com o positivismo lógico ortodoxo do princípio de que todas as perplexidades filosóficas resultam de um uso desleixado da linguagem. Sustentam seus

adeptos que toda questão adequadamente formulada tem uma resposta clara e precisa. É tarefa da análise mostrar que as questões “filosóficas” nascem de um negligente abuso da linguagem. Quando as ambigüidades dessas questões são expostas à luz do dia, vê-se que os problemas são insignificantes e simplesmente se dissolvem. Assim, pois, a filosofia, quando adequadamente utilizada, deve ser considerada uma espécie de terapia lingüística.

Um exemplo simples ilustrará o método, embora eu não aceite este argumento em particular. Acontece com frequência de alguém se perguntar quando tudo iniciou. O que deu partida ao mundo, de que início adquiriu o seu curso? Em vez de darmos uma resposta, examinemos primeiro a formulação da pergunta. A palavra central, na pergunta, é “início”. Como se emprega essa palavra no discurso corrente? Para responder a esta indagação secundária, precisamos examinar o tipo de situação em que ordinariamente usamos essa palavra. Talvez pudéssemos pensar num concerto sinfônico e dizer que o seu início será às oito horas. Antes do início, poderíamos jantar na cidade, e depois do concerto voltar para casa. O importante é observar que faz sentido perguntar o que aconteceu antes do início e o que ocorreu depois. Um início é um ponto no tempo, que marca uma fase de algo que acontece no tempo. Se retomarmos agora a questão “filosófica”, fica claro que, neste caso, empregamos a palavra “início” de modo completamente diferente, porque não se pretende que jamais perguntássemos o que aconteceu antes do início de todas as coisas. Na verdade, explicando assim, podemos ver o que há de errado com a pergunta. Perguntar por um início sem nada que o preceda, é como perguntar por um quadrado redondo. Depois de compreendermos isso, deixaremos de fazer essa pergunta, porque compreenderemos que não tem sentido.

Na Inglaterra, a filosofia da análise foi muito influenciada por Wittgenstein (1889-1951), que em certa época manteve contato com o Círculo de Viena. A exemplo dos membros desse círculo, partiu antes do temporal de Hitler na Alemanha e passou a viver em Cambridge, para onde foi nomeado professor em 1939, quando G. E. Moore se



De tudo o que começa no tempo, pode-se perguntar o que aconteceu antes.

apresentou. O único livro que publicou em vida foi *Tractatus logico-philosophicus*, surgido em 1921. Nessa obra, desenvolveu o conceito de que todas as verdades da lógica são tautológicas. Uma tautologia, no sentido técnico que lhe dá Wittgenstein, é uma proposição da qual a contraditória é autocontraditória. Neste sentido, a palavra “tautológico” corresponde, *grosso modo*, ao termo “analítico”, mais usual. Nos últimos anos, os interesses de Wittgenstein deslocaram-se da lógica para a análise lingüística. Conhecem-se os seus pontos de vista através das suas notas de aulas e da coleção póstuma dos seus textos, dos quais estão disponíveis até agora dois volumes. Devido ao seu estilo peculiar e um tanto esotérico, não é fácil descrever Wittgenstein resumidamente. Talvez uma interpretação correta do princípio básico da sua teoria filosófica final seja a de que o significado de uma palavra é o seu uso.

Ao apresentar a sua exposição, Wittgenstein introduziu a símile dos “jogos de linguagem”. Segundo esse ponto de vista, o uso efetivo de certa parte da linguagem é como um jogo, digamos como o de xadrez. Há certas regras a serem observadas pelos jogadores e certas restrições nos movimentos permitidos. Wittgenstein repudia completamente a sua obra lógica anterior, o *Tractatus*. Naquele tempo, parecia-lhe possível analisar todas as declarações decompondo-as em seus constituintes simples e últimos, que não podem ser mais divididos. Às vezes essa teoria é chamada de “atomismo lógico” e tem muito em comum com doutrinas racionalistas anteriores de elementos últimos e simples. É a base de todas as tentativas de elaboração de uma linguagem perfeita, que expressará tudo com total precisão. Nos seus últimos anos, Wittgenstein nega a possibilidade de se construir tal linguagem. Já mais conseguimos eliminar completamente a confusão.

Assim, aprendendo uma variedade de jogos de linguagem, compreendemos o significado das palavras através do seu uso e no seu uso. Outra maneira de se expressar essa questão refere-se ao nosso aprendizado da “gramática” ou “lógica” de uma palavra, expressão técnica que ganhou uso corrente e amplo na análise lingüística. O surgimento

de problemas metafísicos seria, então, o resultado de uma apreensão defeituosa da "gramática" das palavras, pois quando se compreende devidamente as regras, não subsiste a tentação de se fazer tais perguntas. A terapia lingüística nos curou do desejo.

A influência de Wittgenstein na filosofia lingüística tem sido considerável. Contudo, a análise lingüística seguiu, em certa medida, diversos caminhos. Em particular, desenvolveu-se um novo interesse pelas distinções lingüísticas, independentemente das curas benéficas que pudesse efetuar. Surgiu uma nova espécie de escolástica que, como a sua precursora medieval, está se encaminhando para uma trilha um tanto estreita. A maioria das diversas tendências da análise lingüística compartilha da convicção de que a linguagem corrente é adequada e que os enigmas surgem dos solecismos filosóficos. Esta opinião ignora o fato de que a linguagem corrente está cheia de matizes esmaecidos de teorias filosóficas do passado.

O exemplo dado antes mostra como se deve compreender a terapia do uso comum. Esta espécie de análise, certamente, é uma arma útil para remover muita teia de aranha metafísica, confusa e emaranhada. No entanto, como doutrina filosófica, possui algumas fragilidades. De fato, eu acreditaria que os filósofos jamais deixaram de fazer isso na surdina. Graças a um certo paroquialismo intelectual, um tanto em moda recentemente, este fato não é reconhecido hoje de bom grado. Assunto mais sério é a entronização da linguagem corrente como árbitro de todas as disputas. Para mim, não parece inteiramente claro que a linguagem corrente não possa ser, por sua vez, gravemente confusa. Pelo menos, deve ser arriscado tratá-la como a forma do Bem, sem perguntar o que é linguagem, como surge, funciona e cresce. A suposição tácita consiste em que a linguagem, tal como é utilizada correntemente, está possuída por algum gênio superior ou inteligência oculta. Outra suposição, indiretamente vinculada a esta, admite que se possa ignorar todo o conhecimento não-lingüístico, liberalidade a que se permitem os seus adeptos.

ÉPILOGO

Chegamos ao fim da nossa história. O leitor que nos acompanhou até agora pode se perguntar que proveito terá obtido. Precisamos dizer-lhe uma palavra de advertência. Escreveram-se bibliotecas inteitas a despeito de cada um dos principais tópicos que discutimos. Para escrever o presente volume, levamos em conta uma pequena fração dessa massa de material. Por vasto que seja o alcance de um livro, sua leitura atenta jamais transformou o leitor num especialista. De fato, a mera leitura, ainda que muita, não melhorará, por si só, a nossa compreensão de alguma coisa. Além da aquisição de informação, também se exige uma certa medida de intensa reflexão sobre as diversas matérias assim reunidas. Esta desculpa também serve para as histórias da filosofia, considerando-se que cada assunto foi analisado muito mais detalhadamente nas obras dos especialistas. Para o leigo, e na verdade também para o especialista, às vezes é importante se deter para meditar a partir de uma perspectiva sinóptica. Para tanto, precisa de um panorama que não seja tão volumoso nem tão detalhado e, sobretudo, que provenha de um único cérebro. A nossa exposição não é enciclopédica, no sentido literal. Necessariamente, houve uma certa seleção, tanto de homens quanto de idéias. O máximo que se pode aspirar é oferecer um esboço das tendências gerais. Igualmente, o material que serve de fundo histórico é rigorosamente esquemático e condensado. Este livro não pretende ensinar história ao leitor, mas tenta tecê-la de vez em quando, para que o ambiente em que as concepções filosóficas se desenvolveram não seja esquecido. Ao mesmo tempo, enfatiza a continuidade das tradições culturais do Ocidente, desde a antiga Grécia até os nossos dias.

Talvez nos perguntem por que, numa história como esta, não deixamos espaço para aquilo que em geral se denomina a sabedoria do Oriente. Podemos dar várias respostas. Em primeiro lugar, os dois mundos se desenvolveram isolados um do outro, de modo que é admissível fazer um estudo independente do pensamento ocidental.

Além disso, esta tarefa já é suficientemente colossal e decidimos restringir o nosso escopo a este assunto. Mas existe outra razão ainda mais forte para agirmos assim pois, em alguns aspectos vitais, a tradição filosófica do Ocidente difere das especulações da mente oriental. Em nenhuma outra civilização, além da grega, o movimento filosófico caminha lado a lado com a tradição científica. É isto que dá à iniciativa grega o seu alcance peculiar; foi esta tradição dual que moldou a civilização do Ocidente.

É preciso ser claro quanto a este relacionamento peculiar. A busca da investigação científica em determinado campo não é a mesma que a da filosofia. Porém uma das fontes da reflexão filosófica está na ciência. Ao considerarmos o que é, em geral, ser científico, lidamos com uma questão filosófica. O estudo dos cânones do método científico é um estudo filosófico. Um dos problemas perenes que têm ocupado a atenção dos filósofos é a tentativa de explicar como é o mundo em seus traços gerais. Mas é preciso cuidado para estabelecer aqui uma distinção. Não é um objetivo próprio do estudo filosófico oferecer uma descrição dos fatos à maneira da ciência. A incapacidade de respeitar esta limitação fez com que os idealistas sistemáticos às vezes se confundissem. O que a filosofia pode propiciar é um modo de examinar os resultados da investigação empírica, uma estrutura, por assim dizer, para reunir em alguma ordem as descobertas da ciência. Enquanto o idealismo tentou fazer exclusivamente isto, moveu-se dentro dos limites adequados. Ao mesmo tempo, devemos destacar que, ao nos dispormos a fazer ciência, já nos envolvemos em algum tipo de concepção filosófica do mundo. Pois o que chamamos de atitude usual e de senso comum é, de fato, um tecido de suposições tácitas gerais a respeito da natureza das coisas. Ter chamado a atenção para esta circunstância talvez seja o principal mérito da filosofia crítica. Em todo caso, não é supérfluo recordar que as teorias científicas pretendem estabelecer algo que seja verdade a respeito do mundo, independentemente das ações proveitosas que nos possibilitem empreender. Este ponto às vezes é esquecido por aqueles que só vêem nas teorias sis-

"Para o homem, a vida não examinada não vale a pena viver". Apologia, 38a.

temas formais e abstratos, assim como esquecem que os números servem para contar.

O mundo objeto da nossa investigação não foi feito por nós. De fato, fomos os nossos próprios erros e ilusões, e frequentemente é difícil descobrirmos que estamos errados. Mas o que torna verdadeira uma convicção não é o prazer nem o conforto que nos proporciona. Um homem poderia crer que possuía recursos financeiros ilimitados porque esta idéia lhe dava certa satisfação. Na realidade, há quem adote esta atitude, mas os banqueiros e os tribunais em geral não se mostram inclinados a compartilhar dos seus pontos de vista. As descobertas da investigação às vezes são errôneas, mas isso não as torna subjetivas. Poder-se-ia notar, com certa justiça, que um erro requer, pelo menos, alguém que o perpetue. A natureza em si não pode errar, porque não faz declarações. São os homens que podem incorrer em erro, quando formulam proposições. Talvez um dos motivos das teorias pragmáticas se derive deste fato. Porque, se o erro é subjetivo no sentido de estar ligado a alguém que o cometa e, por outro lado, como não existe garantia contra o erro, poder-se-ia julgar que estamos sempre encerrados em nossas próprias opiniões subjetivas. Mas isto é totalmente equivocado. Uma coisa é dizer que os erros sempre podem se insinuar, e outra completamente distinta é afirmar que nunca estamos certos. Se eu digo que algo é assim, quando de fato é, nada há de subjetivo em semelhante opinião. Igualmente no caso do erro, se eu estiver errado, então o estado errado é um fato pertencente ao mundo. É importante enfatizar o caráter objetivo da investigação imparcial, e a natureza independente das verdades que persegue. Os que insistem em que a verdade é algo maleável e subjetivo não compreendem que, com tal critério, a investigação é impossível. Além disso, é errado ao pensar que o investigador não pode seguir a própria curiosidade, independentemente do lucro ou da utilidade das suas descobertas. Ninguém nega que muitas pesquisas não sejam deste tipo, mas algumas são. A história da ciência não pode ser explicada em virtude de concepções pragmáticas. O respeito pela verdade objetiva pode

funcionar como freio com relação às ilusões do poder ilimitado que brotam da tendência subjetivista.

Isto nos conduz à outra fonte importante da especulação filosófica. Até agora mencionamos apenas a ciência e os princípios gerais do seu funcionamento, que são objeto do estudo filosófico. Mas o homem, como animal social, não apenas está interessado em descobrir coisas acerca do mundo, como também uma das suas tarefas consiste em atuar nele. A ciência se ocupa de meios, aqui tratamos de fins. Devido principalmente à sua natureza social, o homem se defronta com problemas éticos. A ciência pode lhe dizer como alcançar melhor certos fins. O que não pode lhe dizer é que deveria perseguir este fim em vez daquele outro.

Quanto ao problema ético, vimos diferentes maneiras de abordá-lo. Em Platão, o ético e o científico definitivamente caminham juntos. O bem é identificado ao conhecimento. Se assim fosse, seria confortador. Mas, infelizmente esta concepção de Platão é otimista demais. Os que sabem mais podem, às vezes, colocar esse conhecimento a serviço do mal. Em todo caso, por mais que se saiba, isto não resolve, em si, o problema do que deve ser feito.

Este é, pois, o problema geral da razão e da vontade. Se alguém rejeita a concepção de que, com o suficiente alcance, as duas coincidirão, deve-se admitir, como fez Ockham, que são independentes. É claro que isto não implica que não se relacionem em absoluto. A razão pode agir, e efetivamente age, como controle e guia da vontade e das paixões. Mas, a rigor, é a vontade que escolhe os fins.

Uma consequência deste fato é que não podemos justificar cientificamente os objetivos que perseguimos nem os princípios éticos que adotamos. Só podemos começar a argumentar se admitirmos, desde o início, algumas premissas éticas. Assim, seria admissível que alguém agisse de modo a preservar a sociedade em que vive; ou talvez fosse possível afirmar que as ações de alguém devem promover uma transformação do sistema social. Qualquer que seja a premissa ética, sobre tal base é possível produzir argumentos que demonstrem por que se

deve seguir este ou aquele curso de ação. O vital é observar que, sem uma premissa que contenha um “deve”, não podemos extrair uma conclusão que nos diga o que convém ser feito.

Ora, é claro que as exigências éticas podem diferir de uma pessoa para outra e, de fato, é um lugar-comum as pessoas discordarem frequentemente sobre tais assuntos. Surge pois a questão se é possível encontrar um princípio ético que possua certa medida de validade universal. Em todo caso, isto requer que a aceitabilidade da exigência independa da pessoa que a formula. Disto concluímos que, se há princípios éticos de abrangência universal, devem se aplicar à sociedade humana em geral. Não é o mesmo que afirmar que todos os homens são iguais em todos os aspectos. Em verdade, seria tolice asseverar que o são, porque de fato não o são. Os homens diferem em seus interesses, sua capacidade, e em muitos outros aspectos. Mas, no que tange a critérios éticos, não será válido limitá-los a um grupo particular. Se, por exemplo, sustenta-se que é preciso agir com honestidade, isto não dependerá do tamanho, da forma nem da cor daqueles com quem estamos lidando. Neste sentido, pois, o problema ético dá origem ao conceito de fraternidade humana, concepção explicitada pela primeira vez na doutrina ética do estoicismo, e que mais tarde chegou ao cristianismo.

A maioria dos princípios que contribuem para a vida civilizada têm este caráter ético. Não existe razão científica alguma segundo a qual se possa afirmar que é ruim submeter o próximo a crueldade arbitrária. A mim, parece que isso é ruim, e imagino que esta opinião seja amplamente compartilhada. Mas não tenho certeza se posso dar razões satisfatórias de por que a crueldade é ruim. São questões difíceis e levam tempo para serem resolvidas. Talvez no devido tempo se encontre uma solução. Mas, por enquanto, não seria demais sugerir aos que sustentam opinião contrária que se perguntem se as suas próprias opiniões nestes assuntos independem do fato de as manterem. Poderia parecer então que o que se apresenta como um princípio ético geral não passe de uma alegação especial.

Já disse antes que, embora um genuíno princípio ético independa das pessoas, não significa que todos os homens sejam iguais. Um aspecto em particular em que existem notórias diferenças é o do conhecimento. Não me refiro à mera informação, mas ao conhecimento articulado. Vimos que, na concepção socrática, o conhecimento tende a se identificar com o bem, e criticamos essa teoria como racionalista demais. No entanto, há aqui um ponto importante que não se deve negligenciar. Sócrates reconhece livremente que a soma total do que o homem sabe é evanescentemente pequena. O que, afinal, parece mais importante é que se deve buscar o conhecimento. O bem é a investigação imparcial. Este é um princípio ético que se origina de Pitágoras. A busca de uma verdade reconhecida como independente do investigador tem sido, desde o tempo de Tales, a força motriz ética subjacente ao movimento científico. Há que admitir que isto deixa intato o problema ético que surge dos possíveis usos e abusos da invenção. Mas, ainda que seja preciso enfrentar este problema, o fato de misturarmos assuntos tão distintos e independentes não contribuirá para a nossa compreensão destas matérias.

Assim, o investigador se defronta com uma dupla tarefa. Por um lado, é seu dever perseguir, ao máximo da sua capacidade, os objetivos independentes do seu estudo. Deve fazê-lo sem levar em conta se as suas descobertas serão motivo de alívio ou de tribulação. Assim como os princípios éticos não respeitam as pessoas, os resultados da investigação não são obrigados a respeitar os nossos sentimentos. Por outro lado, há o problema de empregar bem as descobertas, no sentido ético.

Resta a questão de como adotaremos este princípio ético de que a busca da verdade é boa. Porque, evidentemente, nem todos somos dotados da habilidade necessária para nos engajarmos na investigação científica. Também não é possível suspender o julgamento a todo momento. Os homens devem agir, tanto quanto pensar. Mas há uma coisa que todo homem pode fazer: permitir aos demais a liberdade para suspender o julgamento sobre matérias que ele próprio não deseja questionar. Isto mostra, incidentalmente, como a busca da investi-

gação imparcial está ligada à liberdade, que é considerada como um outro bem. A tolerância é um pré-requisito numa sociedade em que a investigação venha a florescer. A liberdade de palavra e pensamento é a grande promotora de uma sociedade livre, na qual o investigador possa deixar que a verdade o conduza aonde quiser. Neste sentido, todos podem contribuir para o bem em jogo. Não significa que todos teremos as mesmas opiniões em tudo, mas garante que nenhum caminho será fechado por censuras artificiais. Para o homem, em verdade, uma existência não examinada não vale a pena viver.

ÍNDICE

- Abácidas, 208
Abelardo, 212-213
Academia, 73-75, 161, 188-189
Adriano IV, Papa, 211
Agostinho, 171, 178, 182-184, 259
Alberti, 46, 261
Alberto Magno, 209, 216
Alcmeão, 40
Alexandre VI, Papa, 247-249
Alexandre, o Grande, 107-108, 144-145
Alexandria, 138-139, 142, 145, 173
Ambrósio, 178-181, 388
Amônio Sacas, 164, 177
Análise lingüística, 125, 127-128
Anaxágoras, 46-49
Anaximandro, 21-23, 32, 387
Anaxímenes, 23
Anselmo de Canterbury, 206, 222, 225
Antístenes, 147
Aparências, salvar as, 95-96, 400
Apolo, 44
Apologia (Platão), 70, 455
Apolônio, 141, 146
Aquino, Tomás, 172, 209, 216-218, 220, 225, 228
Arianismo, 171, 178
Aristarco, 110, 141, 263
Aristófanis, 68
Arisróteles, 17-18, 22, 38, 66, 75, 102, 106-137, 169, 185, 216-222, 227-228, 236-237, 271, 373, 397
Arnaldo de Bréscia, 211
Arnauld, 290
Arquimedes, 140-141, 146
Arriano, 157
Atenas, 43-44, 66-68, 107-108
Árila, 188
Aromismo, 59-62, 104, 151-152
Atualidade e potencialidade, 113, 295
Augusto, 160
Averroés, 209
Avicena, 208-209, 225
Avignon, 266, 233
Ayer, A. J., 444
Bacon, Francis, 270-273
Bacon, Roger, 216, 223-224
Baumgarten, 143
Beccaria, 379
Bento, 191-192
Bentham, Jeremy, 379-386
Bergson, Henri, 422-424
Berkeley, George, 306, 312, 314-322, 405
Bizâncio, 190, 195-198
Bocácio, 239
Boécio, 185-187, 228
Bórgia, César, 248-249
Boyle, Robert, 269
Bradley, F. H., 419-420
Brahe, Tycho, 264
Bruno, Giordano, 244
Byron, 334-335
Calvino, João, 183, 258
Camaldulense, 204
Canossa, 206
Cantor, Georg, 405-406
Carlos Magno, 197-199
Carlos, o Calvo, 201
Carlos V, Imperador, 248

- Carnap, Rudolf, 444-446
- Cartago, 42, 159
- Categorias em Aristóteles, 119; em Kant, 344-345; em Hegel, 355-356
- Catarse, 136
- Causalidade, 121-122
- Chaucer, 230
- Cícero, 155, 161
- Cínicos, 68-69, 147
- Cirilo, 189
- Cistercienses, 204
- Clemente V, Papa, 233
- Clemente VI, Papa, 233
- Clístenes, 67
- Cluny, 204
- Cola di Rienzi, 233
- Comte, Augusto, 117, 395-397, 415
- Concílio de Calcedônia, 189
- Concílio de Constança, 233-235
- Concílio de Éfeso, 189
- Concílio de Nicéia, 178
- Concordata de Worms, 211
- Condorcet, 386
- Constantino, 160-161, 170, 178
- Continuidade, 124-126
- Contrato social, 275-276, 310, 340
- Copérnico, Nicolau, 142, 241, 263-265
- Corinto, 41-42
- Creta, 14
- Críton* (Platão), 94
- Cristianismo, 162, 166, 170, 172, 174-176, 454
- Cristina da Suécia, 278
- Crisípo, 155
- Croce, Benedetto, 394, 420-421
- Cromwell, Oliver, 274
- Cusa, (ou Cusano) Nicolau, 244
- D'Alembert, 335
- Dalton, 61
- Damião, Pedro, 205
- Dante, 229-232, 239
- Dario, 66
- Darwin, Charles, 386-387
- Delos, 44, 66
- Delfos, 44
- Demócrito, 61, 151
- Descartes, René, 96, 105, 274, 276-283, 305-306, 336
- Dewey, John, 358, 428-430
- Dialética, 36-37, 53, 58-59, 64-65; em Hegel, 353-363; em Marx, 388-395; em Bradley, 419-420
- Diderot, 335-336
- Dieta de Worms, 258
- Dilthey, 298
- Diógenes, 147
- Dion, 75-76
- Dionísio II, 75-76
- Docéticos, 176
- Domingos, 216
- Dualismo, 19-20, 281-282
- Dühring, 392
- Eckhart, 229
- Édipo, 43
- Educação, 84, 87-89, 253, 378-379, 428
- Einstein, Albert, 105, 269
- Eleatismo, 39-40, 52-53, 59-60
- Empédocles, 35, 39-41, 47, 421
- Engels, Friedrich, 354, 389, 392
- Epicteto, 156-157
- Epicuro, 61, 149-150, 384
- Erasmus, 252-253

- Eratóstenes, 110, 142
- Erística, 63-64
- Erro, 100-101, 104, 309
- Escolástica, 195-196, 212
- Esparta, 41-42, 85-87, 371-373
- Êsquilo, 66-68
- Essência, 220-222, 367-368
- Estoicismo, 68-69, 152-158, 175-176, 453-454
- Euclides, 116-117, 137-140, 145-146, 406-407
- Eudoxo, 139-141
- Euler, Leonard, 115-117
- Eurípides, 46-48, 67-68
- Eutífron* (Platão), 92-93
- Evolução, 22-23, 39-41, 387-389, 390-391
- Existência, 220-222, 367-368
- Fédon* (Platão), 71-72, 82-83, 90-91, 95-97
- Fichte, Johann Gottlieb, 350-355
- Fídias, 66-69
- Filipe IV, da França, 232-233
- Filmer, Sir Robert, 309-310
- Florença, 246-249
- Francisco de Assis, 215-216
- Franklin, Benjamin, 312-313
- Frederico I, Barba-Roxa, Imperador, 211
- Frederico II, Imperador, 213-214, 229-232
- Frederico, o Grande, 331
- Fiege, Gottlob, 106-107, 219-220, 408-409
- Freud, Sigmund, 425-427
- Galileu, 265-268, 273-274, 280-281
- Gassendi, 280-281
- Gauss, 412-414
- Geulincx, 280-281, 291-292
- Gibelinos, 229-230
- Gilbert, 268-269
- Giorgione, 260-261
- Gnosticismo, 175-177
- Goblot, 77-78, 400-401
- Goethe, 260-261, 368-370, 412-414
- Graco, os, 160-161
- Grande Cisma, 232-235
- Gregório I o Grande, Papa, 191-194
- Gregório VI, Papa, 203-205
- Gregório VII, Papa, 205-206
- Gregório XI, Papa, 234-235
- Guelfos, 229-230
- Harmonia, 21; dos contrários, 25-26, 29-30, 85, 32-33
- Harun-al-Rashid, 206-208
- Harvey, William, 268-269, 271-273
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 19-20, 32-33, 36-37, 90-91, 119-120, 299-300, 344-345, 352-371, 389-391, 404-406, 419-421, 428-429, 440-442
- Heidegger, Martin, 439-440
- Helvécio, 379-380
- Henrique IV, Imperador, 205-206
- Henrique VII, da Inglaterra, 253-255
- Henrique VIII, da Inglaterra, 253-255
- Heráclito, 24, 29-30, 32-34, 36, 78-79, 356-357

- Herodes, 174-175
 Heródoto, 16-17, 62-63, 66-68
 Hildebrando (Gregório VII), Papa, 205-206
 Hipácia, 188-189
 Hipótese, 95-96, 398-401
 Hobbes, Thomas, 273-276, 280, 299-300, 310-312
 Hodgskin, Thomas, 387-388
 Homero, 13-16
 Huguenotes, 258-260
 Humanismo, 239-240, 260-261
 Hume, David, 306-307, 309-310, 312, 320-330, 339-342, 382-385
 Hurcheson, Francis, 379-380
 Huxley, TH, 387-388
 Huygens, 289-291
- Idade das Trevas, 195-196
 Idéia, em Platão, 28-29, 51-52, 78-82, 111-112, 127-128; em Locke, 307-310; em Berkeley, 316-319; em Hume, 322-323; em Hegel, 353-356
 Igreja, 161-163, 170-172, 177-180, 182-183, 193-196, 257-260, 303-304, 304-305
 Iluminismo, 331-333
 Imperativo categórico, 347-350
 Implicação material, 154-155
 Inocência III, Papa, 213-214
 Investiduras, 200-201, 210-211
 Irracionais, 27-28, 32-33, 49-50
- James, William, 177-178, 398-404
 Jaspers, Karl, 437-440
 Jefferson, 312-314
- Jerônimo, 178-181, 191-192
 João XXII, Papa, 226-227
 João Escoto, 200-203
 Johnson, Dr., 314-315
 Judaísmo, 171-177
 Júlio César, 137-138, 160-161
 Júlio II, Papa, 249-250
 Justiniano, 74-75, 189-194
- Kant, Immanuel, 114-115, 119-120, 183-185, 307-312, 340-350, 353-355, 368-371
 Kepler, Johannes, 263-266
 Kierkegaard, Sören, 365-368, 437-440
- La Mettrie, 335-336
 Laplace, 335-336
 Lavoisier, 337
 Leão X, Papa, 249-250
 Leibniz, 268-269, 283-284, 289-292, 292-296, 301-302, 305-309
 Lei natural, 157-158, 310-311
Leis (Platão), 87-88
 Lenin, 393-395
 Leónidas, 41-42
 Leopardi, 333-335
 Lermontov, 333-335
 Leucipo, 59-60
 Liberalismo, 303-305, 375-376, 381-384
 Liceu, 107-109
 Locke, John, 249-259, 306-323, 345-347
 Lógica, sujeito-predicado, 114-115, 294-296
 Logos, 34, 165-166, 168-169

- Lourenço II de Medici, 248-249
 Loiola, Inácio de, 258-260
 Luciano, 148-149
 Lucrecio, 151-152
 Lutero, Martinho, 179-180, 257-260
- Macabeus, 173-174
 Max, Ernst, 396-398, 415-418, 443-445
 Malebranche, 281-283
 Malthus, 385-387
 Maniqueísmo, 175-177, 182-183
 Maomé, 175-177, 206-208
 Maquiavel, Nicolau, 247-251
 Marcel, Gabriel, 442-443
 Marcellio de Pádua, 226-227
 Marco Antonio, 174-175
 Marco Aurélio, 157-158
 Martinho V, Papa, 234-235
 Marx, Karl, 297-299, 333-337, 353-355, 376-378, 388-395
 Matéria e forma, 111-112, 120-122
 Medici, família, 246-250
 Melissa, 28
 Menon (Platão), 90-93, 307-309
 Mersenne, 273-274
 Meyerson, Emile, 61-62, 400-401, 417-418
 Micenas, 14, 15
 Mileto, 20-23
 Mill, James, 382-384
 Mill, John Stuart, 307-308, 312, 327-328, 382-387, 395-396
 Mônada, 289-292
 Monismo, 35-36, 283-284, 401-403
 Monofisista, heresia, 189-191
 Montaigne, 270-271
- Monte Cassino, 191-192
 Montesquieu, 249-250, 310-311
 More, Sir Thomas, 252-255
 Música, 25-26
- Navalha de Ockham, 226-229, 379-380, 415-417
 Neoplatonismo, 164-165, 172-173
 Nestorianismo, 188-189
 Neurath, O., 443-446
 Newton, Sir Isaac, 106-107, 268-269, 312, 415-416
 Nicolau V, Papa, 246-247
 Nietzsche, Friedrich, 16-17, 371-374
 Nominalismo, 200-203, 212-213
 Nous, 48-49
- Ockham, William, 215-216, 226-229, 234-235, 237-241, 257-258, 453-454
 Olímpia, 44-45
 Omíadas, 206-208
 Oráculo de Delfos, 44-45, 71-72
 Orfismo, 16-17, 24-25
 Orígenes, 164-165, 177-178
 Owen, Robert, 387-388
- Panécio, 161-162
 Panteísmo, 183-184, 285-286
 Papado, 195-196, 197-198
 Paradoxos do movimento, 56-57
 Parmênides, 34-37, 39-41, 47-48, 52-54, 59-60, 69-70, 78-81, 98-99
 Parmênides (Platão), 78-79, 111-112

- Paulo de Tarso, 175-177
Pavlov, 379-380, 425-426
Peano, 406-409
Peirce, Charles Sanders, 398-404, 428-429
Pelágio, 182-183
Peloponeso, Guerra do, 42-44, 72-73
Percepção sensorial, 39-41, 98-101, 307-309, 316-317, 322-323
Péricles, 46-48, 66-68
Persas, guerras, 41-42, 46-48, 66-68
Petrarca, 239-240
Pietro della Vigna, 229-230
Píndaro, 62-63
Pirro, 148-149
Pisístrato, 15-16
Pitágoras, 24-25, 27-30, 49-51, 243-244, 260-263, 454-456
Pitagóricos, 22-23, 25-26, 32-36, 38-41, 51-57, 72-75, 80-82, 88-90, 106-107, 185-186, 404-406
Platão, 25-26, 30-33, 52-54, 66, 68-79, 82-83, 87-88, 92-93, 98-99, 101-107, 109-110, 119-120, 167-168, 175-177, 235-237, 243-244, 249-250, 260-263, 309-310, 408-409, 437-438
Plotino, 164-166, 202-203
Poética (Aristóteles), 133-136
Políbio, 156-157, 161-163
Político (Platão), 83-87, 132-133
Porfírio, 164-165
Posidônio, 155
Positivismo, 395-398, 415-418
Positivismo lógico, 443-446
Pragmaticismo, 398-401
Pragmatismo, 64-65, 390-391, 398-404
Protágoras, 34, 64-65, 98-99, 400-401
Pseudo Dionísio, 202-203
Púnicas, guerras, 159
Realismo (escolástico), 220-203, 212-213, 224-225, 400-401
Reductio ad absurdum, 22-23, 52-55
Reforma, 170-172, 239-240
Regressão infinita, 54-55, 80-82
Renascimento (ou Renascença), 239-240, 244-246
República, A (Platão), 78-79, 82-83, 85-87, 129-130, 134-135, 154-155, 165-166, 373-374, 396-398
Revolução Francesa, 331, 336-337
Ricardo, David, 376-378, 387-390
Roma, 159-163
Romantismo, 332-335
Roscelino, 212-213
Rousseau, J. J., 299-300, 337-340
Sacro Império Romano, 171-172, 197-198
Sartre, Jean-Paul, 440-443
Savonarola, 248-249
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, 352-355, 365-367, 429-431, 440-442
Schiller, F. C. S., 401-403
Schlegel, August, 352-353
Schlegel, Friedrich, 352-353
Schlick, Moritz, 443-447
Schopenhauer, Arthur, 368-371
Scotus, Duns, 215-216, 224-227, 400-401
Sêneca, 156-157

- Septuaginta, 173-174
 Sexto Empírico, 148-149
 Sheffer, 409-410
 Silogismo, 114-117
 Sintético *a priori*, 342-344
 Siracusa, 41-42, 75-76
 Smith, Adam, 376-379
 Socialismo, 387-388, 390-391
 Sócrates, 16-17, 29-30, 41-46, 52-54, 62-66, 68-73, 77-78, 80-82, 90-94, 96-99, 168-169, 309-310, 454-456
Sofista (Platão), 82-83, 101-102, 119-120
 Sofistas, 62-63, 71-72
 Sófocles, 46, 66-68
 Sombart, 298
 Sorel, Georges, 88-90, 297-298
 Spinoza, 138-140, 154-155, 183-185, 234-237, 283-291

 Tales, 20-21
 Tebas, 42-44
Teteto (Platão), 82-83, 98-99, 103-104, 309-310
 Teleologia, 120-123, 127-128, 130-132
 Templários, 232-234
 Teodorico, 185-186, 188-191
 Teodósio, 177-178, 180-181
 Terceiro homem, argumento do, 80-82, 419-420
 Termópilas, 41-42
Timeu (Platão), 51-52, 104-105
 Timon, 148-149
 Tucídides, 67

 Universais, 28-29, 79-80, 112-114, 212-213, 316-317
 Urbano II, Papa, 210-211

 Valdenses, 215-216
 Valla, Lorenzo, 246-247
 Vazio, 51-52, 54-55
 Vico, Giambattista, 296-302, 309-311, 390-391, 395-401, 419-420
 Vinci, Leonardo da, 260-261
 virtude, 68-69, 127-130, 146-147, 154-155, 347-348, 373-374
 Vitruvius, 260-261
 Voltaire, 335-339
 Vulgata, 180-181

 Wagner, Richard, 373-374
 Weber, Max, 397-399
 Weierstrass, 404-406
 Whitehead, Alfred North, 106-107, 408-409, 430-431
 Wittgenstein, Ludwig, 445-449
 Wycliffe, John, 234-235

 Xenófanes, 29-30
 Xenofonte, 68-69
 Xerxes, 42-44, 66

 Zenão, o eleático, 49-51, 54-59, 69-70, 125-127, 404-406
 Zenão, o estóico, 152-155