

ANTONIO PAIM

**DICIONÁRIO DAS OBRAS BÁSICAS DA
CULTURA OCIDENTAL**

St. John's College em Annapolis-EUA

BRASÍLIA - 2008

APRESENTAÇÃO

A cultura ocidental produziu um conjunto de livros que se considera seriam expressivos e definidores de sua feição. Alguns autores os denominam de *Canon*, existindo relativo consenso quanto aos títulos que o integram.

Para compor o presente *Dicionário*, adotamos a relação elaborada pela entidade cultural brasileira denominada Instituto de Humanidades, que consiste numa síntese das propostas do St. John's College, americano, e da Open University inglesa, consideradas como os melhores padrões na matéria. O Instituto de Humanidades é uma organização mantida por professores universitários do Rio de Janeiro, São Paulo e Paraná, constituída no início dos anos oitenta com o propósito de contribuir para a recuperação da tradição humanista do ensino brasileiro, abandonada a partir das reformas da década de sessenta, e também para implantar a educação para a cidadania, inexistente em nosso país.

Tanto o St John's College como a Open University incluem, entre as obras básicas da cultura ocidental, a Bíblia e os textos essenciais das grandes personalidades religiosas; filósofos, moralistas; estudiosos da sociedade e pensadores políticos; e ainda as mais significativas expressões da literatura. Discutiu-se longamente a forma pela qual a ciência seria incorporada às humanidades, optando-se pela inclusão da obra dos cientistas que marcaram o processo de sua constituição e evolução, inseridos em seus respectivos momentos históricos. O St John's College considera que a formação humanista compreende a familiaridade com os expoentes da música clássica. Em relação às artes, de um modo geral, as listas costumam incluir *A história da arte*, de Ernst Gombrich (1909/2001) levando em conta o seu sucesso junto ao público e o fato de que corresponde a uma forma cômoda de aproximar desse tema aos interessados em obter formação geral.

Na Europa, sem embargo da atenção dispensada à formação profissional especializada, os mais importantes centros universitários souberam preservar a tradição humanista. Nos Estados Unidos, ainda que a expansão do ensino universitário haja ocorrido com o sacrifício, nos novos estabelecimentos, da passagem obrigatória pelo *Liberal Arts* – onde os alunos entram em contato com as grandes obras, no espírito aqui considerado –, criou-se o *Endowment for Humanities*, que se incumba de difundir a cultura geral fora dos marcos do sistema constituído de ensino.

Como a chamada “sociedade da informação”, em que ora vivemos, proporciona grande dispersão da informação, este *Dicionário* pode ser de grande utilidade no que respeita ao acesso à cultura geral de forma expedita e sem a preocupação de especializar-se.

O *Dicionário* louva-se da conceituação da cultura ocidental resultante do conhecimento aprofundado que se adquiriu da Idade Média, notadamente desde *A sociedade feudal* (1939-1940), de Marc Bloch (1886-1944). Segundo tal entendimento, a cultura ocidental nasce sob o feudalismo e somente se pode falar deste, com propriedade, a partir da derrota dos chamados “novos bárbaros” (sarracenos, normandos e húngaros), que se consuma em meados do século X.

A cultura ocidental corresponde à fusão do cristianismo com o feudalismo. Em outros contextos, o cristianismo não produziu a cultura ocidental. Assim, o ciclo histórico que se seguiu à sua adoção por Constantino, no século IV de nossa era, caracteriza-se pela decadência do Império Romano e sua capitulação perante as denominadas hordas bárbaras. A

simbiose do cristianismo com o Estado Patrimonial, através da Igreja do Oriente, fez surgir a cultura bizantina.

No processo de estruturação da cultura ocidental, além do cristianismo e do feudalismo intervêm outros ingredientes importantes, como o racionalismo grego e as instituições romanas. Como se sabe, o reencontro da Europa com os seus antecedentes greco-romanos é fenômeno tardio, ocorrido com maior intensidade a partir dos séculos XI e XII. O desdobramento do processo torna patente que a base fundamental de nossa cultura corresponde ao que se convencionou denominar de religião judaico-cristã. O Novo Testamento formulou-se claramente como a continuidade da tradição judaica inscrita no Velho Testamento. Nesse contexto, o cerne e a diferença essencial em relação à outra componente formadora, greco-romana, consiste na lei moral obrigatória para todos.

Estes são, em síntese, os parâmetros adotados na seleção do que estamos denominando de “obras básicas da cultura ocidental”, comumente designado como *Canon Ocidental*.

Na elaboração dos verbetes, seguimos este procedimento: de todos os autores selecionados inserimos, de modo autônomo, a indicação dos dados biográficos. Em alguns casos, neste mesmo verbete damos notícia da obra, com maior ou menor abrangência, dependendo da existência ou não de caracterização independente. A remissão é feita através de menção expressa no fim do texto, aos outros verbetes que o complementam, tanto para obras como autores.

Para a elaboração deste *Dicionário*, contei com a inestimável colaboração dos colegas do Instituto de Humanidades, que acompanharam o meu trabalho, estimulando-o com valiosas observações críticas. No caso particular de Leonardo Prota e Ricardo Vélez Rodríguez proporcionaram-me a solução de questões complexas em relação a autores com os quais dispunham de maior familiaridade, autorizando-me inclusive a adotar certas de suas formulações que aparecem em textos por eles publicados. A todos deixo de público os mais sinceros agradecimentos.

Janeiro de 2007.
Antonio Paim

SUMÁRIO

A

(O) <i>Antigo regime e a Revolução</i> , de Alexis de Tocqueville	
ARISTÓTELES	
ARENDDT, Hanah	
ARON, Raymond	
(A) <i>Arte de amar</i> , de Ovídio	
ASSIS, Machado de	
<i>Atomic Quest – a Personal Narrative</i> , de Arthur Compton.....	
(As) <i>Aventuras de Hulkeberry Finn</i> , de Mark Twain	

B

BACON, Francis	
BENTHAM, Jeremy	
BERGSON, Henri.....	
BERLIN, Isaiah.....	
BERNSTEIN, Edward	
(A) <i>Bíblia</i>	
BIRAN, Maine de	
BLOCH, Marc	
BRUNO, Giordano	
BURKE, Edmund	
BUTLER, Joseph	

C

CALVINO	
(A) <i>Canção de Rolando</i>	
<i>Características do homem</i> , de Anthony Ashley Cooper	
(A) <i>Cartuxa de Parma</i> , de Stendal	
CHAUCER, Geoffrey	
CÍCERO	
(A) <i>Cidade Antiga</i> , de Fustel de Coulanges	
(A) <i>Cidade e as serras</i> , de Eça de Queiroz	
(A) <i>Cidade Grega</i> , de Gustave Glotz.....	
(A) <i>Ciência e a hipótese</i> , de Henri Poincaré	
<i>Ciência da Lógica</i> , de Hegel	
(As) <i>Classes sociais e seus conflitos na sociedade industrial</i> , de Ralf Dahrendorf	
<i>Comédias</i> , de Shakespeare	
<i>Confissões</i> , de Sto. Agostinho	
<i>Considerações sobre o governo representativo</i> , de John Stuart Mill	
CONSTANT, Benjamin	
<i>Contos de Cantuária</i> , de Chaucer	

(O) <i>Contrato social</i> , de Jean Jacques Rousseau	
COUSIN, Victor	
<i>Crítica da razão pura</i> , de Kant	
(A) <i>Cultura do Renascimento na Itália</i> , de Jacob Burckhardt	

D

<i>Da República</i> , de Cícero	
DANTE ALIGHIERI	
DARWIN, Charles	
<i>De Servo Arbitrio</i> , de Lutero	
<i>Defesa do racionalismo e análise da fé</i> , de Amorim Viana	
DEFOE, Daniel	
<i>Democracia e educação</i> , de John Dewey	
(A) <i>Democracia na América</i> , de Alexis de Tocqueville	
(Os) <i>Deuses da Grécia</i> , de Walter F. Otto	
DICKENS, Charles	
<i>Discurso aos eleitores de Bristol</i> , de Edmund Burke	
<i>Discurso do método</i> , de Descartes	
<i>Discurso sobre o engano do povo</i> , de Lenine	
(A) <i>divina comédia</i> , de Dante	
<i>Don Juan, O Misanthropo e Tartufo</i> , de Molière	
<i>Dom Quixote</i> , de Cervantes	
<i>Doutrina da virtude</i> , de Kant	
(As) <i>duas fontes da moral e da religião</i> , de Henri Bergson	

E

<i>Édipo Rei e Antígona</i> de Sófocles	
(A) <i>Educação para o homem moderno</i> , de Sidney Hook	
EINSTEIN, Albert.....	
<i>Elementos</i> , de Euclides	
<i>Eletra</i> , de Sófocles	
ELIADE, Mircea	
<i>Eneida</i> , de Virgílio	
(O) <i>Ensaaiador e Diálogo sobre os dois maiores sistemas do mundo</i> , de Galileu	
<i>Ensaio sobre neutralidade axiológica</i> , de Max Weber	
<i>Ensaio sobre o entendimento humano</i> , de Locke	
<i>Ensaaios</i> , de Arquimedes	
<i>Ensaaios</i> , de Montaigne	
<i>Esau e Jacob e Memorial de Aires</i> , de Machado de Assis	
<i>Escritos políticos</i> , de Kant	
ESPINOSA, Baruch	
(O) <i>Espírito das leis</i> , de Montesquieu	
ÉSQUILO	

(Um) *Estudo da história*, de Toynbee

Estudos políticos, de R. Aron

Ética a Nicômaco, de Aristóteles

(A) *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, de Max Weber

(A) *Ética*, de Espinosa

EURÍPEDES

Experiência e cultura, de Miguel Reale

Explicações científicas, de Leonidas Hegenberg.....

F

(A) *fábula das abelhas*, de Mandeville

Fábulas, de La Fontaine

Fausto, de Goethe

(O) *Federalista*

Fenomenologia do espírito, de Hegel

Figuras e idéias da filosofia da Renascença, de Rodolfo Mondolfo

Filosofia do direito, de Hegel

(A) *Filosofia moral*, de Maritain

(O) *fim da ideologia*, de Daniel Bell

(A) *Física*, de Aristóteles

FREUD, Sigmund.....

Fundamentação da metafísica dos costumes, de Kant

(O) *futuro da democracia*, de Norberto Bobbio

G

GALILEU, Galilei

Gargantua, de Rabelais

GOETHE

GOMBRICH, Ernst

Guia dos Perplexos, de Maimônides

GUIZOT, François

H

Hecuba e As troianas, de Eurípedes

HEGEL

HERODOTO

Hipólito e Medéia, de Eurípedes

História da Arte, de Gombrich

História da civilização na Europa, de Guizot

História da Guerra do Peloponeso, de Tucídides

HOBBS, Thomas.....

HUGO, Victor

HUME, David

HUSSERL, Edmund

I

- (A) *Ideologia alemã*, de Marx
- (A) *Idéia do sagrado*, de Rudolf Otto
- Iliada*, de Homero
- (A) *Ilustre Casa de Ramires*, de Eça de Queiroz
- (A) *Imitação de Cristo*, de J. Kempis
- Inquérito sobre o entendimento humano*, de David Hume
- Investigação sobre os princípios da moral*, de David Hume

J

- JANET, Paul
- (O) *Judaísmo Antigo*, de Max Weber

K

- KANT, Immanuel
- KAUTSKY, Karl
- KIRKEGAARD

L

- LA FONTAINE
- LAVOISIER, Antoine Lauren.....
- LEIBNIZ
- LENINE, Vladimir Ilitich
- Leviatã*, de Hobbes
- (O) *Livre Arbítrio*, de Santo Agostinho
- LOCKE, John
- LUTERO

M

- MAIMÔNIDES
- (O) *Mal estar na civilização*, de Freud
- MANDEVILLE, Bernard
- Manifesto Comunista*, de Marx
- MAQUIAVEL
- MARITAIN, Jacques.....
- MARX, Karl
- Meditações*, de Marco Aurélio
- Memórias póstumas de Brás Cubas*, de Machado de Assis
- MENDEL
- MENDELEEV
- (A) *Metafísica*, de Aristóteles
- MILL, John Stuart

Mischné Torá, de Maimônides

(Os) Miseráveis, de Victor Hugo

MOLIÈRE.....

Moll Flanders, de Daniel Defoe

Monarquia, de Dante Alighiere

(A) Moral, de Paul Janet

Moral Positiva, de Pierre Lafitte

N

NEWTON, Isaac

NISBET, Robert

Novum Organum, de Francis Bacon

O

Odisséia, de Homero

(O) Ópio dos intelectuais, de Raymond Aron

(A) Origem da desigualdade, de Jean-Jacques Rousseau

P

O Paraíso Perdido, de John Milton.....

PLATÃO

(A) Política, de Aristóteles

(A) Política como vocação, de Max Weber

(O) Príncipe, de Maquiavel

Princípios da moral e da legislação, de Jeremy Bentham

Princípios de uma ciência nova, de Vico

Princípios de política, de Benjamin Constant

(As) Profecias de Daniel e o Apocalipse, de Isaac Newton

Prometeu acorrentado, de Ésquilo

PROUDHON, Pierre Joseph

PTOLOMEU

Q

(O) Que é a propriedade, de Proudhon

QUEIRÓS, Eça de

R

Reflexões sobre a Revolução em França, de Edmund Burke

(A) Religião nos limites da simples razão, de Kant

(A) Revolução Industrial, de Ashton

Robinson Crusoe, de Defoe.....

ROUSSEAU, Jean-Jacques

S

<i>(O) Sagrado e o Profano</i> , de Mircea Eliade	
SANTO AGOSTINHO	
SÃO TOMÁS	
SARTRE, Jean-Paul	
<i>Segundo Tratado do Governo Civil</i> , de John Locke	
<i>(O) senso comum e a crise</i> , de Thomas Paine	
<i>Seis livros da República</i> , de Bodin	
<i>Ser e tempo</i> , de Martin Heidegger	
<i>Sermões</i> , de Joseph Butler.....	
<i>(Os) Sete contra Tebas e Oréstia</i> , de Ésquilo	
<i>(A) Sétima Carta, Gorgias e República</i> , de Platão	
SHAKESPEARE, William	
<i>(O) Sistema totalitário</i> , de Hannah Arendt	
<i>(A) Sociedade aberta e seus inimigos</i> , de Karl Popper	
<i>(A) Sociedade Feudal</i> , Marc Bloch	
SÓFOCLES	
<i>(Os) sofrimentos do jovem Werther</i> , de Goethe	
STENDHAL	
SWIFT,Jonathan	

T

<i>Teoria dos sentimentos morais</i> , de Adam Smith	
<i>Timeu</i> , de Platão	
TOCQUEVILLE, Alexis	
<i>Tragédias</i> , de Shakespeare	
<i>Tratado do Homem. Suma Teológica</i> , de São Tomás de Aquino.....	
TUCIDIDES	

V

<i>(As) Variedades da experiência religiosa</i> , de William James	
<i>(O) Vermelho e o Negro</i> , de Stendhal	
<i>(As) Viagens de Gulliver</i> , de Jonathan Swift	

W

WATSON, James	
WEBER, Max	

Z

<i>(O) Zero e o infinito</i> , de Arthur Koestler	
---	--

(O) *Antigo Regime e a Revolução*, de Alexis Tocqueville

L’Ancien Régime et la Révolution corresponde, na agitada vida intelectual de Tocqueville, à obra da maturidade. A sua elaboração foi, no espírito do nosso autor, um bálsamo para as feridas morais causadas pela decepção que lhe causara a participação política com os rumos tomados pela revolução de 1848. O período de maturação da obra foi longo.

O plano detalhado de *L’Ancien Régime et la Révolution* foi elaborado em dezembro de 1850, em Sorrento, na Itália, onde Tocqueville permaneceu até março de 1851, se recuperando de uma crise de tuberculose, doença que lhe causaria a morte anos mais tarde, em 1859. Ao longo de 1852, o nosso autor começou o seu trabalho de busca e organização de documentos, tendo realizado, também, uma *enquête* na Normandia. O trabalho de pesquisa continuou em 1853 em Tours, onde o nosso autor estudou os Arquivos da Intendência relativos ao século XVIII. Em 1854, entre os meses de julho e setembro. Tocqueville viajou à Alemanha, onde, em Bonn principalmente, estudou as características da feudalidade. Ao longo de 1855 o autor deu forma final à obra, que apareceu publicada em junho de 1856 pelo editor Michel Levy, de Paris.

São as seguintes as finalidades perseguidas por essa obra: a) explicar por que a Revolução, que já se preparava em outras partes da Europa, eclodiu primeiro na França; b) entender por que os franceses, que deflagaram a Revolução em nome da liberdade, abandonaram cedo esse ideal; c) comprovar por que as mudanças efetivadas pela Revolução Francesa, já estavam presentes, de forma imperceptível, no Antigo Regime; d) alertar os seus contemporâneos, à luz da análise feita, para os riscos que corria a liberdade na França de meados do século XIX.

Qual foi o fenômeno que Tocqueville considera essencial na vida política da sociedade francesa da segunda parte do século XVIII? Sem dúvida alguma que esse fenômeno consistiu na centralização. O nosso autor o comprova a partir da vasta documentação mobilizada. Escreve: (...) “Um estrangeiro – escreve (Tocqueville – ao qual fossem liberadas hoje todas as correspondências confidenciais que estavam contidas nos bilhetes do ministério do interior e das prefeituras, saberia muito mais sobre nós do que nós mesmos. No século XVIII, a administração pública já era (...) muito centralizada, muito poderosa, prodigiosamente ativa. Vê-la-íamos ajudar sem cessar, impedir, permitir. Tinha muito para prometer e muito para dar. Influenciava já de mil maneiras, não somente no andamento geral dos negócios, mas também na sorte das famílias e na vida privada de cada homem. De resto, permanecia sem publicidade, o que fazia que as pessoas não tivessem medo de vir a expor aos seus olhos até as doenças mais secretas (...)

O que mais incomodava ao nosso autor era o efeito político que o centralismo terminara causando na sociedade francesa: o *despotismo*. O centralismo tirava da sociedade a sua iniciativa e a transformava em eterno menor de idade perante o Estado todo-poderoso. O grande mal causado à França pelo centralismo era antigo, no sentir de Tocqueville. A substituição paulatina do velho direito consuetudinário germânico pelo direito romano, situava-se nas origens de todos os males e era como que a fonte jurídica do processo centralizador que se alastrou depois a todos os aspectos da vida social. O *despotismo* é, na sua essência, centralizador. Acaba com as solidariedades locais e torna insensíveis os cidadãos às comuns desgraças e necessidades. Descreve, de forma detalhada, o efeito deletério do despotismo, naquelas sociedades que, como a francesa, foram niveladas pelo centralismo avassalador do rei e os seus intendentes.

Afirma: “Não havendo mais entre os homens nenhum laço de castas, classes, corporações, família, ficam por demais propensos a só se preocuparem com os seus interesses particulares, a só pensar neles próprios e a refugiar-se num estreito individualismo que abafa qualquer virtude cívica. Longe de lutar contra esta tendência, o despotismo acaba tornando-a irresistível, pois tira aos cidadãos qualquer paixão comum, qualquer necessidade mútua, qualquer vontade de um entendimento comum, qualquer oportunidade de ações em conjunto, enclausurando-os, por assim dizer, na vida privada. Já tinham a tendência a separar-se: ele os isola; já havia frieza entre eles: ele os congela”.

O que Tocqueville afirmava do centralismo despótico, aplicava-se, em primeiro lugar, à França revolucionária. Em que pese o fato das juras libertárias dos jacobinos, no entanto a Revolução terminou sendo deglutida pelos velhos hábitos centralizadores e despóticos. O nosso autor cita, para confirmar esta apreciação, as palavras que Mirabeau escrevia secretamente ao rei, menos de um ano depois de ter eclodido a Revolução: “Comparemos o novo estado das coisas com o antigo regime; lá nascem os consolos e as esperanças. Uma parte dos atos da Assembléia Nacional – a mais considerável – é evidentemente favorável ao governo monárquico. Não significará nada ser sem parlamento, sem governo de Estado, sem corpo de clero, de privilegiados, de nobreza? A idéia de formar uma só classe de cidadãos teria agradado a Richelieu: esta superfície igual facilita o exercício do poder. Alguns reinos de um governo absoluto não teriam feito tanto em prol da autoridade real quanto este único ano de Revolução”.

Arguto e crítico observador do fenômeno revolucionário, Tocqueville comenta as palavras de Mirabeau, destacando o caráter cosmético da Revolução de 1789, no que tange ao despotismo centralizador. O processo revolucionário fez ruir um governo e um reino, mas sobre as suas cinzas ergueu um Estado muito mais poderoso que o anterior. “Como o objetivo da Revolução Francesa – escreve o nosso autor – não era tão-somente mudar o governo mas também abolir a antiga forma de sociedade, teve de atacar-se, ao mesmo tempo, a todos os poderes estabelecidos, arruinar todas as influências reconhecidas, apagar as tradições, renovar os costumes e os hábitos e esvaziar, de certa maneira, o espírito humano de todas as idéias sobre as quais se assentavam até então o respeito e a obediência. De lá, seu caráter tão singularmente anárquico.

Mas afastemos estes resquícios – prossegue Tocqueville – e perceberemos um poder central imenso que atraiu e engoliu em sua unidade todas as parcelas de autoridade e influência antes disseminadas numa porção de poderes secundários, de ordens, de classes, profissões, famílias e indivíduos, por assim dizer espalhados em todo o corpo social. Não se tinha visto no mundo um poder semelhante desde a queda do Império Romano. A Revolução criou esta nova potência ou, melhor, esta saiu das ruínas feitas pela Revolução. Os governos que fundou são mais frágeis, é verdade, porém são cem vezes mais poderosos que qualquer um daqueles que derrubou (...). Foi desta forma simples, regular e grandiosa que Mirabeau já entrevia atrás da poeira das velhas instituições meio destruídas. Apesar de sua grandeza, o objeto ainda era invisível para os olhos da multidão: mas, pouco a pouco, o tempo foi expondo este objeto a todos os olhares (...).” (Ver também **TOCQUEVILLE, Alexis**).

ARISTÓTELES

Pela obra monumental que realizou, no sentido do ordenamento geral do saber, é a figura central do período histórico chamado “milagre grego”, que compreende aproximadamente de meados do século V antes de Cristo, quando se inicia o governo de Péricles em Atenas, aos fins do século IV, quando a Grécia perde a independência para a

Macedônia. Costuma-se indicar que Aristóteles teria nascido no ano de 384, em Estagira, na Macedônia (sendo por isto às vezes chamado de “o Estagirita”). Tornou-se discípulo de Platão, em Atenas, durante cerca de vinte anos. Quando este faleceu (em 348), viajou pela Ásia Menor, estabelecendo-se finalmente na Corte do rei Felipe da Macedônia, onde foi preceptor de seu filho Alexandre, conquistador do mundo conhecido em sua época, graças ao que seria denominado de O Grande. Em 335, Aristóteles regressou a Atenas, onde fundou a sua própria escola, o *Liceu*. Em 323 foi obrigado a abandonar a cidade, devido à perseguição que lhe moviam os inimigos do ocupante macedônio. Faleceu no ano seguinte, com presumíveis 62 anos de idade.

Com a perda de independência da Grécia, primeiro para os macedônios e depois para Roma, vitimada também pelas subseqüentes invasões bárbaras, a obra de Aristóteles virtualmente desaparece. Os árabes é que se ocuparam de sua reconstituição, reintroduzindo-a na Europa através da Espanha. A tradução de textos gregos ao latim inicia-se no século XI, pelas obras relacionadas à medicina. A versão de textos aristotélicos começa no século XII, em Toledo. Por volta de 1165, chega àquela cidade Geraldo de Cremona, de quem se sabe pouco além do fato de que, sozinho, traduziu 71 textos gregos de Aristóteles, Euclides, Arquimedes, Galeno e outros. A familiaridade adquirida com a filosofia aristotélica por pensadores árabes e judeus obrigaria finalmente aos cristãos a dela tomar conhecimento. Tal se dá sobretudo a partir do século XIII.

Enfrentando todos esses percalços, a obra de Aristóteles acabaria perdendo-se em grande medida. Assim, por exemplo, sabe-se que colecionou 158 constituições mas somente se preservou os comentários que fez à Constituição de Atenas. Ainda assim, conseguiu-se uma idéia bastante precisa do conjunto. Neste sentido muito contribuiu o erudito escocês William David Ross (1877-1971), professor em Oxford (Inglaterra), que traduziu, editou e comentou longamente os textos de Aristóteles. Como uma espécie de coroamento desse trabalho, deixou-nos esta classificação do conjunto: I) Obras destinadas a um público relativamente extenso; II) coleções de materiais, provavelmente compilados por seus discípulos sob a sua direção e, finalmente, III) obras filosóficas e científicas redigidas – ou apresentadas em forma de aulas – por ele mesmo.

Dos textos do primeiro tipo conservaram-se sobretudo notícias ou fragmentos. Alguns deles seriam em forma de diálogo, destinando-se a familiarizar o público com o conteúdo de algumas disciplinas (filosofia, política, etc.) e também com as idéias de Platão. Nas coleções de materiais – segundo grupo – estariam as mencionadas Constituições. Acredita-se que tenha havido outras compilações científicas e históricas também não preservadas.

O terceiro grupo compreende o denominado *Corpus Aristotelicum* propriamente dito. Seria integrado por estes textos:

a) Obras lógicas que constituem o chamado *Organon*. Subdivide-se em seis livros, que se considera tenham sido praticamente preservados em sua inteireza (Categorias; Da interpretação; Analítica, em dois livros; Tópica e Sofística).

b) Filosofia natural: *Física; Do céu; Da geração e da corrupção; Meteorológica*. Nesse conjunto há um livro (*Do mundo*) que os estudiosos entendem não teria sido elaborado por Aristóteles.

c) Psicologia: (*Da alma; Dos sentidos e da sensibilidade; Da memória e da reminiscência; Do sono* e alguns outros).

d) Biologia: (*História dos animais* e algumas seções específicas tratando do comportamento; da geração, etc.).

e) Metafísica, denominação que foi dada aos textos do curso que se seguia à Física.

f) Ética. Preservaram-se três livros, sendo o primeiro a *Ética a Eudêmono*; o segundo *A Grande Ética* e o terceiro *Ética a Nicômaco*. Os estudiosos concluíram que o primeiro corresponderia à exposição do pensamento de Platão e somente o último equivaleria ao entendimento que Aristóteles tinha da questão. *A Grande Ética* seria uma mistura dos dois.

g) Política e Economia. Da grande massa de textos que teria dedicado a estas questões, preservou-se o que costuma ser editado com a denominação de *A política*.

h) Retórica e Poética. A obra que abrange essa temática veio a ser popularizada pelo livro *O nome da rosa*, de Umberto Eco, que também deu lugar a um filme muito bem sucedido. Seria o texto que o bibliotecário do mosteiro quer evitar seja do conhecimento dos monges, porquanto, a seu ver, enfraqueceria o caráter.

Há várias edições das Obras de Aristóteles, tanto em latim como nas principais línguas latinas, em inglês e alemão. Em português, lamentavelmente, não é o caso. Inexiste uma tradução completa de *A Metafísica*. Os textos lógicos acham-se traduzidos do mesmo modo que a *Ética a Nicômaco*. (Ver também *Ética a Nicômaco, Física, Metafísica e Política*).

ARENDR, Hanah

Nasceu em 1906, em Königsberg, então integrada à Alemanha unificada, numa próspera família judia. Matriculou-se na Universidade de Marburgo em 1924, aos 18 anos. Pretendia estudar teologia, mas direcionou-se para a filosofia graças ao encontro com Martin Heidegger (1889/1976), com quem teve um caso amoroso. Estudou ainda com dois outros filósofos de nomeada – Edmund Husserl e Karl Jaspers – sendo que elaborou a sua tese sobre a orientação do último, tendo por tema o conceito de amor em Santo Agostinho. Perseguida pelos nazistas, fugiu da Alemanha em 1933 tendo vivido em Paris e depois passado aos Estados Unidos. Radicou-se nesse país e adotou a cidadania norte-americana.

Em 1951, publicou *As origens do totalitarismo*, baseado numa ampla pesquisa em que aproxima os métodos nazista e comunista de dominação. A obra causou um grande impacto, tornando-se a partir de então ponto de referência obrigatório em seu estudo.

Inteiramente dedicada ao estudo da política, Arendt publicou diversos livros que vieram a consagrá-la entre os mais importantes pensadores da segunda metade do século XX. Podem ser mencionados: *A condição humana*; *Sobre a Revolução* e *Entre o passado e o futuro*. A propósito dos crimes cometidos pelos nazistas publicou *Eichmann em Jerusalém*. Estudo sobre a banalidade do mal (1964)¹.

No fim da vida, Hanah Arendt voltou a interessar-se pela filosofia, deixando inconclusos dois textos, o primeiro dedicado à “vida da mente” e, o segundo, à Justiça. Faleceu em 1975, aos 69 anos de idade (Ver também *(O) Sistema totalitário*, de Hanah Arendt).

¹ Adolf Eichmann (1906/1902), responsável pelo extermínio em massa de judeus durante o nazismo e considerado criminoso de guerra, foi preso pelas tropas americanas de ocupação da Alemanha mas conseguiu fugir. O serviço secreto israelense o localizou na Argentina (1960), prendendo-o e levando-o para Israel, onde foi condenado à morte e executado.

ARON, Raymond

Raymond Aron nasceu em Paris em 1905 e notabilizou-se, no último pós-guerra, pela defesa da democracia e da liberdade ameaçadas na Europa pelo totalitarismo soviético, que contava com as simpatias da imensa maioria da intelectualidade francesa. Atuou, assim, isolado e como franco atirador. Tendo falecido em 1983, antes da queda do Muro de Berlim e do abandono, pelos russos, da experiência comunista, não pôde assistir à vitória de sua pregação.

Aron concluiu a Escola Normal Superior de Paris e seguiu a carreira do magistério, ingressando no Corpo Docente da Universidade de Colônia (1930) e na Casa Acadêmica de Berlim (1931 a 1933). A ascensão do nazismo na Alemanha forçou-o a regressar à França onde se inscreve no doutorado em filosofia, concluído em 1938. Interessava-o, nesta fase inicial da vida profissional, o tema da filosofia da história, a que dedicou seus dois primeiros livros: *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine*, la philosophie critique de l'histoire (Paris, Vrin, 1938) e *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1938. Considera-se que seria o autor melhor sucedido da filosofia neokantiana da história, tendo a essa matéria dedicado ainda diversos ensaios, alguns deles reunidos no livro *Dimensions de la conscience historique* (Paris, Plon, 1960).

A guerra iria reorientar a sua carreira e levá-lo à luta política. Passando à Inglaterra para combater no exército de libertação que estava sendo organizado pelo General De Gaulle (1890-1970), foi então incumbido de conceber e editar a revista *La France Libre*, função que exerceu até fins de 1944, quando se consuma a libertação de Paris da ocupação alemã. Desde então afeiçoou-se ao jornalismo e nunca mais o abandonou. Tornou-se colaborador eminente dos jornais *Combat* e *Le Figaro*, bem como da revista *L'Express*.

Regressando à atividade acadêmica no pós-guerra, ocupou-se do tema da *sociedade industrial*, procurando averiguar o que tinha de específico e singular. Na visão de Aron, o essencial consiste na separação entre família e empresa. Nesta, na sociedade industrial (que é também sinônimo de sociedade moderna), a organização da produção não é determinada pela tradição mas pela aplicação sistemática da ciência e da técnica. Em conseqüência, o crescimento é uma finalidade imanente a esse tipo de sociedade. A obra que dedicou ao tema – *Dezoito lições sobre a sociedade industrial; A luta de classes e Democracia e Totalitarismo* – minou pela base a pregação soviética (marxista) de que o embate central se dava entre socialismo (na visão soviética, o comunismo totalitário, que nada tinha a ver com a tradição ocidental de socialismo democrático) e capitalismo. O verdadeiro embate tinha lugar no plano da organização política, isto é, entre o sistema democrático representativo e o sistema cooptativo, aparecido na Rússia e que esta impôs ao Leste Europeu e também a outros países (Cuba, por exemplo).

Desse contato com as idéias dos autores franceses e alemães que abordaram em caráter pioneiro a questão do industrialismo (na França, Saint-Simon e Comte, sobretudo e, na Alemanha, Max Weber, entre outros), produziu alguns livros tornados clássicos, como *A sociologia alemã contemporânea* (1950) e *Etapas do pensamento sociológico* (1967). A crítica do marxismo ocupa também uma parcela expressiva da obra de Aron. Nesse conjunto, destaca-se *O ópio dos intelectuais* (1955).

Atuando na imprensa periódica e vivenciando diretamente o problema da paz e da guerra, risco permanente na Europa em decorrência do expansionismo soviético, compreendeu que este é um tema privilegiado na história do Ocidente e estudou-o com a profundidade que caracteriza as suas análises nestes livros: *Paz e guerra entre as nações* e *Pensar a guerra:*

Clausewitz. Amostra expressiva do seu método de análise de temas da política cotidiana encontra-se nos *Estudos políticos* (1971).

No ambiente intelectual francês em que viveu, Aron achava que a postura da intelectualidade francesa predisponha à derrota diante da União Soviética. Marcara-o profundamente a capitulação de Munique quando o Ocidente consagrou a política de expansão de Hitler, admitindo ilusoriamente que se deteria no projeto de “reconstituir” as fronteiras alemãs tradicionais no chamado Terceiro Reich, e temia que a Europa se encaminhasse na direção do capitulacionismo diante do despotismo oriental, simbolizado pelo Império Soviético. Entendia também que o destino do Ocidente estava associado à Aliança Atlântica, onde defendia a presença dos Estados Unidos. O essencial dessa pregação reuniu-o no livro *Em defesa da Europa decadente* (1977). É autor de uma distinção importante entre o que designou como “liderança americana”, a que os Estados Unidos tinham direito, legitimamente e o que chamou de “república imperial”, comportamento a que o país tinha sido empurrado em certas circunstâncias, por ambições imperialistas de correntes políticas ali existentes, como foi o caso da intervenção no Vietnã.

Por sua combatividade e persistência, Aron conseguiu formar expressivo grupo de intelectuais liberais, que deram curso à sua obra, após a sua morte, em 1983. Presentemente esse grupo acha-se reunido em torno da revista *Commentaire* e da Fundação Raymond Aron. (Ver também *Estudos políticos* e *(O) Ópio dos intelectuais*, do autor).

A arte de amar. de Ovídio

Ovídio (Públio Ovídio Nasão) nasceu em 43 antes de Nossa Era e faleceu a 17, aos 60 anos, portanto, período que corresponde precisamente à substituição da República pelo Império, de grande esplendor e florescimento. Sob a égide do primeiro imperador, o renomado Augusto (nasceu a 63 a. C. e reinou a partir de 27, tendo falecido a 14 de Nossa Era). Plasmam-se as novas instituições, além de que bem sucedida a sua política de proteger as artes desde que registra a presença de grandes poetas como Virgílio e Horácio – e naturalmente o próprio Ovídio –, de historiadores (Tito Lívio) e gramáticos. Ovídio perderia a proteção imperial, sendo exilado, aos cinquenta anos de idade. Supõe-se que tenha sido vítima do empenho de Augusto em reprimir a licenciosidade que se admite existiria no Império, notadamente em matéria sexual. A poesia de Ovídio, pelo seu sentido erótico, estimularia o estado de coisas que o Imperador se dispunha a combater. Sabe-se que declamava nos meios mais cultos, levando-os a verdadeiro delírio.

A *Arte de amar* acha-se subdividido em três livros. O primeiro corresponde a um verdadeiro manual de como comportar-se para conquistar a mulher cobiçada nas mais diversas circunstâncias. Certamente por lhe parecer tratar-se das mais freqüentes oportunidades, os conselhos ditam o que fazer nos lugares públicos (assistindo a um espetáculo, nos banquetes, etc.). O princípio geral é o de que a mulheres “gostam de serem solicitadas”. “A custo, uma entre tantas, te dirá não”. O assédio pode ser também efetivado de forma epistolar.

O livro segundo contém o roteiro adequado para levar a bom êxito a conquista efetivada. “A cobiçada presa caiu nas minhas malhas”. E agora? “Pela minha *Arte* foi presa, pela minha *Arte* deve ser conservada”. Ovídio prevê as mais diversas situações. A amante sempre tem razão. É imperativo elogiar o modo como se veste. “Cede à que resiste; cedendo serás vencedor. Somente faz o que ela te ordenar. Se ela censura, censura, tudo o que aprovar, aprova, o que disser, diz, nega o que ela negar”. E assim por diante. Se é cortejada por outro, reconheça que isto o irrita mas logo proclame tratar-se de um defeito. “Mais hábil é aquele que

permite que outros frequentem sua amante, mas o melhor será ignorá-lo; deixa escondidas as tuas infelicidades.”

Bem sucedido nos saraus em que recitava seus versos, Ovídio encarece que reconheçam a eficácia de seus conselhos e o enalteçam. “Dei-vos as armas; Vulcano as dera a Aquiles. Sede vencedores, assim como ele foi vencedor, com os presentes que vos dei. Mas todo aquele que triunfar, graças às minhas armas, de sua amazona, que grave nos troféus: Nasão era meu mestre”.

O terceiro livro é dedicado às mulheres. Declara: “Não seria justo que as mulheres despercebidas se medissem com inimigos armados, e para vós, homem, também seria vergonhoso vencer em tais condições.” A linha geral é a de desarmar todo prurido e resistência: “lembrai-vos da velhice que virá e, assim, não deixareis passar nenhum momento sem aproveitá-lo.”

O estilo de Ovídio consiste em mobilizar, em favor de suas teses, exemplos de autores gregos, em especial Homero. Ainda assim, lê-se prazerosamente o seu texto, geralmente apresentado em prosa, pela dificuldade, na tradução, de preservar, simultaneamente, o sentido e a rima. Não cabe, certamente, proceder à avaliação de índole moral do que entende por “arte de amar”. Ao invés de considerar frívolo o tipo de comportamento social que recomenda, talvez seja mais realista tomá-lo como o culto da galanteria. Tampouco se pode, a partir simplesmente de Ovídio, imaginar que estaríamos de posse de uma visão da vida da elite na Roma Imperial. O que se pretende ao recomendar sua leitura é combinar o caráter de passatempo, de que se reveste a literatura, com a seleção de textos que enriqueçam o nosso conhecimento de estilos e de personalidades – ou facetas de personalidades – que tipificam o curso histórico de figuras representativas do que se poderia denominar de humanidade ocidental. (Ver também *Eneida*, de Virgílio)

ASSIS, Machado de

Machado de Assis inclui-se entre os maiores escritores da língua portuguesa sendo, sem favor, o maior do Brasil. Essa não é, por certo, razão suficiente para incluí-lo no Cânon Ocidental. Tendo chegado ao centro do palco quando este já se achava povoado por tipos humanos inventados por autores do porte de Shakespeare, Cervantes e tantos outros, nem por isto assustou-se e imaginou que não haveria espaço para mais ninguém. Ao invés disto, soube introduzir na cena Brás Cubas, Quincas Borba, o Conselheiro Aires que logo sentiram-se à vontade em tão honrosa companhia. Mais que isto, seus principais personagens cultivam uma determinada atitude diante da vida. Não se trata de conformismo nem de apologia de atitudes cínicas, mas a aceitação do inevitável e a capacidade de reagir com bom humor às situações mais inesperadas. Além disto, sua prosa alcançou verdadeiro primor. Como diz Harold Bloom, “a genialidade de Machado de Assis é manter o leitor preso à narrativa, dirigir-se a ele freqüente e diretamente, ao mesmo tempo em que evita o mero “realismo” ... É uma espécie de milagre, mais uma demonstração da autonomia do gênio literário, quanto a fatores como tempo e lugar, política e religião, e todo o tipo de contextualização que supostamente produz a determinação dos talentos literários.”²

Joaquim Maria Machado de Assis nasceu no Rio de Janeiro, numa família humilde. Começa a trabalhar muito cedo, como tipógrafo. Revelando capacidade de expressão, obtém emprego de revisor e depois de redator de jornal. Paralelamente fez carreira como funcionário público, chegando, nessa condição, a ocupar altos cargos públicos. Todos os seus biógrafos

² *Genius: a mosaic of one hundred exemplary creative mind* (2002). Tradução brasileira, Rio de Janeiro, Objetiva, 2003, Cap. IX.

ressaltam o papel que teve em sua vida a mulher que escolheu para esposa (Carolina, portuguesa de nascimento, recém chegada ao Brasil).

Colaborando assiduamente na imprensa, como cronista ou autor de folhetins, torna-se conhecido nos meios literários. Dos trinta aos quarenta anos publica os primeiros romances e coletânea de contos. A consagração como escritor dá-se entretanto mais tarde. Inicia-se com a publicação de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, em 1881, aos 42 anos de idade. Seus livros posteriores (*Quincas Borba*, *Dom Casmurro*, *Esau e Jacó* e *Memorial de Aires*) fazem com que alcance reconhecimento como a maior expressão literária do país. Em 1887, é criada a Academia Brasileira de Letras, sendo Machado de Assis escolhido seu primeiro presidente.

Faleceu no Rio de Janeiro em 1908, aos 69 anos de idade (Ver também *Memórias Póstumas de Brás Cubas* e *Esau e Jacó* e *Memorial de Aires*).

Atomic Quest – a Personal Narrative, de Arthur Compton

A comprovação de que o átomo, ao contrário de ser indivisível, podia desagregar-se e produzir efeitos inesperados, exigiu prazo muito dilatado. Sua investigação começa de forma aparentemente distanciada, na década final do século XIX, centrada na análise de gases rarefeitos. Aquilo que se poderia denominar de corolário tem a Arthur Compton (1892/1962) como um de seus artífices.

A técnica do estudo desses gases rarefeitos consistia em fazer que brilhassem, estado no qual poderiam ser examinados no aparelho denominado espectroscópio. O passo seguinte consistiu na hipótese de que emitiriam algum tipo de radiação, tratando-se de elementos muito diminutos, de difícil mensuração. As técnicas para efetivá-la versam o que se chamou de “raios X” por não se saber como designá-los. O casal Curie conseguiu, na França, na mesma época, isolar um desses elementos, concluindo-se que deveriam corresponder a alguma propriedade do átomo. Agora o estudo dizia respeito à radiação ou à radiatividade (termo este criado pelos Curie), chegando-se a denominar aqueles raios de **elétrons**. Por volta de 1910 já se admitia que o elétron era uma partícula subatômica e, portanto, a divisibilidade do átomo. Fala-se então em imaginar um modelo dessa estrutura desconhecida, já que parecia impossível medir com precisão os seus componentes e diferenciá-los.

O modelo que permitiu começar a compor aquilo a que corresponderia a composição do átomo, a partir da diferenciação dos efeitos, seria devido ao físico dinamarquês Niels Bohr. Inspirou-se na idéia que se fazia do universo, tendo um núcleo central em torno do qual orbitavam os elétrons. Subsequentemente, a chamada **teoria quântica**, devida a Max Planck e Albert Einstein, iria facultar a continuidade da investigação. Sua tese central consistia na afirmação de que a radiação não ocorre em um fluxo contínuo, mas em discretos (isto é, descontínuos) pacotes de energia. A esses pacotes denominou de **quanta**. A quantidade total de energia (o total de **quanta**) será tanto maior quanto menor for o comprimento de onda da radiação. Essa teoria era uma espécie de mistura das duas (conflitantes) explicações sobre a emissão de energia, segundo as quais seriam em ondas ou em partículas. Apesar dessa espécie de “ecletismo” viria a confirmar-se em 1910.

O modelo de Bohr e a teoria quântica facultaram uma base teórica à tabela periódica dos elementos químicos, devida a Mendeleiev. A tabela apresenta os elementos químicos ordenados de acordo com o peso atômico. Agora essa diferenciação é explicada pelo número de elétrons em órbita.

Ao mesmo tempo, facultou a padronização das observações. A radiação cósmica foi medida em diferentes países³ segundo padrões idênticos e contando mesmo com um medidor

³ No Brasil, dois físicos estrangeiros (Gleb Wataghin e Bernhard Gross), trazidos para participar da organização das Universidades de São Paulo (USP) e do Distrito Federal (UDF), nos anos trinta, estavam engajados nessa pesquisas e também as promoveram nesse país. Em decorrência disto, teve

construído por um jovem físico alemão e que tomou o seu nome (contador Geiger). Inventou-se uma máquina denominada Acelerador de Partículas, uma das quais instalou-se na Universidade de São Paulo⁴. Graças a tais pesquisas estabeleceu-se a composição do átomo de forma bastante sofisticada e eficaz. Somente em 1932 ocorreria alteração significativa no modelo, com a descoberta de um outro componente do núcleo, dotado de massa (isto é, ocupando esfera perceptível) mas desprovido de carga elétrica, por isso denominado de **nêutron**. Passou-se a entender que o átomo está integrado por elétrons e nêutrons.

O corolário de todo esse desenvolvimento seria a desagregação do átomo de urânio para produzir energia. Reatores especiais obtiveram esse resultado, denominado de “fissão do urânio”, correspondendo à produção de matéria radioativa (plutônio). Esse trabalho contou com a participação de eminentes cientistas laureados com o Prêmio Nobel --entre estes o famoso Enrico Fermi, físico italiano radicado nos Estados Unidos⁵--, sob a chefia de Arthur Compton (1892/1962). De tal proeza é que este dá conta no livro *Atomic Quest – a Personal Narrative* (1956). Como se acontecer na história do homem, essa capacidade inventiva viria a ser mobilizada para fins bélicos (a bomba atômica) mas logo encontrou aplicações pacíficas, altamente benéficas.

(As) *Aventuras de Huckleberry Finn*, de Mark Twain

Mark Twain (1835/1910), pseudônimo literário de Samuel Langhorne Clemens, conquistou em caráter pioneiro um lugar na cultura ocidental para o romance norte-americano, por haver sabido traduzir num relato vivaz a experiência de uma infância livre e despreocupada, ignorando os valores de uma sociedade puritana e acabando por incorporá-los apesar da resistência aparente. *As aventuras de Huckleberry Finn* (1884) tornaram os membros da “Quadrilha de Tom Sawyer” figuras marcantes por suas aventuras ingênuas e inconseqüentes.

Mark Twain passou a infância às margens do rio Mississipi, que era uma importante artéria de movimentação de mercadorias e pessoas. Foi aprendiz de impressor e jornalista. Empregou-se como piloto de barco no Mississipi; trabalhou como mineiro e lutou na Guerra de Secessão. Por sua obra literária e na qualidade de conferencista conquistou o merecido reconhecimento. Gertrude Stein (1874/1945) que participou da fase em que a literatura norte-americana finalmente alcança renome, depois da Primeira Guerra Mundial, teria oportunidade de observar que os escritores de sua pátria poderiam ter “a qualquer momento da vida, toda a literatura inglesa dentro ou atrás de si”, no sentido de que corresponderia a uma tentativa de improvável sucesso desprender-se de tal herança. Dedicando-se a reconstituir esse processo, Malcom Bradbury (*The modern American novel*, 1983), referindo-se à situação em fins do século XIX, observa que “figuras notáveis como Herman Melville morreram esquecidas durante a década de noventa e um romancista como Henry James (1843/1916) preferiu

lugar no Rio de Janeiro, de 4 a 8 de agosto de 1942, Simpósio de Radiação Cósmica, que contou com a participação de missão científica norte-americana, chefiada por Arthur Compton e integrada por quatro outros professores.

⁴ Presentemente, essa área de investigação denomina-se Física de Partículas de Alta Energia e é liderada por um projeto conjunto Estados Unidos-União Européia, implantado em Genebra (Suíça). O diâmetro do acelerador de partículas ali instalado supera 6,5 km, que era o tamanho do maior do mundo, em funcionamento nos próprios Estados Unidos. Continua facultando subprodutos na esfera tecnológica podendo-se referir, a título indicativo, os supercondutores e inovações na área de robótica, mecânica fina, arquitetura de computadores bem como na área médica (radioterapia com Mésons Pi e reconstrutores de imagens, que não têm os efeitos colaterais dos raios X)

⁵ Diz-se de Fermi que os ganhadores do Prêmio Nobel de Física nas décadas de trinta e quarenta, do mesmo modo que no início do pós-guerra, tinham sido seus alunos.

trabalhar na Inglaterra a fim de ter acesso ao clima cosmopolita da arte”. Justamente Mark Twain é considerado como o autor que perseguiu e conquistou a libertação das formas rebuscadas, que então se considerava como o aspecto da literatura inglesa digno de ser imitado, buscando inseri-la em suas raízes locais, expressão de um mundo novo em formação, através do folclore e da cultura popular.

Huckleberry Finn enfrenta três situações distintas. Dispõe de certas posses, administradas por uma autoridade judiciária já que era menor. O pai é um bêbado, toma-lhe os rendimentos que a aplicação de seus recursos proporciona. Espanca-o. Para fugir da companhia do pai prefere uma vida errante, vivendo num tonel, vestindo farrapos. A terceira alternativa com que se defronta é viver sob a tutela de uma viúva que o adota e proporciona-lhe existência material saudável. Mas aspira ao mesmo tempo educá-lo, reconduzi-lo. Trata-se de uma pessoa muito religiosa.

Sentia-se, como diz, “todo apertado”. “A viúva tocava uma campainha para o jantar e lá tinha eu de estar à mesa a tempo. E, uma vez sentado à mesa, não podia começar logo a comer; não, tinha de esperar que a viúva baixasse a cabeça e murmurasse qualquer coisa sobre a comida, embora isto já não tivesse qualquer efeito, visto que já estava tudo cozido. Num tonel todo desarrumado isto é diferente. As coisas ficam em desordem, espalham-se por todo o lado, mas tudo se faz melhor”.

A compensação dessa vida ordenada é a companhia de Tom Sawyer, adolescente imaginoso que consegue conceber aventuras fabulosas. Exerce sua liderança sobre outros jovens, fiéis seguidores, crédulos. E assim Mark Twain produziu obra de significação imorredoura.

BACON, Francis

Nasceu em Londres, em 1561, estudou em Cambridge e exerceu altos cargos no governo, sendo inclusive Lorde Chanceler no reinado de Jaime I, que subiu ao trono com a morte de Elizabete I, em 1603. Bacon faleceu em 1626, aos 65 anos de idade, um ano depois de Jaime I.

Francis Bacon dá início a uma linhagem da Filosofia Moderna que muito prosperou na Inglaterra. Enfrentou a questão teórica da experiência, que não era valorizada pela Escolástica Medieval, que, entretanto, passou a revestir-se de palpitante atualidade com os descobrimentos e a nova “visão do mundo” que se adquiriu, francamente contraposta à tradição.

Na Escolástica, a grande preocupação era com a precisão conceitual, acreditando-se que a experiência (sensível e pessoal) podia apenas proporcionar casos isolados, impossíveis de serem generalizados. O método então preferido era a disputa teórica, travada nos marcos da lógica aristotélica. Acontece que a navegação vinha refutando a *Geografia de Ptolomeu*, justamente um dos pilares da Escolástica.

A obra de Ptolomeu foi recuperada com a descoberta dos textos clássicos e, progressivamente, alcançou grande nomeada. Não se dispõe de maiores indicações sobre a sua vida, mas supõe-se que haja trabalhado no Museu de Alexandria no século II de nossa era. Admite-se que tenha nascido no ano 100 e falecido em 170. É autor do *Almagest*, que se

considera um compêndio completo dos conhecimentos astronômicos acumulados pelos gregos e desenvolvidos no Museu até os seus próprios dias.

Acerca da *Geografia* assim se manifestam os autores da *História da Ciência da Universidade de Cambridge*: “Sua *Geografia* ou *Geographike syntaxe* era uma tentativa de mapear o mundo conhecido, e maior parte do texto consiste em uma lista de lugares, com suas latitudes e longitudes, um sistema de coordenadas que já existia pelo menos desde o tempo de Eudoxio, mas que nunca havia sido tão amplamente aplicado. O livro era acompanhado de mapas, mas, uma vez que tantos erros podem ser cometidos quando se copia um livro a mão, como se fazia nos dias anteriores à impressão, Ptolomeu, sabiamente, deu instruções que permitissem ao copista reconstitui-lo integralmente. Também deu alguns conselhos práticos corretos sobre a projeção de mapas, isto é, sobre como representar a superfície curva da Terra em um mapa plano, como talvez devêssemos esperar de alguém que tivesse escrito um texto matemático sobre o assunto. Certamente, o trabalho continha erros, e os mapas de Ptolomeu representavam inadequadamente as áreas além dos limites do Império Romano, mas isso de maneira alguma deprecia o que foi uma compilação monumental, muito mais ampla que qualquer outra feita antes dela”. (*Obra citada*, trad. brasileira, ed. Círculo do Livro, Jorge Zahar Ed., São Paulo, 1987, vol. I, p. 129).

A visão dos próprios navegadores não podia, entretanto, ser tão favorável porquanto a par das observações científicas que incorpora, reuniu também toda uma série de suposições arbitrárias, como a fixação dos limites acessíveis da terra na altura do cabo Bojador, a noroeste do deserto de Saara; a inabitabilidade da zona equatorial; a fertilidade do solo e a vida edênica nas Canárias; a existência de ouro à superfície das praias africanas, etc. As observações diretas levaram à fixação de novos contornos e, ao mesmo tempo, à crítica do passado.

É bem representativo do novo estado de espírito o seguinte trecho de uma obra escrita entre 1480 e fins do século – *As relações do descobrimento da Guiné e das ilhas dos Açores, Madeira e Cabo Verde*, de Diogo Gomes; “E estas coisas que aqui escrevemos se afirmam salvando o que disse o ilustríssimo Ptolomeu, que muito boas coisas escreveu sobre a divisão do mundo, que porém falhou nesta parte. Pois escreve e divide o mundo em três partes, uma povoada que era no meio do mundo, e a setentrional diz que não era povoada por causa do excesso de frio, e da parte equinocial do meio-dia também escreve não ser habitada por motivo do extremo calor. E tudo isso achamos ao contrário, porque o polo ártico vimos habitado até além do prumo do polo e da linha equinocial também habitada por pretos, onde é tanta a multidão de povos que custa a acreditar... E eu digo com verdade que vi grande parte do mundo”. (Apud Antonio José Saraiva – *História Da Cultura em Portugal*. Lisboa, Ed. Jornal do Foro, 1955, vol. II, p. 455).

Registra-se que, apenas no período indicado, a *Geografia* de Ptolomeu merecera seis edições em latim – impressas em Bolonha entre 1478 e 1490. Seu prestígio advinha sobretudo do geocentrismo então consagrado como uma espécie de parcela complementar do sistema aristotélico.

Que significa precisamente este *ver grande parte do mundo*? De que valor se revestiam as observações, solenemente ignoradas na tradição escolástica? Esta questão se torna precisamente um dos pontos de partida da Filosofia Moderna. Na época de Bacon, isto é, nas décadas iniciais do século XVII, intervêm nessa discussão Descartes e Galileu.

Bacon considera possível fazer com que as observações adquiram validade plena tornando a indução absolutamente rigorosa. Como a lógica de Aristóteles repousava na dedução – e todo o conhecimento válido, em seu tempo, deveria revestir-se dessa característica, isto é, ser deduzido do conceito – imaginou que se tratava de formular uma nova lógica. Por isso denominou sua obra fundamental, aparecida em 1620, de *Novum Organum*. Os livros lógicos de Aristóteles estavam sob a denominação geral de *Organum*.

Segundo seu entendimento, a questão limita-se ao estabelecimento de regras rigorosas para a efetivação de inferências partindo da observação do particular. Supunha que o vício sobre o qual repousa a indução incompleta consistia em reduzir-se a uma indução por simples enumeração, isto é, limitando-se à comprovação da existência de uma qualidade numa série algo extensa de fenômenos ou objetos, na ignorância dos fatos negativos. Para torná-la efetiva, preconizava a organização das chamadas tábuas de presença, de ausência e de graus, no exercício da indução incompleta. Seu fundamento reside na íntima conexão entre a forma (essência ou lei) e a natureza (propriedade do corpo ou fenômeno). Eis a regra geral por ele estabelecida: “Todas as vezes em que está presente uma o mesmo ocorre com a outra e, quando falta uma, falta outra”.

Na tábua de presença devem ser anotados os casos em que se encontra o fenômeno pesquisado com a segurança de que inserem a correspondente forma. Os casos estudados devem ser os mais diversos para que sobressaia a nota essencial a ser identificada. A diversidade de circunstâncias tornará possível a eliminação das notas que somente se achem em alguns casos. Contudo, a tábua de presenças, por si só, não assegura a legitimidade da conclusão. Para tanto incumbe uma outra tábua, a das ausências. Nestas serão assinalados os casos que os assemelham aos anteriores mas nos quais esteja ausente o fenômeno que investigamos. Finalmente, na terceira tábua, indicar-se-á diferença de graus.

Francis Bacon é autor de obra volumosa, que abrangeu 14 volumes quando se tratou de reuni-la (*Works*, London, 1858-1870). Escreveu em latim e em inglês. Seu texto capital é contudo o *Novum Organum*, que denominou também de *Verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza*.

Ainda no século XVII, a questão proposta daria lugar à delimitação do tema da *gnoseologia* (teoria do conhecimento), na obra de Locke, a partir de quem se torna uma questão central para a filosofia inglesa. (Ver também *Discurso do método*, de **DESCARTES**; **GALILEU** e **LOCKE**).

BENTHAM, Jeremy

Nasceu em Londres, em 1748, estudou em Oxford e dedicou-se a conceber reformas no sistema jurídico e político de que pudesse resultar a elevação do nível de participação das pessoas na vida política. Na sua visão, o caminho do aprimoramento das instituições passava pela crítica dos cidadãos, o que, por sua vez, requeria a existência do maior grau de liberdade. Essa proposta, de índole democrática, não foi assim denominada mas de *radical*. Sua obra fundamental – *Princípios da Moral e da Legislação* (1789) – alcançou certa repercussão no continente europeu, influenciando em muitos constitucionalistas do início do século. Alguns delegados das Cortes de Cadiz manifestaram expressamente conhecer e aceitar as idéias de Bentham, ainda que a Constituição de 1812, ali aprovada – que teve grande influência na

América e na Revolução do Porto de 1820 – se inspirasse sobretudo na primeira Carta aprovada pela Revolução Francesa. Na Inglaterra, contudo, as idéias reformistas de Bentham, que estavam na base do chamado movimento cartista da década de quarenta – reivindicando sufrágio universal e outras propostas de índole democrática – não foram introduzidas naquela oportunidade. Como a Inglaterra acabaria, mais tarde, adotando propostas análogas, entende-se que a liderança liberal do país deu preferência à experimentação gradual, recusando as sugestões de Bentham por seu caráter abstrato, desde que deduzidas de considerações filosóficas sobre a natureza humana. De todos os modos, o radicalismo não deixou de beneficiar-se do que se convencionou denominar de democratização da idéia liberal. Ainda no século passado, muitas agremiações políticas, simpatizantes da causa liberal, chamaram-se Partido Radical ou denominações afins, como se deu na Argentina, onde o partido liberal até o presente chama-se União Cívica Radical.

Em 1824, Bentham fundou o *Westminster Review*, que viria a transformar-se no principal opositor da imprensa conservadora. Além de posicionar-se diante de questões políticas emergentes, essa publicação tinha o propósito de difundir a doutrina filosófica preconizada por Bentham. Esta passou à história com o nome de *utilitarismo*. Bentham acreditava na possibilidade de transformar a ética numa ciência positiva da conduta humana.

Em sua obra de cunho reformista, Bentham contou com a colaboração de James Mill (1773-1836), que preparou seu filho, John Stuart Mill (1806-1873) para ser o herdeiro e continuador do bentanismo.

A suposição de que o comportamento humano poderia tornar-se previsível acumulando aferições quantitativas de determinadas ações, defendida por Bentham em sua obra filosófica, tomada em sua generalidade, nunca passou de simples aspiração. Contudo, limitando a esfera de investigação, a denominada ciência política norte-americana acabaria obtendo amplos resultados, notadamente no que se refere ao comportamento eleitoral. Esse sucesso também beneficiaria o *utilitarismo*, que sempre gozou de grande popularidade nos países de língua anglo-saxônica.

Além dos mencionados *Princípios da Moral e da Legislação*, Bentham divulgou outros textos, entre estes alguns dedicados à lógica. Na década de sessenta, publicaram-se na Inglaterra os *Collected Works*, em 38 volumes. Contudo, a ampla difusão nas mais diversas línguas tem se limitado à primeira obra. É muito vasta a bibliografia dedicada a Bentham e ao *utilitarismo*.

Faleceu em 1832, aos 84 anos. (Ver também **MILL, John Stuart**).

BERGSON, Henri

Nasceu em Paris em 1859, numa família judia estabelecida e culta, tendo revelado desde cedo grande interesse pela matemática. Seria aluno destacado dos melhores colégios, tendo concluído o curso universitário na tradicional École Normale Supérieure, em 1881, aos 22 anos, onde adquiriu sólida formação filosófica. Seguiu a carreira de professor de filosofia no ensino secundário (Liceu). Ao longo das duas décadas seguintes, chegou a algumas conclusões que soube comunicar ao público, permitindo-lhe tornar-se professor do Collège de France, a partir de 1900, onde conquistou crescente renome. Naquele período publicou dois livros em que apresenta essa novidade (*Essai sur les données immédiates de la conscience* e *Matière et mémoire*).

Bérgson entendeu que a matematização do processo natural, efetivada pela ciência moderna, se proporcionara extraordinários progressos materiais e ampliação sem precedentes do conhecimento daquela realidade, deixou escapar algo de essencial. A matematização obrigou à espacialização do tempo, o que torna incompreensível a vida humana. O tempo real, que é o tempo vivido, não se fragmenta em pedaços estanques. Chamou-o de **duração**, para distinguí-lo do tempo medido (espacializado), com o qual lida a ciência. A seu ver, algo de parecido dava-se com o entendimento mecânico da natureza. Impediu que se vislumbrasse, nas descobertas efetivadas pelo evolucionismo, a presença de algo que em última instância o sustenta e explica, a força do espírito, por ele batizada de **élan vital**. Sendo um notável expositor, tendo suficiente habilidade para tornar suas idéias acessíveis, preservando as conquistas da ciência e, simultaneamente, restaurando a dignidade da pessoa humana, passou a figurar entre as pessoas mais famosas da França, no início do século XX, no período que antecedeu a Primeira Guerra Mundial. Suas aulas alcançavam estrondoso sucesso, provocando entusiasmo entre professores, estudantes e no público em geral, atraindo até mesmo turistas. Em 1911, o Collège de France é conhecido como a “Casa de Bérgson”.

L'évolution créatrice, que publicou em 1907, apresentando de forma brilhante o conjunto de sua filosofia, teve idêntica fortuna, vindo a ser traduzido nos principais países. A Igreja Católica, que mantinha a recusa de reconhecer a teoria da evolução – embora estivesse atenuado suas restrições à ciência moderna tomada em conjunto – colocou a obra de Bérgson no **Index** das leituras proibidas aos católicos.

A eclosão da guerra levou-o a dedicar-se a missões diplomáticas. Após o término da conflagração, teve uma atuação destacada na Liga das Nações.

No pós-guerra publicou dois outros livros que igualmente encontraram ampla acolhida junto ao público: *L'énergie spirituelle* (1919) e *Durée et simultanéité. A propos de la théorie d'Einstein* (1921).

A exemplo do que aconteceu com grande número de intelectuais, Bérgson ficaria chocado com a mortandade verificada durante a guerra. Isto o levaria a buscar uma forma de dar à moralidade ocidental um fundamento que, sem se vincular diretamente a essa ou àquela religião, preservasse esse vínculo. A tentativa, embora correspondesse à sua plena identificação com a longa tradição do espiritualismo filosófico francês, não teve a mesma sorte dos livros anteriores.

Tendo decidido permanecer no país após a eclosão da guerra em 1939, bem como depois da derrota experimentada pela França, Bérgson teve dificuldades com o ocupante alemão e com o governo de Vichy. Em fins de 1940 registrou-se como judeu, submetendo-se a todas as restrições que a condição então impunha. Faleceu logo depois, a 3 de janeiro de 1941, aos 82 anos de idade.

Bérgson foi agraciado com o Prêmio Nobel em 1927. (Ver também *As duas fontes da moral e da religião*)

BERLIN, Isaiah

Nasceu em Riga, Letônia, em 1909, quando aquele país báltico pertencia ao império russo. Com a queda da monarquia em fevereiro de 1917, a família transferiu-se para a capital (São Petesburgo). Seguindo-se, em novembro, a tomada do poder pelos comunistas e estabelecendo-se clima de perseguição policial, seus pais optaram por emigrar para a Inglaterra. Estávamos em 1919 e Isaiah Berlin tinha apenas 10 anos de idade. De modo que foi educado na pátria por adoção e acabou tornando-se um dos mais destacados representantes da intelectualidade inglesa do século XX. Esteve ligado à Universidade de Oxford por mais de 60 anos, como aluno, professor e presidente de um dos College. Recebeu diversos prêmios literários e títulos honoríficos das Universidades de Yale, Harvard, Cambridge, Atenas,

Bolonha e Toronto, entre outras. Foi presidente da Academia Britânica. Faleceu em 1997, aos 88 anos de idade.

Isaiah Berlin notabilizou-se como conferencista e ensaísta. Mas durante largo período não atribuiu maior importância à reunião em livro dos ensaios e conferências. Até os começos da década de setenta limitou-se à publicação de *Quatro ensaios sobre a liberdade e Vico e Herder*. A partir de 1974, contudo, encontrou um editor que se desincumbiu da tarefa. Logo apareceram, em 1978, *Pensadores russos, Conceitos e categorias, Contra a corrente e Impressões pessoais*. Esse trabalho editorial teve prosseguimento para incluir textos inéditos e correspondência, alcançando no conjunto quinze volumes. Ao completar 70 e 80 anos, respectivamente em 1979 e 1989, apareceram coletâneas de artigos em sua homenagem, iniciativa que permitiu situá-lo como filósofo e historiador das idéias.

Berlin popularizou o entendimento do papel do Estado Liberal de Direito, que remonta a Kant, através do conceito e *liberdade negativa*, contribuindo para o aprofundamento da doutrina liberal nesse particular. Kant indicara que ao Estado incumbia assegurar as condições para o exercício da liberdade de cada um – limitada pela liberdade dos outros –, sem entretanto pretender impor qualquer espécie de entendimento do que seja felicidade, questão que deve ficar adstrita ao indivíduo. O aparecimento dos chamados direitos sociais, e sobretudo o uso da palavra democracia por correntes de pensamento ou entidades estatais francamente totalitárias, exigiram o reexame do palpante tema.

Berlin indicou que as condições para o exercício das liberdades são certamente essenciais. Contudo, trata-se de um lado da questão. A liberdade precisa estender-se à escolha dos valores a que o indivíduo prestará reverência, pelo fato de que há nitidamente conflitos de valores.

Autor de *Isaiah Berlin: uma vida* (tradução brasileira, Record, 2000), Michael Ignatieff, a esse propósito, escreve que “a liberdade negativa era o núcleo de um credo político corretamente liberal: deixar os indivíduos em paz para fazerem o que quiserem, contanto que sua liberdade não interfira na liberdade dos outros”. Contudo, adverte, seguindo ao biografado, a liberdade positiva tornou-se o núcleo das doutrinas socialista e comunista que afirmam acreditar na possibilidade de fazer com que os seres humanos libertem algum potencial oculto, bloqueado ou reprimido.

Acontece que, segundo Berlin, há um irremediável conflito de valores, a começar mesmo dos ideais de justiça, liberdade e igualdade. É inútil pretender que o indivíduo possa saltar por cima deles, incumbindo-lhe simplesmente correr o risco do exercício da sua liberdade sem delegar essa decisão a outras instâncias, quaisquer que sejam, inclusive estatais. Esclarece num de seus ensaios: “Se a minha liberdade, ou a da minha classe ou nação, depende da miséria de vários outros seres humanos, o sistema que promove isso é injusto e imoral. Mas, se eu perco a minha liberdade a fim de reduzir a vergonha dessa desigualdade, e com isso não aumento materialmente a liberdade individual de outros, ocorre uma perda absoluta de liberdade”. Assim, toda opção política envolve perda, correspondendo a uma falácia a hipótese comunista ou socialista de que pode conciliá-los. Por isto, a preferência deve cair sobre os regimes que claramente optaram pela liberdade negativa.

Como esclarece Ignatieff, Berlin não era nem conservador nem individualista do tipo “laissez-faire”, preferindo classificá-lo como “um liberal do New Deal, convencido de que os indivíduos não podiam ser livres se fossem pobres, miseráveis e subeducados”. A liberdade

que preconizava pressupunha os níveis de igualdade social alcançados nos países desenvolvidos do Ocidente.

Juntamente com Karl Popper, Isaiah Berlin tornou-se um dos campeões da luta contra o totalitarismo soviético. Ambos tiveram a ventura de assistir ao fim do comunismo, o que não deixava de ter representado uma vitória dos ideais a que dedicaram suas vidas.

BERNSTEIN, Edward

Edward Bernstein nasceu em Berlim a 6 de janeiro de 1850, numa família judia. Concluiu o Ginásio e estudou Contabilidade e Economia. Ingressou muito jovem, aos 22 anos, no Partido Social Democrata. Trabalhava então num banco. Devido à vigência das leis anti-socialistas, sob Bismarck, emigrou para a Suíça. Ali trabalhou numa revista socialista. Mais tarde tornou-se o responsável pela revista teórica da social-democracia também editada na Suíça. Em 1888, devido às exigências de Bismarck ao governo suíço, mudou-se para Londres, onde permaneceu até 1901. Na capital britânica mantinha estreito contato com Engels, até sua morte em 1895. Ainda que sua crítica às teses centrais do marxismo se tenha desenvolvido sob as vistas de Engels, o fato não abalou a confiança e a amizade entre os dois.

Bernstein apresentava suas idéias em forma de artigos, inclusive na revista editada por Kautsky. O primeiro livro em que sistematiza sua crítica ao marxismo – e propugna pela adequação dos princípios teóricos da social-democracia à prática reformista que vinha seguindo –, apareceu em 1901 e tinha por título *As Premissas do Socialismo e as Tarefas da Social-democracia*.

A crítica de Bernstein é suficientemente ampla e diz respeito a vários aspectos do marxismo. Contudo o mais relevante é que se haja detido no exame das crises cíclicas do capitalismo para concluir que aos sociais-democratas não cabia esperar por uma catástrofe que criasse premissas revolucionárias capazes de levá-los ao poder. Competia à social-democracia seguir o caminho parlamentar, promover alianças com outras agremiações e formular um programa de reformas que assegurasse a melhoria da situação da classe trabalhadora.

Embora a prática da social-democracia seguisse esse caminho, a linha reformista proposta por Bernstein foi condenada no Congresso do PSD de 1903. Essa condenação não impediu que os sociais-democratas seguissem o franco caminho reformista e que os sindicatos, sob sua liderança, abandonassem a frascologia revolucionária e tratassem de obter acordos vantajosos para seus filiados.

Assim, ainda que a análise do marxismo, efetivada por Bernstein, revista-se de grande amplitude, sua contribuição fundamental é no sentido de atribuir o devido relevo à atuação parlamentar. Graças à sua comprovada competência é que esse caminho não se revestiu do caráter de simples pragmatismo, alcançando o merecido *status* teórico. Somente no Congresso do Partido Social Democrata alemão de 1921 (o chamado Programa de Gorlitz) é que as idéias de Bernstein são consagradas. Ainda assim, como não merecessem a clara adesão da Internacional e Kautsky, em pleno confronto com os comunistas, não desejasse desviar-se desse curso principal, a superação do abismo entre a prática e a teoria ainda tardaria muito, vindo a ocorrer apenas em 1959. Então, com a aprovação do programa conhecido como de Bad Godsberg, a social-democracia assume feição própria renunciando à utopia socialista e

desistindo de todo empenho de salvar o marxismo, através do *revisionismo*, simplesmente deixando de atribuir-lhe qualquer primazia.

Bernstein refutou a idéia de que pudesse existir *socialismo científico*. O socialismo, a seu ver, era uma aspiração moral, inclinando-se pela adoção da moral kantiana, cuja atualidade era apontada na Alemanha de seu tempo, graças ao movimento filosófico que passou à história com a denominação de neokantismo.

Bernstein acompanhou permanentemente o comportamento da economia capitalista.

Em relação à grande indústria, registra o fato de que sua escala de produção cresceu em proporções inusitadas. No caso da grande indústria alemã, adquiriu uma característica que inviabiliza a hipótese de estatizá-la: tornou-se mundial. Num dos escritos dedicados a esta análise pergunta: Pode o Estado encarregar-se de empresas que se apresentam como competidores no mercado mundial com seus produtos e possibilidades de exportação e que desenvolve todas as boas qualidades da competição moderna em sua luta por vendas e encomendas? Grande parte do bem-estar social alcançado por contingentes cada vez mais expressivos da sociedade depende diretamente dessas grandes indústrias, que empregam verdadeiros exércitos de trabalhadores. Colocá-los sob controle social tornou-se uma questão extremamente complexa.

Bernstein deu continuidade aos estudos de Kautsky acerca da agricultura. Estatísticas posteriores à obra de Kautsky comprovam a consolidação das economias pequenas e médias. “Na agricultura”, escreve, “tanto a empresa pequena como a média revelaram-se como mais eficazes e mais resistentes do que supunha a social-democracia anteriormente sob a influência da teoria econômica marxista”. De suas análises retira a convicção de que as vantagens das economias menores tornavam-se patentes mesmo na pecuária.

Do curso concreto seguido pela economia capitalista resultou o aumento numérico da classe proprietária, apesar de as grandes fortunas terem aumentado de forma extraordinária. A elevação geral dos padrões de vida tampouco exclui a massa trabalhadora. “Para a classe operária a situação não está pior do que antes”, afirma.

Como se vê, Edward Bernstein refutou aspectos nucleares do marxismo, não obstante o que continuou dizendo-se marxista, razão pela qual os comunistas batizaram-no de *revisionista* e cuidaram de satirizar tudo quanto lhes parecesse *revisionismo*, transformando as doutrinas de Marx numa espécie de dogma intocável.

A par da atividade teórica, Bernstein foi deputado ao Reichstag de 1903 a 1906, de 1912 a 1918 e de 1920 a 1928. Faleceu em 1932, aos 82 anos de idade. (Ver também **KAUTSKY, Karl**).

(A) *Bíblia*

Os livros do Antigo Testamento não têm autor, no sentido moderno do termo. Consistem no recolhimento de uma tradição oral que data de séculos. As narrações de cunho histórico e as leis consagradas eram transmitidas às gerações sucessivas, na própria vida cotidiana, ao mesmo tempo que, nos santuários, tais elementos assumiam a forma de cânticos

ou orações. As tentativas de preservá-los através da escrita também se perdem no tempo. Admite-se, contudo, que, por volta do quinto século antes de nossa era, hajam assumido a feição que chegou aos nossos dias.

As diversas edições da Bíblia, devidas seja aos católicos seja aos protestantes, contêm textos introdutórios relativos à significação religiosa de cada uma de suas partes integrantes, inclusive as razões pelas quais rejeitam este ou aquele texto. Os judeus recusam o Novo Testamento.

Os eruditos costumam classificar os textos bíblicos em: a) *Livros Históricos*, b) *Livros Didáticos* e c) *Livros Proféticos*.

O principal dos livros históricos é o *Pentateuco* ou coleção dos cinco livros de Moisés. Tem uma importância substancial para a cultura ocidental porquanto é nesse texto que se encontram os Dez Mandamentos ou decálogo, de onde se origina a moral.

O *Pentateuco* (cinco livros) foi isolado das demais partes do Antigo Testamento pelos samaritanos (judeus da Samaria), que se separaram da comunidade judaica de Jerusalém em torno do ano 300 a.C. Entre os judeus, esses cinco livros eram chamados *Torah* (que foi traduzido como lei, mas que tem outros significados, entre estes os de instrução ou guia). Comumente, nos primórdios do cristianismo e mesmo na Idade Média, entendia-se que o *Pentateuco* havia sido escrito por Moisés.

Os cinco livros intitulam-se *Gênesis*, *Êxodo*, *Levítico*, *Números* e *Deuteronômio*. O *Gênesis* contém uma parte introdutória relativa à criação do mundo e à história dos patriarcas do povo judeu, subdividida em três ciclos, respectivamente, de Abraão, Isaac e Jacob. O *Êxodo* relata a história de Moisés e de sua missão religiosa. Insere os vários preceitos religiosos e morais, havendo inclusive referência aos Dez Mandamentos. O *Levítico* trata basicamente do culto entre os hebreus (rituais, sacrifícios, regras a serem observadas pelos sacerdotes etc.). Os *Números* ganharam a denominação por conter o recenseamento dos israelitas mas corresponde a relato histórico. Finalmente, o *Deuteronômio* ou “segunda lei” é assim chamado, presumivelmente, pelo fato de consistir numa reiteração dos princípios religiosos e morais, contidos nos outros livros, como uma espécie de testamento definitivo do grande guia e legislador, às vésperas de sua morte. Costuma-se considerar o decálogo na versão deste último livro.

Aos cinco livros de Moisés seguem-se outros livros históricos, a saber: *Josué*, *Juízes*, *Rute*, *Livros dos Reis*, em número de quatro, complementados pelas *Crônicas* (dois livros), *Esdras* e *Neemias*, *Tobias*, *Judite*, *Ester* e *Livros dos Macabeus*.

São chamados de livros históricos no sentido de que constituem uma fonte para conhecimento da história do povo judeu e mesmo para o conhecimento da formação daqueles impérios aos quais acabaram subjugados. Seus autores não tiveram naturalmente tal intenção desde que sua ótica é religiosa. Assim, os fatos históricos aparecem por sua significação religiosa.

São considerados livros didáticos, no Antigo Testamento:

- *Jó*
- *Livro dos Salmos* (hinos sagrados, atribuídos a David)

- *Provérbios, Eclesiastes e Cântico dos Cânticos* (atribuídos a Salomão)
- *Sabedoria* (embora atribuído a Salomão, afirmam os estudiosos ser de autor desconhecido)
- *Eclesiástico* (livro de Jesus, filho de Sirac)

No Novo Testamento, pertencem à categoria as *Epístolas de São Paulo* e as *Epístolas Católicas*.

A denominação advém do fato de que contém ensinamentos destinados a inculcar o acatamento aos princípios religiosos. Exemplo típico (e controvertido) é o *Livro de Jó*. Este aparentemente nada fez no sentido de provocar a ira divina, sendo pessoa piedosa e cumpridora de suas obrigações. Não obstante, a divindade provoca-o, para testá-lo, instigada por Satanás.

Satanás diz ao Senhor que embora Jó haja abençoado as suas obras e os seus bens: “estende tu um pouco a tua mão, toca em tudo o que ele possui e verás se ele não te amaldiçoa no teu rosto”.

Todos os bens de Jó são destruídos e morta a sua família. Este limita-se a dizer que: “nu saí do ventre de minha mãe e nu tornarei para lá; o senhor o deu e o senho o tirou... Bendito seja o nome do Senhor”.

Deus permite ao próprio Satanás que provoque martírios a Jó. Jó se lamenta e é contestado por outros personagens, em sucessivos diálogos. O próprio Deus intervém e trata com menosprezo e crueldade o autor dos lamentos. Jó mais uma vez se penitencia e a divindade o recompensa.

Muita coisa se tem escrito acerca do Livro de Jó. Alguns autores, inclusive, invocam-no para ressaltar a novidade trazida pelo Cristo à religião judaica. Em *Jó*, com efeito, o Deus não revela qualquer *amor* por seu ideal seguidor.

Quanto aos livros proféticos, são os seguintes, no Antigo Testamento:

- *Isaías, Jeremias, Baruc, Ezequiel e Daniel* (profetas maiores).
- *Osias, Joel, Amós, Abdias, Jonas, Miqueias, Naum, Hababuc, Sofonias, Ageu, Zacarias e Malaquias* (profetas menores).

No Novo Testamento, o livro profético é o *Apocalipse de São João*.

As profecias são de índole diversa. Dizem respeito ao destino imediato de Israel mas também prevêm futuro mais remoto, inclusive a vinda do Messias. Exemplo ilustrativo é o de Isaías.

Viveu na última metade do século VIII, quando a Palestina ainda preservava a independência, mas se via ameaçada pela Assíria, que afinal estabelece o seu domínio em 722. Tendo em vista que também se sentia ameaçado e se contrapunha ao avanço assírio, em Israel aparecem partidários de uma aliança com o Egito. Isaías prega a neutralidade e combate toda confiança depositada nos homens. O reino de Israel só depende de Javé.

Ao mesmo tempo, a vida religiosa está limitada às exteriorizações do culto, ausentes a vivência interior e a vida moral correspondente, desde que vigora ampla dissolução dos costumes. Ao lado da religião monoteísta vicejam outros cultos, inclusive, os que eram estimulados pelos poderosos vizinhos. Chaga tão maligna, na visão dos profetas, só poderia ser erradicada por um tratamento terrível e doloroso. Por isto anunciam castigos divinos, que se sucedem implacáveis, até quase o aniquilamento do povo judeu. Mas do embate aterrador sairá a minoria purificada, germe de um novo povo, levando ao ressurgimento da nação e à conquista de paz duradoura e invejável.

Alguns dos profetas empregam ainda a chamada linguagem apocalíptica, destinada a anunciar o fim dos tempos. (Ver também *Judaísmo Antigo*).

BIRAN, Maine de

O pensamento de Maine de Biran deu base à constituição do chamado ecletismo, que alcançou grande difusão na Europa, inclusive em Portugal. No caso do Brasil, a Escola Eclética ocupa um lugar central na formação da elite imperial.

Filho de médico, radicado em Bergerac, no período em que ali viveu durante quase vinte anos ininterruptos, Maine de Biran (1766-1824) funda uma sociedade médica. Para esse círculo é que escreve uma das poucas obras por ele mesmo divulgadas: “A influência do Hábito sobre a Faculdade de Pensar” (1802). Em Paris, freqüenta, de início, a denominada *Société d’Auteil*, mantida por pensadores vinculados à Enciclopédia e às doutrinas de Condillac. Mais tarde, estabelece laços estreitos com o grupo de espiritualistas e neocatólicos que se encontram empenhados na busca de uma filosofia capaz de combinar as conquistas do pensamento moderno com os postulados religiosos. Graças a isto é que a posteridade pôde reconhecer a importância de suas idéias na evolução da filosofia francesa desde que só divulgou, no período parisiense, uma pequena brochura dedicada ao exame da filosofia da Laromiguière, em 1817, sem entretanto declinar sua autoria, e uma breve exposição das doutrinas de Leibniz, publicada na *Biographie Universelle* (1819). Do grupo dos que vieram a se considerar seus discípulos, participaram Royer-Collard e Victor Cousin. Este último publicaria, em 1841, em quatro tomos, as *Obras Filosóficas de Maine de Biran*. Em 1859, organizada por Ernest Naville, tem lugar a edição de outros textos inéditos, em 3 volumes. Somente neste século divulga-se a obra considerada completa, em 14 tomos.

Maine de Biran elaborou um “Diário Íntimo”- só divulgado após a sua morte, a exemplo da maioria de seus trabalhos – cuja leitura permite compreender a atitude deliberada de não dar à luz o resultado daquela meditação desenvolvida ao longo de mais de três décadas. Pretendia encontrar um princípio único a partir do qual pudesse reconstruir toda a metafísica. Se em relação ao primeiro aspecto parecia afinal haver estabelecido algo de verdadeiramente sólido, restava um longo caminho a percorrer. Por isto mesmo sua obra não o satisfazia e voltava sempre aos mesmos temas. Seus discípulos assim não entenderam. E sem os escrúpulos e a profundidade que caracterizavam o mestre, completaram o seu sistema e levaram-no a um sucesso estrepitoso se bem que efêmero.

Através do que então se denominava de *introspeção psicológica*, desenvolveu a doutrina do chamado *ato voluntário*.

O ato voluntário dá-se quando empreendo essa ou aquela ação sem que para tanto haja qualquer excitação exterior. Se movo o meu braço, faço-o por uma deliberação exclusiva

da minha vontade. Detendo-se no seu minucioso exame, Maine de Biran acredita ter fundado empiricamente as idéias de *eu, causa, e liberdade*. Mas essa descoberta não o satisfaz, razão pela qual prossegue na análise. De onde provêm as idéias de *Deus, Bem, Moral*? Não será possível identificar a experiência que lhes dá origem? Eis o tema a que dedicou toda a vida.

Embora inconclusas suas pesquisas, inclinam-se por admitir que a experiência mística, do ponto de vista da evolução da humanidade, equivaleria ao ato voluntário para o indivíduo, ensejando o contato (empírico, experimental) com realidades mais profundas.

Biran também popularizou a idéia de fato primitivo da consciência, correspondente à unidade entre experiência externa e interna, que o empirismo precedente dissociara. Imaginando valer-se dessa noção para resolver o problema legado por Biran no plano da moralidade, Cousin irá esforçar-se por alargá-la. Assim, postula que os juízos morais também seriam um fato primitivo da consciência.

A par disto, tratou de conciliar a moral aristotélica e a kantiana, isto é, reunindo a idéia de busca da felicidade (bem) e de obrigação. Assim, no famoso livro *Du vrai, du beau et du bien* escreveria: “Sob todos os fatos, a análise mostrou-nos um fato primitivo que não repousa senão sobre si mesmo: o juízo do bem. Não sacrificamos a este os outros fatos, mas devemos constatar que é o primeiro em data e importância... O bem é obrigatório. Pois a obrigação repousa sobre o bem: nessa aliança íntima é a este que aquela empresa seu caráter universal e absoluto”.

Essa solução de Cousin estava longe de apaziguar os espíritos, razão pela qual o debate prosseguiria. (Ver também **COUSIN, Victor** e **JANET, Paul**).

BLOCH, Marc

Marc Bloch nasceu em 1886, em Lion, França, numa família judia tradicional, sendo seu pai, Gustave Bloch (1848-1923), professor na Sorbonne, especialista em Roma Antiga, que adquiriu grande nomeada. Estudou na Escola Normal Superior que, desde 1904, passou a integrar a Universidade. Marc Bloch concluiu o curso em 1908, com 22 anos de idade e seguiu a carreira do magistério. Preparou-se longamente para o doutorado, sobretudo pelo fato de que teve que interromper suas pesquisas para participar da Primeira Guerra Mundial. Finalmente, defendeu a tese de doutorado em fins de 1921. Intitulou-a *Reis e servos*. Embora a tanto não haja limitado a sua investigação, estava traçado o caminho que o levaria a tornar-se o principal estudioso da sociedade feudal no século XX, matéria na qual promoveu uma verdadeira revolução. O coroamento dessa investigação seria *A sociedade feudal*, subdividida em dois tomos, a saber: 1) Formação dos laços de dependência (Paris, 1939); e, 2) As classes e o governo dos homens (Paris, 1940).

Para preparar a sua monumental obra dedicada à sociedade feudal, Marc Bloch estudou aquele período histórico nos principais países europeus. Além da obra básica, antes referida, deu conta de tais estudos em publicações autônomas. Publicou também, em 1924, estudo sobre o fenômeno dos monarcas aos quais foram atribuídos poderes sobrenaturais, intitulado *Os reis taumaturgos*.

Em 1929, juntamente com outros estudiosos, criou a publicação *Annales*, que se considera haja criado nova tradição de estudos históricos na França.

Marc Bloch era professor da Universidade de Strasburgo quando a região em que se encontrava foi ocupada pela Alemanha, no início do governo hitlerista, obrigando o governo francês a transferi-la para Clermont-Ferrand, localidade situada a cerca de 400 km de Paris. Com a derrota da França na Segunda Guerra, a Universidade encontra-se sob jurisdição do governo de Vichy, subserviente ao ocupante alemão, que sob pressão dos alemães inicia a perseguição aos judeus. Bloch tenta emigrar para os Estados Unidos. Entretanto, como não se dispôs a fazê-lo sem a companhia de ancestrais, que tornava sua família muito numerosa, acabou optando por engajar-se na Resistência. Preso pela Gestapo, foi executado em 1944. (Ver também *A sociedade feudal*).

BRUNO, Giordano

Nasceu em Nápoles, Itália, em 1548, ingressando muito jovem, aos 17 anos, na Ordem dos Dominicanos. Ordenou-se sacerdote em 1572 e, logo adiante, em 1575, recebeu o grau de doutor em teologia. No ano seguinte, abandonou tudo e fugiu, peregrinando por diversos países da Europa. Cerca de três lustros depois, regressou à Itália, sendo preso pela Inquisição e submetido a processo que se arrastou por muitos anos. Finalmente, em 1600, foi queimado vivo. Semelhante desfecho veio a ser considerado como marco destacado da ruptura da Igreja Católica com a Época Moderna, prevalecendo a corrente que a considerava, em bloco, maculada pela Reforma Protestante, posição que permaneceu praticamente inalterada ao longo dos quatro séculos seguintes. Somente no último século XX, com o Concílio Vaticano II, procura reconciliar-se com a nova realidade, movimento que, por sua vez, levou a muitos equívocos a exemplo da adesão ao marxismo por expressivos segmentos da hierarquia, como seria o caso da Ordem dos Jesuítas. No que se refere a Giordano Bruno, entretanto, parece estabelecido que a condenação explicar-se-ia, muito mais, por suas inclinações mágicas que por sua adesão à teoria heliocêntrica, destacado ponto de partida da ciência moderna. Quando a Igreja Católica, nas últimas décadas do século XIX, decidiu estabelecer a doutrina tomista como filosofia oficial, logo o chamado *neotomismo* buscou reconciliar-se com a ciência moderna, porquanto tornou-se patente o anacronismo de vinculá-la à Reforma Protestante. O próprio Vaticano passou a dispor de uma Academia de Ciências, culminando com o reconhecimento do equívoco representado pela condenação de Galileu. A questão Giordano Bruno seria diferente.

Durante o seu exílio europeu, Giordano Bruno ministrou cursos e escreveu livros, em latim e italiano, entendendo-se que o mais importante, do ponto de vista de expressão de suas idéias, seria *Do infinito (do) universo e (do) mundo* (1584). Acerca desse título há controvérsia, achando alguns que não caberia vírgula depois de “do infinito”. Nessa hipótese, o título seria *Do infinito universo e dos mundos*. Bruno supunha a existência de um universo infinito, composto de grupos de estrelas cada um dispondo do próprio Sol. A par disto, haveria vida em todo o universo. Este seria uma espécie de corpo vivo.

Basicamente, Bruno era adepto do *hermetismo*, que se difundiu amplamente na Itália Renascentista. Ao mesmo tempo, contudo, associou a doutrina à teoria heliocêntrica de Copérnico.

Os escritos atribuídos a Hermes Trimegisto (três vezes grande) chegaram à Academia Florentina⁽¹⁾ com a indicação de que seriam originários do Egito, da época de Moisés, tendo sido inspirados na divindade egípcia Thot, Deus do cálculo e do aprendizado, conselheiro de outros Deuses egípcios. Como mais tarde, no século XVII, veio a ser refutada tal origem remota, perdeu-se de vista a sua significação no contexto histórico da Renascença. Sua doutrina, denominada de *hermetismo*, em meio a ensinamentos mágicos e iniciáticos afirmava a crença na concepção quantitativa do universo e encorajava o uso da matemática para mostrar relacionamentos e demonstrar verdades essenciais. Se esses princípios já eram conhecidos através do neoplatonismo, a descoberta de sua antigüidade incendiou a imaginação de muitos humanistas do Renascimento, entre estes Marsílio Ficino.⁽¹⁾ Serviam também para nutrir a suspeita de que Platão freqüentara os sábios do Egito.

A revalorização do hermetismo explica, em parte, que se haja admitido o estabelecimento de uma ponte entre a fé religiosa e a racionalidade da ciência. Assim, naquele momento, os procedimentos quantitativos não se achavam em contraposição às crenças estabelecidas, vindo demonstrar, ao contrário, que estas eram mais antigas do que se acreditava. Hermes chegou a ser considerado, por conter seus escritos referências ao “Filho de Deus e da Palavra”, como o mais importante de todos os videntes e profetas da Antigüidade que previram o advento do cristianismo.

A propósito de Bruno, afirma-se na *História da Ciência da Universidade de Cambridge*: “Até onde se pode verificar, não há qualquer menção específica da defesa de Copérnico por Bruno como razão para a sua condenação. No entanto, como é evidente, quaisquer pontos de vista que ele tenha apoiado em seus polêmicos escritos seriam suspeitos, não menos pelos dominicanos, a cuja ordem Bruno pertencera; é interessante notar o fato de ter sido um frade dominicano quem lançou o ataque contra Galileu por apoiar o copernicanismo, catorze anos depois. Isso se deu quando se travou a primeira grande batalha entre a ciência e a religião, e foi o cientista Galileu, e não o mago Bruno, a primeira vítima da ciência. Se Bruno deve ser lembrado, é por ter sido o responsável por fazer a Igreja Católica voltar-se contra a maior das hipóteses formuladas pela nova revolução científica, e conseguiu fazer isso sem que, pessoalmente, desse qualquer contribuição à ciência”. (Tradução brasileira, Jorge Zahar Ed., 1987, vol. III, p. 72). (Ver também **GALILEU, Galilei**).

BURKE, Edmund

Nasceu em Dublin, capital da Irlanda, em 1729 e ali mesmo concluiu a sua formação acadêmica, estudando inclusive no famoso Trinity College. Revelou desde logo interesse por questões filosóficas, publicando em 1756, com 27 anos de idade, dois livros desse teor. O primeiro dedicado ao debate da tese de que a constituição da sociedade teria sido precedida pelo *estado de natureza*, no qual inexistiriam regras legais. Imaginou, entre as duas situações, o que chamou de “sociedade natural”. Essa tese não prosperou. Em contrapartida, o

⁽¹⁾ As Academias apareceram a partir do século XV, pelo desejo de círculos intelectuais de emancipar-se da tutela das universidades medievais. Em certo momento, receosas de perseguição da Igreja Católica, assumiram caráter conspiratório. No século XVI, na Itália, chamaram-se Academia dos Incógnitos; dos Secretos; dos Corajosos; dos Confiantes etc.

⁽¹⁾ Marsílio Ficino (1433-1499), padre, traduziu e comentou Platão e os neoplatônicos, atividade que exerceu muita influência em toda a Europa, sobretudo no século XV, quando se buscava uma alternativa para Aristóteles e muito impressionara a hipótese platônica de que a natureza estaria escrita em linguagem matemática. Pertenceu à Academia de Florença.

segundo livro – *Inquérito filosófico sobre a origem das idéias de sublime e beleza* –, alcançaria repercussão nos círculos especializados. Kant teria oportunidade de referi-lo expressamente e considera-se que se teria deixado influenciar. Entretanto, Burke preferiu dedicar-se à atividade política, tendo sido eleito para integrar o Parlamento.

Como parlamentar, Burke teria oportunidade de participar de grandes acontecimentos. Assim, posicionou-se contra a ocupação da Índia pela Inglaterra e combateu a legislação que discriminava os católicos. Opôs-se tenazmente ao empenho do rei Jorge III (reinou de 1760 a 1820) de mudar o status dos ingleses na colônia americana, cobrando-lhe impostos sem a sua audiência, levando à guerra iniciada em 1775, de que resulta a proclamação da independência no ano seguinte (1776).

Deu-lhe grande nomeada o livro que publicou em oposição à Revolução Francesa (*Reflexões sobre a revolução na França*, 1790).

Considerando que nessa última obra posiciona-se francamente a favor da tradição, alguns autores tomam-no como iniciador do *tradicionalismo político*. A classificação, entretanto, não é correta, na medida em que se trata de uma espécie de conservadorismo contrário às instituições do sistema representativo e, por isto mesmo, radicalmente diverso do conservadorismo liberal. Além disto, Burke sequer mereceria o qualificativo de conservador porquanto militava nas hostes liberais (embora a criação do Partido Liberal inglês seja posterior ao seu falecimento, pertencia ao grupo que lhe deu origem, então denominado de *whig*, em contraposição a *torie*, corrente que, por sua vez, desembocaria no Partido Conservador).

Finalmente, é o primeiro autor que procura discutir a questão da natureza da representação política, no texto que se tornaria clássico, intitulado *Discurso aos eleitores de Bristol* (1774).

Faleceu em 1797, aos 68 anos de idade. (Ver também **MILL, John Stuart**).

BUTLER, Joseph

Joseph Butler nasceu em 1692 e foi educado para tornar-se pastor presbiteriano, tendo para isso ingressado na *Dissenting Academy* de Tewkesbury. Essa Academia era dirigida por Samuel Jones, que veio a granjear fama como educador. Dentre os contemporâneos de Butler nessa escola muitos tornar-se-iam personalidades destacadas na religião e na política. Ao atingir a idade adulta, decide contudo optar pela Igreja Anglicana, ingressando na Universidade de Oxford, em 1715, onde obteve o B.A., em 1718. Tinha então 25 anos. Nesse mesmo ano é ordenado diácono anglicano pelo bispo Talbot, que era o chefe de uma família ilustre, cujo filho, Charles Talbot, seria lorde Chanceler. Em 1719 foi nomeado Pregador na Rolls Chapel em Londres com o que se inicia sua bem sucedida carreira na Igreja Anglicana. Foi sucessivamente do círculo de pregadores que atuavam diretamente junto à Corte, bispo de Bristol e de Duham. Faleceu nesse último posto, em 1752, com a idade de 60 anos.

No ambiente valorativo da observação que era o da Inglaterra de seu tempo, onde o característico consistia no empenho de difundir o modelo elaborado a partir do conhecimento, Butler estabeleceu uma distinção fundamental entre o plano da relação com os objetos e o plano (moral) das relações entre os homens.

No primeiro caso, exemplificando com os objetos circulares (cadeiras, painéis, etc.), entendia que abstraímos dos aspectos particulares que os singularizam para fixar o conceito, *sem referência ao círculo perfeito*. Assim, nesta primeira maneira de produzir modelos a partir do concreto, faz-se abstração das formas acabadas. Quando entretanto mobilizamos o aspecto cognoscitivo de nossa consciência para ordenar as pessoas com as quais lidamos, embora a hierarquia que venhamos a estabelecer esteja igualmente vinculada ao concreto, não podemos prescindir da idealização do máximo de perfeição. A elaboração de um ideal de pessoa humana, escreve, realiza-se segundo este último procedimento.

Butler também aponta para o respeito que a lei moral infunde, induzindo o homem a segui-la.

Em suma, embora provavelmente este não tivesse sido o seu propósito, deu uma contribuição decisiva no sentido de que a discussão transitasse definitivamente para o plano teórico. Não se trata mais de efetivar pregações de cunho moralizante – como era o propósito da grande maioria dos autores que lhe precederam, mas de determinar o que se deve entender por moral social. Ainda que não tivesse cabido a missão de formalizar a nova disciplina, já agora lidamos diretamente com a *ética social*.

Em sua atuação como pregador, Butler certamente há de se ter comportado como um moralista, a exemplo do tom geral do debate de então. Ainda assim, nos sermões que selecionou para publicação em 1726, o que sobressai é a preocupação de dar encaminhamento teórico à questão. Interessa-lhe muito mais identificar quais são os princípios que podem ser apreendidos da análise do comportamento moral dos homens do que dizer a estes o que devem fazer.

Nessa análise, talvez o seu sucesso encontre-se no fato de que buscou dar seguimento à tradição empirista da cultura do seu país, ao invés de popularizar as idéias dos estudiosos antigos. Examinando-se o curso real da história humana, que podemos verificar de concreto? – eis a temática que busca desenvolver. Por esse caminho Butler evita também a discussão do problema clássico do *estado de natureza*, que se revelaria uma hipótese sem grande valor heurístico e acabava forçando uma opção dogmática acerca dos motivos que teriam levado o homem a abandonar aquela idílica idade de ouro.

A obra de Butler é portanto uma tentativa de averiguar empiricamente quais os princípios que norteiam as ações morais dos homens quando em sociedade. Lançou-se à investigação do homem enquanto ser moral plenamente consciente de que não há um conceito acabado do homem, encarado desse ponto de vista. Propõe-se incluir aos homens, inclusive a si próprio, numa série, com o propósito de detectar aqueles traços que corresponderiam ao modelo ideal. Contudo, tem presente que não estará realizado em qualquer homem. Finalmente, tem presente que a ciência moral é de uma natureza peculiar e não pode ser equiparada às outras ciências. Assim, conclui, “os gases ideais da física ou os círculos ideais da geometria podem ser chamados de “ideais puramente positivos”, devendo ser contrastados com o ideal de uma natureza humana que é contemplado pela ética”.

A partir de tais parâmetros, Butler distingue quatro elementos determinantes das ações:

I) *Paixões particulares ou afeições*. Sob essa denominação compreende tudo aquilo que chamaríamos de preferência ou aversão: fome, apetite sexual, raiva, inveja, simpatia etc. Algumas dessas afeições beneficiam à própria pessoa e outras aos demais.

II) *O princípio do amor próprio*, equivalente a tendência à obtenção do máximo de felicidade para si próprio no curso de nossas vidas. É essencialmente um princípio de cálculo racional que nos leva a refrear os impulsos particulares e a coordená-los de forma a maximizar nossa felicidade total, no longo prazo.

III) *O princípio geral da benevolência*. Trata-se também de um elemento racional direcionado para a obtenção da felicidade geral; e,

IV) *O princípio da consciência, que é o elemento supremo*.

Os sermões de Butler apareceram em 1726 sob a denominação de *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*. Os sermões sobre a natureza humana – têm essa denominação na edição original – são os três primeiros. Mais tarde, em 1736, publicou *The Analogy of Religion*, que inclui outro texto (*A Dissertation Upon Virtue*) que também se considera expressivo de suas idéias. Suas obras foram coletadas por Samuel Halifax, bispo de Gloucester, em dois volumes e publicadas em 1786. Precisamente um século depois, em 1896, W. E. Gladstone promoveu uma nova edição (*The Works of Joseph Butler*, 2 vols.). Edições autônomas dos sermões aparecem em 1900 (J. H. Bernard) e em 1914 (Dean Mathews).⁽¹⁾

É naturalmente muito difícil averiguar-se o impacto dessa ou daquela obra num período histórico de que estamos tão distanciados. Contudo, é fora de dúvida que o sentido principal do debate, nas duas décadas subseqüentes, seguiu o caminho apontado por Butler, isto é, o de preferir-se a averiguação teórica à pregação de índole moralizante. (Ver também *Sermões*, de **BUTLER, Joseph** e **HUME, David** e **KANT**).

CALVINO

Jean Calvino (1503-1564) nasceu em Noyon, cidade situada no Norte da França, na região que na fase anterior à formação do Estado francês fazia parte do chamado Reino dos Francos. Destinado por seus pais à carreira eclesiástica, foi mandado a Paris, em 1523, uma criança com apenas 14 anos. Depois de estudar humanidades no Collège de la Marche passa em seguida ao Collège de Montaigu, considerado como um dos bastiões do ensino religioso, dirigido por Noel Beda, que fora preceptor de Erasmo. Nesse colégio havia estudado Inácio de Loyola (1491-1446), que iria, em 1537, fundar a Ordem dos Jesuítas, justamente uma das formas pelas quais a Igreja Católica reagiria à Reforma Protestante. Concluído o curso de teologia, para atender ao desejo de seu pai, Calvino dedica-se ao Direito. Em 1532 publica em latim o comentário ao *De clementia*, de Seneca, onde não há evidências de suas inclinações reformistas embora se considere que sua conversão ao protestantismo seja desse período. O primeiro indício público da nova orientação viria com a desistência de ordenar-se sacerdote, ocorrida em 1534. Tinha então 25 anos e os efeitos da revolta de Lutero já haviam frutificado plenamente na Alemanha.

Desde essa época, Calvino está vinculado à liderança do protestantismo francês e ocupa-se de lançar a primeira versão daquele que seria o seu livro básico, aparecida em 1536:

⁽¹⁾ A edição recente tem esta referência: *Butle's Fifteen Sermons and a Dissertation of the Nature of Virtue*, edited with na Introduction by T. A. Roberts. London, S.P.C.K., 1970.

Instituição da Religião Cristã. A obra estaria destinada a ser refundida e sucessivamente ampliada, até a feição final que é de 1559.⁽²⁾

O livro foi desde logo reconhecido como expressão acabada da teologia reformada. A exemplo de Lutero, o autor se reporta diretamente à Bíblia – de que já existia uma tradução francesa, de 1534, da autoria de Olivétan, para a qual o próprio Calvino escrevera um prefácio. Contém uma exposição dos Dez Mandamentos, do Credo dos Apóstolos, da ceia do Senhor e dos Sacramentos. A esse conjunto adicionou um capítulo polêmico sobre os falsos sacramentos e outros sobre “A liberdade cristã, o Poder Eclesiástico e a Administração Civil”.

Nessa época Calvino redige um outro tratado teológico, contra os anabatistas, que somente seria publicado em 1542. Os anabatistas constituem a seira que fomentara a revolta camponesa na Alemanha, contra a qual se insurge Lutero, e que foi derrotada em 1525. O fato é indicativo de que o movimento francês em que se insere Calvino correspondia a um eco da ação de Lutero na Alemanha. Contudo, há entre os dois grandes reformadores divergências fundamentais, que iriam dar origem a igreja autônoma.

Cioso do seu princípio de que os fiéis deviam instruir-se diretamente na Bíblia e seguir sua letra, Lutero aceitou de modo literal as expressões bíblicas, na Ceia do Senhor constante do Novo Testamento, de que o corpo e o sangue de Cristo estão presentes no pão e no vinho. Há, em torno do assunto, polêmicas paralelas, de Lutero com os católicos e entre os protestantes. No caso destes últimos, as divergências entre calvinistas e luteranos afluíram abertamente no Colóquio de Montbeliard, convocado pelo Duque de Wurtemberg em 1586.

Uma das teses desse Colóquio (a Quinta) pergunta se “o verdadeiro corpo e o verdadeiro sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo estão real e substancialmente presentes na Santa Ceia e se distribuem também com o pão e o vinho, e se este corpo e este sangue são absorvidos pela boca, tanto pelos que vêm à Ceia indignamente como pelos dignos, de tal sorte que os fiéis recebem consolação e vida na Ceia e os infiéis a tomam para seu julgamento e condenação”. Os luteranos respondem afirmativamente e, os calvinistas, negativamente. Para estes não se trata de negar a presença do corpo e do sangue do Senhor na Santa Ceia mas de que o sacramento seja eficaz através do corpo e sim pela alma, “não pela boca mas pelo instrumento da fé”. Deste modo, os infiéis não tiram dele qualquer proveito.

No fundo o que está em causa é o recurso a artifícios mágicos. Como indicou Max Weber, a Reforma levou os crentes a promover o comportamento racional, em que pese haja transmitido uma aceção da divindade privilegiadora do seu arbítrio e da sua onipotência.

A segunda grande divergência de Calvino com Lutero diz respeito às relações com o Poder Temporal. Em Lutero, é clara a subordinação da Igreja ao governante, o primado da lei nas relações da sociedade. A vivência de Calvino o conduziu a uma outra postulação.

Calvino conseguiu organizar um grupo de reformadores em Strasburgo mas acabaria radicando-se em Genebra, nessa época uma pequena cidade-estado governada por um bispo católico. Em 1536, Guilherme Farel (1489-1565), um predicador independente, ligado aos reformadores franceses, consegue que a população abandone o catolicismo, obtendo o apoio de Calvino para a reorganização da vida religiosa. A luta política leva-os entretanto, à

⁽²⁾ As obras de Calvino estão publicadas em francês, dispendo-se, além disso, de edições autônomas da *Instituição da Religião Cristã*, dos sermões, do catecismo, etc. Sua vida e seu pensamento mereceram muitos estudos. A coleção “Maitres spirituels”, das Edições du Seuil, dedica-lhe um volume contendo cuidadosa seleção de seus textos, apresentados por uma introdução muito erudita de Albert-Marie Schmidt (*Jean Calvin et la tradition calvinienne*, Paris, 1957). A *Instituição da Religião Cristã* foi traduzida ao espanhol e ao português.

derrota, regressando Calvino a Strasburgo, para, finalmente, em 1541, ser chamado de volta a Genebra. Até sua morte, empenhar-se-á decididamente não apenas na organização de uma igreja reformada mas igualmente em conseguir uma profunda reforma dos costumes em Genebra. Seu magistério religioso confunde-se com o exercício do poder temporal, razão pela qual esse período histórico da cidade-Estado é conhecido como achando-se submetida à ditadura de Calvino. A experiência subsequente dos presbiterianos – assim chamados porque Calvino não quis que a igreja por ele criada tivesse o seu nome – iriam levá-los à revisão dessa parte da doutrina.

Em que pese a grande popularidade alcançada na França, o calvinismo não conseguiu ali derrotar ao catolicismo, embora tivesse logrado erigir, num curto prazo, nada menos que dois mil templos. Radicou-se ainda na Suíça de língua francesa, nos países que atualmente constituem a Holanda e, posteriormente, na Escócia. Nesse último país, ainda que haja alcançado o *status* de religião oficial, viu-se na contingência de conviver com outras formas de protestantismo. Desse modo, o calvinismo evoluiu para libertar-se da intolerância de que se revestiu o magistério de Calvino em Genebra. A execução do dissidente Michel Servet, ocorrida em Genebra em 1553, por instigação de Calvino, ficaria como um símbolo dessa intolerância.

Calvino fundou em Genebra, com Theodore Beza, uma academia que se tornou o centro intelectual do Calvinismo durante um largo período. Desenvolveu ali uma grande atividade intelectual.

A doutrina da predestinação seria aquela parcela de sua pregação que mais vivamente impressionou a posteridade. Influenciado por Santo Agostinho, como Lutero, leva entretanto a análise do tema às últimas conseqüências, ao postular que a escolha para a salvação depende do arbítrio da divindade, e que Deus não atribui indiferentemente a sua Graça a todo mundo, “mas dá a uns o que nega aos outros”. Embora haja afirmado que seria um sacrilégio terrível e uma grande ofensa a Deus averiguar mais profundamente essa questão, os crentes e convertidos quiseram buscar indícios de salvação, o que teve grandes conseqüências para a história do Ocidente, consoante a análise de Max Weber. (Ver também **LUTERO**).

(A) *Canção de Rolando*

A *canção de Rolando* é considerado texto representativo do chamado ciclo carolíngio da literatura medieval. Esta estaria constituída, basicamente, por poemas a serem recitados (ou cantados com acompanhamento musical) perante auditório que se admite seletivo, formado por integrantes de determinadas Cortes. A julgar pelo que foi registrado e chegou até nós, estavam dedicados a exaltar grandes feitos, por isto batizados pelos eruditos de *épica medieval*. Pela ordenação alguns destes poemas destinavam-se a ser cantados, por isto chamados de *canções de gesta*, significando esta palavra "coisa feita" (ou ocorrência). Teriam portanto a pretensão de estar referindo fatos históricos.

O herói deste ciclo, Carlos Magno (742/814), insere-se na fase em que os chamados "bárbaros" que destruíram o Império Romano, convertidos ao cristianismo, devem enfrentar novo período de invasões. A *canção de Rolando* diz respeito ao enfrentamento dos árabes que terminaram por ocupar a Península Ibérica, de onde somente foram expulsos muitos séculos depois. Mas ocorreram igualmente invasões ao Norte (dos normandos, também chamados de

vikings, que conquistaram as ilhas britânicas e parte da França) e no Centro. O grande estudioso da sociedade medieval, Marc Bloch, designou a esse período, que dura até a metade do século X, como "idade das trevas". Carlos Magno, que governou aquela parte que corresponderia à França a partir de 768, reconstituiu o Império (no ano 800) em grande parte do território da Europa Ocidental.

Embora existam outras versões de *A canção de Rolando*, o texto mais antigo é o existente na Biblioteca de Oxford, na Inglaterra, redigido em dialeto anglo-normando. Acredita-se que tenha sido escrito entre o final do século XI e meados do século XII. O enredo do poema tem por base a batalha de Roncesvales, ocorrida em 778, quando Carlos Magno tinha 36 anos de idade. O seu exército fora a Barcelona para tentar tirar proveito de uma cisão entre os árabes. A *démarche* não foi bem sucedida o que o fez regressar à França. Durante o regresso a retaguarda é dizimada pelos árabes, perecendo no combate o sobrinho do rei (Rolando, que dá nome ao poema) e um dignatário da Igreja (bispo Turpino).

Ainda que tome por base um fato histórico, a versão do poema é inteiramente fantasiosa. Carlos Magno é apresentado como tendo 200 anos. Os efetivos militares em disputa também são dimensionados de modo exagerado.

O poema está dividido em quatro partes: A traição (versos 1 a 1016); A batalha (versos 1017 a 2396); O castigo dos pagãos (versos 2397 a 3647) e o castigo de Ganelão (versos 3675 a 4002).

Em disputa pessoal com Rolando, o conde Ganelão, mandado negociar com os árabes, acaba com estes obter a divisão do exército, facilitando a sua vitória. De volta ao comando, convence Carlos Magno a retomar à França, onde os árabes irão prestar-lhe as devidas honras, deixando na retaguarda uma tropa comandada por Rolando. Atacada esta pelos árabes, Rolando reluta em pedir socorro a Carlos Magno, já que se achava em inferioridade numérica. Acaba entretanto por fazê-lo mas não a tempo de sobreviver. Vindo em seu socorro a tropa de Carlos Magno dizima aos infiéis.

Admite-se que o poema tenha alcançado imensa popularidade notadamente na fase de sua transcrição, quando a Europa mobiliza-se para as cruzadas (Ver também *Don Quixote*, de Cervantes)

Características do homem, de Anthony Ashley Cooper

Anthony Ashley Cooper, 3º conde de Shafsterbury (1671-1713), era filho de lord Shafsterbury, o famoso líder liberal com quem trabalhou Locke. Publicou diversos estudos dedicados à moral, a começar de *An Enquiry concerning Virtue or Merit* (1699), e depois reuniu-os no livro *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711), sucessivamente reeditado. Em sua obra de moralista, seu propósito era encontrar uma posição mediana entre dois grupos extremados. De um lado, os pensadores religiosos ortodoxos que, tomando a expulsão do paraíso como paradigma, consideravam que o principal estímulo para as ações virtuosas dos homens era precisamente a lembrança daquele evento e da punição representada pelo inferno. De outro, pensadores como Hobbes que depreciavam a natureza humana argumentando que o único móvel da ação era o interesse próprio. Para contrapor-se a ambos os grupos empreenderá a defesa da natureza humana.

A tese primordial de Shafsterbury consiste na afirmativa de que os homens não são um conjunto de átomos desconectados mas, como todas as coisas, estão ordenados para o melhor, por um desígnio da providência, necessariamente bom e permanente. Exalta, na natureza, a admirável simplicidade da ordem, razão pela qual contrapõe-se às doutrinas religiosas que admitem o milagre. É pois francamente otimista sua visão tanto da natureza em geral como da natureza humana em particular.

De modo coerente com esse princípio geral, Shafsterbury encara de maneira positiva as paixões humanas. Subdivide-as em três grandes grupos: I) as afeições que visam nosso interesse próprio e que não são de modo algum desprezíveis; II) as afeições que visam o interesse geral; e, III) as afeições que não têm em vista qualquer interesse, como a crueldade e a malícia, que são sempre más e que denomina de “não-naturais”. Em oposição à opinião mais difundida, afirma que algumas afeições podem naturalmente conduzir o indivíduo a buscar o bem público, sem levar em conta seu próprio bem-estar e na ausência de sentimentos religiosos prévios. Supunha também que não havia necessariamente conflito entre as afeições voltadas para o interesse público e aquelas voltadas para o interesse próprio. A seu ver, as afeições públicas proporcionam grandes satisfações e, socialmente, as afeições privadas são necessárias ao conjunto. Aposta na harmonia e no equilíbrio, embora admita a presença de circunstâncias que possam afetá-los: a compaixão exagerada pode destruir seu próprio fim, do mesmo modo que uma criatura negligente e insensível aos perigos pode trazer danos ao convívio social. Segundo entende, contudo, de tais circunstâncias não se poderia inferir a existência de conflito latente entre o público e o privado.

Supõe que a tese da natureza egoísta do homem somente se sustentaria se vivesse solitariamente. Ao invés disto, emergiu a sociabilidade natural tanto com vistas à existência material como à satisfação emocional. Ademais, o homem seria dotado de um senso moral que o compele a refletir sobre suas ações e afeições, de certa forma equiparável ao senso estético que lhe permite identificar prontamente a beleza. Assim, o homem virtuoso não age propriamente com vistas ao bem público mas porque o seu senso moral distingue o certo do errado. Em conseqüência define a virtude como a busca desinteressada do bem público, com a aprovação do senso moral. O caráter desinteressado da ação é essencial para que se a considere virtuosa.

A rigor, a meditação de Shafsterbury não se distingue da pregação moralizante, oriunda sobretudo dos religiosos ortodoxos, embora não o faça valendo-se diretamente da religião mas partindo de uma avaliação positiva da natureza humana. O fato de que Mandeville o tivesse visado com a sua crítica há de ter contribuído para preservar o interesse por sua obra.

Seu *leitmotiv* principal consiste na exaltação do “gentleman”, do homem cultivado e de bom gosto. Escreveria em sua obra básica: “Assim vemos que, afinal, não é aquilo que nós chamamos de *princípio* mas um *gosto* o que governa os homens. Eles podem pensar com certeza que “isto é certo, isto é errado”, eles podem acreditar que “isto é crime, isto é pecado, isto é punível pelos homens, isto é punível por Deus”. No entanto, se o gosto das coisas tende a ser contrário à honestidade, se a imaginação for vulgar, se o apetite for forte pelas belezas subalternas e pelas mais baixas ordens de simetrias e proporções, a conduta seguirá infalivelmente este caminho. Até a consciência, temo eu, tal como é devida à disciplina religiosa, fará má figura onde tal gosto é falho. Entre o vulto talvez ela faça milagres. Um demônio ou o inferno podem prevalecer onde a prisão ou os trabalhos forçados forem insuficientes. Mas tal é a natureza da humanidade liberal, polida e refinada, tão longe estão da simplicidade dos bebês, que ao invés de aplicar a noção de uma futura recompensa ou castigo ao seu comportamento imediato em sociedade eles estarão muito mais aptos, através de toda

sua vida, a mostrar evidentemente que podem considerar as pias narrativas como não sendo mais que histórias para crianças ou diversão para os vulgares”.⁽¹⁾

Confrontando as doutrinas de Shafsterbury com a posição dos religiosos ortodoxos, Thomas Home teria oportunidade de escrever: “Embora existam diferenças em aspectos importantes entre Shafsterbury e os religiosos ortodoxos, é claro que têm em comum algumas posições. De fato, poder-se-ia dizer que enquanto os ideólogos da reforma social defendem o espírito público com argumentos teológicos e, em certos casos, históricos, Shafsterbury proporciona uma psicologia moral como sustentáculo dos argumentos em favor do interesse público. Atos desinteressados dirigidos ao bem público definem a virtude de ambos. Argumentos contra a luxúria, a avareza, a cobiça e a vaidade são encontrados em Shafsterbury, da mesma forma que nos ortodoxos. E, mais importante, ainda que Shafsterbury tenha separado a moralidade da religião, a manteve em estreita aliança com a política. Considerou como sendo óbvio que “moralidade e bom governo marcham juntos”.⁽¹⁾

Assim, embora Shafsterbury tenha partido da premissa essencial – e que ainda não ganhara reconhecimento universal na sociedade inglesa de seu tempo – de que a moral não se confunde com a religião, não conseguiu de fato isolar a temática que lhe era própria, se bem tenha sabido enfatizar que o essencial do debate residia em seu aspecto social. Ainda a manteve muito próxima da gestão da coisa pública, através do sistema representativo, o que não deixa de ser uma forma de obscurecimento da natureza mesma da moral social, que deve distinguir-se claramente do direito. Contudo, buscou abrir caminho na direção do entendimento pleno da moral social, distinta da individual, e o fez, para usar uma expressão de Chaim Perelman (*Introduction historique à la philosophie morale*, Editions de l’Université de Bruxelles, 1980), promovendo a categoria da *dignidade moral*, isto é, a idéia de que a ação moral é independente tanto da recompensa como da própria aprovação. Ao que acrescenta Perelman: “É a concepção de um grande senhor que se preocupa antes de tudo com a estima que tem por si mesmo”.

Shafsterbury tinha saúde precária e viveu em Nápoles os últimos anos de sua vida, tendo falecido muito jovem, aos 42 anos. Sua obra teve o mérito de contrapor-se à identificação da noção de interesse com algo de sórdido e condenável, que era lugar comum na época. Ao fazê-lo, obrigou pensadores da categoria de Mandeville a vir em defesa dessa posição, com o que se manteve vivo o debate no plano teórico – e não apenas no âmbito das preocupações moralizantes, mais freqüentes e mais atuantes – o que parece ter sido essencial à conquista do consenso posterior. (Ver também **MANDEVILLE, Bernard** e **HUME, David**).

(A) *Cartuxa de Parma*, de Stendhal

O livro está dedicado à paixão tresloucada de um jovem italiano, Fabrício, nas circunstâncias mais inusitadas. Preso numa cela isolada, enxerga por uma fresta a bela Célia Conti, filha do chefe do presídio em que se encontra (na verdade, uma fortaleza). É certo que a conhecera antes, num encontro rápido e sem conseqüências. Correspondido, encontram forma de comunicar-se e apaixonam-se perdidamente. O curioso é que o jovem Fabrício é descrito como pessoa volúvel, sempre às voltas com múltiplas amantes e, Célia Conti, como moça equilibrada e de bom caráter. Fabrício foge da prisão e acaba por ter anulada a sentença que o condenara. Célia Conti torna-se Marquesa de Crescenzi e Fabrício, por sua vez, alto dignatário da Igreja. É reconhecido como um grande pregador. Movida pelo ciúme às paixões que provoca na nova situação, Célia Conti entrega-se a ele e acha que cumpre a promessa de não lhe por os

⁽¹⁾ *A Guide to British Moralists*, antologia organizada por D. H. Monro, London, Fontana, 1972, p. 245.

⁽¹⁾ *The Social Thought of Bernard Mandeville*, London, Macmillan, 1978, p. 36.

olhos porquanto o faz à noite e no escuro. Toda essa trama pareceria forçada e sem qualquer verossimilhança. Contudo, Stendhal consegue transformá-la num romance que prende o leitor ao mesmo tempo em que proporciona retratos vivos de personalidades diversas. No romance há outras figuras marcantes, como a duquesa Sanseverina, o déspota de Parma, seus sequazes e tantos outros.

Em sua longa estada na Itália, Stendhal descobriria, em arquivos privados, numerosos manuscritos dos séculos XV e XVII, com histórias pouco conhecidas, dedicadas a aventuras galantes e paixões incríveis, ocorridas com respeitáveis famílias da época, tendo conseguido adquiri-los. Depois de sua morte, aquela documentação, constituída de grossos volumes, foi comprada pela Biblioteca Nacional de Paris. Edições eruditas de *A Cartuxa de Parma* transcrevem, em Apêndice, aqueles dentre os mencionados textos que certamente inspiraram a Stendhal. Há ali uma Duquesa Sanseverina, decapitada em 1612 por haver conspirado contra o Príncipe de Parma. A mencionada documentação forneceria também a chave para identificar a fonte da história (ou histórias) que lhe permitiu imaginar e descrever cada um dos seus principais personagens. Teria fugido a essa regra uma única vez, no capítulo inicial. Com a intenção de glorificar a Napoleão, leva o seu personagem principal (Fabrício) a presenciar a batalha de Waterloo, que selaria o destino do Imperador, e também contrasta a ocupação francesa do Norte da Itália, acolhida com agrado pela população, com a “detestável” ocupação austríaca. (Ver também **STENDHAL** e *O Vermelho e o Negro*)

CHAUCER, Geoffrey

Geoffrey Chaucer nasceu em Londres, aproximadamente em 1342 e faleceu em 1400. Serviu à Corte em diversos postos oficiais tendo em seguida recebido a incumbência de missões diplomáticas na Espanha, França, Itália e Flandres. Esteve em estreito contato com a obra literária daquele período, em especial francesa e italiana. Traduziu autores dessa proveniência e também, como era habitual na época, produziu adaptações ou textos inspirados em tais fontes. Dois são os exemplos mais representativos dessa parcela de sua obra.

O primeiro corresponde à tradução de *Le Roman de la Rose*. Este poema alegórico subdivide-se em duas partes, de autores diferentes. A primeira, de Guillaume de Lorris, tendo aparecido, supostamente, nos começos do século XIII e, a segunda, de Jean de Meung, que a elaborou em fins do mesmo século. A primeira parte trata do amor cortesão e descreve o que seria o Jardim das Delícias. A segunda consiste numa sátira à elite do tempo. Quando de seu aparecimento, foi considerado imoral pelas autoridades francesas o que, como soe acontecer, serviu para dar-lhe certa notoriedade. No tempo de Chaucer (segunda metade do século XIV, praticamente uma centúria depois), admite-se que o livro não mais provocasse escândalo. Na altura, os ingleses ambicionavam incorporar a França em definitivo (estávamos em plena Guerra dos Cem anos, que durou de 1337 a 1453, com interrupções e diferentes graus de intensidade) e Chaucer pretendia torná-la familiar à nobreza inglesa.

Maior significado adquiriu sua aproximação aos autores italianos. *A divina comédia*, de Dante Alighieri, escrita entre 1307 e 1321, teria estimulado Chaucer a escrever na língua natal e não em latim, em conformidade com a tradição. Influência mais marcante proviria de Francesco Petrarca (1304/1374) e de Giovanni Boccaccio (1313/1375), autores que viveram e trabalharam em Florença, considerados precursores e pontos de referência da renovação literária ocorrida no Renascimento, pelo fato de que não se tenham limitado à

recuperação das obras clássicas e as tenham divulgado, mas, sobretudo, por tomá-las como padrão de estilo literário.

Na esteira dessa influência, Chaucer escreveu o poema *Troilus and Criseyde* (1385), que os críticos consideram a sua obra prima. O tema é a fuga de Troilus, filho de Priamo, rei de Tróia, após a destruição da cidade. Não se vale contudo das fontes gregas inspirando-se em Virgílio (70/19 a.C.), que se incumbiu de difundir a lenda segundo a qual seriam remanescentes da Guerra de Tróia que deram origem à Itália. A exemplo dos italianos de seu tempo nos quais se inspira, Chaucer não deseja apenas cultuar as obras clássicas mas tomar ao seu estilo literário como padrão para refletir o próprio tempo. A esse propósito escreve Richard West, estudioso de sua obra: “Ainda que Troilus esteja situada no mundo antigo e soe como verdade em pleno século vinte, corresponde também à clara expressão do ponto de vista de Chaucer acerca da cavalaria com seu código medieval de conduta na guerra e no amor. ... *Troilus* combina a bravura do velho Cavaleiro com a exuberância juvenil de seu personagem para produzir o modelo de cavalaria cultuado por Chaucer. A evidente admiração com que Chaucer conta as proezas do seu herói nas batalhas põe em causa a teoria de que desaprovava a guerra e a cavalaria” (*Chaucer. 1340-1400. The life and times of the first english poet*; Klondo, Robinson, 2000).

Os *Contos de Cantuária* tornou-se o texto melhor sucedido de Chaucer. A convicção de Richard West de que seria o primeiro poeta inglês é partilhada pelo comum da crítica. Pelo fato de que sua obra serviu para fixar o dialeto de Midland como o inglês de sua época. (Ver também *Contos de Cantuária*, de **CHAUCER**)

CÍCERO

Embora não pertencesse às famílias tradicionais, Cícero (nascido em 106 a.C.) fez uma grande carreira política na Roma Antiga, tendo começado como administrador da Sicília. Vindo a integrar o Senado, foi escolhido cônsul num período extremamente conturbado da história de Roma. Vivia-se, no último século antes de nossa era, a transição para um governo mais centralizado onde a elite militar teria influência dominante, governo este que revogou o antigo nome de República substituindo-o pelo de império, ainda que as diversas instituições anteriores hajam sido conservadas.

No poder, Cícero enfrenta clima de insurreição e defronta-se com um sem número de inimigos. Durante o seu consulado é que se dá a formação de um governo militar em forma de triunvirato, a que se segue a instauração da ditadura de César. Cícero é obrigado a recolher-se à vida privada. É nesse fase que produz obra considerada monumental, De certa forma, sistematiza a informação que, em sua época, se dispunha do pensamento grego. Deu a conhecer também o essencial das doutrinas políticas de Platão e Aristóteles.

Dotado de grande cultura, foi reconhecido ainda como o melhor orador de seu tempo, merecendo também figurar entre os poetas de nomeada. Manteve relações estreitas com os sábios gregos seus contemporâneos.

Após a morte de César, Cícero tentou voltar à política. Nessa empresa, envolveu-se nas lutas armadas que então tiveram lugar, e terminou por ser assassinado (43 a.C.), aos 63 anos de idade.

Resumindo o significado de Cícero para a cultura ocidental, Ferrater Mora, em seu famoso *Dicionário de Filosofia*, teria oportunidade de afirmar: “A filosofia de Cícero não é, certamente, original, mas a influência que exerceu torna-a uma peça indispensável na história. Com efeito, não somente divulgou para o mundo romano o mais importante da tradição intelectual grega como igualmente muitas de suas obras foram lidas com frequência pelos filósofos posteriores, tanto pagãos como cristãos. A isto deve agregar-se a influência exercida na formação do vocabulário filosófico latino – de que o próprio Cícero tinha consciência ao indicar que suas obras filosóficas ofereciam ao leitor principalmente *palavras*”.

(A) *Cidade Antiga*, de Fustel de Coulanges

Apareceu em 1865, sendo seu autor Fustel de Coulanges (1830-1889). Insere-se entre os primeiros trabalhos voltados para a compreensão da civilização antiga. Desde o Renascimento, tornou-se costume invocar eventos daquela época com o intuito de colher ensinamentos e aplicá-los à circunstância contemporânea do autor. Exemplo expressivo encontra-se na obra de Maquiavel – *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio* (1517). A Revolução Francesa imaginou que poderia reviver o esplendor da Roma Antiga adotando as suas denominações para os cargos públicos. Certamente é isto que tem em vista Coulanges quando explica deste modo seu propósito: “A idéia que se tem da Grécia e de Roma muitas vezes perturba as nossas gerações. Observando-se mal as instituições da cidade antiga, pensa-se fazê-las reviver entre nós sob leis da atualidade... Para que haja um verdadeiro conhecimento desses povos antigos, torna-se mister estudá-los sem a idéia fixa de ver neles homens como nós, como se os antigos não nos fossem totalmente estranhos; devemos compreendê-los tão desinteressadamente e com a mesma liberdade de espírito como se estudássemos a Índia antiga ou a Arábia”.

A hipótese compreensiva de Coulanges, no aspecto que aqui nos interessa, reflete entretanto o vezo oitocentista de encarar as revoltas e revoluções como o elemento explicativo por excelência do curso histórico, sem se dar conta de que as próprias revoluções carecem de ser explicadas. Na hipótese da geração de Coulanges, a que pertencem também os autores socialistas e revolucionários como Proudhon (1809-1865) e Marx (1818-1883), não há lugar para os valores culturais, sem perceber que o próprio ideal socialista só se sustenta por uma inspiração de caráter moral. Assim, embora a sua obra seja uma contribuição fundamental para a compreensão da Grécia e da Roma Antigas e tenha atribuído importância devida à dissolução da sociedade patriarcal, é pouco esclarecedora desse aspecto fundamental desde que, sem a derrocada do patriarcalismo não teria ocorrido o que se convencionou denominar de “milagre grego”.

Coulanges apresenta do seguinte modo a sua hipótese geral: “Não podemos imaginar nada mais solidamente constituído do que a família de antigamente, com seus Deuses, seu culto, seu sacerdote e seu magistrado. Nada de mais vigoroso existiu que essa cidade, que continha em si a religião, seus Deuses protetores e seu sacerdócio independente, que tanto dominava sobre a alma como sobre o corpo do homem e, infinitamente mais poderosa que o Estado moderno, reunia em si as duas autoridades hoje divididas entre o Estado e a Igreja. Se alguma sociedade existiu constituída para durar, essa foi uma delas. No entanto, como em tudo o que é humano, ela sofreu uma série de revoluções.

De uma maneira geral não poderemos determinar a época em que estas revoluções

tiveram início. Julga-se, com efeito, não ter sido a mesma para as cidades da Grécia e da Itália. O certo é que a antiga organização passou a ser discutida e atacada quase que por toda parte, a partir do século VII a.C. A partir dessa época, essa sociedade dificilmente se sustém, a não ser por um misto mais ou menos engenhoso de resistência e de concessões. Desse modo ainda se debateu, por vários séculos, no meio de lutas contínuas, até que, finalmente, desapareceu.

As causas originárias que a fizeram desaparecer podem reduzir-se a duas. A primeira, a da transformação operada no campo das idéias, em conseqüência do natural desenvolvimento do espírito humano que, fazendo desaparecer as antigas crenças, desmoronou, ao mesmo tempo, o edifício social por essas crenças construído e que apenas elas poderiam sustentar. A segunda causa encontra-se na existência de uma classe colocada à margem dessa organização, e que por isso sofria, tendo assim interesse em destruí-la, pelo que lhe declarou uma guerra sem tréguas.

“Ao se enfraquecerem essas crenças, sobre as quais esse regime social se alicerçava, e ao entrarem em choque com o sistema os interesses da maioria, forçosamente esse regime teria de desaparecer. Nem uma só cidade sobreviveu a esta lei de evolução, nem Esparta, nem Atenas, nem Roma, nem mesmo a Grécia. Assim como vimos terem tido os habitantes da Grécia e os das Itália as mesmas crenças, em sua origem, e como a mesma série de instituições se desenvolveu entre eles, veremos agora que todas essas cidades passaram por idênticas revoluções”. (*Livro Quarto. As revoluções*. Trad. brasileira da Editora Hemus; várias edições, p. 187).

(A) *Cidade e as serras*, de Eça de Queirós

Supõe-se que Eça de Queirós o haja concluído pouco antes de falecer (1900), não tendo tido oportunidade de vê-lo impresso, o que somente se deu em 1901. Ainda que o livro tenha a intenção de exaltar a bucólica vida da aldeia portuguesa, em confronto com a agitação parisiense, o personagem, Jacinto de Tormes, é uma figura típica do fastio resultante de uma situação de abundância, quando tudo parece haver encontrado seu lugar. Nas nações ricas do Ocidente, sucedem-se gerações desejosas de passar o mundo a limpo, donde a sobrevivência de doutrinas como o anarquismo e o comunismo, ainda que não tenham sido capazes de construir alternativas consistentes ao capitalismo. Jacinto também teve a sua fase de desencena em Deus e de pessimismo pretensamente doutrinário, e as desilusões de parte de seus amigos terminam por leva-los a descobrir o hinduísmo, o que sugere a falta de originalidade da época atual, neste início de milênio. Mas vamos ao nosso Jacinto.

Devido às disputas geradas pela transição da monarquia absoluta para a constitucional, nos começos do século XIX, de que resulta prolongada guerra civil em Portugal, o avô conservador fixa residência em Paris. Jacinto de Tormes, nas últimas décadas do século, é um homem de trinta anos. Adere sem reservas ao progresso científico: telefone, telegrafo e toda espécie de engenho capaz de proporcionar comodidade. O palacete em que reside, numa das artérias centrais de Paris (o 202 dos Campos Elísios), ainda que disponha apenas de dois andares, possui elevador. Acha-se equipado com telescópio. Jacinto está a par de todas as novidades científicas e dispõe de imensa biblioteca.

O fastio da cidade é registrado por um de seus amigos portugueses. A cidade, augusta criação da humanidade, apenas nos elevamos a uma coluna transforma-se numa espécie de nódoa cinzenta: “E o 202, o soberbo 202, como seus arames, seus aparelhos, a pompa da sua mecânica, os seus trinta mil livros? Sumido, esvaído na confusão de telha e cinza. Para este esvaecimento pois da obra humana, mal ela se contempla de cem metros de altura, arqueja o obreiro humano em tão angustioso esforço? Hem, Jacinto? ... Onde estão os

teus armazéns servidos por três mil caixeiros? E os banco em que retine o ouro universal? Tudo se fundiu em uma nódoa parda que suja a Terra.”

Quando os aparelhos de Jacinto emperram ou falta energia, Eça de Queirós cria situações de extrema comicidade, a exemplo da cena em que o peixe – que seria o centro do grande jantar, presente a fina flor da cidade – fica retido no elevador, que o levaria da cozinha à sala, e um dos comensais tenta sem resultado pesca-lo de volta.

Enfasiado, Jacinto decide-se por ir á propriedade em Portugal, na zona considerada mais inóspita do país, em plena serra. Extravai-se a bagagem que seria o elo com a civilização, tendo assim que enfrentar o desconforto das condições locais. Aos poucos formula-se um projeto, primeiro irrealista e romântico – transformar o local num autêntico jardim—mas, depois, plenamente ajustado à realidade. A melhoria da propriedade começa por proporcionar habitação e condições decentes de vida aos empregados. A nova circunstância coroa-se pelo reexame de suas crenças parisienses: “Que engenhosa besta, esse Shopenhauer. E o mais besta que o sorvia e que me desolava em sinceridade. ... O pessimismo é uma forma bem consoladora para os que sofrem, porque desindividualiza o sofrimento, alonga-o até tornar-se uma lei universal, uma lei da vida”. Ainda mais: “E depois o pessimismo é excelente para os inertes, porque lhes atenua o desgracioso deleite da inércia.” (Ver também **QUEIRÓS, Eça** e *(A) Ilustre Casa de Ramires*)

(A) Cidade grega, de Gustave Glotz

Apareceu em 1958. Corresponde à aplicação do esquema marxista da luta de classes à civilização grega, na suposição de que esse esquema geral servisse para todas as circunstâncias inclusive o singular *milagre grego*.

Na perspectiva de Glotz, na Grécia formaram-se duas classes, a dos grandes proprietários e a grande massa trabalhadora onde mesmo os artesãos e camponeses livres mal se distinguiam dos escravos. E, prossegue: essa situação teria durado indefinidamente, “se o regime econômico da Grécia não tivesse sofrido uma transformação completa, iniciada no século VIII”. Ao que acrescenta: “Até então, as cidades não dispunham, por assim dizer, de recursos outros que os oriundos da agricultura e da criação de animais; pode-se dizer que a estes só acrescentavam o lucro auferido com trocas e pirataria. Mas sobrevem uma nova fase, em que os gregos se dispersam por todo o litoral do Mediterrâneo, em busca de novas terras e de novos clientes; entre as colônias e as metrópoles, circulam incessantemente produtos agrícolas, matérias-primas e bens manufaturados; o comércio e a indústria adquirem um ritmo inusitado; perto dos portos de grande movimento, multiplicam-se as oficinas e organizam-se os mercados. Assiste-se, desde então, a uma troca de mercadorias de qualidade inferior por algumas cabeças de gado ou utensílios de metal! É o reinado da moeda que começa a implantar-se. Com as cintilantes pecinhas de âmbar, de ouro e de prata, difunde-se o crédito e o gosto da especulação. Um capitalismo cada vez mais audacioso domina o mundo grego, deixando para trás a vida mesquinha dos velhos tempos.”

O esquema explicativo de Glotz está resumido nestes termos: “De maneira geral, a nova ordem econômica provocava rápido aumento nas classes inferiores e agravava-lhes a situação. À medida que os ricos se iam tornando mais ricos, mais se empobreciam os pobres... Estava constituído o exército da revolta. Impunha-se-lhe encontrar chefes. Uma elite, a burguesia, capaz pela bravura, pelos hábitos de trabalho, pela inteligência, de tomar a liderança ... colocou-se à frente da força que se lhe oferecia. Desde então a cidade viu-se claramente dividida em duas. Já se fora o tempo em que os descontentes se limitavam a gemer e a implorar os céus; os místicos cediam lugar aos violentos. Iniciava-se a luta de classes”.

Como se vê, segundo o esquema marxista não há nada de novo no reino da terra, nem mesmo *capitalismo*, *burguesia* e outras categorias típicas da Época Moderna.

(A) *Ciência e a hipótese*, de Henri Poincaré

O livro em epígrafe foi publicado em 1905, tendo se tornado um ponto de referência fundamental no combate ao cientificismo. Embora este não haja chegado a desaparecer do pensamento francês – mantendo, ao contrário, uma grande vitalidade –, a obra de Poincaré permitiu que se estabelecesse uma nova linhagem, em matéria de filosofia da ciência, propondo-se alcançar a superação do conceito oitocentista de ciência, em que se baseou a formulação do positivismo. Esse movimento fixou-se não apenas na França, tendo repercutido amplamente em outros países, notadamente em Portugal e no Brasil.

Em *A ciência e a hipótese*, Poincaré estabelece uma distinção fundamental entre física experimental e física matemática. É certo que a experiência é a fonte única da verdade; que somente ela pode nos ensinar algo de novo e, ainda, apenas ela pode proporcionar-nos certezas.

Acontece que não basta observar; acumular observações. É necessário generalizá-las. Faz-se ciência com fatos do mesmo modo que se faz uma casa com tijolos. Mas a acumulação de fatos não chega a constituir-se em ciência do mesmo modo que um monte de tijolos não corresponde a uma casa.

Além disto, a ciência deve ser capaz de fazer previsões. E, sem generalizar, as previsões seriam impossíveis. Semelhante imperativo é que acabaria levando à crescente sofisticação dos instrumentos matemáticos empregados no ordenamento das experiências. Esta é uma forma de corrigi-los.

Tais ordenamentos e correções deverão facultar-nos a possibilidade de prever outros tantos fatos. Adverte: “Somente não nos devemos esquecer que apenas os primeiros são certos enquanto todos os outros são prováveis. Por mais sólida que possa parecer-nos uma previsão, jamais estaremos absolutamente seguros de que a experiência não possa desmenti-la; jamais estaremos absolutamente seguros de que a experiência não a desmentirá, se nos decidimos a verificá-la. Mas a probabilidade é com frequência suficientemente grande para que possamos nos contentar na prática. Mais vale prever sem certeza do que nada prever”. As verificações nem sempre são exequíveis a nível de laboratório, sendo mais das vezes negligenciável o seu número, razão pela qual cabe sobretudo valorizar o aumento do rendimento da máquina científica.

Escreve: “Permitam-me comparar a ciência a uma biblioteca que deve crescer incessantemente; o bibliotecário não dispõe para as suas compras de créditos suficientes; deve esforçar-se por usá-los com parcimônia.

A física experimental encarrega-se das compras; somente ela pode enriquecer-nos a biblioteca. Quanto à física matemática, terá por missão esboçar o catálogo. Se o catálogo for bem feito, a biblioteca não ficará mais rica. Mas poderá ajudar o leitor a servir-se destas riquezas”. Em suma, a física matemática deve promover a generalização de modo a aumentar o rendimento científico.

É preciso levar em conta também que a generalização não se efetiva sem pressupostos. Louva-se da crença na unidade e na simplicidade da ciência. O primeiro aspecto

não suscita controvérsias. No segundo, entretanto, supõe-se que a crença na simplicidade possa levar a equívocos. Mas corrigíveis, como se tem verificado, cabe ter presente.

A partir da própria física newtoniana tornou-se patente que a simplicidade de suas leis do movimento encobriam realidades complexas, segundo determinadas dimensões do universo. Em que pese a circunstância, Poincaré entende que o cientista não pode renunciar, no processo de generalização e de ordenação dos fatos observados, àquela busca porque se trata de uma condição de progresso do conhecimento.

Esclarece: “Sem dúvida, se nossos meios de investigação tornam-se cada vez mais penetrantes, descobriremos o simples sob o complexo; depois o complexo sob o simples; depois novamente o simples sob o complexo, sem que possamos prever o último passo. Contudo é necessário deter-se em algum ponto; para que a ciência seja possível, é necessário deter-se quando a simplicidade for encontrada”. Adianta ainda que não seria apropriado recusar uma lei simples que haja sido observada em muitos casos particulares; podemos admitir legitimamente que seja verdadeira em casos análogos. Não fazê-lo seria atribuir ao acaso um papel inadmissível. Tal é precisamente, segundo enfatiza, a função da crença na simplicidade. Resta fixar o papel da hipótese.

O ordenamento (a generalização) dos fatos obtidos pela experimentação somente pode efetivar-se a partir da hipótese que preside a investigação. Assim, a hipótese desempenha papel primordial. Naturalmente está sujeita à verificação e, se não a suporta, deve ser abandonada sem relutância. O cientista não deve fazê-lo de mau humor.

Em geral, as hipóteses são suficientemente amadurecidas, levam em conta todos os fatores conhecidos que poderiam intervir no fenômeno. Se não é comprovada, por certo há de ter surgido algo de inesperado e extraordinário. Aparece o novo e o desconhecido. Nessa circunstância, pode dar-se o caso de que produza melhores resultados que a situação anterior. Corresponde antes de mais nada à chamada experiência decisiva com a qual nem sempre se pode contar.

Quanto às regras para a formulação das hipóteses, Poincaré recomenda que se deve evitar aquelas que pareçam tácitas porquanto podemos estar sendo influenciados inconscientemente. Hipóteses desse tipo são difíceis de abandonar, mas, desde que nos demos conta de que correspondem a tais casos, devemos recusá-las sem quaisquer remorsos.

Cumprir ainda evitar que as hipóteses sejam desnecessariamente multiplicadas. As teorias não podem ser construídas sobre hipóteses múltiplas pois assim, se condenadas pela experiência, não sabemos qual deva ser abandonada ou alterada. Tampouco sua verificação simultânea poderia ocorrer.

Quanto ao fato de que as teorias científicas tenham vida relativamente efêmera, não justifica a conclusão precipitada de que tal fato traduziria o fracasso da ciência. Trata-se do que denomina de “ceticismo superficial”, resultante da incompreensão de qual seja o verdadeiro papel das teorias científicas.

A teoria de Fresnel (1788-1827) que atribuía à luz os movimentos do éter foi abandonada pela de Maxwell (1831-1879). Isto não quer dizer que a obra de Fresnel tenha sido em vão. Fresnel não pretendia saber se existe realmente o éter, se este é ou não formado de átomos, se estes átomos realmente se movem neste ou naquele sentido. Seu objetivo consistia em prever os fenômenos óticos. Ora, prossegue, a teoria de Fresnel sempre permite fazê-lo, do

mesmo modo que antes de Maxwell. O aprimoramento proporcionado pela obra deste último consiste em precisar melhor o que na teoria de Fresnel chamou-se de *movimento*. Maxwell permitiu compreender que se trata de *corrente elétrica*. Tal refinamento não significa que nossas imagens possam substituir os objetos reais que a natureza nos esconderá eternamente. Conclui: “As verdadeiras relações entre estes objetos reais são a única realidade que podemos alcançar, com a exclusiva condição de que haja as mesmas relações entre estes objetos que as que estabelecemos entre as imagens que somos forçados a colocar em seu lugar. Se estas relações nos são conhecidas, pouco importa se julgamos cômodo substituir uma imagem por outra”.

A física, observa Poincaré, marcha no sentido de integrar número cada vez maior de fenômenos. Evolui, assim, no sentido da unidade e da simplicidade. Ao mesmo tempo, a observação nos revela sempre novos fenômenos. Nos fenômenos que nos são conhecidos, tornam-se acessíveis detalhes cada vez mais variados. Aquilo que supomos simples, revela-se complexo. Na medida em que triunfa a primeira tendência a ciência é possível. Contudo, não podemos “a priori” supor que os novos fenômenos dispersos poderão sempre ser integrados à síntese geral. Resta-nos comparar a ciência de nossos dias com a precedente. O certo é que, embora as novas conquistas signifiquem progresso, envolvem também sacrifícios.

Ciência da Lógica, de Hegel

Quando procedia à elaboração da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel pretendia que corresponderia à primeira parte do que então se chamava de “Sistema da ciência”, isto é, um sistema filosófico com pretensões a durar eternamente, que era a grande ambição dos pensadores alemães que se seguiram imediatamente a Kant. A Lógica deveria ser a segunda parte, seguindo-se a Filosofia da Natureza e a Filosofia do Espírito. Ao realizar esse projeto, na *Enciclopédia*, não encontrou mais um lugar para situar a Fenomenologia. Esta ter-lhe-á servido sobretudo para mostrar que poderia chegar a uma formulação ainda mais abstrata do caminho ali percorrido. Deste modo, a Lógica constitui a metafísica hegeliana. Apesar da aposta de Hegel, a posteridade atribuiu maior importância à *Fenomenologia*, considerando que a sua gnoseologia marcaria um momento decisivo na Filosofia Ocidental enquanto a sua metafísica acabaria inteiramente ultrapassada e esquecida.

A Lógica está subdividida em três grandes seções: a doutrina do ser, a doutrina da essência e a doutrina do conceito.

Na primeira seção estão consideradas categorias como a qualidade e a quantidade, além das determinações do ser. Na doutrina da essência estuda a sua relação com a categoria da existência; o fenômeno e o mundo do fenômeno; conteúdo e forma; relação, substância, causalidade e ação recíproca. Finalmente, na terceira apresenta o seu entendimento do conceito e examina temas clássicos como o do juízo, do silogismo, do mecanismo, da teologia etc., para chegar à idéia absoluta.

Hegel identifica o pensamento e a coisa pensada. Mais ainda: saber e absoluto se confundem. O saber absoluto tampouco é diferente do saber imediato, do qual parte a *Fenomenologia*, equivalendo à sua tomada de consciência. O discurso da Lógica é, portanto, o discurso do Absoluto. Por esse meio imaginava ter chegado a uma síntese que nada deixaria de fora.

Acredita também que a linguagem humana seja a reflexão interna do ser tomado em si mesmo, como também a fusão do mediato e do imediato. Tem em vista, naturalmente, a linguagem elaborada filosoficamente. A filosofia ocupa-se de demonstrações intrínsecas, isto é, interiores ao discurso, que, no fundo, achava que traduziria plenamente o real. As demonstrações extrínsecas são do âmbito da matemática.

Embora aceitando a eliminação do “fantasma da coisa em si”, efetivada pelos seguidores imediatos de Kant, Hegel não se propõe restaurar a perspectiva transcendente, isto é, a filosofia antiga e medieval, abandonada a partir de Kant. Em suas mãos, o Absoluto transforma-se numa grande construção, que não deve ser considerada em seus segmentos isolados mas na totalidade. (Ver também *Fenomenologia do espírito*, do autor).

(As) *Classes sociais e seus conflitos na sociedade industrial*, de Ralf Dahrendorf

O adequado entendimento da natureza e da inevitabilidade do conflito social na moderna sociedade industrial corresponde a um dos grandes avanços registrados pela doutrina liberal. Essa aquisição seria devida a Ralf Dahrendorf.

Dahrendorf nasceu em Hamburgo, Alemanha, em 1929. Seu pai (Gustav Dahrendorf) era um líder social-democrata, perseguido primeiro pelos nazistas e depois pelos comunistas na então denominada República Democrática Alemã. Devido à evacuação de Berlim imposta pela guerra, o jovem Dahrendorf interrompeu seus estudos. Participando de ações anti-nazistas, acabou preso pela Gestapo, em 1944, sendo libertado com o término da conflagração. Concluiu seus estudos na Universidade de Hamburgo (licenciou-se em filosofia em 1952), obtendo, em 1956, o grau de doutor em sociologia pela London School of Economics.

Ingressou no magistério tendo ministrado cursos nos Estados Unidos e na Alemanha (na Universidade de Hamburgo, sendo ainda um dos fundadores da Universidade de Constança). Convidado para participar como conselheiro do grupo governamental incumbido da reforma da educação, inicia então carreira política, elegendo-se deputado estadual, em Baden Wurtemberg, e depois para o Parlamento Federal. Foi Ministro dos Negócios Estrangeiros no primeiro governo Willy Brandt, tornando-se em 1970 membro do Comissariado Europeu, em Bruxelas, funções que exerceu até 1974. Era então uma destacada personalidade do Partido Liberal Alemão, sendo inclusive presidente da Fundação Friedrich Naumann (órgão de estudos e pesquisa).

Sendo convidado para o cargo de reitor da London School of Economics (atividade que desenvolve entre 1974 e 1984), acabaria radicando-se na Inglaterra, onde se naturalizou e foi distinguido com a escolha para integrar a Câmara dos Lordes.

É autor de extensa bibliografia. Diversos de seus livros foram traduzidos no Brasil, entre estes *Sociedade e Liberdade*, *A Nova Liberdade*, *O Liberalismo na Europa* e *A Revolução na Europa*, este último a propósito da derrocada do mundo comunista. Considera-se entretanto que sua mais importante contribuição encontra-se na obra *As classes sociais e seus conflitos na sociedade industrial*.

Nos países de língua inglesa, teve grande influência a sociologia de Talcott Parsons, denominada de *funcionalismo*. Essa corrente muito contribuiu para estimular a observação e

enriquecer o conhecimento da sociedade, através das funções exercidas pelos diversos sistemas. Muitas de suas conquistas tornaram-se lugares-comuns, a exemplo da descoberta de que à escola incumbe a função de promover a socialização das pessoas, isto é, a inserção dos indivíduos na sociedade. Contudo, ao preconizar que a sociedade tende ao equilíbrio, compensando-se as funções dos diversos sistemas, estimulou comportamentos conservadores, notadamente a atribuição de caráter patológico ao conflito e à divergência. Este tipo de postulado entrava naturalmente em contradição com a vida democrática americana, estimuladora da diversidade, do pluralismo e portanto da divergência. Assim, sobretudo neste pós-guerra, a sociologia de língua inglesa começa a interessar-se por temas que, de certa forma, haviam sido abandonados pelo *funcionalismo*, agregados todos sob a rubrica da *mudança social*.

Buscando inserir-se no âmago da discussão suscitada pelo *funcionalismo*, Dahrendorf pôde estabelecer que o conflito é parte insuperável da vida em sociedade, como desvendou o seu papel, isto é, sua função, para usar um termo empregado pela sociologia da época. Na visão de Dahrendorf, a função do conflito é permitir a criatividade e a mudança. A sociedade não compreende apenas a continuidade. Deve dispor de mecanismos que propiciem igualmente a renovação. Assim, na sua própria formulação, “o conflito significa a grande esperança de uma superação digna e racional da vida em sociedade”.

Do ponto de vista da presente caracterização, sobressai esta conclusão de Dahrendorf: “Graças às categorias da teoria do conflito podem-se determinar também as diferenças clássicas existentes entre as formas estatais democráticas e totalitárias. Num sentido determinado, a democracia e o totalitarismo são mais que duas maneiras de tratar os conflitos sociais: o totalitarismo baseia-se na repressão (freqüentemente proclamada como solução) de conflitos; a democracia, na sua regulamentação. Noutro sentido, as formas democráticas prosperam em sociedades com estruturas pluralistas, com um grau de mobilidade elevado e múltiplas possibilidades de organização; os estados totalitários exigem, ao contrário, sociedades monolíticas, nas quais um mesmo e único grupo dirige toda a ordem institucional, sociedades carentes de certo processo de mobilidade social e de liberdade de coalizão” (*Sociedade e Liberdade*, trad. bras., Ed. UnB, 1981, p. 153).

Comédias, de Shakespeare

Shakespeare escreveu doze comédias. A exemplo das tragédias e dos dramas históricos, os estudiosos estabelecem entre elas uma certa hierarquia. Seis delas seriam *grandes comédias*, bem entendido, estariam ao nível do seu autor, desde que de fato todas são muito apreciadas, têm um enredo intrincado e sempre acabam bem. As excepcionais seriam: *Trabalhos de amor perdido*; *O sonho de uma noite de verão*; *O mercador de Veneza*; *Muito barulho por coisa nenhuma*; *Como gostais* e *Noite de reis*. São os seguintes os títulos das demais: *Os dois fidalgos de Verona*; *As alegres comadres de Windsor*; *Medida por medida*; *A comédia dos erros*; *A megera domada* e *Tudo está bem quando bem termina*. Na comédia, como na tragédia resplandece o gênio Shakespeare.

Em muitos casos, as comédias consistem na reelaboração e enriquecimento de histórias consagradas que se preservaram e foram popularizadas depois do aparecimento da imprensa. Embora partindo da temática consagrada, como escreve Oscar Mendes, “Shakespeare deu-lhe mais complexidade, mais flexibilidade, mais fluidez, tornando-a um

desfile variegado de surpresas, de inverosimilhanças, de intrigas que se complicam sempre mais, levando o espectador a um clímax de excitação e curiosidade ansiosa que somente o desenlace feliz, alegre, satisfatório, consegue aliviar”.

O tema dominante é sempre o amor, vítima de desencontros que suscitam confusões capazes de prender o público e também de diverti-lo grandemente. *Noite de reis*, que é incluída entre as “grandes comédias”, por todos os grandes estudiosos de Shakespeare, pode servir de exemplo do tipo de trama e das situações desencontradas. Dois irmãos gêmeos (Viola e Sebastião) acabam separados por um naufrágio e imaginam-se mortos, embora ambos hajam sido salvos, sem o saber. A moça, tendo perdido a oportunidade de entrar para o serviço de uma rica Condessa, disfarça-se com trajes masculinos e, nessa condição, provoca paixões. Até que o irmão reapareça e tudo torne-se claro, há outros equívocos de personalidade. Entram em cena tipos exóticos e equívocos paralelos ao central.

Ainda que em todas elas haja um toque de realismo, de modo a fazer crer que se trata de gente de carne e osso, as comédias são geralmente intemporais e sem representar lugares conhecidos, capazes de permitir comparações. Sua ação transcorre em Cortes idealizadas, sem localização precisa. A única exceção dá-se no caso de *As alegres comadres de Windsor*. Segundo a tradição, esta última teria sido elaborada a fim de atender a uma sugestão da Rainha Elizabeth I no sentido de que relatasse os amores de Falstaff, personagem que tanto sucesso alcançara nos dramas históricos.

Há ainda a observação de que nas comédias encontra-se a maior galeria de mulheres jovens e atraentes, criada por Shakespeare. (Ver também **SHAKESPEARE, William** e *Tragédias*, de **SHAKESPEARE**).

Confissões, de Santo Agostinho

As *Confissões*, de Santo Agostinho, não constituem propriamente documento autobiográfico. Trata-se da obra de um bispo católico, convertido ao cristianismo na idade adulta, aos 32 anos, na qual passa em revista alguns aspectos de sua vida anterior, de uma visão rigorosamente condenatória, do Livro Primeiro ao Nono. Ao cabo, nos livros restantes, resume, em termos filosóficos, o que seria o encontro com Deus.

O próprio autor apresenta desta forma o seu relato: “Mas a quem conto eu estes fatos? Certamente que não a ti meu Deus, mas em tua presença conto estas coisas aos de minha estirpe, ao gênero humano, ainda que estas páginas chegassem às mãos de poucos. E para que então? Para que eu, e quem me ler, pensemos na profundidade do abismo de onde temos que clamar por ti. E que há de mais próximo aos teus ouvidos que o coração constante e a vida que procede da fé?” (Livro Segundo, capítulo III).

A condenação do próprio passado não estabelece maior diferenciação entre os diversos planos da vida humana. Assim, é levado a rever a simpatia anterior que nutria em relação ao maniqueísmo, doutrina que partia da admissão de dois princípios constitutivos, o Bem e o Mal, equiparando-os. Agostinho compreendeu que minava pela base os fundamentos da moral e encontrou argumentos para refuta-la que a posteridade soube louvar e incorporar ao patrimônio comum da cultura ocidental.

Contudo, deixou de estabelecer qualquer nuance em relação a outros planos. Senão, vejamos.

Agostinho era professor de retórica. Presentemente essa disciplina é definida como dizendo respeito à argumentação. Na época tinha entretanto maiores atribuições. Correspondia

aproximadamente ao que denominamos de humanidades. Compreendia o ensino do latim e o conhecimento de outras línguas e dos autores já então considerados clássicos. Naturalmente não abrangia o estudo dos textos que iriam compor o Novo Testamento. Sendo nestes últimos que Agostinho passou a entender que residia a verdade, deixa de atribuir qualquer mérito ao seu magistério anterior. Na verdade, não há qualquer incompatibilidade entre a cultura geral e a doutrina cristã, como a própria Igreja o reconheceu.

Como não poderia deixar de ser, sua opção pelo celibato teria que haver ocorrido posteriormente à conversão. Mas observe-se como se refere ao fato de que tivera amantes e até um filho: “Amar e ser amado era para mim a coisa mais doce, sobretudo se podia gozar do corpo da criatura amada. Deste modo manchava com torpe concupiscência a fonte do amor e obscurecia seu candor com os vapores infernais da luxúria. E apesar de tão torpe e impuro, desejava com afã e cheio de vaidade, passar por afável e cortês.” A atitude de Santo Agostinho em relação ao sexo certamente tem muito a ver com a dificuldade da Igreja Católica, ao longo do tempo, de distinguir, nessa matéria, o comportamento recomendável a quem fez, voluntariamente, voto de castidade, daquele que seria adequado ao comum dos mortais. Concretamente, não se pode negar que a moral sexual muda com o tempo. Ao mesmo tempo, não seria lícito esperar que a Igreja Católica acompanhe essa evolução. Contudo, teria que escolher com equilíbrio como atuar no sentido de preservar certos valores relacionados à família, a exemplo da paternidade responsável, circunstância em que o parâmetro não há de ser quem haja optado pela condição de sacerdote católico.

De modo que o caráter duradouro das *Confissões* – e do conjunto de sua obra – não se deve a tais aspectos secundários, mas ao fato de que haja desvendado o significado da vida interior para a formação da pessoa humana. E, no que se refere à doutrina cristã, tê-la aproximado em definitivo do método inventado pelos gregos na busca da precisão conceitual.

Os quatro últimos livros (Décimo ao Décimo Terceiro) constituem autêntico tratado filosófico em que são estudados os sentidos e a memória, para estabelecer a superioridade da alma, isto é, da atividade espiritual. A par disto, inaugura o procedimento de abordar em termos racionais os grandes mistérios da Igreja, a Santíssima Trindade, as tábuas da Lei ou a criação da eternidade. (Ver também **Santo Agostinho** e *Do Livre Arbítrio*)

Considerações sobre o governo representativo, John Stuart Mill

Trata-se de obra em que o autor sistematiza as suas opiniões – e em geral do chamado *utilitarismo* – sobre aquela forma de governo. Antes de fazê-lo, procura responder a esta pergunta: “até que ponto as formas de governo são uma questão de escolha?” Sustenta a tese geral de que as convicções morais prevalecem sobre os interesses materiais. Exemplifica com a abolição da escravatura no Império britânico e em outros lugares. E acrescenta: “Os servos na Rússia devem sua emancipação, senão a um sentimento de dever, pelo menos ao crescimento de uma opinião mais esclarecida com respeito ao verdadeiro interesse do Estado”. Assim, embora haja circunstâncias que possam obstar a escolha da melhor forma de governo (lembra que foram necessários vários séculos para que os bárbaros invasores do império romano passassem a obedecer aos seus próprios chefes fora do serviço militar), o decisivo é que a opinião se incline naquela direção. Escreve textualmente: “Quando, portanto, a maioria das pessoas instruídas puder ser levada a reconhecer como salutar uma medida social ou uma instituição política, e uma outra como prejudicial; uma como desejável, outra como condenável; muito terá sido feito para proporcionar a uma, e negar à outra, a preponderância da força social que a faz viver. E a máxima de que o governo de um país é aquilo que as forças sociais o obrigam a ser é verdadeira apenas enquanto favorecem, ao invés de desencorajar, a

tentativa de exercer, entre outras formas de governo praticáveis na condição existente da sociedade, uma escolha racional”.

Mill afirma taxativamente que a forma ideal de governo é o sistema representativo. Para comprová-lo trata das funções inerentes aos corpos representativos e dos riscos que podem afetar o seu funcionamento.

No governo representativo, o povo inteiro, ou parte dele, exerce o poder de controle supremo através de deputados por ele eleitos periodicamente. Embora tenha restrições ao sistema inglês, no tocante à representatividade, indica que, se bem a Constituição não o afirme, no que se refere ao exercício daquele poder supremo na prática os deputados o exercem. Dada a investidura de que dispõem cada um dos três poderes, se os usassem de fato impediriam o funcionamento uns dos outros. Tal não se dá, escreve, graças às máximas não escritas.

Para julgar os riscos inerentes a qualquer regime, o governo deve dispor de suficiente autoridade para o desempenho de suas funções e exercitá-la.

Mill inclina-se pelo sistema eleitoral proporcional e discute amplamente o tema da extensão do sufrágio.

O autor é a favor do sufrágio universal, entendendo que devam ser excluídos do sistema eleitoral os analfabetos e aquelas pessoas mal instruídas. Acha que os níveis de instrução da população dependem basicamente da ação governamental empreendida naquela direção, através de sistema escolar acessível a todos. Mas, se tal não ocorre, trata-se, como diz, de “uma injustiça à qual devemos nos resignar”.

Além dos analfabetos e afins, também deveriam ser excluídas as pessoas que não pagam impostos do mesmo modo que aquelas que recebem ajuda financeira oficial, bem como os que hajam falido em seus negócios.

Condena a superioridade que o sistema vigente atribui à classe proprietária, embora não negue que tal situação seja um testemunho de sua capacidade. Admite entretanto que as pessoas com níveis elevados de instrução pudessem ser distinguidas pelo que chama de “voto plural”, isto é, seu voto valeria mais que o das pessoas comuns. Reconhece que se trata de princípio de difícil execução.

A obra discute ainda diversos outros aspectos da organização do corpo eleitoral, a exemplo da eleição em dois estágios; a forma de votação (manifesta-se em favor do voto secreto); a organização das listas de eleitores, etc. Revela verdadeira indignação com o fato de que as mulheres sejam privadas do direito de voto. Supõe que se trate de simples preconceito e argumenta da forma adiante: “Existe algo mais do que ordinariamente irracional no fato de que quando uma mulher pode dar todas as garantias exigidas de um eleitor do sexo masculino, como fortuna própria, a posição de proprietária e chefe de família, o pagamento de taxas ou quaisquer que sejam as condições impostas, o próprio princípio e sistema de uma representação baseada na propriedade é deixado de lado... Quando se acrescenta que o país onde isto é feito é governado por uma mulher, e que o mais glorioso soberano que este país jamais teve foi uma mulher, a imagem da irracionalidade e da injustiça mal disfarçada se completa...”

O livro de Stuart Mill é de 1861 e a aceitação pelo Parlamento das reformas que então preconizava são muito posteriores. O voto secreto seria adotado em 1872, um ano antes de sua morte, ocorrida em 1873. Mas a equalização dos distritos e eliminação das restrições em

matéria de renda somente viriam em 1884. E quanto à plena democratização do sistema, incluindo o voto feminino, seria fenômeno posterior à Primeira Guerra Mundial.

De um modo geral, o livro *Considerações sobre o governo representativo* é mencionado, sobretudo, quando se trata de reconstituir a discussão acerca da natureza da representação política. Mill seguiu a trilha aberta por Edmund Burke (1729-1797), procurando distinguir a nova circunstância do governo representativo daquela que se dava nas Cortes onde vigorava o princípio do mandato imperativo. A solução de Burke seria a de que, na nova situação, o deputado representa toda a Nação, sem embargo da atenção especial que lhe incumbe dedicar aos reclamos de seus eleitores. A tese de Stuart Mill é a de que o representante não está sujeito ao mandato imperativo porque é (ou deveria ser) mais instruído e mais sábio que seus eleitores. A consideração do tema sob este ângulo não teve maior fortuna. Ponto de partida mais fecundo seria estabelecido por Benjamin Constant (1767-1830) ao postular que a representação era de interesses. (Ver também **MILL, John Stuart**).

CONSTANT, Benjamin

Nasceu na Suíça (Lausane), em 1767, tendo recebido uma educação verdadeiramente enciclopédica, concluindo as universidades de Erlangen, na Alemanha e Edimburgo, na Escócia, ao mesmo tempo em que, desde jovem, freqüenta os círculos eruditos de Paris. Casou-se pela primeira vez aos 22 anos, em 1789, mas preferiu uma vida aventurosa em matéria amorosa ao se radicar em Paris, a partir de 1795. Teve uma grande paixão por Mme. de Stael (da nobreza suíça, casada com o embaixador da Suécia em Paris, autora de obras bem sucedidas, inclusive texto consagrado sobre a cultura alemã, dando a conhecer os grandes filósofos da época, a começar de Kant). Sendo francamente um pensador de inspiração liberal (nessa época a doutrina não tinha tal denominação e quando os *whigs*, na Inglaterra, adotam o nome de Partido Liberal, em 1832, já havia falecido), incompatibilizou-se tanto com a Revolução Francesa como com Napoleão. Este o exilou, juntamente com Mme. de Stael, em 1803.

Na fase dos chamados “cem dias”, no ano de 1815, quando Napoleão, depois de ter sido forçado a abdicar, retoma o poder, Benjamin Constant aceitou a incumbência de redigir-lhe uma Constituição, o que foi considerado como prova de grande ingenuidade. Com a Restauração ingressa na vida política e consegue destacar-se como parlamentar.

Apesar da vida atribulada, pela inclinação boêmia, do mesmo modo que em decorrência de perseguições políticas e exílios – fatos estes que consumiram pelo menos a metade de sua vida adulta – logrou grau elevado de elaboração de sua doutrina política, embora declarasse insistentemente ter outro objetivo seu projeto teórico, como indicaremos. Na fase em que esteve incompatibilizado com a situação e sem possibilidade de atuar na política, redigiu uma grande quantidade de manuscritos. Contudo, somente sob a restauração conseguiu ordená-los.

Sua obra se subdivide, basicamente, em dois grandes grupos. Consiste o primeiro na elaboração de sua teoria política, de inspiração liberal, que representa uma grande contribuição para o desenvolvimento da doutrina no começo do século. Justamente esse ponto de partida é que seria retomado por François Guizot (1787-1884) para formular o chamado *liberalismo doutrinário*, durante largo período uma referência fundamental, em contraponto com a

experiência inglesa. A obra de Tocqueville (1805-1859) também entronca não apenas com os doutrinários mas igualmente com Constant, cujo texto básico na matéria seriam os *Princípios de política* (1815).

A segunda parcela corresponde ao que o próprio Constant entendia como sendo o projeto de sua vida: uma grande obra sobre a religião. Entre 1824 e o ano da morte (1830) publicou-a em cinco volumes, com esta denominação *Da religião considerada em sua fonte, sua forma e seus desenvolvimentos*. Sua intenção era indicar que, a exemplo de outras esferas da vida humana, o desenvolvimento da religião depende da liberdade. Na sua visão, o sacerdócio seria um empecilho a que tal ocorresse. Sendo protestante, manifesta a convicção de que a Igreja reformada tem melhores condições de atender a tal imperativo. Parece-lhe que “a igreja marchará com as idéias, esclarecer-se-á com a inteligência, será depurada com a moral e sancionará, em cada época, o que esta tiver de melhor. Em cada época, reclamemos sem cessar a liberdade religiosa; ela cercará a religião de uma força invencível e garantirá seu aperfeiçoamento. Assim o entendia o divino autor de nossa crença, quando, estigmatizando os fariseus e os escribas, reclamava para todos a caridade, para todos a luz, para todos a liberdade”.

Publicou um livro intitulado *Adolfo* que se considera retrataria seu atribulado caso amoroso com Mme. de Stael.

Estudioso do liberalismo doutrinário e da obra de Constant, Ubiratan Macedo aprecia-a deste modo: “O sucesso de Benjamin Constant deve-se certamente ao fato de que é um pensador sistemático. Aliás o liberal mais sistemático do século, de vez que os ingleses não se preocupavam com esse aspecto e tratavam as questões à medida de seu surgimento, cuidando sem dúvida de preservar a coerência geral. ... É interessante consignar que Benjamin Constant, tendo se tornado o líder da oposição liberal no período da Restauração era considerado, em seu tempo, homem de esquerda. Como tal o apontavam as litografias da época (“Chef de la Gauche”), sendo portanto uma grosseira simplificação o terem apontado em nosso país como reacionário. Quase um tradicionalista, pela influência que exerceu sobre Pedro I. sem dúvida é mais certo admitir que Pedro I dele se aproximou justamente por sua condição “subversiva”. O nosso primeiro imperador lutou denodadamente contra o absolutismo monárquico e na formação desse seu espírito liberal o conhecimento da obra de Benjamin Constant há de ter desempenhado um papel decisivo, fato atestado por seu biógrafo Octavio Tarquínio de Sousa. Não seria estranho à predileção do nosso primeiro imperante a tumultuada vida pessoal de Benjamin Constant: paixões e casamentos sucessivos, duelos, a postura boêmia, nada conservadora”. (O liberalismo doutrinário *in Evolução histórica do liberalismo*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1987, p. 36-37).

Quando faleceu, em 1830, Benjamin Constant tinha 63 anos. (Ver também **GUIZOT, François**).

Contos de Cantuária, de Chaucer

Os *Contos de Cantuária* correspondem ao mais famoso livro de Geoffrey Chaucer (aprox. 1342/1400). Os personagens são os integrantes de um grupo constituído para efetivar uma peregrinação à tumba de São Tomás de Becker, prelado inglês do século XII, assassinado a mando do rei (Henrique II), local que passou a ser considerado milagroso. Com o propósito de passar o tempo, reunidos numa taberna em Londres, convencionam que cada um contará duas histórias na ida e duas na volta, de que resultariam mais de cem. Chaucer não conseguiu realizar esse plano inicial. A obra contém, ao todo, 24 contos.

Escrito entre 1387 e 1400, ano da morte do autor, o livro é considerado como marco do início da transição da literatura estritamente medieval para a modalidade que viria a caracterizar a obra literária do Renascimento. Até então a moda era cantar os feitos dos cavaleiros, rememorar as lendas relacionadas às vitórias de Carlos Magno contra os infiéis e, no caso da Inglaterra, voltar sempre ao Rei Artur e aos Cavaleiros da Távola Redonda. O que destoava dessa tradição era sobretudo a crítica aos vícios da sociedade, o que não deixava entretanto de refletir uma outra realidade (ou a própria realidade) em contraponto às fantasias cavaleirescas. No caso de Chaucer, entretanto, a perenidade de sua obra reside nos tipos humanos que descreve, tornando-os presença marcante na literatura ocidental. Os integrantes da peregrinação formam uma verdadeira galeria do conjunto da sociedade, com exceção da classe mais alta que, obviamente, não participaria de uma peregrinação da espécie descrita. Mais do que temor de represálias, sendo como era um alto funcionário da Corte, a omissão seria mais uma prova de realismo.

Estão presentes, como ele mesmo diz no Prólogo, um cavaleiro e representantes do clero (freiras e padres), um estudante de Oxford, um magistrado, membros das corporações de ofício – dos quais diz “cada um deles parecia um bom burguês, digno de tomar assento no estrado da sala de sua corporação ou de tornarem-se, com sua perspicácia, membros da Câmara da cidade” – e integrantes da elite acadêmica (um médico e um provedor de uma escola de direito em Londres). Desse conjunto, os tipos humanos mais destacados pelos estudiosos são a Mulher da cidade de Bath e o Vendedor de Indulgências.

Na descrição dos personagens, que efetiva no Prólogo, antes de passar-lhes a palavra, Chaucer evita qualquer intenção moralizadora. Assim, tanto a Mulher de Bath como o Vendedor de Indulgências são duas pessoas absolutamente cínicas e nem por isto Chaucer se permite denegri-las. Está concentrado em proporcionar-nos um retrato acabado das suas criaturas. A mulher de Bath aparece-nos vivamente como uma pessoa enérgica, capaz de obter o que deseja. Bem apessoada, com “seu rosto atrevido, bonito e avermelhado”. Pela descrição de seus trajes vê-se que é dotada de bom gosto. Na questão central de sua vida limita-se a informar “que tivera cinco maridos à porta da igreja – além de alguns casos em sua juventude (mas disso não é preciso falar agora).” Destaca ter feito peregrinações a Jerusalém e outros lugares sagrados e indica que “nenhuma peregrina ousava passar-lhe à gente na fila dos devotos que levavam ofertas à relíquia na igreja, pois, se o fizesse, ela certamente ficara furiosa, perdendo por completo as estribeiras”.

Alice – assim se chamava a mulher da cidade de Bath – tinha uma maneira muito peculiar de interpretar, em seu favor, os mandamentos da Igreja relativos à virgindade e à castidade. A sua discussão com os apóstolos é deveras magistral como modelo de sofisma. Afinal, se os órgãos sexuais são tão perfeitos há de ser para serem usados – eis a filosofia de vida que adota. Tal empenho em usa-los não significa entretanto que valorize o matrimônio. Tendo se casado, sucessivamente, com três pessoas idosas, conta que tudo fez para infernizar-lhes a vida. Nesse tipo de relação, ensina, alguém tem que mandar. E à mulher compete tudo fazer para subjugar o marido.

Alice declara francamente que “Deus quis que as mentiras, as lágrimas e as intrigas fizessem parte da natureza da mulher, em todas as idades. Por isso, há uma coisa de que muito me orgulho: no fim de contas, eu sempre levava a melhor em tudo, de um jeito ou de outro, por esperteza ou á força, e sempre com resmungos e queixumes”.

O Vendedor de Indulgências, embora parceiro de Alice em matéria de cinismo, ao contrário desta é uma criatura efeminada e nada tem de enérgico. Ao descreve-lo, Chaucer

indica que “falava com a voz fina; e não tinha (nem nunca teria) barba no rosto, que era liso como se o tivesse escanhoado naquele instante. Desconfio que era um castrado ou um veado. Mas em sua atividade, de Berwick a Ware, não havia vendedor de indulgências que se igualasse a ele.” Trazia consigo “uma sacola de viagem recheada de perdões papais ainda quentes do forno”. Carregava também um conjunto de relíquias extraordinárias, a começar “de uma fronha de travesseiro que garantia ser o véu de Nossa Senhora”; um pedaço da vela do barco em que viajara São Pedro, “uma caixinha de vidro contendo ossinhos de porco” que jurava provenientes dos restos mortais dos Santos e coisas desse tipo.

Ao apresentar-se, o próprio Vendedor de Indulgências diz claramente: “Não prego outra coisa senão a repulsa à cobiça. ...Assim sendo, prego contra os mesmos pecados que pratico, a saber, a ambição e avareza. No entanto, se sou culpado desses vícios, consigo fazer que muitos os repudiem e se arrependam sinceramente. Se bem que não seja esse o meu propósito. Na verdade, os próprios sermões que prego devem-se à cobiça. Mas creio que disso já falei o suficiente.”

No Prólogo, Chaucer destaca que “com falsos elogios e engodos fazia o pároco e seus fieis de bobos. Entretanto, para fazer-lhe justiça, é preciso não esquecer que, na igreja, era um clérigo dos mais dignos: lia muito bem o versículo do dia e a narrativa litúrgica, e, melhor que tudo, sabia cantar o ofertório. Afinal, não ignorava que, encerrada essa parte da missa, chegava a hora de pregar e de afiar a língua para arrecadar tanto dinheiro quanto lhe fosse possível. Não é atoa que cantava com tal vigor e alegria”. E assim ficamos de posse de um retrato imorredouro de uma figura então muito valorizada. Descrição literária que, na época, correspondia a uma grande novidade.

Os *Contos de Cantuária* servem também para evidenciar como o conhecimento da cultura antiga, fenômeno do século anterior, desde logo marcaria a produção literária e não apenas a filosofia e o pensamento científico. O conto do Cavaleiro corresponde ao transplante da novela de cavalaria para a Grécia Antiga. O quarto marido da Mulher de Bath é descrito como um cultor das tragédias gregas e dos grandes autores romanos. Está presente, ainda, referências ao *Almagesto* de Ptolomeu. (Ver também **CHAUCER**).

(O) *Contrato Social*, de Jean-Jacques Rousseau

O Contrato Social foi publicado em 1762. Aparentemente insere-se no grande debate iniciado por Hobbes sobre a instituição da sociedade civil, distinta do estado de natureza, e das razões pelas quais os homens preferiram dispor de um governo ao invés de preservar aquele estado originário. Hobbes havia postulado que este último acabara consistindo numa guerra de todos contra todos, exigindo-se a presença de um soberano para impor a ordem. Admitindo que a sociedade civil fora precedida pelo estado de natureza, Locke partiu da hipótese de que os homens decidiram restringir a própria liberdade a fim de preservar a propriedade. Optaram portanto pela existência da lei. Da tese de Hobbes resulta a preferência pela monarquia absoluta enquanto, a partir de Locke, o Legislativo é que se constitui como poder supremo. Mais tarde esse regime foi denominado de monarquia constitucional.

Rousseau adota todos os mencionados conceitos mas atribui-lhes sentido totalmente diverso a partir de uma novidade que introduz no debate: a noção de vontade geral.

Como escreve na obra em apreço, “os homens retos e simples são difíceis de

enganar em virtude de sua simplicidade”. O regime que pudesse basear-se na expressão de sua vontade evidenciaria de pronto em que consiste o bem comum, exigindo sua estruturação pouquíssimas leis. A descrença nessa possibilidade resulta do fato de que, por toda parte, o Estado seja mal constituído.

Para conceber o melhor regime – ainda que os homens não possam aspirar à perfeição, atributo divino – parte de duas idealizações. Primeira: o homem é bom por sua própria natureza, a sociedade é que o corrompeu. Segunda: a democracia antiga estaria próxima do melhor regime possível, fornecendo-nos o modelo a partir do qual podemos conceber o que nos convém. Seu modelo de democracia é basicamente Roma.

Os passos seguintes dão-se na direção do que se convencionou chamar de *democratismo*, isto é, uma justificativa do poder pessoal que, experimentado durante a Revolução Francesa marcou o denominado período do Terror (junho, 1793-julho, 1794), quando a guilhotina funcionou ininterruptamente e, nos dois últimos meses, apenas em Paris, foram guilhotinadas 1.300 pessoas. E, no século XX, os regimes totalitários na Rússia e no Leste Europeu.

Embora os homens sejam bons por natureza, a sociedade pode tê-los corrompido de forma irreversível. Escreve em *O Contrato Social*: “Os povos, assim como os homens, só são dóceis na juventude; ao envelhecer, tornam-se incorrigíveis; uma vez estabelecidos os costumes e enraizados os preconceitos, é empresa vã e arriscada pretender reformá-los; o povo não pode sequer admitir que se toque em seus males para destruí-los, como esses doentes estúpidos e pusilânimes que tremem à simples presença do médico”. (Livro II; cap. VIII)

A circunstância descrita exige obra de destruição, como afirma: “O que torna penosa a obra de legislação não é tanto o que cumpre estabelecer como o que cumpre destruir; e o que torna o sucesso tão raro é a impossibilidade de encontrar a simplicidade da natureza junto com as necessidades da sociedade. Todas essas condições, é verdade, dificilmente acham-se reunidas. Eis porque se vêem poucos estados bem constituídos”. (Livro II; cap. X)

Rousseau condena francamente o governo representativo que estava sendo experimentado na Inglaterra. Em que pese o fato de que, desde a Revolução Gloriosa de 1688, ao longo de portanto quase um século, tenham cessado as guerras civis, escreve o seguinte: “Os deputados do povo não são nem podem ser os seus representantes; são simples comissários, e nada podem concluir definitivamente. Toda lei que o povo não tenha ratificado diretamente é nula, não é uma lei. O povo inglês pensa ser livre, mas está redondamente enganado, pois só o é durante a eleição dos membros do Parlamento; assim que estes são eleitos, ele é escravo, não é nada. Nos breves momentos de sua liberdade, pelo uso que dela faz bem merece perdê-la”. (Livro III; cap. XV)

Ao invés de escolher representantes, o povo deve expressar-se diretamente em assembleias: “O povo reunido – dir-se-á –, que quimera. É uma quimera hoje, mas não o era há dois mil anos. Será que os homens mudaram de natureza?” Em vários momentos históricos, em diversos países – e não só durante a Revolução Francesa –, tentou-se o assembleísmo. A prática evidenciou a facilidade da manipulação da tão louvada “vontade geral”. E quanto isto não foi possível, recorreu-se ao terror, na França, ao chamado “massacre do Rossio”, em Portugal, no curso do movimento revolucionário de 1837 e, sob os comunistas, no século passado, à eficácia da polícia política.

Rousseau não fala diretamente em manipulação. Mas reconheceu a necessidade de

um intérprete (privilegiado) da vontade geral. Avançou também a sua preferência pelo sorteio na escolha dos governantes ao invés de eleições. Diz taxativamente que “o expediente do sorteio está mais na natureza da democracia ... (porquanto) em qualquer democracia a magistratura não é uma vantagem mas uma carga onerosa que não se pode, com justiça, impor mais a um particular do que a outro”. (Livro IV; cap. III)

Não falta ao arrazoado a justificação da ditadura, a pretexto de “salvação nacional”.

O Contrato Social contém todos os ingredientes que explicam o desenrolar da Revolução Francesa. Os argumentos para desencadeá-la consistiam na atribuição da soberania exclusivamente ao povo e na tese do caráter provisório da forma monárquica. Como de fato ocorreu nas Cortes Gerais, segundo havia estabelecido, à assembléia popular, em que deve expressar-se a vontade geral, incumbe preliminarmente decidir se “apraz ao povo deixar a administração ao que delas se acham atualmente incumbidos”. De igual modo, a consigna Liberdade, Igualdade e Fraternidade inspirou-se no livro. Também se tentou implantar uma religião sem interferência das igrejas, ministrada diretamente pelo Estado, a que Rousseau denominara de religião civil. (Ver também **ROUSSEAU, Jean-Jacques**).

COUSIN, Victor

Victor Cousin (1792-1867) ingressou muito cedo no grupo dos chamados liberais doutrinários (sendo mais conhecidos Guizot e Royer-Collard) que assumiu a liderança da Revolução de 1831 e esteve no poder até 1848. Devido à atuação política perdeu a cátedra sob os ultras e chegou a ser preso na Prússia, quando ali esteve no inverno 1824/25, na condição de preceptor de um jovem nobre, função a que se dedicara forçado pelo afastamento do magistério oficial.

Ao substituir a Royer-Collard na cátedra de História da Filosofia da Faculdade de Letras de Paris e também na Escola Normal, em 1815, era um jovem de 23 anos. Teria oportunidade, mais tarde, de avaliar negativamente essa produção juvenil. Mas desde logo singulariza-se pelo empenho de aprofundar, graças aos próprios meios, a visão da filosofia alemã que começa a ser difundida na França. Proibida por Napoleão, em 1810, aparece, em 1814, nova edição de *De l'Allemagne*, de Mme. de Stael. A obra de Villers sobre Kant estava mais ou menos esquecida (*Filosofia de Kant ou princípios fundamentais da filosofia transcendental*, Paris, 1801). Era então um dos fiéis discípulos de Maine de Biran e o freqüentava a exemplo de Collard, Jouffroy, Ampère, etc. Considerava, como os demais parceiros, que o programa fundamental consistia na fundamentação empírica das principais categorias filosóficas, possibilidade negada pelo comum dos racionalistas. Nessa altura, o interesse maior pelos alemães parece deter-se em Leibniz, a quem está devotado o próprio Biran, redigindo, em 1819, o verbete a ele dedicado para a *Biographie Universelle* de Michaud.

Deve-se a Cousin ter introduzido na França a compreensão da História da Filosofia. Na verdade, esta disciplina foi criada por Hegel. Antes dele, consistia basicamente na exposição daqueles autores com os quais se simpatizava. Hegel deu certa ordem na matéria, destacando a contribuição dos autores para o aprofundamento da compreensão de determinados problemas. Cousin ocupou-se da disciplina ao longo de seu magistério, refazendo e ampliando o Curso de *História da Filosofia Moderna*, que assumiu, afinal, feição definitiva em oito volumes, nos fins dos anos quarenta. A par disto, ordenou e editou a obra de Abelardo, Pascal,

Biran, além de haver traduzido ao francês os diálogos de Platão. Formou toda uma geração dedicada ao exame e a edição na França dos principais textos e filósofos, dando preferência, sempre, à difusão das obras dos próprios autores.

Durante o governo de Luiz Felipe (1831-1848), chegou a Reitor da Universidade e Ministro da Instrução Pública. Nesse período, foi considerado como uma espécie de filósofo oficial. A historiografia filosófica de seu país deixou-se influenciar pela crítica que o positivismo lhe dirigiu, tratando-o depreciativamente. Contudo, estudiosos de renome como o neokantiano Victor Brochard (1848-1907), no século passado, e Rodolfo Mondolfo (1877-1976), no presente, reconheceram-lhe os méritos. A recente publicação de sua correspondência com os alemães (*Lettres d'Allemagne. Victor Cousin et les hegelians*. Paris, Editions du Lérot, 1990) mostra que Hegel o tinha na mais alta conta. O sistema de Cousin apresenta várias brechas que foram devidamente exploradas por seus opositores, quando chegou o momento de sua superação. Contudo, apoiou-se em dois grandes filósofos seus contemporâneos: Hegel (1770-1831) e Maine de Biran (1760-1824). (Ver também **BIRAN, Maine e JANET, Paul**).

Crítica da Razão Pura, de Kant

A *Crítica da Razão Pura*, publicada em 1781, é por muitos considerada a obra fundamental de Kant. Concluiu sua elaboração, depois de dez anos de trabalho, com idade avançada (57 anos). Está dividida em três grandes blocos, com estas denominações: Estética Transcendental, Analítica Transcendental e Dialética Transcendental. Toma ao termo estética na acepção grega original (sensibilidade) e não no sentido que veio a consagrar-se na filosofia (teoria da arte ou do belo).

As duas partes iniciais ocupam-se daquilo que viria a ser considerado novo objeto da filosofia (e até de única investigação legítima), a teoria do conhecimento. Corresponde também a uma meditação sobre a ciência que, a partir de Newton, foi reconhecida como novo saber da natureza, em substituição à física clássica. Por essa razão também viria a ser conhecida como filosofia da ciência. Em síntese, o conteúdo dessas partes iniciais é resumido adiante.

Valendo-se da descoberta de Hume, Kant estabelecerá uma distinção radical entre as coisas como seriam em si mesmas e como aparecem para nós (fenômenos). Em nossa experiência cotidiana lidamos apenas com estas últimas.

Essa distinção tem por objetivo evidenciar que os temas clássicos da metafísica tradicional, ressuscitados por Wolff, não podem ser resolvidos discursivamente, com base na argumentação racional. Os temas em apreço são os seguintes: 1º) finitude ou infinitude do mundo; 2º) sobrevivência da alma; 3º) existência de Deus.

O discurso filosófico tem que estar adstrito à experiência possível. Assim se estabelece uma nova perspectiva filosófica, um novo ponto de vista último.

Como posso me aproximar da experiência possível? De um modo *transcendental*. Daí que a nova perspectiva veio a ser assim denominada.

No ordenamento lógico dos conceitos, Aristóteles chamou de *categorias* aqueles

termos que se aplicam aos objetos, sendo distintos destes, tais como causa, efeito, relação, igualdade, etc. Alguns desses termos têm maior grau de universalidade como o verdadeiro e o bom. A estes últimos denominou-se, na Escolástica, de transcendentais.

Ao empregar o termo, Kant o define deste modo: “chamo transcendental todo conhecimento que, em geral, não se ocupa tanto dos objetos como de nossos conceitos *a priori* dos objetos”. *A priori* para Kant é aquilo que não provém da experiência.

Transcendental é, portanto, uma forma especial de organizar o nosso conhecimento. Segundo esta, os fenômenos não correspondem à simples apreensão daquilo que nos é dado na percepção mas a uma organização na qual está presente a contribuição do sujeito que percebe.

Kant tem em vista, sobretudo, o conhecimento científico pois seu problema resume-se em explicar a validade da física newtoniana. Sua pergunta se formula deste modo: como se constitui a objetividade, ou, ainda, como se dá a possibilidade de uma ciência como a física de Newton?

Para Kant, o conhecimento válido universalmente depende de certas categorias que não provêm da experiência. Assim, por exemplo, o princípio de inércia ou primeira lei da física (“todo corpo permanece em seu estado de repouso ou movimento uniforme retilíneo, a não ser que atue sobre ele alguma força”) repousa num postulado, o da *permanência*, que não vem da experiência. É a categoria de *substância* que me permite pensar essa permanência. As afirmações desse tipo Kant chama de “juízos sintéticos *a priori*”. Promoveu também uma reformulação das categorias de Aristóteles, formulando a sua própria tábua de categorias.

Além destas, que denominou de categorias do entendimento, a organização do conhecimento pressupõe formas *a priori* da sensibilidade (assim chamou os conceitos de espaço e tempo).

Kant é o primeiro pensador que valorizou devidamente a hipótese. Louvando-se das experiências levadas a cabo por Galileu, conclui que os homens de ciência, ao invés de se constituírem em observadores passivos, obrigam “a natureza a responder as suas questões e não a se deixar por ela conduzir”.

Assim, com o procedimento transcendental Kant reformula inteiramente a filosofia tradicional e para ela estabelece um primeiro nível de inquirição que, mais tarde, seria batizado de filosofia da ciência ou epistemologia (teoria do conhecimento científico).

Resolvido desta forma o problema da distinção entre a nova física e a filosofia, Kant irá refutar a metafísica tradicional. Comparou ciosamente as provas e contraprovas da finitude ou infinitude do mundo, da sobrevivência da alma e da existência de Deus para evidenciar que essa discussão conduz a paralogismos e antinomias. Essa parcela de sua investigação denominou de *dialética*, constituindo a terceira parte do livro.

Os estudiosos costumam chamar de Primeira Crítica à investigação que realiza da experiência natural, na *Crítica da Razão Pura* (1781) e, de Segunda Crítica, à que leva a cabo na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785). Kant realiza ainda uma Terceira Crítica, na obra que intitulou de *Crítica do Juízo* (1790). (Ver também **KANT**).

Jacob Burckhardt (1818-1897) nasceu na Basileia, situada na parte setentrional da Suíça, nas proximidades dos principados alemães que se reuniram ainda em sua vida (1870) para constituir a Alemanha. Estudou na Universidade de Berlim, quando foi discípulo de Ranke.⁽¹⁾ Tornou-se docente no Instituto Politécnico de Zurique, onde ensinava história da arte. Adquiriu um profundo conhecimento da cultura italiana e, em geral, da Roma e da Grécia antigas, tendo deixado, entre outras obras, a *História Cultural da Grécia* (em cinco volumes), *A Era de Constantino, o grande* e o texto clássico dedicado ao Renascimento. Antes do aparecimento de *A cultura do Renascimento na Itália*, em 1860, Burckhardt publicou, em 1855, *O Cicerone*, que de certa forma o completa porquanto se trata de um guia histórico dos tesouros da arte italiana. Talvez por isto, no livro dedicado ao Renascimento, dispensou-se de voltar a considerar este aspecto marcante daquela época. Tendo viajado sucessivamente à Itália, Burckhardt era verdadeiramente apaixonado pelo país e por sua cultura.

O livro começa por um amplo painel da estrutura estatal vigente na Itália, considerando que essa construção seria empreendida como se se tratasse de uma verdadeira obra de arte. Quer fazer sobressair a singularidade em relação ao Ocidente, pela presença de múltiplas formas de governo, todas interessadas em impedir a unidade, a começar do Papado. Descreve-as de forma detalhada, as tiranias, tanto as do século XIV como as do seguinte; as grandes dinastias; a oposição aos tiranos e as repúblicas. Afirma que ali, “pela primeira vez, o espírito do Estado europeu moderno manifestou-se livremente, entregue aos seus próprios impulsos”. Depois de estabelecer esta espécie de pano de fundo, estuda as manifestações que afirmam a individualidade. A esse propósito, escreve: “Na Idade Média, ... o homem reconhece-se a si próprio apenas enquanto raça, povo, partido, corporação, família ou sob as demais formas do coletivo. Na Itália, pela primeira vez, tal véu dispersa-se ao vento, desperta ali uma contemplação e um tratamento objetivo do Estado e de todas as coisas deste mundo. Paralelamente a isso, no entanto, ergue-se também, na plenitude de seus poderes, o subjetivo: o homem torna-se um indivíduo espiritual e se reconhece enquanto tal”.

Burckhardt ocupa-se dos diversos segmentos da cultura, além da política – e da influência que sobre esta exerceria a própria cultura – a saber: as obras científicas e literárias, a moral e a religião, e ainda o que denominou de “redescoberta da Antigüidade”. Entende que “não foi a Antigüidade sozinha, mas sua estreita ligação com o espírito italiano, presente a seu lado, que sujeitou o mundo ocidental”. O italiano é “o primogênito dentre os filhos da Europa atual”, enquanto Petrarca⁽¹⁾ foi “um dos primeiros homens inteiramente modernos”.

Burckhardt entende que o livro que, modestamente, designou, no título, como “um ensaio”, correspondia a uma interpretação e a uma visão pessoais, que poderia perfeitamente ser refutada. “Em obras de história geral – afirma –, há espaço para diferenças de opinião quanto aos objetivos e premissas fundamentais. De modo que o mesmo fato pode, por exemplo, afigurar-se essencial e importante a um escritor, mas nada mais do que mero entulho, sem qualquer interesse, a outro”. Sem embargo, o livro tornou-se um texto clássico e uma das obras capitais para a compreensão do Renascimento. (Ver também *Figuras e idéias da filosofia do Renascimento*, de **MONDOLFO, Rodolfo**).

⁽¹⁾ Ludolf Von Ranke (1795-1886) é considerado como o principal iniciador do estabelecimento de princípios científicos para a elaboração da história, tendo-lhe atribuído como principal missão reconstituir como “os fatos se passaram”. Embora o verdadeiro sentido do conhecimento histórico haja suscitado grandes disputas, Ranke encaminhou a historiografia numa direção capaz de assegurar a sua sobrevivência quando movimentos políticos, sobretudo de inspiração marxista, buscaram instrumentalizá-la, colocando-a a serviço de seus objetivos.

⁽¹⁾ Francesco Petrarca (1304-1374) foi o primeiro dos grandes humanistas do Renascimento. Sua glória repousa nos poemas e sonetos mas também no interesse pelos textos clássicos, que ajudou a difundir.

Da República, de Cícero

É considerada como a obra fundamental de Cícero (106-46 a.C.). Escrito no ano 51 a.C., *Da República* está elaborado na forma adotada pelos diálogos platônicos. Reunidas, algumas personalidades entretêm uma conversação livre. Pretendendo guardar plena autenticidade, os assuntos afloram espontaneamente, entremeando-se discussões eruditas sobre diversos assuntos com a invocação de eventos históricos. Preservaram-se seis livros. A exposição da doutrina política está toda contida no Livro Primeiro.

No relato de Cícero, Cipião Emiliano, neto de Cipião o Africano, destruidor de Cartago e chefe do Partido Aristocrático, em suas férias, é visitado por amigos e parentes. Depois de muitos circunlóquios, Cipião é instado a dar sua opinião quanto à melhor forma de governo (a partir de § XX).

Cícero fala naturalmente pela boca de Cipião ao dizer que as doutrinas gregas não o satisfazem plenamente, preferindo que sejam completadas pela própria experiência do homem público. O seu tema é a República, que define como sendo uma organização social com fundamento jurídico, voltada para o bem comum.

Reproduz as conhecidas doutrinas gregas acerca das formas de governo, inclusive a hipótese de que teriam intrinsecamente uma componente degenerativa. O personagem inclina-se francamente por uma forma de governo que reúna as vantagens dos três grandes sistemas conhecidos (monarquia, aristocracia e democracia), onde o príncipe zele pelos seus cidadãos como um pai, encontre-se uma aristocracia que sobressaia pela sabedoria e garanta-se a liberdade que se apoie na igualdade jurídica dos cidadãos. Aparece também as dificuldades resultantes das desigualdades sociais.

Cícero simpatiza com as teorias de Políbio. Como este, procura também ressaltar a excelência das instituições romanas. Contudo, o texto não poderia deixar de refletir as incertezas dos tempos em que o elaborou. Assim, não há de ser apenas para imitar o diálogo platônico, quase sempre inconcluso, que *Da República* reveste-se de certo ar de inacabado.

Em conclusão, no que respeita ao estudo da política, os escritores romanos pouco acrescentaram ao que se encontra na obra de Aristóteles. Sua importância advém do fato de que lhes coube transmitir à cultura ocidental a inovação introduzida na Grécia na consideração do tema, que consiste em tê-la tornado objeto de meditação, destinada a responder à pergunta acerca da melhor forma de governo. (Ver também **CÍCERO**).

DANTE ALIGHIERI

Nasceu em Florença, no ano de 1265, e faleceu, em Ravena, em 1321. Ainda que o seu nome esteja indissolavelmente ligado ao imortal poema *Divina Comédia*, foi um político proeminente e escreveu obra de caráter teórico.

Em sua terra natal, Dante foi incumbido de diversas missões diplomáticas. Além disto, pertencia à mais alta hierarquia governamental, sendo um dos sete magistrados que regiam os destinos da cidade. A política em Florença, como de resto na Itália de seu tempo, nutria-se de divisões acentuadas. Formalmente, os dois principais grupos denominavam-se

gibelinos (moderados) e *guelfos* (partidários radicais do Papa), sendo que Dante pertencia à primeira, o que explica a posição doutrinária adiante referida. Tendo a balança se inclinado em favor dos guelfos, foi exilado em Ravena.

Ravena havia sido o centro do Império Romano do Ocidente e também sede das possessões bizantinas entre os séculos VI e VIII, situando-se às margens do Adriático, no Norte da Itália.

Durante o exílio escreveu um tratado de filosofia a que intitulou de *O Banquete*, ensaios de natureza científica e uma obra política em que toma partido na grande disputa que então tinha lugar.

Na Idade Média ocorreu significativa inflexão no debate teórico da política. Na Grécia e em Roma buscou-se descrever as formas de governo e escolher qual seria a melhor e a mais perfeita. Na medida em que se consolida o regime feudal e são derrotadas as últimas invasões bárbaras, passa a sobressair o tema das relações entre os poderes espiritual e temporal. Duas são as posições adotadas. A primeira afirma a separação entre os dois. No plano espiritual, dá-se o domínio da Igreja; e, no temporal, o do governante. A segunda preconiza a franca superioridade eclesiástica em matéria temporal.

Dante denominou o seu tratado político de *Monarquia*. Inclina-se pela independência dos dois poderes. Costuma-se destacar o argumento que usou em favor dessa tese. Aos que justificavam a subordinação do poder temporal à Igreja invocando as teorias astronômicas – e comparando o Papa ao Sol e o Imperador à Lua – responde que, se a Lua é iluminada pelo Sol, não deve a este o movimento.

Contudo, a *Divina Comédia* é que lhe granjeou a fama conquistada. O seu túmulo em Ravena, ainda que a cidade distinga-se pela magnitude de seus monumentos históricos, encontra guarida na preferência da visitação turística. (Ver também (A) *Divina Comédia* e *Monarquia* de DANTE ALIGHIERI).

DARWIN, Charles

Charles Robert Darwin nasceu no interior da Inglaterra, em 1809. Era filho de um médico e desde jovem revelou um grande interesse por colecionar selos, conchas e outros objetos mas não se destacou na escola. Em 1825, aos 16 anos, ingressou na Universidade de Edimburgo, com o propósito de estudar medicina porém não se adaptou ao curso. Transferiu-se então para Cambridge a fim de preparar-se para o sacerdócio. Contudo, em 1832, aos 22 anos, empregou-se como naturalista para realizar levantamentos geológicos das costas setentrionais da América do Sul e de outros continentes daquela parte do hemisfério. A viagem durou cinco anos, o que lhe permitiu ver pela primeira vez uma floresta tropical, no Brasil, entrar em contato com a Terra do Fogo – habitada por “homens tão destituídos de crenças que dificilmente pareciam humanos” –, e verificar a consistência das teorias em voga acerca das camadas geológicas da terra. Na ilha de Cabo Verde, nas costas africanas, pode reconstituir toda a história geológica da ilha. Enfim, ficou em condições de discutir com os principais teóricos ingleses da geologia, a partir das pesquisas que realizara. Antes do fim da década publicou-as com grande sucesso de público: *Journal of researches into the Geology and Natural History of the Various Countries visited by H.M.S. Beagle* (1839).

Embora não fosse esse o propósito da viagem, Darwin, paralelamente à pesquisa geológica, interessou-se pela questão das espécies. Queria saber porque havia animais semelhantes em lugares tão distantes. Teve oportunidade de comparar, por exemplo, o avestruz sul africano com a ema sul americana. No sudoeste do Pacífico, encontrou fósseis que indicavam a presença de animais estreitamente relacionados substituindo-se uns aos outros, na medida em que se avançava para o Sul. Tornava-se plausível supor que teriam um antepassado comum. Meditou longamente todas estas questões e, finalmente, em 1858, escreveu o livro que apareceria no ano seguinte, em 1859, que viria a ser popularizado como *Origem das espécies*, mas que, na verdade, tinha um título bem mais amplo: “Sobre a origem das espécies graças à seleção natural, ou a preservação de traços favorecidos na luta pela vida.”

A tese era a seguinte: as espécies sobreviventes eram aquelas que se adaptavam ao meio ambiente e as forças que operavam eram tão poderosas que formavam espaços vazios na população animal, eliminando as espécies que haviam sofrido variações desfavoráveis. Estes vazios eram preenchidos pelas espécies cujas variações as haviam tornado melhor adaptadas. Pela seleção natural, sobreviviam os mais aptos a viver em ambientes alterados.

A obra de Darwin, pela abundância de provas mobilizadas em favor da hipótese, tornou o conceito de evolução cientificamente respeitável. Mas também deu lugar a muita celeuma. Organizações religiosas recusaram-se a aceitá-la. Ao mesmo tempo, surgiu o chamado “darwinismo social” com o propósito de justificar as desigualdades existentes na sociedade.

Entretanto, no mundo científico a hipótese de Darwin deu origem a duas linhas de pesquisa que serviriam para reduzir o significado de extrapolações indevidas. A primeira seria a tentativa de reconstituir o processo evolutivo das espécies mediante a identificação de locais onde se preservaram muitos daqueles traços. Evidenciou-se ser este um processo lento e custoso.

Maiores frutos vêm sendo colhidos da segunda linha de pesquisa, destinada a estabelecer como se processa a transmissão dos caracteres adquiridos, uma questão que Darwin deixou em aberto. (Ver também *Origem das espécies*, de **MENDEL, Charles Darwin**).

De Servo Arbitrio, de Lutero

Lutero tinha da pessoa humana uma visão negativa, haurida em Santo Agostinho. Ainda em 1517, quando elabora uma espécie de sumário de suas convicções diz que “não há virtude moral sem arrogância ou tristeza, isto é, sem pecado” e que, “da parte do homem existe apenas ... resistência contra a graça”. Aceita a idéia de predestinação, segundo a qual a escolha para a salvação é da exclusiva iniciativa da vontade divina, embora não a haja desenvolvido, como fez Calvino. Por isto entendeu que deveria aproveitar a publicação do livro de Erasmo⁽¹⁾ denominado *De Libero Arbitrio* (livre-arbítrio, vontade livre), aparecido em 1524, para melhor

⁽¹⁾ Desiderio Erasmo (1467-1536), conhecido como Erasmo de Roterdam, incumbiu-se de popularizar o humanismo renascentista, que exaltava a dignidade da pessoa humana, confrontando-a diretamente à autoridade divina. No clima da época, sua obra alcançou grande repercussão na Europa, verificando-se “erasmismo” nos diversos países católicos. Até hoje o seu livro *Elogio da loucura*, em que critica o papado, continua sendo reeditado. De todos os modos, não conduziu sua oposição até o ponto de ruptura, como ocorreria com os contemporâneos Lutero e Calvino.

precisar o traço marcante da reforma protestante. Sua obra *De Servo Arbitrio* (vontade escrava, serva), do ano seguinte, destina-se justamente a refutá-lo.

A questão em debate é nuclear para o estabelecimento do papel da Igreja. Nas discussões que se travaram acerca da liberdade humana, esclareceu-se que o tema era de índole moral e dizia respeito à escolha do bem. A solução de Santo Agostinho consistiu em dizer que, para a escolha do bem, o homem precisa da interveniência da graça divina. No tempo de Lutero, o que se discutia era se para o merecimento da graça era necessária a interveniência da Igreja. Lutero queria conduzir os fiéis a relacionar-se diretamente com Deus.

No aprofundamento desse debate, a filosofia de Aristóteles tornou-se essencial para a Igreja Católica. Aristóteles aventara a doutrina das formas substanciais e acidentais. Para Roma, o pecado seria um acidente que não afetava a substância do homem, desde que a Igreja o perdoasse. Em Portugal, no século XVIII, a física de Newton – que revogava a física aristotélica – chegou a ser recusada sob a alegação de que era uma questão de fé (portanto um dogma) a existência daquelas formas postuladas por Aristóteles. O contrário deixaria a instituição romana sem função.

Erasmus não se limita a repetir a doutrina tradicional sobre o livre arbítrio. Afirma que, consoante a doutrina de Lutero, nada justificava a existência de uma igreja reformada. Acusa diretamente Lutero de incidir num paradoxo.

Aceitando o desafio, Lutero partirá do reconhecimento de que somente Erasmus havia suscitado uma questão nuclear na Reforma, enquanto os outros tangenciaram o essencial ao ater-se exclusivamente a questões tais como as indulgências, a subordinação a Roma, até onde deveria ir a obediência dos príncipes, etc. O essencial de sua argumentação pode ser apreendido a partir da transcrição a seguir:

“Quem se empenha em corrigir sua vida? Pergunta você, e eu respondo: ninguém, nenhum homem sozinho poderá fazê-lo; porque desses emendadores sem Espírito, Deus não quer nem saber, pois são hipócritas. Serão corrigidos pelo Espírito Santo os eleitos e os piedosos, os demais perecerão na incorreção. Agostinho não diz que não serão coroadas as obras de ninguém, ou as de todos: diz que serão coroadas as de alguns; quer dizer que alguns conseguirão emendar sua vida. Quem acredita que Deus o ama? Pergunta-me, e eu respondo: ninguém acredita, nem poderá acreditar; somente os eleitos, os demais perecerão sem crer, entre críticas e blasfêmias, como você está fazendo! Então, haverá alguns que acreditarão. Mas será que com estes dogmas não se estará abrindo uma janela para a impiedade? É possível; aqueles que praticam a impiedade pertencerão então, à antes mencionada lepra do mal que deve ser tolerada. Não obstante, com os mesmos dogmas, abre-se também a porta para a justiça e a entrada ao céu e o caminho que leva a Deus para os piedosos e os eleitos. No entanto, se seguíssemos o seu conselho e nos mantivéssemos longe destes dogmas, se escondêssemos dos homens a palavra de Deus, de tal maneira que, enganado por uma idéia errada a respeito da salvação, o homem não aprendesse a temer a Deus e a humilhar-se diante dele para atingir a graça e o amor, através do temor: nesse caso realmente estaríamos fechando muito bem essa sua “janela”, e em seu lugar estaríamos abrindo de par em par as portas, melhor dizendo, os abismos e as mandíbulas para a impiedade e mais ainda, para as profundezas do inferno. Assim sendo, nós não entraríamos no céu e tornaríamos impossível a entrada dos outros”. (Ver também **LUTERO**).

Defesa do racionalismo ou análise da fé, de Amorim Viana

O livro *Defesa do racionalismo ou análise da fé* (1866) constitui manifestação expressiva do denominado movimento da religião natural, que envolveu numerosos pensadores, sobretudo ingleses e franceses, no século XVIII. Na Inglaterra, foi também denominado de *deísmo*, tendo sofrido alguma radicalização ao ser transposto ao continente, onde se torna parte do chamado Iluminismo, que ambiciona tirar as últimas conseqüências do racionalismo. No *Dicionário de Filosofia* (1968; tradução brasileira, 1970), Abbagnano resume deste modo as teses fundamentais do deísmo: 1^a) a religião não contém e não pode conter nada de irracional; 2^a) a verdade da religião, portanto, revela-se à própria razão e a revelação histórica é supérflua; 3^a) as crenças da religião natural são poucas e simples: existência de Deus; criação e governo divino do mundo; recompensa do bem e punição do mal em uma vida futura. As religiões existentes teriam, assim, um fundamento racional que os pensadores em causa tratam de explicitar.

Na passagem do deísmo inglês para o continente ocorre uma restrição significativa. Enquanto os deístas ingleses atribuem a Deus não só o governo do mundo físico (suporte último das leis naturais), mas também do mundo moral, os franceses negam que Deus se ocupe dos homens. Voltaire⁽¹⁾ acha mesmo que Deus manifesta a mais radical indiferença quanto ao seu destino.

Pedro Amorim Viana (1822-1901) nasceu em Lisboa, estudou humanidades num colégio organizado, em Paris, por um frade português exilado, destinado a jovens portugueses e brasileiros e, de volta a Portugal, concluiu os cursos de Matemática e Filosofia na Universidade de Coimbra. Dedicou-se ao ensino, primeiro como professor de Lógica no Liceu Nacional de Lisboa e depois como Lente de Matemática na Academia Politécnica do Porto.

Desenvolveu uma grande atividade intelectual, editando diversos periódicos. Discutiu temas relacionados às doutrinas econômicas de seu tempo e à filosofia, empenhando-se também na divulgação das inovações científicas e tecnológicas em curso na Europa. Contudo, a paixão de sua vida consistiu na adequada formulação de uma religião racional. Ao tema dedicou um livro – *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé* (1866), que teve uma influência decisiva no curso ulterior da meditação filosófica portuguesa.

A exemplo do deísmo inglês do século XVIII, discute exaustivamente a natureza e o sentido dos dogmas. Acredita no progresso infinito da humanidade, progresso esse que é sobretudo de natureza moral, e deixa à religião o papel decisivo nesse aprimoramento moral. Para cumprir semelhante objetivo, contudo, deve fugir à superstição e ao dogmatismo. (Ver também *A religião nos limites da simples razão*, de **KANT**).

DEFOE, Daniel

Defoe nasceu em Londres em 1660. Desde a década de oitenta, com pouco mais de 20 anos, tomou-se um ativista *dissenter*. Eram chamados de *dissenters* os protestantes não-

⁽¹⁾ Voltaire (1694-1778), por sua pregação libertária e anti-clerical, granjeou enorme nomeada na Europa de seu tempo, sendo autor de obra muito extensa. Os chamados enciclopedistas franceses também simpatizavam com a hipótese da religião natural. Na Inglaterra, por sua vez, mereceu a adesão de muitos intelectuais destacados, entre estes David Hume (1711-1776). Kant poderia ser agregado à corrente, embora tardia essa adesão.

anglicanos que se opunham à existência da igreja oficial. Ainda que calvinista por seu substrato doutrinário, a Igreja Anglicana preservava muitos traços provenientes de sua origem romana. A guerra civil que ensangüentou o país, praticamente ao longo de todo o século, visava impedir que através da Casa Real pudesse ser restaurada a religião católica mas também dificultar a atuação dos anglicanos.

A Revolução Gloriosa de 1689, através do *Bill of Rights* pôs fim ao motivo central da disputa. A Revolução depôs Jaime II e empossou no trono a esposa de Guilherme de Orange (1650/1702; reinou com o título de Guilherme III, após a morte da herdeira do trono, que era uma das filhas de Carlos II, falecido em 1685). O rei deposto, que substituiu a este último, era filho de Carlos I, monarca condenado à morte em 1649. Aquele documento básico da Revolução Gloriosa eliminou a possibilidade de que chegasse ao trono um rei católico, "considerando que a experiência tem demonstrado que é incompatível com a segurança e bem estar deste reino protestante ser governado por um príncipe papista ou por um rei ou rainha casados com um papista". Com a morte de Guilherme de Orange, em 1702, assume o trono a segunda filha de Carlos II (Anna) e como não tinha filhos promulgou-se uma lei (o chamado *Act of Settlement*) estabelecendo que, após a sua morte, o trono seria entregue à Casa de Hanover, e ainda que "doravante, quem subir ao trono, terá que pertencer à Igreja da Inglaterra".

Os *dissenters* não se conformam com o encaminhamento da questão e tentam fazer renascer o antianglicanismo. Defoe torna-se um dos líderes do movimento e publica *Shortest Way with Dissenters* (1702). Disposto a impedir por todos os meios que se restaure clima propício ao reinício da guerra civil, o governo processa-o e consegue mandá-lo para a prisão. Em liberdade, Defoe organiza o que se considera tenha sido o primeiro jornal inglês: *The Review*. Nos anos subsequentes alterna períodos de entendimento e ruptura com o governo, tendo sido preso mais uma vez em 1713.

Quando Defoe publica a obra que lhe deu celebridade, *Robinson Crusoe*, em 1719, estava prestes a completar 60 anos. Como o conjunto de sua obra literária, o livro tem flagrantemente uma intenção moral. Vê-se que reorientou o sentido de sua militância. Igualmente bem sucedido seria outro texto de cunho moralista (*Moll Flanders*, 1722). Entre seus livros encontra-se uma ficção histórica (*Diário do ano da peste*). Faleceu em 1731, aos 71 anos de idade (Ver também **Robinson Crusoe**; *Moll Flanders* e **SWIFT, Jonathan**).

Democracia e educação, de John Dewey

Na doutrina clássica, ao representante incumbia conhecer os interesses que lhe competia representar e, ao mesmo tempo, ter demonstrado ser capaz de defendê-los. Seu grau de instrução nada acrescentava. É o que diz expressamente Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846): "(...) em cada Estado deve haver um certo número de homens capazes de compreender e sustentar no Congresso os respectivos interesses. Estes homens distintos devem ter dado provas das suas capacidades nas ordens inferiores de onde não subiram sucessivamente senão pelo voto de seus concidadãos (...).

Ainda mesmo no caso de possuir conhecimentos mui extensos em outros ramos da ciência administrativa, não é sobre esses conhecimentos que os eleitores estabeleceram a sua confiança (...) (*Manual do cidadão em um Governo Representativo* 1834).

Ponto de vista novo na matéria seria formulado por destacadas personalidades da filosofia norte-americana, vinculada à corrente denominada *pragmatismo*. Vamos nos limitar a breves indicações acerca da proposta formulada por John Dewey (1859-1952).

Dewey tratou da relação entre democracia e educação em diversas oportunidades, mas a desenvolveu sistematicamente nos livros *Democracy and Education* (1916), *Liberalism and Social Action* (1935) e *Freedom and Culture* (1939).⁽¹⁾

Dewey definiu a sociedade como sendo constituída por um grupo cuja integração provém de determinados interesses comuns e, além destes, certa porção de interação e reciprocidade cooperativa com outros grupos. Essa concepção está demonstrada exaustivamente à luz do exame dos mais diversos grupos sociais (*Democracia e Educação*).

A partir daquela premissa geral Dewey avança outra tese: “Toda educação ministrada por um grupo tende a socializar seus membros, mas a qualidade e o valor da socialização dependem dos hábitos e aspirações do grupo”. Essa hipótese é analisada na circunstância de um país governado despoticamente para concluir que “as influências que a alguns educam para senhores, educariam a outros para escravos”.

No que respeita ao governo representativo, escreve o seguinte: “O amor da democracia pela educação é um fato cediço. A explicação superficial é que um governo que se funda no sufrágio popular não pode ser eficiente se aqueles que o elegem e lhe obedecem não forem convenientemente educados. Uma vez que a sociedade democrática repudia o princípio da autoridade externa, deve dar-lhe como substitutos a aceitação e o interesse voluntários, e unicamente a educação pode criá-los. Mas há uma explicação mais profunda. Uma democracia é mais que uma forma de governo: é, primacialmente, uma forma de vida associada, de experiência conjunta e mutuamente comunicada (*Democracia e educação*, cap. 7, “A concepção democrática da educação”).

Em *Democracia e Educação*, Dewey não apenas procede ao embasamento teórico do processo educacional, como refere o conteúdo que lhe deve atribuir a sociedade democrática. Seu ideal de educação a serviço da cidadania foi incorporado ao sistema educacional norte-americano e suscitou grande debate, notadamente no que se refere à educação de cunho científico – que alguns entenderam a corrente pragmática enfatizaria unilateralmente – e a formação humanística. Esse tema viria a ser plenamente elucidado por um de seus discípulos, Sidney Hook, no livro *Education for Modern Man* (1963), traduzido ao português. Esse ideário acha-se resumido na *Proposta Paidéia* (ed. brasileira pela Editora Universidade de Brasília, 1984).

Os textos que Dewey dedicou ao liberalismo na década de 30 são igualmente de maior relevância e guardam grande atualidade, embora não pudesse ter uma adequada compreensão do keynesianismo.

Contudo, em meio ao quadro totalmente adverso de ascensão das correntes totalitárias na Europa, soube proclamar a capacidade do liberalismo de enfrentar a avalanche. Fazendo profissão de fé no que denominou então de *renascente liberalismo* teria oportunidade de escrever: “A civilização, em qualquer caso, enfrenta o problema de unir as mudanças em curso em um plano coerente de organização social. O espírito liberal tem sua idéia própria do plano que se requer: uma organização social que torne possível a liberdade efetiva e a

⁽¹⁾ Traduzidas ao português por iniciativa de Anísio Teixeira: *Democracia e Educação* (4ª ed., 1979) e *Liberalismo, Liberdade e Cultura* (1970), ambas pela Cia. Editora Nacional, de São Paulo, Brasil.

oportunidade do crescimento individual da mente e do espírito de todos os indivíduos”. (Ver também *A Educação para o homem moderno*, de **HOOK, Sidney**).

(A) *Democracia na América*, de Alexis Tocqueville

O primeiro livro de *A democracia na América* apareceu em 1835 e, o segundo, em 1840. Estudando-a, Pierre Larousse indicou o seguinte: “A obra de Tocqueville sobre a democracia americana se divide, quanto ao fundo, em duas partes; na primeira, vê-se um observador que analisa; na segunda, um pensador que medita e julga”.

O fato que mais impressionou a Tocqueville no seu primeiro contato com a América foi, sem dúvida, a igualdade da sociedade americana. Mas, ao mesmo tempo, o nosso autor descobriu que se tratava de uma democracia alicerçada na defesa da liberdade. Depois de ter salientado as principais características físicas da América do Norte, Tocqueville passou a identificar as populações que, fugindo das perseguições religiosas na Europa, vieram para a América a fim de tentar uma nova forma de convívio religioso e político. A essa busca veio somar-se, no sentir do nosso autor, a igualdade civil e política, garantida pela divisão da terra desde o período colonial. Foram fatores que concorreram à prosperidade das colônias anglo-americanas e que se somaram a outras variáveis: os costumes puritanos, a poupança, fruto do espírito de trabalho, bem como um certo desleixo da Metrópole que, já adiantado o século XVIII, terminaria sendo decisivo para o movimento independentista.

A prática política e administrativa das colônias anglo-americanas terminou consagrando alguns princípios que eram, em geral, desconhecidos dos países europeus, como a participação direta do povo nos negócios públicos, notadamente nas comunas, o voto livre de imposto, a responsabilidade dos agentes do poder, a liberdade individual e o julgamento pelo júri. Tocqueville destacou no seu estudo que enquanto a liberdade se desenvolvia na ordem civil e política na América, a religião presidia no terreno moral, fundando os direitos sobre a base firme dos deveres, eticamente justificados.

Depois de o nosso autor ter assinalado, de forma bastante detalhada, os efeitos sociais da igual partilha da propriedade nas sucessões, passou a analisar a forma em que, paralelamente, a inteligência também estava mais ou menos distribuída de forma equilibrada. Não encontrou Tocqueville, na América, grandes individualidades que brilhassem pela sua inteligência, como na Europa. Mas constatou que o bom senso e um nível básico de instrução estavam democraticamente distribuídos na população do vasto país. Nos Estados Unidos, destacava ele, a soberania do povo domina e ainda governa e ela se exerce pelo sufrágio universal.

A União americana, destacava o nosso autor, compõe-se de estados, cada um dos quais se divide em comunas e condados. No seu entender, a comuna parecia surgida das mãos de Deus como primeiro refúgio da liberdade e não dependia senão dela própria, em tudo que se relacionasse ao convívio dos cidadãos. A comuna era enxergada por Tocqueville como um foco de febril atividade social e de sadia emulação. O condado, por sua vez, seria o equivalente do *arrondissement* francês; caracteriza-se porque é puramente administrativo e judiciário, não é eletivo e pauta juridicamente a ação das comunas. O governo americano, considerava o nosso autor, age como a Providência, sem se revelar. O poder é, sem dúvida, o auxiliar da lei. Mas o soberano é a lei mesma.

Sendo o poder respeitado no seu princípio, justamente pelo fato de ser enxergado não como sobranceiro à sociedade, mas como o seu instrumento, ele não era concebido pelos anglo-americanos como algo que devesse se concentrar numa única mão, à maneira do absolutismo europeu, mas como uma instância que deveria ser dividida, a fim de que a sua ação se mitigasse. Tocqueville apontava, surpreendido, para o fato de não existir na América nenhum centro geral da administração. O que não significava que as decisões tomadas pelos poderes legitimamente constituídos fossem fracas. Em nenhuma outra parte do mundo, considerava Tocqueville, a ação governamental é mais poderosa, justamente porque brota do consenso da maioria. O nosso autor não deixava de apontar para o risco da tirania da maioria, que essa prática anglo-americana pressupunha.

De outro lado, Tocqueville observava que o poder judiciário ocupa um lugar de destaque na sociedade americana. A sua influência estende-se da ordem civil à política. Aos atributos que em todas partes caracterizam a ação da Justiça juntava-se, na América, o de exercer um controle indireto sobre os outros poderes, alicerçada na interpretação da Constituição, mais do que das leis, mas somente em casos particulares.

Depois de ter exposto a organização civil, jurídica e política do Estado, Tocqueville passava a examinar a Constituição Federal da União. O nosso autor achava interessante se adentrar no espírito que animava a essa Carta, bem como nas relações das instituições políticas federais. A unidade política reside nas atribuições soberanas assinaladas à União. A unidade judiciária é constituída por uma Corte Suprema que interpreta as leis e que regulamenta os diferendos entre os estados; o princípio da independência dos estados é representado pelo Senado; a Assembléia dos Representantes encarna o dogma da soberania nacional. Ao Poder Legislativo o Senado junta o poder judiciário e político. Já o Poder Executivo é vigiado, mas não dirigido, pelo Senado e personifica-se no Presidente, a fim de que a sua responsabilidade seja mais completa. O primeiro mandatário está munido com o poder do veto suspensivo.

A prática, aceita pela Constituição americana, da reeleição do Presidente, coloca-o, no sentir de Tocqueville, a serviço do despotismo da maioria. O único motor de todo esse mecanismo é o povo. Sob o império da organização comunal, do sufrágio universal e do tribunal do júri, o povo se administra a si mesmo na América, faz e aplica as leis. Os partidos que, nos sufrágios, fossem relegados à categoria de minoria política, renunciam à prática da violência e assumem o compromisso de tentar vencer os seus adversários mediante a persuasão e a prática parlamentar. O nosso autor assinalava dois caminhos que permitiam ao povo americano se movimentar e se agitar: a liberdade de imprensa e o espírito de associação. Mas é a liberdade de associação que parece ser o princípio vital: ela se aplica a tudo, desde as decisões mais mezinhas da vida civil, até aos atos mais importantes da soberania nacional. O nosso autor chamava a atenção para o fato de que a mutabilidade da administração e da legislação eram consequência do governo eletivo.

O princípio do mandato imperativo, adotado nos Estados Unidos, parecia a Tocqueville estimular o despotismo da maioria, mal que o autor apontava como ameaça para o futuro da liberdade americana. Esse despotismo, no sentir dele, corre o risco de instaurar o reino da mediocridade e paralisar os espíritos. Nem Molière nem La Bruyère poderiam pensar e escrever livremente acerca do ridículo dos políticos ou dos vícios do povo americano, caso fossem cidadãos dos Estados Unidos. Esse despotismo, contudo, aponta Tocqueville, é temperado pelos costumes em geral, pela divisão do poder, pela ausência de qualquer centralização administrativa, pela influência dos advogados, bem como pela ação do tribunal do júri. O nosso autor se perguntava se as leis e os costumes políticos imperantes na América

seriam suficientes para manter vivas as instituições democráticas, em qualquer outro lugar do planeta. Responde afirmativamente.

Tocqueville traçava um quadro bem dramático do relacionamento entre os três grupos raciais presentes na América: os índios, os negros e os brancos. Em relação aos índios, destacava com perplexidade que, justamente no país em que a liberdade dos cidadãos fez mais progressos, os *selvagens da América do Norte* só tinham dois meios de escapar à destruição: a guerra ou a civilização. Já que os aborígenes não podiam fazer a guerra, em decorrência da sua evidente inferioridade numérica e técnica, Tocqueville analisava esta paradoxal questão: por que não desejam civilizar-se quando o poderiam fazer, e não mais o podem quando chegam a desejá-lo. O nosso pensador desenhava com cores sombrias, outrossim, o futuro da problemática do negro. De forma irônica, numa sociedade em que tinha se realizado o ideal da igualdade, o preconceito dos brancos contra os negros parece tornar-se mais forte à medida que se destrói a escravidão. E, numa espécie de premonição acerca do futuro das relações internacionais no século XX, previa que russos e americanos elevar-se-iam até o primeiro lugar no contexto de todas as nações, pois um desígnio secreto da Providência os chamava a partilhar um dia o império do mundo.

Logo após ter estudado a influência geral que a democracia tinha sobre o desenvolvimento intelectual, moral, civil e político da sociedade americana, face a outras sociedades da época, e após ter identificado as virtudes e os vícios da mesma, o nosso autor passava à conclusão do seu estudo. O individualismo, solidamente alicerçado na prática do livre exame, converteu-se em traço marcante da sociedade americana. No entanto, essa característica foi mitigada pela influência da religião, que se estruturou separada da ordem política. As grandes verdades morais, destarte, conservaram o seu salutar império.

Mas Tocqueville apontava, na sua conclusão, um paradoxo: a sociedade americana professava, paralelamente, um grande amor ao conforto e ao bem-estar material. Esse confronto entre religião e materialismo, talvez se encontre solucionado graças à mediação, na sociedade americana, da ética do trabalho. O trabalho produtivo, quaisquer que fossem as condições em que era praticado, tinha alta relevância. Na América, destacava outrossim o nosso autor, a indústria e o comércio predominam sobre a agricultura. Emerge daí uma aristocracia manufatureira que explora e degrada o operário. No que tange à organização familiar, impressionava ao nosso autor o fato de que a tutela paterna, nos Estados Unidos, fosse abandonada facilmente. As crianças são, do ponto de vista social, quase iguais aos pais. Não se observam, na sociedade americana, esses traços de acentuado paternalismo do chefe de família, que se encontravam nas sociedades européias do século XIX. Inferior na sociedade, a mulher, nos Estados Unidos, é elevada ao nível do homem na intimidade. A noção de honra está, de outro lado, em franca decadência. O amor ao lucro sobrepõe-se ao espírito militar.

Face aos graves problemas da democracia apontados na obra, Tocqueville não escondia as contradições presentes na sociedade americana. A mais importante delas, já mencionada, o risco do despotismo da maioria. Esse perigo era tanto menos forte, na América, quanto grande era, nessa sociedade, a tradição de defesa da liberdade. O nosso autor, evidentemente, chamava a atenção para o fato de tal risco ser maior numa sociedade que se esqueceu de lutar ardentemente pela liberdade, como a francesa do período da monarquia de Luís Filipe.

A democracia na América impressionou vivamente parcela expressiva da elite européia e deu origem a movimentos de índole democrática, a exemplo do *cartismo*⁽¹⁾ na Inglaterra. Neste último caso, a recusa de suas propostas, adiante adotadas, decorria do fato de que eram deduzidas de um ideal abstrato de pessoa humana. Neste particular, a tese de Tocqueville era mais convincente, na medida em que se estribava numa experiência concreta. A prática inglesa subsequente consagra o que veio a ser denominado de “processo de democratização da idéia liberal”, cujo marco inicial seria, inquestionavelmente, a obra de Tocqueville. (Ver também **TOCQUEVILLE, Alexis**).

(*Os Deuses da Grécia*, de Walter F. Otto

Walter Frederico Otto (1874-1958), nascido em Hechingen, Alemanha, tendo estudado Humanidades em Stuttgart, entrou no seminário teológico de Tübingen, sem completar, porém, a sua formação de pastor, para dedicar-se à filologia clássica que estudou em Bonn. Foi docente nas Universidade de München, Viena, Basiléia, Frankfurt, Göttingen e Tübingen. Seu nome está ligado à história das religiões.

Tratando de colher o espírito da religião grega, em sua obra *Teofania*, Walter Otto aborda as características da religião grega, que se nos apresenta sem dogmas, sem uma classe sacerdotal definida e possuidora de um saber a ser transmitido em nome de uma autoridade divina, sem uma escritura sagrada, sem uma fé obrigatória, com exceção de algumas regras de culto e a existência dos Deuses.

Aliás para conhecer o espírito da religião grega, Walter Otto afirma que paradoxalmente, devemos nos ater às obras profanas, dos grandes poetas que se sentem investidos da grande missão de transmitir a verdade que aprenderam da inspiração das Musas. Daí que Walter Otto irá aprofundar o real sentimento do mito, deixando de lado o preconceito que leva a avaliar o mito a partir de uma perspectiva moderna.

Além do estudo contido na *Teogonia*, ao tema Walter F. Otto dedicou o livro *Os Deuses da Grécia*.⁽¹⁾

Na visão do autor, no tocante à religião grega também se pode falar em revelação. Esta teria sido proporcionada por uma divindade particular, a Musa. Para o grego, a Musa é a Deusa da verdade no sentido mais elevado. Escreve que, “no canto, que cantam as Musas, ressoa a verdade de todas as coisas”. Não se trata, contudo, como no cristianismo, de anúncio de salvação terrena ou celeste.

Na religião grega não há crença em milagre. Não se pode falar, propriamente, em ruptura da ordem natural. No mundo da convivência humano-divina, o divino não tem superioridade sobre os fatos naturais. No entendimento de Walter Otto, os gregos adotam uma atitude negativa diante do pensamento mágico.

Os Deuses gregos estão dotados de imortalidade e de uma espécie de permanência numa idade na qual sobressaem as características da juventude (vivacidade, vigor etc.). Além disto, não são equiparáveis. As grandes divindades formam um círculo restrito. Walter Otto

⁽¹⁾ Atuou nas década de trinta e quarenta, provindo a denominação do documento que o instituiu, denominado Carta das Liberdades do Povo, que preconizava sufrágio universal, voto secreto, supressão da exigência de renda para os eleitos e remuneração dos deputados, propostas todas que acabaram sendo introduzidas pelas reformas eleitorais a partir de 1872.

⁽¹⁾ Esta obra foi traduzida ao espanhol e publicada pela Editora Universitária de Buenos Aires, com uma segunda edição em 1973.

ressalta o caráter engenhoso da solução dada por Homero para o problema da morte. Embora lhe reste certo conhecimento de seu estado, o morto não pode agir e só dispõe de passado, inexistindo-lhe presente ou futuro, embora haja casos em que se possa manifestar.

Para Homero, nenhum detalhe da vida humana parece ter sentido sem a referência a uma divindade. Às vezes agem individualmente, outras em conjunto, existindo antagonismos entre eles.

Assim, Walter Otto quer sobretudo destacar a singularidade da religião grega, que entende possa ser apreendida se for estudada sem idéias pré-concebidas. Suas análises estão fartamente ilustradas por exemplos retirados da obra de Homero.⁽¹⁾

DICKENS, Charles

Alguns escritores românticos contribuíram para a popularização de uma caricatura da Era Vitoriana como o período histórico em que emergem os horrores do sistema fabril e a exploração da classe operária ou como uma fase de hipocrisia moral e de crueldade com as crianças. Entre os autores que nos legaram tal visão, sobressai Charles Dickens (1812-1870). Folhetinista de sucesso⁽²⁾ muito jovem ainda, aos 25 anos, encontra-se entre os que mais divertem. *As aventuras do Sr. Pickwick*, que aparecem em capítulos no *Morning Chronicle*, em 1837,⁽³⁾ o jornal de maior circulação no país, contam episódios muito engraçados do herói que dá título à história e seu criado Sam Weller, fazendo emergir do texto personagens inesquecíveis. Escreveu-se, na época, que “a Inglaterra ri e chora com as aventuras do personagem de Dickens”.

Subseqüentemente, Dickens dá preferência a figuras de pessoas pobres, vítimas de incompreensões e injustiças. *Oliver Twist* (1838) é o relato da vida de um menino órfão que vive num asilo com outras crianças e se vê envolvido com marginais. O ambiente do reformatório é opressivo. Mas é em *David Copperfield* (1850) que ataca com veemência as instituições de seu tempo, as escolas onde só vê maus tratos, as condições de trabalho que lhe parecem dantescas. Revolta-o, sobretudo, o encarceramento por dívida de que fora vítima o próprio pai, acarretando uma situação terrível para a sua família quando o autor tinha doze anos e viu-se obrigado a enfrentar a luta pela sobrevivência. As vítimas são figuras angelicais e o leitor é induzido a revoltar-se contra a sociedade.

No que se refere à maldade humana, tomada genericamente, alguns autores consideram que Dickens produziu uma obra perene e imortal. Assim, escreve Angus Calder. “Quando a imaginação de Dickens começou a trabalhar na sociedade vitoriana, que ele

⁽¹⁾ A descrição dos rituais, do culto, dos santuários e das festas pode ser encontrada nas obras dedicadas à caracterização da mitologia grega. Jacob Burckhardt (1818-1897) procedeu à periodização da religião grega - subdividindo-a nos períodos homérico; posterior às reformas de Clístenes e alexandrino - na sua monumental *História da Cultura Grega*.

⁽²⁾ As novelas (folhetins) apareciam, em geral, nos jornais especializados nesse tipo de publicação, mas também nos periódicos mais importantes. Entre os especializados, sobressai o *London Journal*, semanário que, segundo Himmelfarb, vendia normalmente 100 mil exemplares, atingindo 500 mil quando do aparecimento de folhetins de grande sucesso. Estes eram posteriormente vendidos em forma de livro.

⁽³⁾ Em 1830, Londres tinha sete matutinos e seis vespertinos de circulação diária, com uma tiragem global da ordem de 40 mil exemplares. A população oscilava em torno de 1,5 milhão de habitantes. Paralelamente publicavam-se muitos semanários e mensários, afóra as grandes revistas.

dominava e detestava, produziu um painel, certamente caricatural e injusto nos detalhes, mas que no geral parece hoje não apenas o reflexo de seu próprio tempo, e de uma forma acurada, como também uma perturbadora aproximação da nossa época. Suas cômicas e inspiradas criações e seus vilões demoníacos têm sido, geralmente, considerados meros monstros, apreciáveis, porém irrealistas. Mas, como diz Leonel Trilling, “nós, que vimos Hitler, Goering e Goebbels colocados no palco da História, e Pecksniffery institucionalizado no Kremlim, não estamos em posição de supor que Dickens tenha exagerado o mínimo sobre a extravagância da loucura, do absurdo e da malevolência do mundo – ou, de uma forma inversa, quando consideramos a resistência a essas qualidades, a bondade”. Entretanto, no que diz respeito especificamente à Era Vitoriana, sua visão é francamente unilateral e distorcida.

Discurso aos eleitores de Bristol, de Edmund Burke

O Discurso aos eleitores de Bristol, pronunciado por Edmundo Burke em 1774, tornou-se um ponto de referência na discussão acerca da natureza da representação. Embora limitada à Inglaterra, a experiência do novo sistema estava prestes a completar um século, cabendo considerar esse aspecto não abordado por Locke nem por Kant, que se haviam tornado seus primeiros grandes teóricos. Essa discussão inicial toma como referência o mandato imperativo.

O mandato imperativo é a denominação que se dá ao tipo de delegação que era atribuída aos representantes dos Estados Gerais ou Cortes. Essa instituição existiu em diversas monarquias europeias e não tem maior relação com o Parlamento moderno, embora se chegasse a empregar o mesmo nome, como se deu em Portugal em seguida à Revolução do Porto.⁽¹⁾ A praxe da convocação de Cortes foi abolida com o absolutismo, razão pela qual alguns estudiosos pretenderam nela enxergar um antecedente liberal. Contudo, mesmo no caso da Inglaterra, o comparecimento às Cortes era um dever e não um direito, o que distingue radicalmente as duas instituições.

Naquelas circunstâncias, o mandatário somente podia concordar com as exigências da Monarquia que tivessem sido aprovada previamente pelo respectivo Estado.⁽²⁾ Os integrantes deste último não estavam obrigados a cumprir uma decisão que violasse tal regra. O tema aflorou na primeira Assembléia Constituinte, saída da Revolução Francesa, e a Constituição de 1791 proibia expressamente o mandato imperativo, dispositivo que figurou igualmente em outras Constituições.

A discussão efetivamente moderna esteve, entretanto, circunscrita à Inglaterra, por ser este o único país em que existia o sistema representativo. Inicia-a Edmund Burke. No mencionado *Speech to the Electors of Bristol* (1774), Burke indica que “a felicidade e a glória de um representante devem consistir em viver na união mais estreita, na correspondência mais íntima e numa comunicação sem reservas com seus eleitores. Seus desejos devem ter para ele, grande peso, sua opinião o máximo respeito, seus assuntos uma atenção incessante”.

⁽¹⁾ Assembléia, reunida em Lisboa no ano de 1821, chamou-se Cortes Gerais e Extraordinárias da Nação Portuguesa, segundo a fórmula constante da Constituição espanhola de 19 de março de 1912, conhecida como Constituição de Cádiz.

⁽²⁾ Os Estados Gerais ou Cortes compunham-se de representantes da Nobreza, do Clero e do “Terceiro Estado”, pessoas ricas das cidades, em geral comerciantes.

Mas o representante precisa ter uma opinião imparcial e juízo maduro ao invés de simplesmente submeter-se à vontade dos eleitores. Diz textualmente: “Vosso representante deve a vós não somente sua indústria, senão seu juízo, e vos atraiçoa, em vez de vos servir, se se sacrifica à vossa opinião”.

Naquela oportunidade, Burke avançou uma solução que iria marcar profundamente todo o debate subsequente. Afirma então: “Somos agora Deputados por uma rica cidade comercial; mas esta cidade não é, no entanto, senão uma parte de uma rica Nação comercial cujos interesses são variados, multiformes e intrincados. Somos Deputados de uma grande Nação que, no entanto, não é senão parte de um grande Império, estendido por nossa virtude e nossa fortuna aos limites mais longínquos do oriente e do ocidente... Somos Deputados de uma monarquia grande e antiga...”

E assim por diante. Quer dizer: ao ser eleito, o parlamentar torna-se representante de toda a Nação.

Embora inteiramente pertinente a diferença que Burke estabelece entre mandato parlamentar e mandato imperativo, o mesmo podendo dizer-se da solução que encontrou, a mudança de condição exigia alguma sorte de explicação. Ainda na Inglaterra, iria tentar encontrá-la John Stuart Mill (1806-1873). Essa linha de análise do tema, isto é, com referência à precedente experiência das Cortes, esgotar-se-ia rapidamente. Maior fortuna teria a doutrina que a vincularia aos interesses, nascida na França no início do século XIX. (Ver também **BURKE, Edmund**).

Discurso do método, de Descartes

René Descartes nasceu em La Haye, na França (localidade que, presentemente, tem o seu nome), em 1596 e morreu em Estocolmo, Suécia, em 1650, aos 54 anos de idade. Sua obra constitui uma referência fundamental da Filosofia Moderna.

Descartes educou-se no Colégio de La Flèche, dos Jesuítas, que estava entre os mais famosos estabelecimentos de ensino existentes na França, tendo-o concluído em 1614, aos dezoito anos. Em seguida viajou por diversos países, residindo em Paris entre 1625 e 1628. Neste último ano mudou-se para a Holanda, ao que se supõe com receio das perseguições religiosas, permanecendo ali até 1649. Convidado pela rainha Cristine, trasladou-se à Suécia nesse último ano, vindo a falecer ali, no seguinte, conforme se referiu.

Embora seja mais conhecido pelo seu livro *Discurso do método*, aparecido em 1637 – de que há diversas edições em português –, Descartes pretendia elaborar uma nova física, contraposta à de Aristóteles. Ainda que não tenha sido bem sucedido nesse mister – inclusive sua obra científica só foi divulgada postumamente, devido ao ambiente de perseguição religiosa vigente no continente –, tornou-se uma figura central dentre os iniciadores da Filosofia Moderna. É autor das *Meditações metafísicas* (1641); dos *Princípios da Filosofia* (1644); *As paixões da alma* (1649) e das *Regras para a direção do espírito* (publicadas após a sua morte, em 1701).

Descartes entendia que a lógica aristotélica consistia em mera ordenação e demonstração de princípios já estabelecidos. Seu método, em contrapartida, pretende ser um caminho para a invenção e a descoberta. Ao contrário de Bacon, que se atem ao que depois se

denominou de empirismo (isto é, ao primado da experiência sensível), Descartes inaugura o chamado racionalismo. O procedimento que recomenda é dedutivista, como o de Aristóteles. Contudo, não se exerce diretamente sobre a coisa mas sobre a nossa percepção. Em sua meditação, a ordem real é substituída pela que justifica nossas observações sobre as coisas. Daí os quatro famosos preceitos: 1) não aceitar por verdadeiro senão aquilo que se apresenta clara e distintamente ao espírito; 2) dividir as dificuldades em tantas partes quantas seja possível para melhor solucioná-las; 3) ordenar os pensamentos dos mais simples para os mais complexos; e, 4) fazer enumerações completas de sorte a nada omitir.

No caso de Bacon estamos voltados para o exterior. Em Descartes, para a luz natural da inteligência. Assim, a questão suscitada pelos navegadores acerca do valor das observações, encontra em Bacon e Descartes respostas diametralmente opostas. (Ver também **BACON, GALILEU e DESCARTES**).

Discurso sobre o engano do povo com as palavras de ordem de liberdade e igualdade, de Lenine

O discurso em apreço foi pronunciado em 1919 e retrata bem o despreço que o fundador do Estado Soviético nutria em relação à democracia e, em geral, às conquistas legais no que respeita às liberdades individuais (de consciência, de associação etc.) bem como à liberdade de imprensa, do mesmo modo que à igualdade perante a lei, que, no Ocidente, foi sendo progressivamente estendida à área social. Como se verá, a argumentação tangencia o essencial.

Lenine começa tentando justificar o não cumprimento da promessa de estabelecer a paz, lançando toda a responsabilidade sobre os outros. Tendo recusado o caminho aberto pela Assembléia Constituinte (dissolvida logo no início do seu governo), que teria permitido o funcionamento de instituições que facultariam a negociação pacífica entre os interesses conflitantes, não deixou a seus oponentes outra alternativa senão a guerra civil. Exclama: “Quem quer que tenha pretensões ao nome de democrata ou de socialista de qualquer matiz e lança entre o povo, de um modo ou de outro, direta ou indiretamente, a acusação de que os bolcheviques prolongam a guerra civil, uma guerra penosa, uma guerra dolorosa, quando prometiam a paz, é um partidário da burguesia, e nós responder-lhe-emos assim: pôr-nos-emos contra ele como fizemos com Koltchak”.⁽¹⁾ Cita em seguida a exclamação de um jornal social revolucionário (partido que fez a maior bancada na Assembléia Constituinte, gozando de imensa popularidade no campo), nestes precisos termos: “Mas nós não estamos com Koltchak; é uma injustiça gritante perseguir-nos” e responde simplesmente que atribuir aos bolcheviques a responsabilidade pela guerra civil é fazer o jogo daquele grande inimigo, devendo ser tratado como tal.

Refere também as críticas de Kautski e, em geral, dos socialistas europeus, quanto ao caráter ditatorial do regime soviético e vai considerar o tema do ângulo da liberdade. Sua argumentação é simplista e até pueril como se pode ver da transcrição adiante:

“Esses franceses, ingleses e americanos civilizados chamam liberdade, digamos, à liberdade de reunião. Na Constituição deve estar escrito: “Liberdade de reunião para todos os cidadãos”. “Tal é”, dizem eles, “o conteúdo, tal é a manifestação fundamental da liberdade. E vós, bolchevique, violastes a liberdade de reunião”.

⁽¹⁾ Alessandr Vassilievitch Koltchak (1874-1920), almirante russo que liderou a oposição armada ao Estado Soviético, tendo organizado um governo em Omsk, na Sibéria. Derrotado pelo Exército vermelho, foi fuzilado.

Sim, respondemos nós, a vossa liberdade, ingleses, franceses, americanos, é um logro se ela contraria a libertação do trabalho do jugo do capital. Vós esquecestes um pequeno pormenor, senhores civilizados. Esquecestes que a vossa liberdade está inscrita numa Constituição que legitima a propriedade privada. Eis onde está o fundo da questão”.

Alega em seguida que as grandes salas, onde é possível tornar realizável aquela prerrogativa, “pertencem aos capitalistas e aos latifundiários e chamam-se, por exemplo, salas da “assembléia da nobreza”. Podeis reunir-vos livremente, cidadãos da república democrata da Rússia, mas isto é propriedade privada, senão sereis bolcheviques, criminosos, bandidos, ladrões, malvados. E nós dizemos: “Vamos inverter isto. Primeiro vamos transformar este edifício de assembléia da nobreza em edifício das organizações operárias, e depois falamos da liberdade de reunião”.

Com efeito, na Rússia Soviética tudo foi estatizado mas também os sindicatos, cuja liberdade, nos setenta anos em que o regime funcionou, limitou-se a aplaudir o ditador de plantão e seus acólitos.

No tocante à igualdade escreve o seguinte:

“Engels tinha mil vezes razão quando escreveu: o conceito de igualdade é um preconceito estúpido e absurdo à margem da supressão das classes. Os professores burgueses tentaram, a propósito da noção de igualdade, acusar-nos de querermos tornar cada homem igual aos outros. Eles tentaram acusar os socialistas desse absurdo, por eles próprios inventado. Mas eles não sabiam, dada a sua ignorância, que os socialistas – e concretamente os fundadores do socialismo científico contemporâneo, Marx e Engels – diziam: a igualdade é uma frase oca se não se entender por igualdade a supressão das classes. Nós queremos suprimir as classes, e nesse sentido somos a favor da igualdade. Mas pretender que nós tornamos todos os homens iguais uns aos outros é uma frase oca e uma tola invenção de intelectual que, por vezes honestamente, faz trejeitos e alinha palavras sem conteúdo – quer ele se chame a si próprio escritor, por vezes cientista ou seja o que for”.

Mas logo Lenine esbarra com o problema do campesinato que representava a imensa maioria da população russa. A classe proprietária urbana, independentemente das dimensões do seu negócio, foi expropriada e perseguida. Os que não conseguiam emigrar foram simplesmente fuzilados. Não só suas empresas como as próprias casas foram ocupadas. Mas, e os camponeses? Como se explica que os bolcheviques os tratem com mão de ferro, confiscando suas colheitas e igualmente fuzilando-os ao menor sinal de resistência?

O próprio Lenine reconhece a dificuldade em que se encontra. Veja-se como a enfrenta. Escreve: “E aqui abordamos a questão que suscita mais reprovação por parte dos nossos inimigos, que gera mais dúvidas entre as pessoas inexperientes e irrefletidas e que mais nos separa daqueles que querem considerar-se democratas, socialistas, e que se ofendem conosco porque não os consideramos nem democratas nem socialistas e lhes chamamos partidários dos capitalistas, talvez por ignorância, mas partidários dos capitalistas.

A situação do camponês, pelos seus costumes, pelas suas condições de produção, pelas condições da sua vida, pelas condições da sua economia, faz do camponês meio trabalhador, meio especulador.

Isso é um fato. E não escapareis a este fato enquanto não eliminardes o dinheiro, não eliminardes a troca. Mas para o fazer são precisos anos e anos de dominação estável do

proletariado, porque só o proletariado é capaz de vencer a burguesia. Quando nos dizem: “Vós sois violadores da igualdade, vós violastes a igualdade não apenas com os exploradores – com isso eu talvez ainda esteja de acordo, declara um qualquer socialista-revolucionário ou menchevique, sem compreender o que diz – mas violastes a igualdade dos operários com os camponeses, violastes a igualdade da ‘democracia do trabalho’, sois uns criminosos!” Nós respondemos: “Sim, nós violamos a igualdade dos operários com os camponeses e afirmamos que vós, que defendeis essa igualdade, sois partidários de Koltchak”.

As eleições para a Assembléia Constituinte realizaram-se em novembro, coincidindo sua posse com o golpe de Estado que levou os comunistas ao poder. Estes não tiveram condições de impedi-la, valendo a pena referir a circunstância por se achar relacionada ao tema precedente.

Compareceram às eleições 36 milhões de eleitores. O grande vitorioso seria o Partido Social Revolucionário, que era forte em todo o país, enquanto a base dos bolcheviques limitava-se às cidades (tinham também uma forte organização no Exército e na Armada, embora numericamente inferior à dos sociais revolucionários). Os sociais revolucionários alcançaram 58% dos votos e fizeram maioria na Assembléia (267 deputados num, total de 520). Os “cadetes” – liberais, assim chamados porque a sigla Partido Constitucional Democrata, em russo, correspondia à palavra *Kadiet* – conseguiram 13% e os bolcheviques 25%. Dos 4,5 milhões de votantes no Exército e na Armada, os sociais revolucionários tiveram apoio de 1,9 milhão e os bolcheviques de 1,8 milhão.

A Assembléia Constituinte instalou-se e elegeu como presidente um dirigente do Partido Social Revolucionário. Nesse mesmo dia foi aprovada a reforma agrária. A terra deveria ser confiscada à nobreza, que detinha a sua propriedade, e distribuída aos camponeses. Os bolcheviques eram absolutamente contrários a tal medida porquanto pretendiam a sua estatização.

Os bolcheviques abandonaram a Constituinte nesse primeiro e único dia de seu funcionamento e, na mesma noite, promulgaram um decreto dissolvendo-a, ocupando militarmente as suas instalações e prendendo os que esboçaram qualquer espécie de resistência.

Acontece que os sociais revolucionários tinham controle sobre grande número de Soviets⁽¹⁾ e expressiva representação no Congresso, dessas organizações que tomou o poder, que se viu na contingência de aceitar a reforma agrária.

No desdobramento das relações do Estado Soviético com o campesinato, foram liquidados fisicamente os que se enriqueceram concentrando a propriedade em seguida à reforma – calcula-se que foram mortos dez milhões de kulaks, nome russo que os designava –, obrigados os camponeses a se organizarem em fazendas coletivas (*kolkojes*) mas facultando-lhes o acesso a uma propriedade individual, em comum com os habitantes de uma mesma aldeia. Essas propriedades individuais chegaram a corresponder a mais de 50 milhões de hectares (quando o país se reconstituiu depois da guerra, havia 26 milhões de famílias no

⁽¹⁾ *Soviet* em russo significa Conselho. Tratava-se de uma organização que surgiu espontaneamente no Exército em guerra, congregando soldados e demais subalternos, experiência que os comunistas trataram de generalizar, constituindo nas cidades Soviets de Operários. No desenrolar dos acontecimentos que se seguiram à queda da monarquia (fevereiro de 1917), os comunistas lançaram a palavra de ordem de “Todo o Poder aos Soviets”. Para torná-la realidade é que realizaram um congresso nacional a 25 de outubro (com a mudança de calendário, decorrente da adoção do vigente no Ocidente, essa data passou a ser 7 de novembro. Mas seguiu-se denominando àquele golpe de Estado de “Revolução de Outubro”).

campo, cada uma detendo em média 2 hectares), que acabaram respondendo pela oferta da parcela fundamental dos gêneros de consumo alimentar (as fazendas estatais – denominadas de *sovkojes*, do mesmo modo que grande número de *kolkojes*, especializaram-se em determinadas culturas técnicas). As colheitas individuais passaram a dispor, igualmente, da prerrogativa de vender seus produtos em mercados livres nas cidades.

Outro desmentido implacável da hipótese comunista de que a igualdade adviria da supressão da propriedade privada – e da liquidação física dos burgueses e assemelhados – consistiu no aparecimento da chamada *nomenklatura*, isto é, das pessoas que assumiram o poder no novo regime. Acabaram se transformando numa casta de privilegiadas, enquanto a imensa maioria, segundo se pôde comprovar com o fim do regime, vivia em condições consideradas, a partir de padrões ocidentais, abaixo da linha de pobreza, verdadeiros indigentes, conforme se pode ver agora, na televisão, com a vigência da liberdade de imprensa. A fim de expressar o caminho seguido pela *nomenklatura* para justificar seus privilégios, George Orwell (1903-1950) em sua famosa obra satírica denominada *Animal Farm* – aliás numa linha de argumentação muito próxima da seguida por Lenine no texto que vimos acompanhando – avançou a tese segundo a qual “todos são iguais mas alguns são mais iguais do que os outros”. (Ver também **LENINE, Vladimir Ilitich**).

(A) *Divina Comédia*, de Dante Alighieri

A *Divina Comédia* constitui um poema épico, rigorosamente simétrico, difícil de ser traduzido de idêntica forma. Por isto, é comum que o façam em prosa. Não se considera que as traduções portuguesas em verso tenham sido bem sucedidas. Parecem, às pessoas familiarizadas com o tema, textos herméticos, de difícil entendimento. A tradução brasileira melhor acolhida, devida ao escritor Hernani Donato, em prosa, consegue transmitir toda a beleza da concepção do autor. Ainda que a intenção de Dante tenha sido ir ao encontro do espírito da época – quando a salvação da alma achava-se no centro da pregação religiosa --, trata-se de um texto literário para ler não só lido prazerosamente como amplamente difundido. A tradução de Hernani Donato atende plenamente a tais exigências.

O livro subdivide-se em três partes, contando cada uma com 33 cantos, havendo, na primeira, um canto introdutório em que apresenta a circunstância em que se encontra (“tendo perdido o caminho verdadeiro, achei-me embrenhado em selva tenebrosa”) e irá esbarrar com o guia que lhe fora enviado pela grande paixão (Beatriz). Trata-se, nada mais nada menos, de Virgílio, como diz, “final e luz dos demais poetas, valha-me agora o muito tempo em que com grande afeto em teus versos me abeberei”.

A primeira parte descreve o Inferno, subdividido em nove círculos. No primeiro círculo Dante coloca os não batizados, a começar do Velho Testamento (possante guerreiro libertou das sombras “a alma de nosso primeiro pai, e a de Abel, de Noé, a de Moisés que por Ele legislara e a Ele obedecera, a do patriarca Abraão...” (IV.51), passando pela Grécia (não apenas os grandes filósofos como Platão e Aristóteles, mas Homero e seus personagens bem como os homens de ciência da época como Hipócrates e Galeno) para findar em Roma, com esta advertência: “Relação de todos quanto vi não posso aqui deixar, pois bem longa seria e a ser sucinto continuamente me obrigo”.

O Inferno propriamente dito, isto é, onde se encontram os pecadores, caracteriza-se pelos “prantos, lamentos, gritos de dor” e a cada grupo de pecadores acha-se destinado um círculo, segundo sejam sensuais, gulosos, avarentos, hereges, hajam pecado pela violência, sedutores, adutores, ladrões e até os traidores (da família, da pátria, dos amigos ou dos benfeitores). No ponto mais baixo do Inferno, que é também o centro da terra, encontra-se Satanás, uma figura tremenda, dotado de três faces e três bocas. É interessante que Dante haja

colocado num mesmo círculo, para que se apoquentem uns aos outros, os avarentos e os pródigos. E, também, que em cada uma das bocas de Satanás, devorando-os, encontrem-se Judas, o grande traidor de Cristo, e a seguir Cássio e Bruto, traidores e assassinos de Júlio César, morto em 44 a. C., (nomeado Cônsul em 59 a. C., tendo assumido o ônus de pôr fim à República, marca o seu consulado a transição para o Império). Graças à que se tenha passado a ter acesso à obra dos autores clássicos (o que, aliás, explica o encantamento por Virgílio) e à história da Roma Antiga, essa escolha sugere que Júlio César se haja tornado ancestral respeitado e festejado.

Entre o Inferno, lugar dos condenados sem apelação, e o Paraíso, para onde se destinam os salvos para a vida eterna, Dante concebe um sítio intermediário, o Purgatório. A permanência ali destina-se à cura da propensão ao pecado. Estariam propensos a cometê-lo os soberbos; os invejosos, os coléricos, os preguiçosos e também certa classe de avarentos e pródigos. Nessa parte do poema, Dante revela extraordinária erudição histórica, que o torna apto a avaliar, com prudência, que personagens da história pátria --e mesmo da história da Igreja--, iria colocar no Purgatório.

O Purgatório situa-se numa ilha oceânica, inteiramente separado do Inferno. Nessa ilha existe um planalto onde se inicia o Paraíso. Este subdivide-se em dez círculos. O primeiro deles é alcançado, a partir da Terra, no local em que, no Céu, encontrar-se-iam a Lua e os planetas. Aqui Dante segue o entendimento vigente da harmonia celestial, baseado na teoria geocêntrica de Ptolomeu: a Terra estaria imóvel, no Centro, tendo nove planetas a girar em seu derredor. O último círculo denomina-se Empíreo. A divisão pretende refletir os graus existentes na prática do Bem. Há os que o realizam para usufruir de glórias mundanas. Aos doutores da Igreja está destinado um círculo autônomo do mesmo modo que aos santos. No décimo círculo triunfam os anjos e os bem aventurados.

Irá guia-lo no Paraíso não mais Virgílio, o poeta a quem tanto deve, mas Beatriz, paixão de sua vida. Sendo uma mulher casada, Dante teria por ela alimentado amor platônico. Essa dama morreu jovem, aos 24 anos, o que o teria deixado, segundo um dos biógrafos, imerso em “tantas dores, tanta aflição e tantas lágrimas que os seus parentes e amigos nenhum fim dele esperavam que não fosse a morte prematura”. A alma de Beatriz o recebe de modo pouco amistoso, reprovando-o de forma que confessa não entender, talvez porque pretendesse atribuir caráter pecaminoso ao amor que lhe devotara, o que o poeta jamais poderia admitir.

O tom dominante do poema é o de quem deseja expressar seu devotamento á fé cristã, empenho que parecerá exagerado á Época Moderna. Contudo, nenhum de seus leitores poderá deixar de reconhecer a grandiosidade de sua criação e a genialidade daquele que foi capaz de conceber e plasmar uma obra inquestionavelmente destinada a sobreviver a seu tempo e perenizar-se (Ver também **DANTE ALIGHIERI**)

Don Juan, O Misanthropo e Tartufo, de Molière

Molière escreveu trinta peças e as encenou, assumindo não só o encargo de dirigi-las como a representação de um dos papéis centrais. Muitas delas alcançaram retumbante sucesso imediato e outras continuam até hoje atraindo grande público, em muitos países. As três peças cujo conteúdo é brevemente referido adiante --*Don Juan* (1665); *O Misanthropo* (1666) e *Tartufo* (1666/1669) -- dão bem uma idéia do seu estilo e da forma pela qual contribuiu para enriquecer o *Cânon Ocidental*.

Don Juan é talvez a peça mais famosa e conhecida de Molière. “Don Juan” tornou-se sinônimo do conquistador de mulheres, que as atrai mas também se apaixona, sem fixar-se em nenhuma delas. O divertido na peça parecem ser os diálogos de Don Juan com o criado, Leporelo. Caracterizam-se pela ambigüidade. Leporelo condena francamente o comportamento

do patrão. Instado por vezes a expressar sua opinião, avança-a, mas esta irá oscilar em consonância com as reações de Don Juan. Mais das vezes acaba sempre por concluir o raciocínio em franca discordância com as premissas de que partira.

Na peça, Molière conduz o enredo como se Elvira fosse a grande paixão de Don Juan. Para casar-se com ela simplesmente a raptou de um convento. Mas logo apaixonou-se por outra e foge em seu enalço. Viagem atribulada de que resulta um naufrágio, impossibilitando-o de encontrar-se com o novo amor. Aparecem duas camponesas rudes que (pelo menos é o que dá a entender Leporelo) não seriam nada atraentes, sobretudo tratando-se de um fidalgo. Pintado por Molière como se não tivesse o menor senso de ridículo, Don Juan declara-se a ambas. A teoria amorosa de Don Juan é a seguinte: “Você pretende que uma pessoa se ligue definitivamente a um só objeto de paixão, como se fosse o único existente? Depois disso renunciar ao mundo – ficar cego para todas as outras formosuras? Bela coisa, sem dúvida, uma pessoa em plena juventude enterrar-se para sempre na cova de uma sedução, morto para todas as belezas do mundo em forma de mulher. Tudo em nome de uma honra artificial que chamam fidelidade? Ser fiel é ridículo, tolo, só serve aos medíocres. Todas as belas têm direito a um instante de nosso encantamento. E a fortuna de ter sido a primeira não pode impedir às outras o direito de estremecer o nosso coração.”

Encenada pela primeira vez em junho de 1666 – em plena batalha pela liberação de *O Tartufo*, -- *O Misanthropo* é por muitos considerada como um diálogo filosófico porquanto, ao abordar um fato real, autobiográfico, suscita questões dessa ordem: devemos sempre falar a verdade ou, nas relações sociais, cabe fazer prevalecer a cortesia? A aceitação pela Corte desse tipo de comportamento não corresponderia à simples exaltação da hipocrisia? O herói da peça, Alceste, é o marido traído, o que de fato ocorria com o autor. A adúltera chama-se Celimene e, nas primeiras exposições, os dois papéis são representados por aqueles que, na vida real, vivem tal situação, Molière e a esposa (Armande). Armande Béjart era filha de Madeleine Béjart, atriz famosa que atuara juntamente com Molière durante largo período e fora sua amante. Na época do casamento tinha 40 anos e Armande a metade. Seus inimigos acusavam-no da prática de incesto, passando a viver com quem talvez fosse sua filha. Tal situação, na vida real, parece haver contribuído para nutrir simpatias por Celimene, sobretudo na circunstância em que era a própria Armande a representar o papel.

Os diálogos são francos. Alceste diz a Celimene que não pode adaptar-se a que seu coração abra-se ao primeiro que aparece, além de que atrai muitos apaixonados. Cynicamente, Celimene diz não ter culpa se a acham encantadora. Pergunta: “devo tomar de uma vara para enxotá-los?”. “Não é uma vara que deveis tomar, exclama o marido traído, mas um espírito menos complacente”. Na peça intervém Filinte, amigo de Alceste, que aconselha postura oposta ao inconformismo. Argumenta: os defeitos são naturais á espécie humana; tolera-los e aceita-los corresponde ao “lubrificante da vida”. Esta corresponde a uma engrenagem que não funcionaria se vigorasse o código moral de Alceste. O grande rigor nas virtudes, encontradiço no tempo antigo, “choca demasiado nossa época e os costumes comuns; requer mortais perfeitos demais; deve-se ceder aos tempos sem obstinação; e é uma loucura sem medida querer corrigir o mundo”. Derrotado, Alceste renuncia ao mundo e refugia-se numa vida solitária.

O Misanthropo seria apaixonadamente discutido não apenas sob Luís XIV mas na sociedade francesa subsequente. Jean Jacques Rousseau aprova a rigorosa moral de Alceste. Napoleão, em contrapartida, acha que Filinte poderia ter sido mais feliz na argumentação.

Das comédias de Molière, *Tartufo* é a que lhe acarretou maiores problemas com a censura. Acolhido por uma família, Tartufo trata de parecer o homem mais piedoso do mundo. O caráter hipócrita dessa postura aparecerá aos poucos, com o desenrolar da peça. Na família, nem todos deixam-se enganar. Seus maiores defensores são Orgon, dono da casa, e sua mãe, a senhora Penelle. Os dois filhos (Damis e Mariane) cuidam de desmascará-lo; a esposa de

Orgon (Elmire) acaba dando-se conta da necessidade de fazê-lo. Numa das disputas familiares, Orgon assim descreve o comportamento de Tartufo: “Ah! se você tivesse visto como o encontrei passaria a ter por ele e mesma amizade que lhe dedico. Todo dia na igreja, com ar submisso, vinha pôr-se de joelhos na minha frente. Chamava a atenção de todos pelo ardor com que dirigia ao Céu suas preces; suspirava com grandes transportes e beijava humildemente o chão a todo instante; e quando eu saía, passava-me depressa à frente para me oferecer água benta. Informado, pelo criado que em tudo o imitava, da indignação em que vivia e sabedor daquilo que ele era, eu dava-lhe donativos; mas, com modéstia, pretendia sempre devolver-me uma parte. “É demais” dizia-me, “mesmo a metade é demasiado; não mereço qualquer piedade”. E quando eu recusava receber de volta a metade, diante de meus olhos distribuía-a aos pobres. Enfim, o Céu fez com que eu o trouxesse para casa, e desde então aqui tudo parece prosperar. Veja que tudo ele censura e toma, por minha honra, interesse extremo, mesmo por minha mulher; avisa-me acerca das pessoas que lhe lançam doces olhares e mostra-se seis vezes mais ciumento do que eu mesmo. Você não poderia acreditar até onde vai o seu zelo; para ele é pecado a menor bagatela; um quase nada é suficiente para escandalizá-lo; outro dia, chegou ao ponto de acusar-se por ter pego uma pulga enquanto rezava e tê-la matado com cólera exagerada”.

Enquanto age assim para enganar Orgon, trata de seduzir a esposa e esta, tendo-o denunciado ao marido, sem resultado, esconde-o e leva Tartufo a declarar-se de modo inquestionável, tomando além disto ostensivas precauções para verificar se estavam a sós. Orgon afinal convence-se. Tarde demais. Confiara-lhe um segredo que pode trazer-lhe grandes dissabores. Chegou mesmo a doar-lhe os bens, ao pretender casa-lo com a filha. Desmascarado, Tartufo denuncia o segredo e consegue uma ordem para expulsá-lo e à família de casa.

Em suas peças, sempre carregando nas tintas desde que seu objetivo é, antes de tudo, fazer rir, Molière consegue fixar traços da pessoa humana que muito contribuíram para enriquecer, e suscitar nuances, na galeria de tipos de caráter e personalidade que Harold Bloom considera haja sido (magnificamente) iniciada por Shakespeare, algumas décadas antes.

Dom Quixote, de Cervantes

Miguel de Cervantes (1547/1616), nascido na Espanha, viveu na Itália onde, entre outras coisas, alistou-se nas tropas que deviam enfrentar a invasão turca, tendo participado da famosa batalha de Lepanto⁶, na qual perdeu a mão esquerda. Em seu regresso à Espanha caiu prisioneiro dos turcos, condição em que viveu durante cinco anos, quando os familiares conseguiram a quantia exigida pelo resgate, forma habitual, na época, pela qual era negociada a liberdade de prisioneiro de guerra. Chegado finalmente à Espanha ainda permanece como militar durante algum tempo, radicando-se em seguida em Madrid. Exerceu funções públicas, sendo nessa fase da vida que escreveu *Dom Quixote*, cuja primeira parte foi editada em 1605 e, a segunda, dez anos depois. Somente após a sua morte teria o seu talento reconhecido. Escreveu também obras teatrais e outras novelas, como então se denominava o gênero literário de sua obra capital.

Dom Quixote é uma obra satírica, destinada a ridicularizar as novelas de cavalaria, gênero dominante durante a Idade Média e que ainda contava com grande popularidade em seu tempo. Embora o Renascimento, em pleno curso, viesse suscitando uma nova valorização, os valores da cavalaria foram vivenciados pela elite governamental durante séculos e não poderiam desaparecer de chofre. No período em que viveu Cervantes, o Rei da França,

⁶ No século XVI, o chamado Império otomano (turco) alcança sucessivas vitórias na Europa, ocupando o território correspondente à Romênia, Bulgária, Grécia e parte da Hungria, chegando a ameaçar Viena. A batalha de Lepanto (1571) marca o estancamento de sua expansão. A libertação dessa parte da Europa demora séculos, somente se concluindo nos começos do século XX.

Henrique II (1519/1559), faleceu em decorrência dos ferimentos recebidos numa **justa** (combate entre dois cavaleiros armados de lança, geralmente para homenagear alguma dama ou simplesmente disputá-la).

Alonso Quijano (ou Quesada, não se sabe direito), aficionado à literatura cavaleiresca, de que lera tudo e possuía uma vasta biblioteca, enlouqueceu e passou a supor que era o cavaleiro Dom Quixote. Encontra um nome adequado para a sua montaria (Rocinante) e consegue que um vizinho aceite a condição de escudeiro (Sancho Pança), inventa uma dama à qual dedicaria os seus feitos (Dulcinéia) e sai para o mundo numa excursão desarvorada e hilariante. Ao deparar-se com qualquer situação, fantasia logo um correlato com o que aprendera nas suas leituras.

Numa certa altura diz ao escudeiro; “A aventura vai encaminhando os nossos negócios melhor do que o soubemos desejar”. E lá vai o nosso herói disposto a enfrentar nada mais nada menos do que quarenta gigantes. Em vão Sancho Pança o advertirá de que se trata na verdade de moinhos de vento. “Não fujais, covardes e vis criaturas; é um só cavaleiro que vos investe”. “...com a lança em riste arremeteu contra o primeiro moinho que estava diante, e dando-lhe uma lançada na vela, o vento a volveu com tanta fúria que fez a lança em pedaços, levando desastrosamente cavalo e cavaleiro, que foi rodando miseravelmente pelo campo fora.” Nessa e em todas as circunstâncias o nobre cavaleiro encontrará uma explicação para o desastre. E prosseguirá incólume em busca de despojos que os fará enriquecer, além de que “é boa a guerra e bom serviço faz a Deus quem tira tão má raça da face da terra.”

Ainda que o livro de Cervantes haja suscitado muitas interpretações que a consideram uma espécie de síntese da vida humana, dividida entre o sonho e a realidade⁷, cabe lê-lo de forma descontraída, a fim de colher todo o prazer que pode proporcionar. Tendo já tomado contato com os textos mais renomados da novela cavaleiresca, é possível dar-se conta de como uma geração à cata de valores chegou a considerar ridículos os feitos heróicos ali relatados. (Ver também *A Canção de Rolando*)

Doutrina da virtude, de Kant

Além da *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), Kant publicou ainda dois outros livros dedicados à moral: *Crítica da razão prática* (1788) e *Doutrina da virtude* (1797). A *Crítica da razão prática* atende tão somente à intenção sistemática do autor, já que estava convencido devesse o *sistema* seguir-se ao conjunto das *críticas*. Não foi entretanto bem sucedido, sendo esta tarefa (de conceber um sistema de inspiração crítica, isto é, segundo a perspectiva transcendental) empreendida por seus sucessores. Deste modo, para perfeito entendimento da ética kantiana são suficientes a primeira e a última das obras antes referidas.

A *Doutrina da virtude* está dividida em duas grandes seções, sendo a primeira dedicada aos deveres para consigo mesmo e, a segunda, aos deveres para com os outros. Antes de apresentá-los estabelece esta distinção especial: a ética não dá as leis para as ações, pois esta é a esfera do direito, mas apenas para as máximas das ações. As máximas correspondem ao enunciado subjetivo que precede a ação concreta e a enuncia. Segundo estabelece a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, para averiguar se determinada máxima seria moral, basta enunciar-la de modo universal, isto é, estabelecer que todos os indivíduos poderiam agir da mesma maneira.

Desde Aristóteles, diversos autores seguiram a tradição, que inicia, de elaborar uma tábua de vícios e de virtudes. Na Época Moderna, assim procederam, entre outros, Hobbes e

⁷ Num texto muito festejado, o jurista e político brasileiro San Tiago Dantas considerou que *Dom Quixote* retrataria a situação dos ocidentais cujo progresso repousaria no culto de sucessivas utopias (*Dom Quixote: um apólogo da alma ocidental*).

Espinosa. Entretanto, Kant distingue-se de todos os predecessores ao rejeitar a possibilidade de construir-se uma doutrina da virtude a partir dos sentimentos morais. Embora reconheça esta presença na moralidade, o que explica aquilo que seria o seu simples conhecimento racional, ao atestar a capacidade de todas as pessoas de emitir juízos morais. O conhecimento filosófico, entretanto, parte do reconhecimento de que o cumprimento da lei moral não tem em vista a conquista da felicidade mas impõe-se como puro respeito ao dever. Na visão kantiana, é a partir da consideração deste que se deve conceber a doutrina da virtude. Por isto, divide-a segundo o ordenamento racional dos deveres.

No exame dos deveres para consigo mesmo, Kant examina temas como o suicídio; o embrutecimento decorrente do uso imoderado dos prazeres sensíveis; a mentira e a avareza. No corolário desse exame recomenda à pessoa humana que procure conhecer-se a si mesmo como meio de busca eficaz da perfeição moral.

Guardam maior interesse os deveres para com os outros, tendo em vista a profundidade e a pertinácia de suas considerações sobre certos sentimentos sobre os quais valeria a pena debruçar-se.

As relações com os outros, segundo Kant, deveriam ser pautadas, antes de mais nada, pelas regras do amor. Embora não o explicita, trata-se do princípio cristão do amor do próximo. Este desdobra-se em beneficência (hábito de praticar o bem, que apresenta nestes termos: “ajudar, segundo os seus meios, sem nada esperar por isso, àqueles que estão na miséria, a reencontrar a felicidade”); reconhecimento (“honrar uma pessoa em razão de um benefício que se recebeu dela”) e simpatia. A meditação moral inglesa, contemporânea de Kant, desenvolveu grandemente o tema da simpatia, notadamente David Hume e Adam Smith, como sendo aquele sentimento que induziria as pessoas a cumprir a lei moral, a fim de merecê-la de seus concidadãos.

A tal conjunto de deveres opõem-se estes vícios: a inveja, a ingratidão e a alegria obtida pela infelicidade de outrem. A inveja é um sentimento mal são porquanto a destruição do objeto invejado em nada beneficia o invejoso. Afirma taxativamente que os vícios enumerados acham-se inscritos na natureza do homem.

Kant aborda ainda as virtudes que decorreriam do respeito que se deve dedicar aos outros (modéstia, moderação e reconhecimento de sua dignidade) a que se oporiam estes vícios: o orgulho, a maledicência e a zombaria.

Finalmente, Kant tece considerações sobre o significado da amizade. (Ver também **KANT**).

(*As Duas fontes da moral e da religião*, de Henri Bérghson)

Com *As Duas Fontes da Moral e da Religião* (1932), Bérghson retoma a investigação iniciada por Biran e explora uma de suas intuições básicas, como indicaremos.

Segundo Bérghson, se bem que a sociedade seja constituída de vontades livres, isto é, que o homem preserve o livre arbítrio, transforma o hábito em algo semelhante ao que a necessidade representa para aqueles organismos que agem por instinto. O sistema de hábitos pressiona a vontade de cada um dos membros da sociedade de modo que acabam por fazer com que esta última imite aquelas plenamente instintivas, de que o formigueiro é um exemplo típico. Os caminhos traçados pela sociedade tornam-se imanentes a cada um de seus membros, sem que cheguemos a nos dar conta. E quando nos encontramos diante de uma situação exigente de decisão pessoal, a sociedade é mobilizada dentro de nós, fazendo com que emerja o

que Bérqson denomina de **totalidade da obrigação**, que define deste modo: “o extrato concentrado, a quintessência que contraímos, no sentido de obedecer a milhares de exigências particulares da vida social.” Engendra-se desse modo o que classifica como **moral fechada**. A convivência social, ao contrário do que supunha Augusto Comte, não engendra o amor da humanidade mas o amor ao grupo social ao qual cada um se integra.

Mas eis que na sociedade surgem os santos, criando a possibilidade de uma outra moral, a que chama de aberta. “Os santos não precisam exortar. Basta-lhes existir. Sua existência é um apelo – escreve. E a alma se integra a uma nova espécie de sociedade, “uma sociedade que é a humanidade inteira, amada no amor daquilo que é o seu princípio.”

Henri Bérqson (1859/1941) coroa o processo de estruturação do espiritualismo francês, cujas bases seriam lançadas por Maine de Biran (1766/1824). A partir de Descartes, a filosofia francesa reivindica a superioridade do espírito, reivindicação que acabaria sendo contestada pelo empirismo radical, emergente ainda no século XVIII, e que viria a nutrir uma longa tradição cientificista. Biran iria estabelecer que o empenho de compreender a realidade espiritual não poderia prescindir da experiência nem da ciência. Em suma, postula que o espiritualismo acompanharia o desenvolvimento científico – ao invés de recusá-lo como fizera a Escolástica e a filosofia católica que a sucedeu, posição que somente seria revista em fins do século XIX. Nem por isto, entretanto, deixou de ter seus pontos de vista ignorados pela tradição cientificista.

Desde Kant, ficara estabelecido que as categorias⁸ que servem para ordenar o conhecimento da realidade – e constituem uma espécie de ossatura da ciência – não provêm da experiência e Hegel tentou provar que haviam sido criadas no confronto entre filósofos desde a Grécia Antiga. Biran tentará fundar na experiência algumas delas, notadamente aquelas que poderiam ratificar a autonomia do espírito, frontalmente negada pelo empirismo francês. Numa investigação que o seu tempo considerou como rigorosamente adstrita às regras da pesquisa científica, pelo exame acurado do **ato voluntário** (por exemplo: quando movo o meu braço sem qualquer incitamento externo), Biran demonstrará a realidade do espírito e a maneira pela qual este cria noções tais como **eu, causa e liberdade**. Mas encontrou dificuldade em fazê-lo no que se refere à idéia de **Bem**, elemento de que carecia para colocar também a moral sob a égide da experiência, sem negar a espiritualidade como se dava na visão dos empiristas.

Nessa investigação, Biran irá sugerir que a vivência dos místicos, para a humanidade tomada em seu conjunto, seria equivalente ao que o ato voluntário representava para os indivíduos isolados, ao abrir espaço a uma outra realidade. Bérqson segue esse caminho, procurando integrar a experiência mística á meditação filosófica, do mesmo modo como fizera em relação ao evolucionismo.

Sendo judeu, Henri Bérqson não se propunha separar a moral da religião. Deixou-a, portanto, na dependência dessa última, quando a sociedade ocidental moderna, tendo incorporado a pluralidade religiosa, exigia que se buscasse outros fundamentos para o que Max Weber denominou de **moral social de tipo consensual**. (Ver também **BERGSON, Henri; WEBER, Max** e *(As) Variedades da experiência religiosa*, de William James)

Édipo Rei e Antígona, de Sófocles

Na peça de Sófocles, a história de Édipo vai sendo desvendada aos poucos. A situação de Tebas é dramática, vítima da peste, colheitas perdidas, o gado morrendo. O deus dos Infernos, Hades, alegra-se com as lamentações da cidade, segundo o sacerdote a quem Édipo convoca, na condição de Rei. A recomendação, ao dirigente máximo, é que busque orientação com o oráculo. Esta vem pela palavra de Creon (irmão de Jocasta e cunhado do Rei): é preciso vingar a morte de Laos. Começa assim a reconstituição do trágico incidente. Na

⁸ Assim denominam-se termos tais como igualdade, relação, causalidade, etc.

medida em que se torna claro que, em cumprimento à profecia matara o pai e vivia com a mãe, Édipo reage violentamente.

O primeiro enfrentamento da verdade dá-se com Tirésias, velho cego e adivinho, que lhe diz diretamente que é o assassino de Laos. Édipo recusa acreditar, considera-o louco e insano, expulsando-o do palácio. A própria Jocasta ajuda-o na busca da verdade, convocando o empregado a quem fora entregue a criança, pelos pais (Laos e Jocasta), para que fosse morta. Este revela o segredo: penalizado preservara-o da morte. Finalmente, o quadro se completa com a descrição, por Jocasta, da figura de Laos. Não há mais dúvida de que foi a pessoa a quem Édipo matara quando procurava fugir do destino que lhe havia sido revelado. Seu verdadeiro pai era o desconhecido com quem esbarrara na estrada e não a pessoa de quem fugia, que apenas o criara. Jocasta enforca-se. Édipo cega-se.

Édipo Rei corresponde à peça de Sófocles que teve maior acolhida no Ocidente, sobretudo depois que a psicanálise batizou de “complexo de Édipo” à problemática do incesto. Além de traduzida às principais línguas – e sucessivamente reeditada –, seria sucessivamente encenada, merecendo ainda versões cinematográficas. O mesmo entretanto não ocorreria com a outra peça dedicada ao personagem: *Édipo em Colônia*. Trata-se da reabilitação de Édipo pelos deuses, já que mereceria ser redimido de uma falta que cometera involuntariamente e que buscara evitar.

O tema *Antígona* mereceu sobretudo consideração filosófica, a partir de Hegel. Na revolta contra Creon (que passara a deter o poder em Tebas após o exílio de Édipo), os dois filhos homens (Polinice e Eteócle) deste último acabam morrendo. Como haviam tomado partido diverso na disputa, Creon proibiu que Polinice fosse enterrado desde que lhe fez oposição. Antígona rebela-se e decide não cumprir a ordem de Creon. Condenada à morte, enforca-se. Sua rebeldia permitiria vislumbrar a existência de um direito superior ao da cidade, o da pessoa. Como essa noção não aparece na Grécia Antiga (há cidadãos ou bárbaros, sendo que estes não teriam alma) essa hipótese tornou-se amplamente polêmica (ver também **SÓFOCLES**).

(A) *Educação para o homem moderno*, de Sidney Hook

Sidney Hook (1902-1989) foi um dos mais destacados discípulos de John Dewey e da corrente filosófica norte-americana denominada de *pragmatismo*. Ensinou filosofia na Universidade de Nova York a partir de 1934. Socialista e apreciador de Marx, considerava a experiência soviética a grande tragédia do século, na medida em que atentava contra o sistema democrático-representativo, justamente a grande conquista da humanidade. Tornou-se o principal defensor da tradição de proceder-se à leitura das obras clássicas, como condição de permanência na universidade, sendo justamente o autor de um entendimento das humanidades que encerrou uma polêmica clássica na obra que caracterizaremos a seguir. Quando se pretendeu nos Estados Unidos que a seleção de leituras, nos institutos universitários chamados de *Liberal Arts*, adotasse critérios políticos, apresentou um argumento digno de registro em relação a Santo Agostinho. Reclamava-se a inclusão de um autor negro, por essa simples condição. Hook lembrou que Santo Agostinho era do Norte da África e as descrições de sua pessoa, que chegaram até nós, indicam que tinham a pele escura. Porém, a sua presença no Canon Ocidental em momento algum levou em conta tal circunstância, mas apenas o significado de sua obra para a nossa cultura.

O livro *Educação para o homem moderno* esteve relacionado à grande polêmica verificada nos Estados Unidos, na década de trinta do século XX – e que prosseguiu no pós-

guerra – a propósito do conteúdo da educação. Encontrava-se subjacente uma questão não resolvida a propósito da disputa entre ciência moderna e cultivo das humanidades, que era tradição da Universidade medieval. Como se sabe, essa disputa tornou-se extremamente radical, nos séculos XVIII e começos do seguinte, em alguns países, como França e Portugal, onde terminou pela criação de nova instituição universitária ou pelo simples fechamento da Universidade existente. Ao longo do século XIX ocorreu certa acomodação. Aos poucos o próprio aristotelismo – que chegou a ser proibido – foi reavaliado com serenidade. Na Alemanha estruturou-se um modelo de Universidade destinada a promover a pesquisa científica, sem embargo da presença da cultura humanista. Quase por toda parte o estudo das obras clássicas foi transferido ao nível colegial.

Sem embargo, faltava um debate aprofundado onde o tema fosse considerado com a amplitude requerida. Esta oportunidade surgiu quando renomados educadores, na Universidade de Boston, resolveram contrapor o ensino das humanidades segundo o modelo consagrado nos Estados Unidos, sob a influência de John Dewey, onde a ciência tinha a primazia. Hook concebeu o livro como um ataque àquela iniciativa, apresentada abertamente como aristotélico-tomista, e esta seria a característica da primeira edição, aparecida em 1945. Depois refundiu-o, resumindo aquele debate e apresentando o seu principal resultado, para a segunda edição, de 1963, tornada definitiva e sucessivamente reeditada.⁽¹⁾

Nos EE.UU. consagrou-se o entendimento de que haveria, como contrapostas, uma cultura científica e uma cultura humanista. Procurando superar esse tipo de postulação, Hook irá demonstrar que o cultivo das humanidades não pode ser entendido como culto abstrato do passado. Ao contrário disto, trata-se de equipar-se para o presente. Se é assim, não se pode dar as costas para autores e questões contemporâneas, como se tornou praxe em algumas universidades americanas. Sobretudo, não se pode ignorar a ciência moderna nem perseverar o conflito com a filosofia aristotélico-tomista, formulada antes do aparecimento da ciência.

O grande mérito de Hook consiste em haver definido a educação moderna como educação liberal e em tê-la caracterizado, a bem dizer, de modo exaustivo. Diz textualmente: “A função de uma educação liberal no mundo moderno é insuflar alguma ordem nos espíritos que herdaram tradições conflitantes. Devemos fundir os problemas e materiais do mundo moderno num molde reconhecível pelo qual os indivíduos possam orientar-se para uma vida plena e responsável”.

Não se furta em referir de modo concreto o desdobramento desta proposta. Antes de mais nada, afirma que a pessoa liberalmente educada deve estar familiarizada com o conhecimento científico da natureza física. Em se tratando da formação geral, não é indispensável o conhecimento do que se contém nos manuais mas apenas e sobretudo os grandes textos científicos em seus respectivos momentos históricos. A par disto, “a todo estudante deve ser solicitado que se torne inteligentemente consciente de como funciona a sociedade em que vive, das grandes forças modeladoras da civilização contemporânea e dos problemas cruciais de nossa época, ainda aguardando solução”. Os estudos sociais seriam, pois, fundamentais no currículo da moderna educação. Subseqüentemente, a escola deve facultar a imprescindível familiaridade com os valores de nossa civilização. Não basta, também, ter acesso aos conhecimentos indicados, sendo imprescindível compreender os procedimentos adotados na sua obtenção, o que pode ser alcançado pelo estudo da lógica ou do método científico. A literatura é igualmente parte integrante da formação geral, do mesmo modo que o conhecimento da língua pátria, de alguma língua estrangeira, da música e das artes. Embora

⁽¹⁾ Esta versão veio a merecer tradução brasileira: Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1965.

reconheça o lugar da religião na vida humana, não considera adequado o seu ensino diretamente nos sistemas de ensino, já que se trata de uma função das igrejas. Conclui: “Os que não são educadores profissionais podem pensar que semelhante programa é chocantemente “pedante” e irrealista. Mas logo que se faça o devido desconto para as diferenças de capacidade das crianças, nas diversas idades, na preparação dos materiais de ensino, temas dominantes e técnicas específicas de instrução –, o ar de paradoxo e irrealismo desaparecem logo”. (Ver também *Democracia e educação*, de **JOHN DEWEY**).

EINSTEIN, Albert

A questão de saber que influência poderia ter sobre as mensurações relacionadas aos corpos no espaço, o fato de que a Terra achava-se em movimento, veio a ser suscitada desde que se aventou a teoria heliocêntrica. A resposta de Galileu (no *Diálogo*) consistiu em argumentar que as experiências físicas sobre corpos em movimento, feitas a bordo de um navio, em uma cabine abaixo dos tombadilhos, não indicariam ao observador se o navio estava parado ou navegando a velocidade constante. Newton supunha que, num caso como no outro, isto é, na hipótese do corpo encontrar-se em repouso ou em movimento, o resultado seria idêntico. Ainda que Newton não o admitisse – na medida em que postulava espaço e tempo absolutos – a última afirmativa correspondia a uma simples convenção. Em fins do século XIX a questão seria reaberta, notadamente por Henri Poincaré ao tratar do papel da hipótese na efetivação das observações científicas. Colocara precisamente esta questão: baseando-se as medidas efetivadas na Terra na convenção de que se encontraria em repouso, seriam válidas aquelas leis? As experiências relacionadas à energia do núcleo atômico terminaram por colocar na ordem do dia o tema em causa. A solução seria encontrada por Albert Einstein.

Albert Einstein (1879/1955) nasceu em Ulm (Alemanha) e, ao publicar seu primeiro trabalho científico, em 1905, encontrava-se na Suíça. Desde então atuou no magistério, a começar de Berna e depois Zurich, Praga e finalmente Berlim. Com a comprovação da efetividade de sua teoria da relatividade, segundo se referirá, alcançou grande nomeada nos anos vinte. Devido à ascensão do nazismo, abandonou a Alemanha e radicou-se nos Estados Unidos, passando a integrar o Corpo Docente da Universidade de Princeton. Depois da guerra, colaborou na organização do Estado de Israel, especialmente na organização da Universidade de Jerusalém. Os textos que dedicou à teoria da relatividade são de muito difícil compreensão. Contudo, o livro que intitulou *A evolução da física* (1930) pode ser lido com proveito para o entendimento da chamada nova física, surgida na primeira metade do século XX.

Na física newtoniana, a força de atração entre os corpos depende da distância entre eles. Além disto, o movimento ocorre no espaço euclidiano, linear e plano. Valendo-se das experiências de que participara no estudo do núcleo atômico, Einstein formulou a hipótese de que, em se tratando das distâncias terrestres, são irrelevantes as diferenças que podem ser encontradas na medida dos corpos em movimento. Entretanto, quando se trata de distâncias astronômicas, mais precisamente, das órbitas planetárias, a presença de uma grande massa altera a lei da gravidade (atração entre os corpos). Para adequar essa lei à circunstância é necessário admitir que o espaço é curvo (como o imaginou o matemático Reimann nos meados do século XIX) e também que a atração é afetada pela presença desse ou daquele corpo celeste.

Einstein insistiu em que as suas hipóteses deveriam ser testadas empiricamente e até sugeriu o modo de fazê-lo, contando com o apoio da Royal Society. Indicou que um raio de luz, no seu deslocamento na atmosfera, efetivará esse deslocamento não de forma retilínea mas registrando uma curva de 1.745 segundo de arco. Essa fórmula era duas vezes superior à distância gravitacional estabelecida pela teoria clássica newtoniana. Fotografando-se o eclipse solar poder-se-ia verificar qual das duas hipóteses estava correta. O próximo eclipse ocorreria a 29 de maio de 1919. A Royal Society obteve apoio do governo inglês para enviar a Sobral, no

Nordeste do Brasil, e à Ilha de Príncipe, uma expedição científica que seria bem sucedida. As fotos comprovaram que a fórmula de Einstein estava correta, dados que foram reconfirmados no eclipse de setembro de 1922.

A hipótese de Einstein é que permitiu, no pós Segunda Guerra, colocar satélites no espaço e, posteriormente, realizar viagens espaciais. Os satélites facultaram uma verdadeira revolução nas comunicações. A nova teoria serviu também para confirmar a notável contribuição de Poincaré no tocante ao papel das grandes teorias que vigoraram durante largos períodos, propiciando resultados alentadores, como no caso da física newtoniana. Sem serem refutadas, poderão ser sucessivamente complementadas e enriquecidas.

Elementos, de Euclides

Euclides viveu de 330 a 275 a.C. e encontrava-se em Alexandria por volta do ano 300, depois de educar-se em Atenas. Foi o primeiro diretor do departamento de matemáticas do Museu. Embora não seja considerado como o mais original e criativo dos matemáticos gregos, possuía um conhecimento muito detalhado da tradição dessa disciplina na Grécia, incumbindo-se diretamente de sistematizá-lo e ordená-lo em seus *Elementos*.

Colin A. Ronan, da Universidade de Cambridge, historiador da ciência afirma a esse propósito: “A fama de Euclides repousa basicamente nos *Elementos*, síntese sistemática da geometria grega que, até muito recentemente, foi a base de todo o ensino dessa ciência no Ocidente. Na verdade, sua influência foi muito maior: considera-se que seu método de síntese – seus axiomas, postulados, teoremas e provas – afetou o pensamento ocidental mais do que qualquer outro livro, exceto a Bíblia. Teve, por certo, um efeito profundo no modo pelo qual os problemas são resolvidos, pois é magistral a maneira lógica com que Euclides faz cada proposição seguir-se às previamente demonstradas”. (*História Ilustrada da Ciência. Universidade de Cambridge. Vol. I – Das origens à Grécia. Rio de Janeiro, Zahar, 1987, p. 117*).

L.W.H. Hull observa que a crítica moderna descobriu defeitos nos *Elementos* de Euclides. Contudo, acrescenta, “é uma façanha assombrosa ter escrito um livro que desempenhou parte ativa no desenvolvimento das matemáticas durante dois mil anos e que nunca perderá seu atrativo de grande clássico para os que gostam desse tema. Muitos matemáticos célebres sentiram despertar sua vocação com a leitura dos *Elementos*”. (*História e filosofia da ciência. (Trad. Espanhola). Barcelona, Ariel, 1961, p. 98*).

Os *Elementos* estabeleceram o paradigma do raciocínio matemático. Assim, começa pelas noções mais elementares e somente a partir daí insere definições gerais, axiomas e postulados. Começa pela noção de ponto (“o que não tem partes”), seguindo-se a caracterização da linha como uma longitude (extensão) sem largura; a superfície como aquilo que só tem largura e extensão, e, o corpo, o que tem largura, extensão e profundidade. Depois disto é que introduz definições mais abrangentes como a seguinte: “os extremos da linha são pontos, os da superfície, linhas e, os dos corpos, superfícies”. Vê-se que Euclides estava familiarizado com a *Lógica* de Aristóteles.

Embora os *Elementos* hajam sido precedidos de grandes debates onde a estrutura da matemática e os pontos controversos haviam sido fixados, foi Euclides que popularizou no Ocidente a natureza do raciocínio matemático, embora em sua exposição não existam números mas simples enunciados. A Escola de Pitágoras, que florescera no século VI a.C., era uma espécie de irmandade de tipo religioso. E o próprio Platão considera aquele conhecimento ressaltando o seu lado místico. Aristóteles tratou o assunto com o estilo racional que o caracteriza mas a sistematização e ordenação do conhecimento científico da Grécia Antiga é obra do Museu de Alexandria, isto é, do chamado período helenístico, posterior à época áurea

dos séculos V e IV. Nos *Elementos* é que se encontra a distinção básica entre axioma e postulado, que constitui uma espécie de coluna vertebral daquele tipo de conhecimento.

Desde Euclides, axioma é a premissa evidente por si mesma, de aprovação imediata, sem o imperativo da demonstração. Enquanto que o postulado pode ser aceito como premissa geral, necessária ao contexto dado, podendo ser indemonstrável. Justamente um dos postulados de Euclides, o das paralelas, daria origem a outras geometrias, batizadas de não-euclidianas.

Quanto ao modo de exposição de Euclides, sem o recurso a números, cumpre ter presente que o cálculo matemático somente se desenvolveu na Época Moderna, presumivelmente em decorrência da nomenclatura arábica, que a facilitara enormemente, o que não ocorria com o algarismo romano. A nova nomenclatura foi denominada de arábica porque o seu conhecimento seria proporcionado pela presença árabe na Península Ibérica. Mas não lhes pode ser atribuído, do mesmo modo que a cultura clássica, de que também foram intermediários, sem virtualmente se deixarem contagiar por seus princípios. (Ver também **PTOLOMEU**).

Eletra, de Sófocles

Na mitologia grega, Eletra pertence a família maldita Atrides, integrada por importantes e lendários personagens, justamente os responsáveis pela guerra de Tróia. A ofensa que aquela família devia reparar consistia na sedução de Helena, mulher de Menelau, rei de Mécenas e Argos, por Páris, que a levava para aquela cidade. A expedição contra Tróia seria comandada por Agamenon, irmão de Menelau.

O que nos interessa da trama diz respeito ao assassinato de Agamenon por sua mulher (Clitmenestra) e pelo amante (Egisto). Agamenon havia sacrificado aos deuses uma de suas filhas (Ifigênia), o que teria dado a Clitmenestra o pretexto para tramar o seu assassinato, que consumaria em parceria com Egisto. A lenda admite supor que, na verdade, seu objetivo era livrar-se do marido para permanecer com o amante.

Na peça, Eletra e a irmã Crisotemis vivem no palácio com a mãe e o amante. O filho homem de Agamenon (Orestes) está desaparecido. Ao palácio chega forasteiro que pretende avistar-se com Clitmenestra e Egisto, a pretexto de anunciar a morte de Orestes. Na verdade, o forasteiro é o próprio Orestes.

Sófocles transforma Eletra na personagem central da peça. Ela assume o comando da ação que terminará pela morte de Clitmenestra e Egisto. Portanto, Eletra e Orestes cometem matricídio, matam a própria mãe, crime hediondo desde tempos imemoriais. Na peça torna-se patente como as duas mulheres, mãe e filha, se detestam.

Na mitologia, Orestes é perseguido pelos deuses da vingança (Erínies). Sófocles omite esta parte da tragédia, finalizando com a frase de Orestes de que foi feita justiça e reduzido o número de celerados. Não há remorso nem pena (Ver também **SÓFOCLES**).

ELIADE, Mircea

Mircea Eliade nasceu na capital da Romênia (Bucareste) em 1907. Depois de adquirir a sua formação intelectual na pátria de origem e interessando-se pelo estudo das religiões, concluiu a Universidade de Calcutá, na Índia, onde permaneceu de 1928 a 1931. De volta a Bucareste publicou seus primeiros estudos em 1935, versando a religião hindu. Durante a guerra, viveu em Lisboa, radicando-se em Paris no pós-guerra, durante muitos anos, como professor da École des Hautes Études. Finalmente deu cursos e orientou teses na Universidade de Chicago, nos Estados Unidos. Faleceu nessa última cidade, aos 79 anos, em 1986.

Eliade é parte do movimento intelectual, iniciado por William James (1842-1910), na América do Norte, que buscou estudar a religião com vistas sobretudo ao conhecimento do próprio homem e não mais para tentar sondar em que consistiria a divindade. Criou-se assim uma nova frente de investigação devotada à *experiência religiosa*. Nesse particular, Eliade foi marcado em especial pela obra de Rudolf Otto (1869-1937), *A idéia do sagrado*, aparecida em 1917. Contudo, não quis seguir a mesma linha desse mestre, criando um novo método.

Otto utilizou o método transcendental, inspirando-se em Kant. Para este filósofo, o homem não tem acesso à realidade em si, construindo um modelo do que poderia ser aquela realidade com base em conceitos centrais, que denominou de *categorias*. Assim o real seria estruturado por determinadas categorias. Além disto, tais categorias não provêm da experiência (designou-as como sendo *a priori*). O verdadeiro sentido da experiência religiosa, na visão de Otto, seria apreendido por reduzido número de conceitos *a priori*, entre os quais o de mistério tremendo, fascinação etc.

Eliade também aspira reconstituir a experiência religiosa mediante o emprego de alguns conceitos centrais. Contudo, nessa investigação decidiu não utilizar métodos lógico-dedutivos, preferindo fazê-lo de forma descritiva. Valeu-se do amplo conhecimento que havia acumulado não apenas das religiões ocidentais e orientais mas igualmente das religiões arcaicas, assim chamadas por não haver alcançado rigorosa elaboração intelectual, a exemplo do que se deu no induísmo ou no judaísmo.

Mircea Eliade adotou postura fenomenológica, denominação devida a seu criador, o filósofo alemão Edmund Husserl (1859-1938). Husserl acreditava que a partir de descrições rigorosas (e minuciosas) seria possível apreender a essência dos fenômenos, idéia que havia sido abandonada por sua proveniência aristotélico-tomista, isto é, diametralmente oposta à kantiana, vitoriosa na Filosofia Moderna. Deste modo, Husserl admitia que o conhecimento pudesse traduzir a realidade em si. Essa hipótese (fenomenológica), viria a ser aplicada a diversas esferas do conhecimento, inclusive à religião, neste caso da iniciativa de Gerardus van der Leeuw (1898-1950). Ainda assim, Eliade inovou grandemente, sobretudo porque seu estudo considerava, na prática, todas as experiências religiosas conhecidas.

Eliade deu conta de suas investigações em vasta bibliografia. Considera-se, contudo, que o inteiro teor de sua proposta esteja contida no livro *O sagrado e o profano*, publicado em 1954. Produziu também um amplo painel do tema a que dedicou a vida na obra *História das crenças e das idéias religiosas* (em três volumes). (Ver também *(O) Sagrado e o profano*, de Mircea Eliade; *(A) Idéia do sagrado*, de **RUDOLF OTTO**; e **HUSSERL, Edmund**).

Eneida, de Virgílio

Virgílio (em latim Publius Vergilius Maro) nasceu em Andes, vilarejo perto de Mântua, na Itália, no ano 70 a. C., passando a residir em Milão e depois em Roma, antes de completar 20 anos (no ano 55). Em Roma frequentou os círculos intelectuais. Sem perder estes vínculos, retira-se para o interior (ano 44). Nessa fase escreve *Bucólicas*, que correspondem à idealização da vida no campo, seguindo aliás uma tradição iniciada na Grécia pelo poeta Teócrito, autor de *Idélios*. As *Bucólicas* proporcionaram-lhe merecido prestígio.

No tempo de Virgílio, Roma já havia completado seu domínio sobre a bacia do Mediterrâneo. No século transcorrido após a conquista da Grécia (146 a. C.) consolida essa hegemonia. Iniciara também a incorporação do continente europeu. Na década de cinqüenta, entre 58 e 51, estabelece-se no território denominado Gália, que deveria corresponder á França e á Alemanha que conhecemos. Internamente, é o período de grandes agitações e guerras civis, que culminam com a abolição da República e a chegada ao poder do Primeiro Imperador (Otávio Augusto, que governou de 29 a 14 a. C.). Virgílio viveu grande parte desta última época, acreditando-se que se haja disposto a escrever *Eneida* por solicitação do Imperador. Faleceu no ano 19 a. C., aos 51 anos de idade.

Ainda que inspirado em Homero, que igualmente mereceria perene acolhimento no Ocidente, a *Eneida* de Virgílio é que inauguraria nova modalidade de obra literária, servindo de modelo a diversos autores em variados contextos históricos⁹. Trata-se do **poema épico** que se propõe cantar determinado evento que a seus olhos – ou da geração correspondente – constitui autêntica epopéia. No caso, tudo conspirava para alcançar tal efeito: o autor canta as glórias da Itália, na língua erudita adotada pelos que a recebem em primeira mão, num verso perfeito.

Supõe-se que a composição dos doze cantos que integram a *Eneida* haja absorvido os últimos anos da vida do autor. Pretenderia acrescentar-lhe mais três, depois de conhecer a Grécia, mas faleceu antes de realizar tal projeto. Os seis primeiros cantos acompanham de perto o roteiro seguido por Homero para descrever as peripécias de Ulisses no regresso a Ítaca, inclusive a sua passagem pelo inferno, para avistar-se com o pai (cena do Sexto Canto, em Virgílio). Os demais estariam inspirados na *Ilíada*.

Eneida é uma extraordinária epopéia devotada ao destino glorioso da Itália, traçado pelos deuses e que, num dado momento, esteve em mãos de Enéas. Em lugar do grego vitorioso da *Odisséia*, Virgílio coloca a um troiano derrotado (Enéas). Abandonando a cidade em chamas (Tróia), dirige-se á Itália, destinada a tornar-se prolongamento dos troianos. Do mesmo modo que ocorreu a Ulisses, também Enéas em sua viagem por mar é perseguido, enfrenta a fúria das tempestades. Chega a Cartago, colônia fenícia no Norte da África, sob domínio romano na altura em que viveu Virgílio. Ainda seguindo a Homero, o herói de Virgílio é retido na cidade e instado a relatar a monumental história da guerra de Tróia (Cantos Segundo e Terceiro). O relato é brilhante mas será no Quarto Canto onde irá transparecer plenamente a genialidade de Virgílio.

Dido, rainha de Cartago, delira de amores por Enéas e planeja seduzi-lo. O texto de Virgílio contagia com a emoção das artimanhas da conquista, tornando de todo aceitável que Enéas se deixasse seduzir, esquecendo-se dos seus deveres e colocando-se ao serviço de um novo amo. A mudança de estado de espírito que lhe provoca a reprimenda dos deuses é deveras brilhante e não preserva nenhum indício de insanidade. Descobrimos os planos do amante de evadir-se, a transformação que se opera em Dido marca um extraordinário momento de criação literária, do mesmo modo que o diálogo em que Enéas tenta justificar-se e o próprio desfecho, representado pelo suicídio de Dido e a consumação da fuga de Enéas. A simples leitura deste Quarto Canto explica o impacto que a sua descoberta iria provocar na Itália do apogeu da Idade Média. Poesia primorosa, além do mais escrita na língua que era a dos homens cultos da época. Compreende-se o deslumbramento provocado, entre outros, em Dante Alighieri.

⁹ Dante, na *Divina Comédia*, presta diretamente tributo a Virgílio. Outros poemas épicos marcantes são os *Lusíadas*, de Camões, e *O Paraíso Perdido*, de Milton.

No Canto Sexto, tendo chegado à Sicília, Enéas deixa ali uma parte da frota e segue com os restantes em demanda do continente. É aqui que, do mesmo modo que Ulisses, visita aos mortos no Inferno e ouve da alma do pai (Anquises) o relato das glórias futuras da Itália a partir da fundação de Roma. Esse relato abre a outra parte do poema, nestes termos: “Depois que Anquises conduziu seu filho a todos os lugares e lhe acendeu o ânimo com o amor da fama que há de vir, fala-lhe das guerras que terá de sustentar.”

Os cantos restantes, segundo todos os estudiosos, se seguem a Homero, como os precedentes, desta vez a *Odisséia* é substituída pela *Ilíada*, onde o tema central é a guerra de Tróia. Ao contrário do que seria plausível, já que os deuses haviam destinado Enéas a valer-se da Itália para reconstituir Tróia, encontrará não só apoio mas uma forte resistência desde que parte dos habitantes locais tratam-no como intruso. Na terrível guerra que se segue, desfilam heróis e deuses homéricos. Embora Virgílio não haja concluído o poema, a parte que chegou até nós acha-se entremeada de circunstâncias que permitem ao poeta referir o glorioso destino reservado à Itália e reverenciar seu protetor, o Grande Augusto. Com a ajuda dos deuses, Enéas ganha a guerra e, recusando de modo frontal as súplicas do rei Turno, comandante das tropas que lhe opuseram resistência, “arreatado de cólera, enterra a espada no meio do peito (de Turno) ... e sua vida (alma), indignada, foge com um gemido para as sombras.”

O fato de que estivesse escrito em latim, língua culta dos italianos que redescobriram o poema de Virgílio, certamente muito contribuiu para revelar de pronto sua grandiosidade e beleza. E ainda que a tradução dificilmente consiga fazê-lo, de modo pleno, é impossível deixar de reconhecer a enorme força que preserva através dos tempos. (Ver também *Ilíada* e *Odisséia*, de Homero e DANTE ALIGHIERI)

(*O*) *Ensaíador e Diálogo sobre os dois maiores sistemas do mundo*, de Galileu

Considera-se que *O Ensaíador* (1623) contenha as indicações básicas acerca do método de investigação da natureza que deu origem à física moderna. A primeira versão dessa ciência estaria contida no *Diálogo sobre os dois maiores sistemas do mundo* (1632). Os dois textos representam o fundamental da contribuição de Galileu.

O Ensaíador não corresponde a uma exposição sistemática. Trata-se da refutação às críticas que lhe vinham sendo endereçadas e, por isto mesmo, desenvolve-se ao sabor dessa refutação. Contudo, apresenta claramente a diferença do seu método em relação à física de Aristóteles.

A física de Aristóteles consistia numa consideração dos corpos de um ponto de vista qualitativo. A análise buscava descobrir qual a qualidade essencial. As substâncias corpóreas classificavam-se por suas qualidades distintas.

Em contrapartida, em sua investigação Galileu tinha em vista o estabelecimento de relações mensuráveis. Assim, não se satisfazia com a simples observação. Tratava de descobrir nos processos físicos aquilo que podia ser reproduzido segundo parâmetros fixados pelo investigador. Para alcançar tal objetivo, no estudo do movimento, confeccionou objetos e os fez moverem-se em diferentes circunstâncias, aumentando ou reduzindo a aceleração e outros componentes, como o peso, medindo sempre seus efeitos. Na base dessas experiências refutou a impressão errônea, da percepção comum, segundo a qual a velocidade da queda dos corpos dependeria de suas dimensões (massas), impressão incorporada à física aristotélica. É da autoria de Galileu a lei da queda livre dos corpos, que deu base às novas formas de experimentação destinadas a descobrir as leis do movimento.

Tenha-se presente que o Renascimento italiano dos dois séculos anteriores difundira diálogos de Platão, que foi festejado como uma alternativa a Aristóteles. Havia portanto se espalhado a crença platônica de que a natureza estaria escrita em linguagem matemática. Galileu a expressa deste modo: “A filosofia está escrita neste grandíssimo livro que continuamente está aberto ante nossos olhos (digo: o universo), mas não pode ser entendido se antes não se procure entender sua linguagem e conhecer os caracteres nos quais está escrita. Este livro está escrito em linguagem matemática, e seus caracteres são triângulos, círculos e outras formas geométricas, sem as quais é totalmente impossível entender humanamente uma palavra e sem as quais nos agitamos de modo vão num labirinto escuro”.

Na crítica a Aristóteles contida em *O Ensaíador*, Galileu recorre à autoridade de Euclides. Embora as teses aristotélicas não pudessem ser confrontadas às euclidianas, porquanto as primeiras diziam respeito à qualidade e as últimas, à quantidade, sua crítica alcançava grande sucesso e trazia ao ridículo uma personalidade que se tornara uma espécie de sustentáculo da doutrina da Igreja. De todos os modos, tratando-se de uma discussão abstrata, foi tolerada, o mesmo não ocorrendo quando o autor confrontou diretamente o sistema ptolomaico ao copernicano. Tal se deu no *Diálogo sobre os dois maiores sistemas do mundo*, aparecido nove anos depois, em 1632. Embora não tome partido expressamente, como se indicará, desencadeia abertamente os seus problemas com a Inquisição.

O tradutor espanhol do *Diálogo sobre os dois maiores sistemas do mundo*, Antonio Beltrão Mari (Madrid, Alianza Editorial, 1994), na introdução faz uma advertência que, por si só, exprime o significado da obra. Beltrão Mari indica que, embora houvesse numerosas adesões às teorias de Copérnico, estas achavam-se entremeadas por preocupações de ordem mística, como é o caso mais expressivo de Giordano Bruno. Ao contrário disto, Galileu quer dar conta dos problemas exclusivamente físicos que, a seu ver, ainda impediam uma adesão definitiva à teoria heliocêntrica. E aqueles problemas, como indica Beltrão Mari, eram muito sérios. Resume-os deste modo: “Uma Terra móvel eliminava toda a física vigente. Em decorrência, a partir da física e da cosmologia aristotélicas, que eram as doutrinas aceitas, não era automático o entendimento de que os corpos continuassem caindo na direção do centro da Terra, se agora não mais se constituía no centro do Universo. Era incrível que, movendo-se a Terra numa velocidade superior a 1500 km horários, tal fato não produzisse nenhum efeito perceptível. O heliocentrismo e o movimento terrestre copernicanos poderiam ser aceitos como recursos matemáticos mas nunca como a descrição do mundo real”. Assim, o mérito de Galileu, com seus experimentos e princípios daí derivados, reside em haver tornado aceitável o sistema copernicano. Atuam neste sentido a lei da queda dos corpos, antes referida, e também a relatividade do movimento e o princípio de inércia. O *Diálogo*, como procura comprovar Beltrão Mari, preencheu as principais lacunas da teoria de Copérnico. Embora corresponda à apresentação dos dois sistemas, a superioridade de Copérnico em relação a Ptolomeu torna-se evidente. Talvez por isto, a Igreja não haja aceito que se tratava de uma exposição “neutra”, que era o permitido, e a condenasse.

Sabe-se que o compromisso de Galileu com o Papa era o de que exporia os argumentos em favor do geocentrismo e do heliocentrismo, deixando entretanto a avaliação em suspenso. Vejamos como Galileu atende àquele compromisso. Na década de vinte tivera lugar uma polêmica acerca do movimento das marés e, a esse propósito, Galileu divulgara um texto. É um exemplo expressivo de como, na verdade, Copérnico é que sai fortalecido. Assim, não defende diretamente o movimento terrestre mas afirma que se a Terra realmente se movesse o fluxo e refluxo do mar seriam conseqüências necessárias daquele movimento.

A força da argumentação de Galileu constante do *Diálogo* não reside apenas em que critica o método e as teses filosóficas de Aristóteles mas o faz invocando exemplos advindos de seus experimentos. Além disto, não pretende negar a perfeição e a ordem presentes no Universo, entendidas como prova de sua origem divina. Apenas essa premissa de ordem geral pode perfeitamente sustentar-se a partir do heliocentrismo. Assim, escreve no *Diálogo*: “Não há dúvida de que para manter a disposição ótima e a ordem perfeita das partes do Universo não existem mais que o movimento circular e o repouso. Quanto ao movimento retilíneo, não vejo que possa servir mais do que para explicar o posicionamento natural de fragmentos de algum dos corpos integrais que, por algum acidente, se tivessem separado e desviado seu sentido”.

O *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo* está estruturado tomando por modelo ao diálogo platônico – que, já se disse, tem a forma de uma peça de teatro –, no qual intervêm três personagens. São quatro os “atos” dessa peça, a que chama de “jornadas”. A Quarta jornada chegou a ser classificada como um “apêndice desconcertante de um trabalho brilhante”, devido ao fato de ser inconcluso. A crítica perde de vista o contexto histórico. Para comprovar a sua improcedência, basta ter presente que o autor foi obrigado a desdizer-se, pela Inquisição, escapando de morrer na prisão, ou queimado na fogueira, por circunstâncias fortuitas. (Ver também **PTOLOMEU e GALILEU, Galilei**).

Ensaio sobre neutralidade axiológica, de Max Weber

O *Ensaio sobre neutralidade axiológica nas ciências sociológicas e econômicas* teve uma primeira versão que Max Weber apresentou para discussão na Associação de Política Social, de Berlim, em 1913, refundido-a mais tarde e divulgando-a em 1917. Esse texto tornou-se uma referência fundamental no processo de formalização da sociologia e determinação de seu objeto.

O termo axiologia (do grego *axiologos*, digno de ser dito) começou a ser empregado no começo do século para designar o estudo dos valores que então se estruturava, no ciclo inicial abrangendo apenas os valores morais e, subseqüentemente, os demais. Weber o emprega no sentido amplo.

O propósito principal de Weber consiste em estabelecer uma nítida distinção entre o registro dos fatos e as avaliações valorativas. As ciências sociais lidam com fatos acerca dos quais determinadas épocas os apreciaram de modo diferente (a escravidão, por exemplo) e em relação aos quais posicionam-se os próprios homens de ciência. A distinção parece-lhe fundamental a fim de fazer progredir a investigação. Insiste em que os sociólogos dificilmente chegarão a um acordo quanto à maneira de avaliar este ou aquele fato. Contudo, proposta e aceita a escolha saberão como estudá-lo de modo sistemático e de forma que suas conclusões possam ser aceitas ou refutadas considerado apenas o método empregado na análise. Assim, o procedimento científico recomendado para as ciências sociais é o que denominou de *neutralidade axiológica*.

No texto, Weber discute vários temas correlatos. O que então apaixonava o professorado era a questão da liberdade de cátedra, que poderia ser usada para proselitismo político. Nesse particular, Weber irá demonstrar que não há, em matéria política e de

convivência social, um ponto de vista privilegiado que pudesse justificar a superioridade do professor, razão pela qual seria uma imoralidade valer-se de sua posição para tentar influenciar os alunos. No que se refere à ética, abordará a proposta kantiana, formulada na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, com o propósito de preservar o seu núcleo fundamental mas desenvolvê-la a fim de substituir o homem universal abstrato, que Kant tem em vista, pela pessoa humana situada numa época e num espaço territorial. Mais tarde na obra *A política como vocação* a batizará como *ética de responsabilidade*.

A intelectualidade alemã de seu tempo discutia também com grande intensidade a questão teórica geral das ciências sociais, havendo nitidamente uma disputa entre os que entendiam devessem adotar procedimentos idênticos aos empregados nas ciências naturais, centrados na medida e na quantificação, e os que propugnavam pela busca de sua especificidade. Nesse contexto é que surge a idéia de que, além de objetos naturais, estudados pela física, pela química e pela biologia, existe o que se denominou de *objetos referidos a valores*, isto é, os que compunham o mundo da cultura. Levando em conta essa circunstância – e as que referimos anteriormente –, compreende-se a abrangência dos temas considerados no *Ensaio*. De todos os modos passou à história como marco na constituição da sociologia, o que pode ser visualizado a partir da discrição esquemática adiante inserida.

Os grandes tratadistas costumam classificar a sociologia como tendo experimentado um ciclo inicial de natureza *sintética*, substituído posteriormente por uma visão *analítica*. No primeiro caso, teria o propósito de abranger a totalidade dos fenômenos sociais. Nessa fase, Augusto Comte (1798-1857) distingue-se de Herbert Spencer (1820-1903) pelo fato de que o fundador do positivismo imaginava, ao empregar o termo sociologia, estar falando de ciência capaz de dominar os fenômenos sociais em proveito do homem, criando uma espécie de sociedade racional; enquanto o filósofo inglês, aceitando o termo comteano modificou-lhe o sentido ao separá-la da ética, circunscrevendo os seus limites à tarefa puramente descritiva da sociedade, mas ainda tomada como um todo. Estava dado um passo essencial no sentido de colocar esse tipo de investigação em bases científicas, direção na qual marchou a chamada visão analítica, complementando-o pela delimitação estrita do campo a ser pesquisado. Interessa-se por aspectos particulares dos fenômenos sociais e evita as grandes generalizações ou, pelo menos, deixa-as na dependência dos resultados concretos da consideração de aspectos limitados. Émile Durkheim (1858-1917) seria o iniciador desse novo ciclo, notadamente na obra *Regles de la méthode sociologique* (1895).

Essa perspectiva analítica esbarrou com a questão da presença dos valores, de modo inarredável, na ação humana, o que parecia conduzir ao conflito inevitável das avaliações. Max Weber solucionou a controvérsia ao mostrar que a pesquisa empírica pode ater-se a parâmetros rigorosamente científicos, desde que se admita a possibilidade de múltiplas valorações, dando origem a diversidade de avaliações. Na fase da pesquisa, os estudiosos podem colocar-se de acordo; ao tempo em que as avaliações extrapolam o plano científico, razão pela qual devem ser evitadas se se deseja ater-se ao mencionado plano. A isto, como indicamos, Weber denominou de *neutralidade axiológica*. Assim, o processo de constituição da sociologia como ciência abrange grande parte da segunda metade do século XIX e as duas primeiras décadas deste século, coroando-se com o *Ensaio* ora considerado. (Ver também **WEBER, Max**).

(O) *Ensaio sobre o entendimento humano*, de Locke

O Ensaio sobre o entendimento humano, de John Locke (1632-1704), foi muito bem sucedido no que se refere à atribuição de um novo objeto a filosofia, embora não se trate propriamente da aceitação das teses e da doutrina lockeana. Segundo o seu entendimento, a filosofia resumir-se-ia a uma teoria do conhecimento.

Locke estabelece como premissa geral, no Livro I, a tese de que não há idéias nem princípios inatos. A suposição de que o homem estaria de posse desse tipo de conhecimento aparece ainda na Filosofia Antiga. Platão a denomina de *anamnese* (*reminiscência, recordação*) e a define deste modo no diálogo *Menon*: “Como a alma é imortal e nasceu muitas vezes e viu todas as coisas, tanto aqui como no Hades, nada há que ela não tenha apreciado; de modo que não espanta o fato de que possa recordar, seja em relação à virtude, seja em relação a outras coisas, o que antes sabia”. Essa hipótese foi preservada pelo platonismo e reaparece no Renascimento, sendo retomada por autores ingleses do século XVII, contra os quais se volta Locke. Embora lhe dando uma formulação nova, as idéias inatas são admitidas por Descartes e Leibniz. Para estes são inatas as verdades que se revelam imediatamente como tais à luz natural, sem necessidade de recorrer-se a outra verificação.

O que Locke deseja estabelecer é que não seja reconhecida outra origem do conhecimento além da experiência sensível. Essa questão está estudada no Livro II.

Ao explicitar a sua tese, Locke introduz uma distinção nas qualidades que iria suscitar grandes discussões entre os sensualistas. A distinção em apreço consiste em indicar que algumas delas são exteriores e outras interiores. Assim, a dureza e a extensão dos objetos, isto é, as qualidades que podemos perceber pelo tato ou pela visão, são independentes de quem as percebe. No que se refere entretanto ao olfato ou ao gosto, as qualidades dos objetos que lhes estão relacionadas encontram-se na dependência de quem as percebe.

Às primeiras denominou de *qualidades primárias* e as últimas de *qualidades secundárias*. Essa doutrina ensejou muita discussão, aparecendo inclusive a tese de que todas as sensações seriam subjetivas. Para evitar as dificuldades advindas dessa tese de Locke, Hume dirá que todo o conhecimento vem de fato da experiência sensível mas o que esta fornece é uma impressão primeira.

No Livro II, Locke estuda ainda algumas idéias que na tradição filosófica foram chamadas de *categorias*, justamente porque não se acham vinculadas a seres individuais. São, por exemplo, as idéias de *relação* e *causa*. Obviamente não podem originar-se diretamente da experiência sensível. Mas Locke passa por cima dessa dificuldade.

No Livro III, estuda as palavras e não acrescenta grande coisa à sua doutrina.

Finalmente, no Livro IV afronta a delicada questão de Deus. Admite que dele possamos ter um conhecimento demonstrativo, o que foi considerado como a grande incoerência de sua doutrina. (Ver também **LOCKE, John**).

Ensaio, de Arquimedes

Na Grécia Antiga deu-se especial atenção à chamada especulação filosófica, dedicada sobretudo à elaboração conceitual. Entendia-se também que esse tipo de saber devia

apoiar-se na *dialética*, método de efetivar a discussão. Na circunstância, exemplos práticos eram de pouca valia. Contudo, Aristóteles, que é o grande sistematizador do conhecimento obtido por aquele meio – tornando-o disciplinas específicas, rigorosamente delimitadas umas das outras (Metafísica, Física, Lógica, etc.) –, também promoveu o registro de observações relativas aos corpos (astros, animais) e ao próprio homem (tipos de temperamento; papel da memória, do sono, etc.). Contudo, o desenvolvimento científico propriamente dito seria posterior, efetivado no Museu de Alexandria, notadamente na época de seu florescimento (fins do século IV ao século III antes de Cristo). Embora não se saiba se Arquimedes (c. 287 a 212 a.C.) teria trabalhado diretamente no Museu, atuou segundo o seu espírito, ao criar uma área nova de investigação, a mecânica, que, entretanto, somente assumiria feição acabada na Época Moderna, com a emergência da nova física. Era natural de Siracusa, na Sicília, parte que então se chamava de Magna Grécia, tendo sido morto por um soldado romano naquela mesma cidade.⁽¹⁾

As descobertas mecânicas de Arquimedes foram registradas por diversos eruditos – entre estes, Cícero – e, em parte, constam daquela parte de sua obra, em forma de ensaios, que foi preservada. Assim, descobriu um método eficaz para retirar água de um poço. Com um tubo em forma de hélice e colocando uma das extremidades na água, rodando-o, a água sobe. Deu início à hidrostática, parte da mecânica que estuda o equilíbrio dos líquidos e o uso desse expediente para verificar o que se denominou de peso hidrostático, ao determinar que os metais, quando mergulhados na água, deslocam quantidades de líquido proporcionais ao seu peso. Fixou também o princípio da alavanca, ao deixar indicado que um determinado ponto de apoio pode mover objetos mais pesados. Teria construído ainda um globo terrestre reproduzindo o céu (espécie de planetário) e, por ocasião da invasão dos romanos, usou enormes espelhos refletores para provocar o incêndio de navios de sua frota. Em consequência dessa invasão é que perdeu a vida. Deixou também significativa obra matemática.

O estudo integral de sua obra exige considerável conhecimento matemático. Em contrapartida, os *Ensaaios* constantes do Great Books, da Britânica, são acessíveis e pretendem sobretudo ilustrar a engenhosidade do seu raciocínio e também apresentar a parte da geometria a que deu acabamento definitivo. Entre estes destacam-se: “Sobre a esfera e o cilindro”; “Medida do círculo”; “Sobre o equilíbrio e o centro de gravidade dos planos”; “O contador de areia” e “O método para tratar problemas mecânicos”.

Ensaaios, de Montaigne

Rodolfo Mondolfo (1877/1976) ensinou-nos que o humanismo renascentista emerge para contrapor-se a uma tendência que se tornara dominante no seio do pensamento religioso e na atuação da Igreja Católica, ainda que não exclusiva, responsável pelo aviltamento da pessoa humana em expressões tais como a Inquisição. A par da exaltação do homem – acerca do qual se afirma que pode equiparar-se à divindade pela intensidade do conhecimento, sendo atributo exclusivo de Deus sua infinita extensão --, a Igreja vinha sendo duramente criticada por se ter deixado absorver pela mundanidade. Num ambiente destes, qual será o destino do código moral da Cristandade? A perplexidade gerada pelo curso histórico, no século XVI, explica o sentido da meditação de Montaigne, e, ao mesmo tempo, a perenidade de que vieram a revestir-se os *Ensaaios*, na medida em que as questões ali suscitadas são de todos os tempos.

⁽¹⁾ Entre 280 a 272 a.C., os romanos conquistaram a Sicília e Épiro (na parte ocidental do Adriático, ao Norte da Grécia, aproximadamente onde hoje se situa a Albânia). A conquista da Grécia é muito posterior (140 a.C.).

Michel de Montaigne (1533/1592) pertencia a uma família que tinha a posse de um território (senhoria medieval) nas proximidades de Bordeaux, na França, denominado de Montaigne, nome pelo qual passou a ser conhecida. Recebeu educação primorosa, adquirindo ampla familiaridade com os clássicos. A condição de nobre obrigava-o ao desempenho de funções administrativas e políticas, para o que não parece achar-se vocacionado. Perto dos quarenta anos, em 1570, retira-se para a sua propriedade e começa a redigir os *Ensaíos*. Quatro anos após é instado a abandonar o refúgio para envolver-se numa empreitada militar e, depois, assumir encargos na administração. Consegue entretanto voltar á sua meditação em 1578, publicando os dois primeiros livros da obra em 1580. De 1581 a 1585 exerce as funções de prefeito de Bordeaux. Volta aos *Ensaíos* entre 1585 e 1588. Ainda uma vez retorna à política mas consegue, antes de morrer, dar-lhes feição final. Faleceu aos 59 anos de idade.

Os intérpretes de Montaigne costumam toma-lo como filósofo e, por essa razão, cuidam de filia-lo a alguma das correntes greco-romanas antigas com as quais revela dispor de maior familiaridade. E, por esse caminho, aproximam-no seja aos cétricos gregos, que negam a possibilidade de qualquer tipo de conhecimento, seja aos estóicos, que recomendavam recorrer à superioridade do espírito – e só a ele tomar como referência – diante das situações da vida.

Talvez seja mais fácil entendê-lo se o considerarmos como um moralista, inserido num ambiente de dúvida e perplexidade. Ele mesmo diz (Livro II; capítulo XII) que “estávamos na época em que a reforma de Lutero começa a expandir-se e abalar em muitos países as antigas crenças”. Montaigne temia que o incitamento a que se desprezasse “as opiniões ante as quais respeitosa e se inclina, porquanto implicam em sua salvação”, degenerasse “em execrável ateísmo, e isso porque o vulgo, não sendo capaz de julgar as coisas em si, se atêm às aparências.” Sua pregação para superar tal perigo está longe de ser de cunho eminentemente teórico, preferindo claramente a busca da recuperação dos valores tradicionais.

Em Montaigne, sendo a razão impotente para alcançar a essência da divindade, só resta ao homem, com humildade e desprovido de orgulho, ater-se aos ensinamentos de Cristo, abandonar o ódio em seu coração e deixar-se possuir pela beleza do amor. Sua pregação moral irá tomar por base a hipótese de ser “evidente que somente nos conformamos com os deveres que se coadunam com as nossas paixões”, sendo portanto imperativa a instrução, notadamente com exemplos, que nos levem a mudar de atitude. De certa forma reduzindo o cristianismo a essa dimensão moral, é levado a depreciar a razão, a mostrar que o homem não tem motivos para supor-se superior aos animais. “Se acreditássemos n’Ele – e não chego a dizer se tivéssemos fé --, se tão somente acreditássemos n’Ele, e com vergonha o digo, se o tivéssemos em nós como um amigo, por exemplo, nós o amaríamos acima de tudo pela sua infinita bondade, e pela beleza que n’Ele resplandece.”

Para atribuir indispensável conteúdo à sua pregação moral, Montaigne irá valer-se tanto de Aristóteles como dos estóicos, sobretudo Sêneca. De Aristóteles irá retirar a tese de que as virtudes, em sua aplicação, revelam possuir um ponto ideal de equilíbrio, a que chamou de justo meio. Aborda inclusive os mesmos temas a exemplo da coragem e da covardia. Essa, aliás, devia ser uma questão muito presente em sua vida por haver exercido funções militares e participado de combates. Justamente os exemplos de que se vale, neste caso, seria retirados de incidentes ocorridos durante guerras.

Entretanto, quando se trata do sofrimento e da morte, irá valer-se dos ensinamentos estóicos. Vejamos a esse propósito o que escreveu no ensaio que aparece denominado como Capítulo XIV do Livro I: “Estamos bem ou mal neste mundo segundo o que pensamos: contente está quem se acredita contente. Nossa crença é que faz seja ou não seja real a felicidade. ... As coisas não são nem dolorosas nem difíceis em si. Para julgar de sua elevação e grandeza é necessário uma alma com essas qualidades, sem o que lhe atribuíamos nossos próprios defeitos. Um remo é reto, e no entanto quando mergulhamos na água parece curvo. Não basta ver a coisa, importa como vê-la.” E mais: “Por certo a filosofia armou o homem

contra o sofrimento resultante de qualquer acidente e proveu-o de paciência. E se o mal sobreexcede suas forças, fornece-lhe o meio de escapar e se tornar insensível. Mas são meios, esses, que só estão ao alcance de uma alma forte, segura de si, capaz de raciocínio e decisão.” (Livro II; Capítulo XII)

Os *Ensaio*s de Montaigne são de leitura agradável, achando-se entremeados de exemplos, retirados da história, que sempre nos proporcionarão algum ensinamento.

Esau e Jacó e Memorial de Aires, de Machado de Assis

O Conselheiro Aires regressou ao Brasil em fevereiro de 1888, depois de ter passado grande parte de sua vida no exterior, como diplomata. Voltou em definitivo ao país por ter se aposentado. Confidenciou Machado de Assis: “Quando o Conselheiro Aires faleceu, acharam-se-lhe na secretária sete cadernos manuscritos, rijamente encadernados em papelão”. Os seis primeiros numerados e, o sétimo, batizado de **último**. Entendeu-se que era para ser publicado em separado. Machado de Assis assim explica o título: “Quanto ao título, foram lembrados vários, em que o assunto se pudesse resumir, **Ab ovo**, por exemplo, apesar do latim; venceu, porém, a idéia de lhe dar estes dois nomes que o próprio Aires citou uma vez: *Esau e Jacó*.”

Tanto *Esau e Jacó* como o próprio *Memorial de Aires* contêm as histórias de personagens dos quais se dirá. Contudo, a grande criação do autor é o próprio Conselheiro Aires, que, como diz, “não representou papel eminente neste mundo; percorreu a carreira diplomática e aposentou-se. Nos lazes do ofício, escreveu o *Memorial*, que, aparado das páginas mortas ou escuras, apenas daria (e talvez dê) para matar o tempo da barca de Petrópolis”.¹⁰

O primeiro livro (*Esau e Jacó*), pela pena do Conselheiro, conta a história de dois gêmeos (Pedro e Paulo) absolutamente incompatíveis. A descrição da rivalidade dos dois é um verdadeiro primor. Desde o berço implicam um com o outro; adolescentes recorrem aos murros. Adulto, sendo Paulo republicano, Pedro adere fervorosamente à monarquia. Para culminar, apaixonam-se pela mesma moça: Flora. Trata-se, como diz o Conselheiro, de “uma inexplicável ...Acho-lhe um sabor particular de uma pessoa assim, tão humana e tão fora do mundo, tão etérea e tão ambiciosa, ao mesmo tempo, de uma ambição recôndita”. Diante das demonstrações de afeto dos dois rapazes, não consegue dividir-se. “Que o Diabo a entenda, se puder – exclama o Conselheiro--; eu, que sou menos que ele, não acerto de a entender nunca. Ontem parecia querer a um, hoje quis ao outro; pouco antes das despedidas, queria a ambos. Encontrei outrora desses sentimentos alternos e simultâneos, eu mesmo fui uma e outra coisa, e sempre me entendi a mim. Mas aquela menina e moça ... A condição dos gêmeos explicará esta inclinação dupla; pode ser também que alguma qualidade falte a um que sobre a outro, e vice-versa, e ela, pelo gosto de ambos, não acaba de decidir de uma vez. É fantástico, sei; menos fantástico é se eles, destinados á inimizade, acharem nesta mesma criatura um campo estrito de ódio, mas isto os explica a eles, não a ela...” Flora morre sem decidir-se, depois do que os gêmeos encontrarão sempre pretextos para entrar em disputa.

No *Memorial de Aires* o centro da história é um casal sem filhos (Aguiar e dona Carmo). Apegam-se a um pequeno (Tristão), de quem dona Carmo era madrinha. Torna-se uma segunda mãe. Regressando a Portugal, os pais verdadeiros levam-lhe o Tristão. O vácuo é preenchido pela jovem viúva Noronha (Fidélia) que, para casar-se, rompe com o pai. Embora viva com um tio, passa a fazer parte da família Aguiar. Tristão regressa ao Brasil para rever os

¹⁰ Petrópolis, cidade serrana, era o local chique onde se obtinha refúgio para os dias de calor do Rio de Janeiro. Ia-se de barco, pela baía de Guanabara, até a base da serra, sendo a subida efetuada por trem. A viagem toda devia demorar umas duas horas.

pais adotivos, apaixonou-se e casa-se com Fidélia e a leva embora. O casal de velhos experimentam tremenda solidão.

Mestre da arte de escrever, Machado de Assis, além dos mencionados, cria nos dois livros personagens vivos, levando o leitor a participar da vida de gente que nos é tornada familiar. Sem embargo, o grande tipo humano que sai dos dois romances é o Conselheiro Aires.

“A princípio, como diz, Aires cumpriu a solidão, separou-se da sociedade, meteu-se em casa, não aparecia a ninguém ou a raras e de longe em longe. Em verdade estava cansado de homens e de mulher, de festas e vigílias”. Passados uns tempos, confessa: “Mas tudo cansa, até a solidão. Aires entrou a sentir uma ponta de aborrecimento; bocejava, cochilava, tinha sede de gente viva, qualquer que fosse, alegre ou triste.” E assim passa a cultivar a posição de observador privilegiado de pessoas e situações, sem maiores envolvimento emocionais porquanto acaba por recusar frontalmente o propósito da irmã de vê-lo de novo casado.

O Conselheiro casou-se por conveniência; não teve filhos; deixou a mulher enterrada na Europa. Acredita não ter sido feito para o amor. Mas...

O Conselheiro sente certa atração por Fidélia porém tudo faz para justificar-se e negar maior envolvimento, mesmo depois de haver escrito coisas desse tipo: “Parece feita ao torno, sem que este vocábulo dê nenhuma idéia de rigidez; ao contrário, é flexível. Quero aludir somente á correção das linhas – falo das linhas vistas; as restantes advinham-se e juram-se. Tem a pele macia e clara, com uns tons rubros nas faces, que não lhe ficam mal á viuvez. Foi o que vi logo chegada, e mais os olhos e os cabelos pretos; o resto veio vindo pela noite adiante, até que ela se foi embora. Não era preciso mais para completar uma figura interessante no gesto e na conversação. Eu, depois de alguns instantes de exame, eis o que pensei da pessoa”. Pensou repetindo, em inglês, um verso de Shelley (Eu não posso dar o que os homens chamam amor) ao que o próprio Conselheiro acrescentaria: “...e é pena”. Num dos encontros casuais, voltando-se para vê-la, recomenda ao papel que não aceite tudo quanto escreve pois que as memórias podem sobreviver-lhe e revelar aos outros o que não gostaria. “Não papel. Quando sentires que insisto nessa nota, esquiva-se da minha mesa e foge.... Escuta, papel. O que naquela dama Fidélia me atrai é principalmente certa feição de espírito, algo parecida com o sorriso fugitivo que já lhe vi algumas vezes. Quero estudá-la, se tiver ocasião.”

A preocupação do Conselheiro em evitar manifestação de sentimentos leva-o a declarar: “Não gosto delas (lágrimas), nem sei se as verti algum dia, salvo por manha, em menino; mas lá vão.”

Lúcia Miguel Pereira, festejada biógrafa do autor, acha que o Conselheiro Aires encarna a sabedoria da velhice que Machado de Assis forcejava por adquirir e expressar. Escreve a esse propósito: “Como distinguir entre as coisas, como escolher, como saber onde o certo, onde o errado, onde o justo, onde o injusto? O melhor era mesmo sorrir com Aires, ser um velho amável, sufocar os anseios, não querer resolver nada, não pensar, trabalhar com afinco no Ministério, conversar com deleite na Garnier, aquecer-se ao bom lume do carinho de Carolina. E, assim fez durante vários anos, desde que o Conselheiro Aires se lhe instalou definitivamente na pele, até a morte da mulher”.¹¹

É quase certo que tenha razão. Veja-se essa tirada do Conselheiro, ainda a propósito de Fidélia: “Vou reconhecendo que esta moça vale ainda mais do que me parecia a princípio. ...O maior valor dela está, além da sensação viva e pura que lhe dão as coisas, na concepção e na análise que sabe achar nelas. Pode ser que haja nisto, da minha parte, um aumento de realidade, mas creio que não. Se fosse nos primeiros dias deste ano, eu poderia dizer que era o pendor de um velho namorado gasto que se comprazia em derreter os olhos através do papel, mas não é isso; lá vão as últimas gabolices do temperamento. Agora, quando muito, só me ficaram as tendências estéticas, e deste ponto de vista, é certo que a viúva ainda me leva os

¹¹ Machado de Assis. *Estudo crítico e biografia*. 6ª edição. Editora Itatiaia/EDUSP, 1988, p. 250.

olhos, mas só diante deles.” (Ver também **ASSIS, Machado** e *Memórias Póstumas de Brás Cubas*).

Escritos políticos, de Kant

Embora Kant não haja dedicado expressamente nenhuma obra à política, tratou de questões relacionadas ao tema em diversos textos. Assim, por exemplo, no livro que intitulou de *Para a paz perpétua* (1796), formulou aquelas regras que deveriam reger as relações entre as nações – inclusive o princípio da autodeterminação dos povos – adotadas pela Organização das Nações Unidas. Devido ao fato, há em muitas línguas coletâneas com o título de *Escritos políticos*. Entre os mais famosos comentários desses textos encontra-se *Direito e Estado no pensamento de Immanuel Kant*, de Norberto Bobbio, traduzido ao português pela Editora da Universidade de Brasília, sucessivamente reeditado.

Nos *Escritos políticos* de Kant sobressai a sua concepção do Estado Liberal de Direito, motivo pelo qual é considerado, juntamente com Locke, fundador da doutrina liberal. As linhas gerais dessa fundamentação acham-se resumidas adiante.

Kant abordou os temas clássicos da teoria política do seu tempo, notadamente as questões do estado de natureza e do contrato social. Em relação a estes, buscou sobretudo despi-los da condição de fato histórico – o que levava a uma discussão inócua e sem sentido porquanto centrada em hipótese de comprovação impossível –, para transformá-los em entes de razão. Afirmaria taxativamente que “é inútil buscar as origens históricas desse mecanismo, ou seja, é impossível analisar o ponto de partida da sociedade civil”. Advertiu também que essa discussão serviu de pretexto aberto para o mais exacerbado arbítrio, tendo em vista o curso seguido pela Revolução Francesa.

Kant situa-se entre os primeiros pensadores que formularam com toda a clareza a idéia de que o Estado não tem fins próprios, isto é, os seus fins devem coincidir com os fins múltiplos dos indivíduos. Comentando essa formulação clássica do Estado Liberal, escreve Bobbio na obra antes mencionada: “Através de uma metáfora, esta concepção de Estado foi chamada de Estado-protetor, para significar que sua tarefa não é dirigir os súditos para este ou aquele fim, mas unicamente vigiá-los para impedir que, na busca de seus próprios fins, cheguem a conflitos. Através de uma metáfora mais atual, seria possível comparar o Estado Liberal, não a um protetor (ou, como também foi dito, a um vigia noturno), mas a um guarda de trânsito com a tarefa não de indicar de forma imperativa aos motoristas qual direção devem seguir, mas unicamente de agir de maneira que, ordenando a circulação, cada um possa alcançar, da melhor maneira e de modo compatível com igual direito dos outros, sua própria meta”.

O Estado tem como fim a liberdade e não a busca da felicidade de seus súditos, como era suposição generalizada na época em que meditou o mestre de Königsberg. Em contraposição a essa crença, afirmaria taxativamente que “o bem público, que acima de tudo deve ser levado em consideração, é precisamente a constituição legal que garante a cada um sua liberdade através da lei; com isso continua lícita para ele a busca de sua própria felicidade por meio do caminho que lhe parece melhor, sempre que não viole a liberdade geral em conformidade com a lei e, portanto, o direito dos outros consorciados”.

Kant também facultou uma definição precisa de liberdade civil ou jurídica ao estabelecer que consiste na “faculdade de fazer tudo aquilo que se quer sempre que não seja

feita injustiça a pessoa alguma”. A liberdade dos cidadãos está portanto subordinada à lei e termina justamente onde pode interferir na liberdade dos outros.

A idéia central ou o postulado básico sobre o qual assenta-se a ordem política, o Estado, na concepção de Kant, está expresso desta forma: “O princípio e a idéia da formação do Estado não é o princípio da felicidade universal, mas da liberdade segundo leis universais”.

Daí decorre o modo como vai derivar sua organização política ou como interpreta a melhor forma de governo escapando ao paternalismo e ao democratismo.

O bom ou mau governo não dependerá mais das pessoas que detêm o poder mas tão-somente de sua forma orgânica, ou seja, de como se constitui. A boa forma de governo na teorização de Kant seria a republicana, mas é necessário que se observe a definição de República, a qual não se limita a uma oposição à forma monárquica conforme a interpretação geral. A monárquica inclusive pode ser republicana, depende apenas de se libertar do despotismo e do absolutismo. A monarquia constitucional, a qual impõe limitação do poder do monarca e estabelece a repetição dos poderes, já poderia ser considerada, segundo Kant, uma República. Para tanto, vejamos como interpreta Bobbio este momento:

“Das formas de governo Kant fala em dois momentos: no pequeno tratado *Sobre a Paz Perpétua* e na *Metafísica dos Costumes*. Pensa ele que, para distinguir as formas de governo, podem ser adotados dois critérios diferentes de distinção: ou leva em conta a *diferença das pessoas* que detêm o poder soberano, ou se leva em conta a *diferença no modo de governar*. Com base no primeiro critério, o Estado é caracterizado segundo o fato de que o governo seja regido por *um*, por *poucos*, ou por *todos*, e tem-se assim as três formas tradicionais (conhecidas já na filosofia política grega e estudadas de maneira particular por Aristóteles) da *autocracia*, da *aristocracia* e da *democracia*. Com base no outro critério, os estados se distinguem segundo o fato de que os governantes, sejam eles *um*, *poucos* ou muitos, exerçam o poder legal ou arbitrariamente. Neste segundo critério fundamenta-se a distinção entre a *república* e o *despotismo*”.

A República contrapõe-se, na concepção kantiana, ao despotismo e não à monarquia, e não se confunde com democracia. A democracia poderia gerar o despotismo; a República, no sentido liberal kantiano, seria a forma de governo que “trataria o povo segundo princípios conforme ao espírito das Leis de Liberdade”.

O sistema republicano liberal, a melhor forma de governo segundo Kant, está configurado na perfeita repartição dos poderes dentro do Estado e assim se expressa: “Cada Estado contém em si três poderes, ou seja, a unidade da vontade geral se decompõe em três pessoas (*trias política*): o Poder Soberano (a soberania), que reside na pessoa do legislador; o Poder Executivo, na pessoa que governa (em conformidade às leis); e o Poder Judiciário (que determina para cada um o seu, segundo a lei) na pessoa do juiz”. O Poder Legislativo é o poder soberano pois representa a vontade coletiva do povo e ao mesmo tempo a sua liberdade, ou seja, se dá a lei (autonomia).

No liberalismo, desde seu fundador, este poder tem precedência, sendo os outros – executores segundo as leis que emanam de sua vontade; em Locke a representação dos interesses econômicos (questão da propriedade como núcleo da reflexão); em Kant a representação de toda a cidadania.

No liberalismo que vinha da concepção inglesa, a questão da extensão dos direitos políticos já estava posta de forma acabada na época de Kant, ou seja, a participação política estava reservada aos proprietários. Esta idéia liberal sofreu distorção com a Revolução Francesa gerando o democratismo. Kant, que procura racionalizar o processo político conforme já fizera com o problema do conhecimento, enfrenta as posições inglesa e a francesa e daí infere o seguinte: é necessário, primeiro, determinar a composição do quadro dos direitos políticos, ou seja, quem dele deve participar.

Em primeiro lugar, vai definir quem são os cidadãos e como reconhecê-los pelos atributos que são: liberdade, igualdade e independência. Kant, como sempre, empregará sua própria filosofia no sentido da coerência da definição, diz ele: “Ninguém pode me obrigar a ser feliz à sua maneira (...), mas cada um pode buscar a felicidade segundo o caminho que parece bom para ele, sempre que não prejudique a liberdade dos outros de visar a mesma meta de forma que sua liberdade possa coexistir com a liberdade de qualquer outro segundo uma possível lei universal”.

Diante desta definição de liberdade, todos que estão sob a jurisdição de um Estado são livres, desde que este não intervenha na meta de vida traçada em liberdade.

Quando à igualdade diante do Estado, Kant acha que todos são também iguais, pois esta igualdade é entendida em sentido formal, ou seja, iguais perante a lei, diz ele: “Com relação ao direito (...) eles (os cidadãos) são, como súditos, todos iguais entre si, porque ninguém pode exercer coação, a não ser em virtude da lei pública (e por meio do executor dela, o soberano); mas, com base nessa mesma lei pública, também qualquer outro pode resistir contra ele de igual maneira”.

Diante da igualdade formal cada um pode elevar-se na escala social, seja cultural ou economicamente. A partir de Locke já estava estabelecida a igualdade desde o nascimento.

A questão da independência, o terceiro atributo para completar a cidadania, Kant define como sendo de origem econômica. No Estado todos têm (ou devem ter) a liberdade e a igualdade, mas a independência deve ser conquistada e isto se dá pela forma do trabalho e não apenas conforme a propriedade no liberalismo inglês. Kant, nesta parte, lança uma separação na atividade do trabalho e considera apenas produtiva aquela que depende do próprio impulso para a sobrevivência ou os que estão no comando de outros. Veja-se este pensamento: “O trabalhador empregado numa loja ou numa fábrica; o servidor (não aquele que está ao serviço do Estado) (...) todas as mulheres e em geral todos aqueles que na conservação da própria existência (na manutenção e na proteção) não dependem do próprio impulso, mas dos comandos dos outros (fora do comando do Estado) carecem de personalidade civil, e sua existência é de certa forma somente inerência”.

Embora Kant tenha mantido a separação civil daqueles que ainda não podiam participar do processo político, conforme já foi considerado acima, os dependentes de um modo geral, os empregados comuns, os servidores, as mulheres, avançou mesmo assim o escopo da idéia liberal estendendo-a a todos considerados independentes conforme sua definição.

Para Kant somente aqueles que desfrutam uma certa posição, por exemplo, trabalhadores autônomos, artesãos e outros, poderiam participar como cidadãos do processo de organização política. É necessário que se compreenda sua posição dentro da época. O processo de democratização da idéia liberal é fenômeno posterior à segunda metade do século XIX. (Ver também **KANT**).

ESPINOSA, Baruch

Espinosa nasceu em 1632, na cidade de Amsterdã, e morreu em 1677 em Haia, a 21 de fevereiro. Em novembro do mesmo ano foi publicada a maior parte de suas obras, sob o título de *Obras Póstumas*.

O grande pensador e crítico português, Joaquim de Carvalho esclareceu com precisão as origens judaico-portuguesas de Baruch de Espinosa. Filho de Miguel de Espinosa (natural de Vifigueira, Portugal), e de Hanna Debora Espinosa, segunda mulher de Miguel. Hanna Debora, a mãe, muito provavelmente era portuguesa. Tendo falecido quando Baruch contara 5 anos de idade, a educação da criança ficou a cargo da madrastra, Ester de Espinosa, natural de Lisboa. Embora o nosso autor conhecesse várias línguas, foi o português a sua língua-familiar. A respeito, escreve Joaquim de Carvalho: “O hebreu, o latim, e o holandês foram sem dúvida os instrumentos da sua formação filosófica e científica; mas temos por certo que a língua familiar da puerícia e adolescência foi o português”.

O pai de Baruch emigrou de Portugal e se estabeleceu em Amsterdã, desde fins de 1623 até 28 de março de 1645, data do seu falecimento.

Baruch teve duas irmãs, Rebeca e Miriam, sendo que esta, a mais nova, casou com Samuel Carceres, judeu português, com quem teve um filho, Daniel Carceres, que se apresentou, junto à sua tia Rebeca, como herdeiro do espólio do Filósofo, segundo foi informado por Johann Kohler. Era grande o ramo dos Espinosas portugueses (os havia também espanhóis): ao longo dos séculos XVI e XVII, encontravam-se famílias com esse sobrenome em Viana do Castelo, Guimarães, Lamego, Leiria, Faro, Açores, Porto, Lisboa e Évora.

Cristãos-novos, os Espinosas portugueses foram sempre acusados de cripto-judaísmo. Conforme escreve Joaquim de Carvalho, “(...) em todas as províncias de Portugal viveram nos séculos XVI e XVII indivíduos de apelido Espinosa – apelido este caiu em desuso do século XVIII em diante, talvez porque os vitupérios contra o *Maledictus* importassem para os seus portadores a suspeita de *cripto-judaísmo*. Se alguns se apresentavam como cristãos-velhos, e até enobrecidos pela prosápia dos Espinosas castelhanos, a maioria, porém, mal pode velar a ascendência israelita e a prática secreta do judaísmo. Miguel de Espinosa pertencia, sem dúvida, a uma família de marranos, porque só demandavam Amsterdã os corajosos a quem a forçada dissimulação interiormente vexava e publicamente aspiravam a invocar o Eterno e a viver segundo a Lei”.

Todos os biógrafos de Espinosa concordam nas suas origens judaico-portuguesas e na sua naturalidade holandesa (Amsterdã), desde os mais antigos como Jean Maximilien Lucas e o pastor Johann Kohler (Colerus), passando por Willelm Meijer. Pierre Bayle, Freudenthal, Meinsma, Dunin Borkowsky e chegando até os portugueses Antonio Ribeiro dos Santos, José Agostinho de Macedo e Inocêncio Francisco da Silva. Maximilian Lucas, *na Vie de feu monsieur de Espinosa* (1677), esclarece que Baruch era versado no hebreu, no italiano, no espanhol, no alemão, no flamengo e no português. Johann Kohler, por sua vez, apresenta Baruch de Espinosa “(...) como descendente de honrados judeus portugueses, os quais viviam com certa largueza, habitando uma linda casa, onde tinha o seu comércio, no Burewall, perto da velha Sinagoga portuguesa”.

O filósofo frequentou a Escola da sinagoga de Amsterdã, cuja língua oficial era o português, se bem que o espanhol era também usado. A influência das obras de literatura

espanhola revela-se na *Ética* (onde Espinosa dá uma velada referência a Góngora) e no inventário de sua biblioteca (entre os 161 livros inventariados, encontraram-se 16 em espanhol e nenhum em português, o que confirma o caráter exclusivamente familiar e religioso desta língua). Quanto as obras constantes do inventário, é digna de menção a do judeu português Aehuda Abravanell (Leão Hebreu), *Diálogos de Amor* (em espanhol). No entanto, a língua portuguesa era oficial na sinagoga de Amsterdã. Testemunho esclarecedor acerca da importância que tinha o português na comunidade judaica de Amsterdã, é fornecido por Mendes dos Remédios: “ (...) a língua portuguesa perdurou durante largo período, não só como a língua usada pelos literatos e homens cultos, mas ainda no seio das famílias como língua própria e habitual. Nos livros, como nos seus cartões não importa que convite de festa ou de cerimônia, nas inscrições epigráficas dos seus monumentos tumular, a língua que empregavam era, de fato, a portuguesa”. A respeito do mesmo ponto, indica Joaquim de Carvalho: “Nas lápides tumulares do cemitério de Ouderkerk, nas participações de casamento, nas resoluções e avisos da comunidade, nos sermões, nas numerosas apologias do judaísmo e nos escritos destinados a fortalecer a fé dos emigrados empregava-se comumente a língua portuguesa, e foi em português, que não castelhano, que em 1656, Espinhosa foi posto no *harém* pelos senhores de Mahamad, nessa sentença que não se lê sem um estremecimento de horror”.

Espinosa foi excomungado da Sinagoga de Amsterdã, por oposição às suas idéias – notadamente o pressuposto de que mesmo os ensinamentos provenientes da revelação deveriam sofrer o crivo da razão – e o fez de uma forma que se tornou paradigmático por sua violência, onde se diz coisas desse tipo: “Que o Senhor nunca mais o perdoe ou aceite; que a ira e o desfavor do Senhor, de agora em diante, recaiam sobre este homem. Carreguem-no com todas as maldições escritas no Livro do Senhor e apaguem seu nome de sob o firmamento; que o Senhor o afaste de todas as tribos de Israel e o marque para o mal. Oprima-o com todas as maldições do firmamento contidas no livro da Lei, e que todos vós que obedecéis ao Senhor vosso Deus sejais salvos nesse dia. Por meio desse documento ficais, portanto, todos avisados de que ninguém poderá manter conversação com ele pela palavra oral, ter comunicação com ele por escrito; de que ninguém poderá lhe prestar nenhum serviço, habitar sob o mesmo teto que ele, aproximar-se dele a uma distância de quatro cúbicos e de que ninguém poderá ler qualquer papel ditado por ele ou escrito por sua mão”.

Expulso da comunidade, Espinosa viveu uns tempos do comércio herdado de seu pai e, logo depois, do aprendizado de uma atividade artesã: o polimento de lentes. Em 1660, transfere-se de Amsterdã para uma pequena localidade perto de Leiden e, em 1663, para as proximidades de Haia. Ao longo deste decênio, alcançara nomeada em toda a Europa protestante. Recebe visitas ilustres, entre estas, o próprio Leibniz. (Ver também (A) *Ética*, de **SPINOZA**).

(O) *Espírito das leis*, de Montesquieu

Charles Louis de Secondat tornou-se conhecido pelo título de nobreza (Barão de Montesquieu). Nasceu no castelo da família, nas proximidades de Bordeaux, França, em 1689, educou-se na Ordem dos Oratórios e participou da administração local, seguindo a tradição da família. Mas acabou dedicando-se exclusivamente às atividades intelectuais, como membro da Academia Francesa. Publicou *Cartas Persas* (1721) – romance filosófico em que tem lugar uma correspondência imaginária de cidadãos persas, chegados à Europa, como pretexto para satirizar a sociedade francesa – e a obra histórica *Considerações sobre a grandeza dos romanos*

e sua decadência (1734). Contudo, sua fama provém de *O espírito das leis*, publicado em 1748. Faleceu em Paris em 1755, aos 66 anos de idade.

O grande sucesso alcançado pelo livro *O espírito das leis* deve-se ao fato de que Montesquieu, em caráter pioneiro, apresenta a estrutura de funcionamento do sistema representativo que, na altura (primeira metade do século XVIII), somente existia na Inglaterra. Conforme será detalhado adiante, Montesquieu distingue três formas de governo: republicano, monárquico e despótico. Como a seu ver a natureza do governo depende de diversas circunstâncias – condições naturais (clima e solo) e formas de organização dos diversos aspectos da vida social – reuniu as informações disponíveis acerca dos diversos povos e procurou correlacionar aquele conjunto de condições à forma de governo existente. Os países de clima quente estariam predispostos aos governos despóticos – e assim por diante. No tocante ao sistema monárquico – praticamente circunscrito à Europa, segundo entende –, pesquisou a legislação vigente, a organização econômica e as estruturas políticas, não só da França e do continente, mas também da Inglaterra, onde permaneceu durante dois anos. Tratando dessa viagem refere Gonzague Truc (introdutor da obra): “Tal como outros viajantes antes dele – Voltaire, por exemplo – ficou surpreendido e depois seduzido. Surpreendia-se que nessa nação se pudesse criticar livremente o governo e que este subsistisse. Comprazia-se pelo fato de não haver Bastilha. Todavia, não deixou de observar e de notar os excessos a que pode levar a luta entre partidos... e entre homens. Mas a impressão de conjunto foi tão favorável quanto profunda e podemos ver a que ponto *O Espírito das leis* sofreu sua influência. Foi recebido da maneira mais lisonjeira. Tornou-se membro da Academia Real de Londres, travou conhecimento com Walpole, Swift, Pope.⁽¹⁾ Encantava-se com o que via e com o que os novos costumes políticos permitiam-no descobrir”.

Com o desdobramento da situação na França e a eclosão da Revolução, a busca de uma denominação para o novo regime, em sua fase inicial, e a aceitação do nome de monarquia constitucional, sugerida por Mirabeau⁽¹⁾ – verifica-se um grande interesse pela literatura política, notadamente aquela que referia o sistema inglês, como era o caso de *O espírito das leis*, em que pese a circunstância de que o tema ache-se verdadeiramente perdido na vastidão dos assuntos que considerou.

O Espírito das Leis está subdividido em 31 livros (o texto integral tem pouco mais de 700 páginas), sendo esses livros de dimensões desiguais. Aquele que se detém no regime da Inglaterra (Décimo Primeiro) tem apenas 25 páginas, sendo a caracterização da Constituição inglesa bastante sumária. O mérito dessa exposição é que define como sendo central a existência de três poderes: Legislativo, Executivo e Judiciário (na época ainda não tinha essa denominação). Não só o caracterizaria tomando por base a Inglaterra, como o compara a outras situações. Escreve: “As monarquias que conhecemos não têm, como aquela a que acabamos de os referir, a liberdade como seu objetivo direto; buscam somente a glória dos cidadãos, do Estado e do príncipe. Mas desta glória resulta um espírito de liberdade que, nesses Estados,

⁽¹⁾ Horace Walpole (1717-1797) era homem de letras mas também político, tendo pertencido à Câmara dos Representantes. Alexander Pope (1688-1744) chegou a ser classificado como um dos grandes poetas da Inglaterra de seu tempo, embora fosse católico. Seu poema filosófico *Ensaio sobre o homem* foi traduzido ao português na época em que a corte se achava no Brasil e veio a merecer grande acolhida. Jonathan Swift (1677-1745) está considerado neste *Dicionário*.

⁽¹⁾ Henri Riqueti, conde de Mirabeau (1749-1791), tendo sido eleito representante do Terceiro Estado, embora nobre, para integrar a Assembléia, em 1789, participou daquela fase inicial do movimento de que resultou o fim da monarquia e o longo período de anarquia que se abateu sobre a França, tendo chegado a presidente da Assembléia. Atuou, sem sucesso, no sentido de convencer o rei a renunciar aos seus poderes absolutos e aceitar o regime constitucional.

pode também construir grandes coisas e talvez contribuir tanto para a felicidade como a própria liberdade”. Os antigos, acrescenta, “que não conheciam a divisão dos três poderes no governo de um só, não podiam ter uma idéia correta da monarquia”. Em Roma houve fase em que havia dois daqueles poderes e até mesmo algo de assemelhado ao terceiro poder (magistratura) mas não se tratava de regime monárquico. Conclui deste modo: “Desejaria verificar, em todos os governos moderados que conhecemos, qual é a distribuição dos três poderes e daí calcular os graus de liberdade que cada um pode fruir. Mas nem sempre deve-se esgotar a ponto de nada deixar a cargo do leitor. Não se trata de fazer ler, mas de fazer pensar”.

Em que pese a impressão de dispersão que suscita a obra fundamental de Montesquieu, está dedicada basicamente à caracterização da monarquia. O sistema que chama de republicano seria a democracia na forma como a entenderam os antigos. O despotismo refere-se aos povos retardatários. Deste modo, estes dois sistemas seriam sobretudo pontos de referência para o escopo do livro. Vê-se isto claramente no estabelecimento do *princípio* (traço essencial). A democracia tem por princípio a *virtude*. Numa monarquia, onde quem manda executar a lei se julga acima dela, requer-se menos virtude. Deste modo, não tendo à virtude como mola propulsora, a monarquia requer algo que lhe seja próximo, apto a distingui-la do despotismo. Encontra-a na *honra*. Esta, como escreve, “sendo o preconceito de cada pessoa e de cada condição, ocupa o lugar da virtude política... pode ela inspirar as mais belas ações; pode ligada à força das leis, levar o governo aos seus objetivos, como a própria virtude”. O contraste com o governo despótico está estabelecido ao dizer que o seu princípio é o medo. “... num governo despótico, a virtude é totalmente desnecessária e, a honra, perigosa”.

Explica deste modo o fato de que haja abordado tão grande soma de assuntos: “A lei, em geral, dizemos, é a razão humana, na medida que governa todos os povos da terra, e as leis políticas e civis de cada nação devem ser apenas os casos particulares em que se aplica essa razão humana. Elas serão portanto “relativas” à geografia do país, a seu clima, à raça, aos costumes, às crenças, às “inclinações”, aos recursos dos habitantes. Elas possuem, enfim, relações entre si quanto à sua origem e quanto ao seu destino. É preciso considerá-las em todos esses aspectos. É isso que pretendo realizar nessa obra. Examinarei todas essas relações; formam elas, no seu conjunto, o que chamamos de espírito das leis”.

ÉSQUILO

Ésquilo é o mais velho dos três grandes dramaturgos gregos cuja obra chegou até nós, sendo os dois outros Sófocles e Eurípedes. Dentre as criações originais⁽¹⁾ da Grécia Antiga, sobressai a tragédia.

Tudo indica que o interesse pelo teatro era muito grande, razão pela qual assumiu feição bem definida. Pelo menos é a impressão que se recolhe dos achados arqueológicos, embora talvez o quadro do qual se dispõe de maior informação (situado no V século antes de Cristo) possa ter resultado de longa evolução, como supõem muitos estudiosos. Tinha forma côncava, isto é, escavado para situar os espectadores não apenas ao nível do palco como também em posições mais elevadas. O local em que as pessoas se sentavam era circular e

⁽¹⁾ Considera-se como criações originais do pensamento grego o desenvolvimento da capacidade de abstração e generalização, de que se costuma citar como exemplos a matemática e a política; a classificação do saber; a formulação inicial de diversas disciplinas que se preservaram, como a filosofia, a lógica, a medicina, etc., e a diferenciação das principais formas de manifestação artística (a tragédia; a escultura, a poesia etc.).

estendia-se até a metade da circunferência, de modo a ficarem de frente para o palco. Adiante da cena achava-se a *orquestra*, onde se localizava o coro, sendo este liderado pelo *corifeu*. Ambos, coro e corifeu, ocupam papel central na peça. O número de atores na cena é reduzido a dois ou três.

Ainda que o interesse pelo teatro devesse estender-se pelas mais importantes cidades gregas, os três grandes atuaram em Atenas.

Ésquilo nasceu no ano de 525 e faleceu em 456. Era trinta anos mais velho que Sófocles mas as informações disponíveis sugerem que suas peças hajam sido encenadas ao mesmo tempo, ainda em vida do primeiro. Assim, a primeira tragédia de Sófocles teria sido apresentada em 468, ao tempo em que Ésquilo era famoso e tinha a preferência do público.

Como os grandes dramaturgos eram personalidades públicas e tiveram participação nos embates da época, discute-se se nessa ou naquela peça haveria insinuações relacionadas a acontecimentos contemporâneos, embora versando temas consagrados e que poderiam ser denominados de clássicos.

Com efeito, no século V ocorreram eventos marcantes na história de Atenas e, em geral, nas cidades gregas. As reformas de Clístenes, das quais resultou a democracia, iniciam-se em 508. Entre 490 e 449 ocorrem as três grandes invasões persas. Nos anos sessenta começa a carreira política de Péricles, que se encontra no poder de 461 a 429. A paz com os persas é firmada em 448. Mas logo adiante, em 446, inicia-se a guerra contra Esparta que, embora logo solucionada, acabou assumindo maior duração, sob a denominação de Guerra do Peloponeso, que se estende de 431 a 404. Ao longo do século, é acirrada a disputa entre partidários da democracia e os que lhe eram contrários, chamados de “oligarcas”.

Ésquilo é considerado como um ardente patriota, tendo participado da guerra contra os persas, ao lado de seus irmãos. Sua fama estendia-se a toda a Grécia, inclusive a chamada Grécia Ocidental, que incluía grande parte da Itália meridional, para onde fez sucessivas viagens e acabou por falecer naquela área, numa localidade da Sicília. Situa-se também entre os partidários da democracia.

Acredita-se que Ésquilo haja escrito cerca de oitenta peças. As que nos chegaram integralmente são apenas estas: *Os persas*; *Os sete contra Tebas*; *Os suplicantes*; *Prometeu acorrentado*; e a trilogia denominada *Oréstia*, compreendendo *Agamenon*; *Os Coéforos* (portadores das oferendas destinadas aos mortos) e *Os eumênides* (espíritos dos mortos).

Ainda que não sejam legítimas conclusões relativas à sua obra, à vista do caráter diminuto do que chegou até nós, pode-se verificar a grande presença da mitologia grega, como de resto ocorre com Sófocles e com Eurípedes. A par disto, os acontecimentos marcantes da própria época, também comparecem, como é o caso de *Os persas*.

Os persas foi escrita para celebrar a liquidação da esquadra persa no ano de 480. Um mensageiro vai contar à rainha-mãe (viúva de Dario) a derrota do seu filho (Xerxes). Além dos dois intervêm apenas a alma de Dario e o próprio Xerxes.⁽¹⁾ O tema central é a reação dos

⁽¹⁾ O Império Persa é o herdeiro e continuador dos grandes impérios existentes na Mesopotâmia, de cuja existência se tem notícia ainda no terceiro milênio antes de Cristo. Na altura do século VI antes de nossa era, a Pérsia conquista a hegemonia no Oriente Médio e prepara-se para a campanha contra os gregos, efetivada no século V, consoante se indicou. O império Persa foi derrotado por Alexandre por volta do ano 333. Xerxes I (486/465), filho

personagens na medida em que tomam conhecimento dos fatos. No entendimento de Raphael Dreyfus, organizador do volume dos *Trágicos Gregos*, correspondente a Ésquilo e Sófocles, da editora Pléiade, Ésquilo evitou colocar em cena ou sequer mencionar qualquer dos heróis gregos não apenas pelo fato de que, unidos contra o invasor estrangeiro, encontravam-se divididos pelas disputas políticas internas, “mas, escreve, seria sobretudo esquecer que a vitória é de uma cidade inteira, livre e unânime, e por isto mesmo da Grécia, de homens que não são escravos de ninguém” (*Tragiques grecs*, Paris, Pléiade, 1967, vol. I, p. 10).

Continuam merecendo grande acolhida as peças de Ésquilo relacionadas à mitologia grega, tanto através de traduções, sucessivamente reeditadas, como de encenação teatral, com enorme acolhida de público (Ver também *(Os) Sete contra Tebas* e *Oréstia*; e *Prometeu Acorrentado*, de **ÉSQUILO** e **SÓFOCLES**).

(*Um*) *Estudo da história*, de Toynbee

Arnold Toynbee (1889/1975) escreveu os 12 volumes que compõem *Um estudo da história* num período muito dilatado, entre 1934 e 1961. Estão estudadas 23 civilizações. A civilização helênica serviu de modelo por considerá-la, como diz, completa, dispondo-se inclusive de fontes confiáveis para reconstituí-la. O outro modelo é a chinesa. Entende que "o modelo helênico é tão aplicável à fase primitiva na história das civilizações como o modelo chinês às fases posteriores". A utilização de tais modelos não pode ser linear. Como explica, "não somente tive de reconhecer a existência de outras sociedades do mesmo tipo, do qual a helênica e a chinesa eram representantes, também tive que dar nomes, provisoriamente, a algumas dessas outras civilizações e especificar limites para elas, tanto no tempo como no espaço."

No entendimento do autor, as civilizações experimentam ciclos de crescimento, maturidade e decadência. A afirmação e o desenvolvimento de uma civilização dependem da capacidade de enfrentar os desafios. Mais precisamente: a condição para o surgimento e a sobrevivência das civilizações consiste na presença de condições adversas. Toynbee era de opinião que embora essa tese, a seu ver, tivesse encontrado ampla confirmação na sua obra, semelhante constatação não permite prever se o desafio diante dessa ou daquela sociedade seria suficiente para fazer surgir atitudes criativas. Afirma textualmente: "Pode-se observar, em retrospecto, que determinado estímulo – cujo grau possivelmente poderia ser medido – produziu um efeito criativo, ou foi exagerado, ou fraco demais. Mas não acredito que se possa aplicar tal experiência passada ao futuro e fazer previsões sobre sua força, mesmo se puder acumular um grande número de exemplos; nosso conhecimento sobre as variáveis nunca será suficientemente completo". (*Toynbee on Toynbee*, Oxford University Press, 1974; tradução brasileira, Ed. UnB, 1981, p. 39).

Contudo, Toynbee afirmou que a civilização ocidental marchava para a decadência. Seu traço distintivo atual corresponde à riqueza produzida pela aplicação sistemática da ciência e tecnologia. O modelo é autodestrutivo. Se não sucumbir pela guerra atômica, o será pela poluição e esgotamento de recursos. O cristianismo não oferece nenhuma possibilidade de reverter esse quadro, ao deixar de ser a religião de uma minoria perseguida para tomar-se a religião do *establishment*. Segundo sua opinião, "ser uma religião do *establishment* implica não

de Dario I (522/486), reprimiu violentamente revoltas no interior do império mas não logrou submeter os gregos. Vítima de intrigas palaciana, morreu assassinado.

estar do lado dos anjos, mas sim ao lado dos batalhões, e significa aceitar todos os acréscimos originalmente estranhos à religião."

Toynbee teve uma longa atuação como historiador e professor mas também como homem público. Pertenceu ao Corpo Docente da Universidade de Londres. Atuou na Conferência de Paz de Paris em 1919 e foi diretor do Royal Institute of International Affairs durante trinta anos, de 1925 a 1955. Com *Um estudo da história* revelou ser pessoa de extrema erudição. Essa obra foi divulgada em edições resumidas.

Estudos políticos, de Raymond Aron

Estudos políticos (1971), de Raymond Aron, reúne um conjunto de ensaios agrupados em três partes. A primeira, denominada de "Idéias", contém textos teóricos que resumem o seu entendimento da diferença entre ciência natural (neutra a valores) e ciência social, que se constitui em presença de valores. Para explicitar em que consiste precisamente sua posição, confronta-a a Maquiavel, Marx, Pareto e Max Weber. Seu entendimento da política corresponde ao aprofundamento da visão de Weber, ponto de referência privilegiado de sua filosofia da história. As duas partes seguintes correspondem a uma espécie de aplicação da teoria à ação política no interior do Estado (2ª parte) e às relações entre os Estados (3ª parte).

Max Weber estabelecera que na análise dos temas relacionados à cultura (ciências sociais), o pesquisador escolhe arbitrariamente os fatos e somente a partir daí pode aspirar à obtenção de conclusões de validade universal. Deter-se na discussão acerca da escolha inicial somente levaria a confronto de avaliações, explicitando as preferências de cada um, matéria na qual não pode haver postura científica (idêntica para todos). Aron aceita a premissa mas quer dar o passo seguinte no tocante à responsabilidade do intelectual quanto às conseqüências de seu posicionamento.

É preciso ter presente que nos cerca de quarenta anos transcorridos desde o início do pós-guerra (1945) até o seu falecimento (1983), Aron presenciou o avanço da ameaça soviética diante do aplauso da grande maioria da intelectualidade francesa. Aquele aplauso se dava em nome da "cientificidade do marxismo". A primeira questão consistia, pois, em examinar se de fato, essa pretensa científicidade saíria incólume de análise rigorosa. Nos estudos que realizou, sobre as características da sociedade industrial, conseguiu evidenciar a impropriedade de um confronto entre socialismo e capitalismo, atribuindo relevância ao confronto político.

No ensaio introdutório à coletânea ("Ciência e consciência da sociedade") escreve o seguinte: "Na medida em que um partido apresenta sua ideologia como verdade científica (o marxismo, por exemplo), a sociologia deve submeter tal ideologia à crítica, e o sociólogo deve aceitar com indiferença a acusação de que "está fazendo política". As proposições principais do marxismo (relações de forças e de produção, mais valia, exploração e lucro, pauperização, regime econômico e classes sociais, alienação econômica e outras formas de alienação etc.) dizem respeito a fatos, relações, tendências evolutivas. São verdadeiras ou falsas, prováveis ou improváveis, provadas ou não; se o sociólogo nem sempre consegue demonstrá-las ou refutá-las rigorosamente, isso é porque elas estão expostas em termos tão equívocos que terminam por se esvaziarem de qualquer sentido, por não terem o mínimo de precisão indispensável. O exame e a crítica das proposições de fato incluídas em todas as ideologias não podem deixar de ser

objeto de atenção da sociologia, por isso a sociologia não pode evitar uma tomada de posição em favor dos programas e das interpretações dos partidos, ou contra eles”.

Ao dizer que o intelectual não pode ignorar as conseqüências de seu posicionamento, Aron não pretende advogar a impossibilidade da ciência social. Entre outras coisas escreve num dos ensaios presentes à coletânea: “A despeito do engajamento, que simboliza a escolha das questões ou dos centros de interesse, o historiador e o sociólogo desejam chegar a uma verdade rigorosamente objetiva, parcial mas universalmente válida”. A impossibilidade reside no que se poderia denominar de “política científica”, isto é, de uma política que se pretendesse universal, capaz de resolver o inelutável conflito social em favor de uma das partes. A análise da política sempre pode chegar a conclusões válidas. O problema de sua aplicação, no regime democrático, é que envolve a negociação e a barganha, escapando a qualquer tipo de pretensão científica.

No que se refere às relações no interior do Estado ou entre Estados, Aron aceita a premissa weberiana de que a política corresponde à esfera da vida social em que tem lugar a violência legalizada. A diferença, quando se trata das relações internacionais, consiste na inexistência de um poder aceito por todos, capaz de regular os conflitos entre Estados. Num dos ensaios, escrito na década de sessenta, escreve que aquelas relações acham-se ditadas pela capacidade dos Estados Unidos e da União Soviética de se apresentarem como *potências*, a ponto de que ambos acabam tendo que tolerar vizinhos incômodos, como se dá em relação ao primeiro no caso de Cubas e, ao segundo, em relação à Albânia. Levando em conta que Aron faleceu antes do fim da União Soviética, cabe a ressalva de que, na ausência do “anjo protetor”, no Ocidente, uma potência isolada, mesmo tão poderosa como os Estados Unidos, não tem condições de eliminar o incômodo, para nos atermos ao mesmo exemplo (Cuba).

Aron era pessimista quanto à capacidade da Europa Ocidental de resistir aos avanços do Império Soviético, diante do espírito capitulacionista vigente em seu próprio país, a ponto de usar, no título de um de seus últimos livros, a expressão “Europa decadente”. Esse estado de espírito explica o tom amargo desta conclusão da referida análise da ação política: “Os dados fundamentais não se alteram. O que há de novo é a potência destrutiva das armas, a potência material à disposição dos que detêm o poder. O que não é novo é o medo que o homem do poder inspira aos demais, quando estes imaginam as conseqüências que podem ter suas decisões. Como dissipar esse medo senão pela recusa de atribuir a uma só pessoa o direito e a capacidade de tomar decisões cujas conseqüências afetariam milhões de indivíduos? Assim têm raciocinado os filósofos e os juristas, elaborando a doutrina da separação dos poderes. Quando os sociólogos constatarem a dispersão da potência social, eles se alegram, pois o temor do homem é espontâneo no próprio homem”. (Ver também **ARON** e *(O) Ópio dos intelectuais*).

Ética a Nicômaco, de Aristóteles

Enquanto na tradição judaica, incorporada ao Velho Testamento, a moral é ensinada como sendo constituída de preceitos sugeridos diretamente pela divindade, sendo obrigatórios para todos, o pensamento grego está voltado para a delimitação das esferas da vida humana. Nessa busca é que iria esbarrar com o problema. Os gregos chamaram de *ética* à elaboração teórica que se ocupa dos costumes (moral), denominação que veio a ser consagrada. Ao contrário da moral judaica, na Grécia as regras morais não eram obrigatórias. Tratava-se de

um aprendizado difícil, que não era dado a todos. Para que a pessoa se tornasse virtuosa eram requeridos certos pressupostos (tinha que ter boa saúde e adequada aparência física; ser dotada de posses; ter atingido certa idade e maturidade, sendo inacessível aos jovens, etc.). Embora a preocupação com a vida em sociedade e com o comportamento humano tenha uma longa história, Aristóteles é o autêntico fundador da mencionada disciplina filosófica.

Chegaram até nós três tratados de Aristóteles dedicados à matéria, respectivamente: *Ética a Eudêmono* (nome de um de seus discípulos); *Ética a Nicômaco* (nome de seu filho) e *Grande Ética*. Deve-se ao estudioso Werner Jaeger – no livro *Aristóteles – bases para a história de seu desenvolvimento intelectual* (1923), tradução espanhola, México, 1ª edição, 1946 – haver estabelecido que o primeiro desses livros contém uma exposição dos pontos de vista de Platão. Na *Ética a Nicômaco* é que estaria a sua versão. E, finalmente, a *Grande Ética* corresponde a uma mistura dos dois livros anteriores.

Para Aristóteles, a ética é uma das ciências práticas, isto é, relacionadas à ação, sendo as demais a *política* e a *econômica*. Nessa subdivisão a ética aparece com o nome de *sabedoria*. No Livro I da *Ética a Nicômaco* dá proeminência à política que está definida, nos textos que dedicou à matéria e foram preservados (*Política*) - deste modo: “Uma cidade, claro está, não é um simples amontoado para evitar as deficiências mútuas e intercambiar os serviços. Estas são duas de suas condições necessárias, mas que não determinam a cidade. Uma cidade é uma reunião de casas e de famílias para viver bem, isto é, para realizar uma vida perfeita e independente”. Quer dizer, Aristóteles não separa a política da moral como se dá nos tempos modernos. Política e ética estão de certa forma superpostas, confundindo-se os objetos de ambas porquanto a segunda trata das virtudes e dos meios de adquiri-las, sendo condição da felicidade, que, por sua vez, é o objetivo visado pela cidade.

Na *Ética a Nicômaco* (Livro VI) afirma a existência de virtudes intelectuais: arte, ciência, sabedoria, filosofia e inteligência. Da sabedoria diz não ser nem arte nem ciência, cumprindo-lhe dirigir a ação moral.

Quanto às virtudes morais, Aristóteles apresenta no capítulo 7 do Livro II uma tábua das virtudes e dos vícios. Essa tábua é precedida dos seguintes elementos: - Justificação da tese de que a virtude se adquire pelo hábito (Capítulo 1). Parte da tese geral de que agir segundo a regra é insuficiente, cabendo ainda averiguar qual a regra correta. Apresenta as seguintes: 1ª - Realizar ações comedidas (primeira noção de justo meio); 2ª - Produzir ações idênticas à virtude (Capítulo 2); É pelo prazer ou pela dor causada pelos atos que se avalia o homem virtuoso. Daí conclui a 3ª regra: “É necessário aprender a experimentar a dor ou o prazer” (Capítulo 3); - Examina uma questão de lógica (se há círculo vicioso no dizer-se que é necessário praticar atos da virtude para tornar-se virtuoso) (Capítulo 4); - estabelece a distinção entre paixões, faculdades e estados habituais (Capítulo 5); e apresenta a noção de justo meio (Capítulo 6).

Aristóteles define a virtude do seguinte modo: “A virtude é o justo meio em relação a dois vícios, um por excesso, o outro por falta”. Antes de defini-la havia afirmado, entre outras coisas, o seguinte: “Por exemplo, temer, ter confiança, desejar, encolerizar-se, sentir piedade, e, em geral, experimentar o desejo ou a pena, tudo isto é susceptível de muito como de pouco e, nos dois casos, falta-se à perfeição. Ao contrário, experimentar as paixões no momento adequado, por um motivo conveniente, em relação ao que é justo, para obter o resultado que se deve, e do modo que se deve, eis o que é ao mesmo tempo meio e excelência, e a excelência é justamente a marca da virtude”.

As virtudes são a coragem, a temperança, a liberalidade, a magnificência, o justo orgulho (*magnanimité*), a calma, a veracidade, a espirosidade, a amabilidade, a modéstia e a justa indignação.

Para cada uma dessas virtudes há um excesso e uma falta. A falta de coragem equivale à covardia e, o seu excesso, à temeridade. E assim por diante.

É a seguinte a tábua considerada:

TÁBUA DAS VIRTUDES E DOS VÍCIOS			
<i>Falta ou privação</i> (Deficiência)	<i>Justo</i>	<i>Excesso</i>	<i>Domínio</i>
Covardia	Coragem	Temeridade	Sentimentos de medo e confiança
Insensibilidade	Temperança	Intemperança	Prazeres e Dores
Avareza	Liberalidade	Prodigalidade	Dinheiro e bens materiais
Mesquinhaia	Magnificência	Vulgaridade (ostentação)	
Humildade indébita (<i>pulsilanimité</i>)	Justo orgulho (<i>magnanimité</i>)	Vaidade oca (<i>vanité</i>)	Honra
Pacatez	Calma	Irascibilidade	Cólera
Falsa Modéstia	Veracidade	Jactância	Relações com o outro
Rusticidade	Espirituosidade	Chocarrice (chalaça grosseira)	
Mau humor	Amabilidade	Obsequiosidade	
Vergonha	Modéstia	Despudor	Paixões
Desrespeito	Justa indignação	Inveja	

Entre as virtudes morais, Aristóteles atribui ênfase especial à Justiça, que estuda no Livro V. Tomada em seu aspecto geral, diz que a Justiça é a própria virtude, ou, mais precisamente, é a virtude mais completa. Por isto mesmo transcende a tábua antes transcrita.

Na visão de Aristóteles, a Justiça é uma disposição de caráter e o justo é o respeitador da lei e o probo.

Considerada de modo particular, distingue *justiça distributiva* (que toma ao problema do ângulo moral) e a *justiça comutativa* (que leva em conta situações concretas).

“A justiça, no sentido em que a temos definido – escreve Aristóteles – não é uma parte da virtude, mas a virtude em sua inteireza. Do mesmo modo, a injustiça, que se lhe opõe, não é uma parte do vício mas o vício em sua inteireza. Em que se distinguem a virtude e a justiça assim compreendidas? Salta aos olhos em decorrência do que dissemos: elas são concretamente idênticas, mas sua essência não é a mesma. Se se considera o fato de que há uma relação com o outro, há justiça; se se considera determinado estado do caráter, pura e simplesmente há virtude”.

Neste livro, Aristóteles estuda ainda a equidade de que diz ser um corretivo em relação à lei, na medida em que sua universidade torna-a incompleta e pode dar lugar à injustiça. (Ver também **ARISTÓTELES**).

(A) *Ética protestante e o espírito do capitalismo*, de Max Weber

Em 1904, Max Weber publicou o livro *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, que estaria destinado a granjear-lhe enorme popularidade. O livro era parte de um amplo estudo que então realizava sobre as religiões, a começar daquelas que emergiram no mais Antigo Oriente, isto é, o confucionismo e o taoísmo, de um lado e, de outro, o hinduísmo e o budismo, textos editados em forma de livro apenas postumamente – respectivamente *A religião da China* e *A religião da Índia*. Era seu propósito, como escreve, “esclarecer como se deu uma civilização cuja nota dominante consiste no empenho de aplicar procedimentos racionais aos mais diversos campos”. Esta seria, a seu ver, a característica distintiva do Ocidente. Naquela pesquisa, partia da constatação de que “a disposição dos homens de adotar certos tipos de conduta racional foi obstruída em toda parte por forças mágicas e religiosas”. A solução do enigma seria apresentada na obra *O judaísmo antigo*.

Na mesma linha de investigação restava averiguar se de fato existiria alguma relação entre o protestantismo e a emergência do capitalismo. Como registra no texto dedicado à ética protestante, tornara-se lugar comum comparar o comportamento social de católicos e protestantes, havendo mesmo na Alemanha de seu tempo quem supusesse consistiria a diferença em que os primeiros fugiram dos riscos associados à atividade empresarial, mesmo que isto implicasse em menor renda, enquanto os protestantes preferiam o contrário (usou-se a expressão “alegria de viver”), aparentemente confirmando um provérbio alemão segundo o qual caberia escolher entre “comer bem” ou “dormir bem”. Entendia, entretanto, que tais análises tangenciavam o essencial. Este não se encontraria no protestantismo tomado em bloco e nem mesmo desde logo no luteranismo. Correspondeu a um processo histórico dilatado de amadurecimento daquilo que chamou de *vocação ascética*, vocação entendida como aquilo que dá sentido à vida, como autêntica predestinação. A esse propósito escreve na Introdução: “É desnecessário acumular mais exemplos nessa exposição puramente introdutória, pois já esses poucos servem para mostrar que o “espírito de trabalho”, o “progresso”, ou qualquer outro nome que lhe possa ser dado, e cujo despertar se esteja inclinado a atribuir ao protestantismo, não deve ser entendido, como alguns pretendem fazê-lo, como alegria de viver, ou em qualquer outro sentido ligado ao Iluminismo. O velho protestantismo de Lutero, Calvino, Knox, Voët, quase nada tinha a ver com o que hoje denominamos progresso. Opunha-se ele de forma hostil a setores inteiros da vida contemporânea, que não são mais contestados atualmente nem pelos religiosos mais extremados. Se se quiser achar qualquer relação interna entre certas expressões do velho espírito protestante e a moderna cultura capitalista, deve-se tentar achá-los, em qualquer hipótese, não na sua alegria de viver, considerada mais ou menos materialista, ou pelo menos anti-ascética, mas nas suas características puramente religiosas”.

No Capítulo II, Weber define o que entende por *espírito do capitalismo*. Toma como referência um texto de Benjamin Franklin (1706-1790), um dos fundadores da Independência Americana e ao mesmo tempo um homem de ciência e grande inventor. Nesse texto, Franklin faz o elogio do dinheiro e da frugalidade. Depois de comentá-lo detidamente, extrai esta conclusão:

“De fato, o *summum bonum* desta “ética”, a obtenção de mais e mais dinheiro, combinada com o estrito afastamento de todo gozo espontâneo da vida é, acima de tudo, completamente destituída de qualquer caráter eudemonista ou mesmo hedonista, pois é pensando tão puramente como uma finalidade em si, que chega a parecer algo de superior à “felicidade” ou “utilidade” do indivíduo, de qualquer forma algo de totalmente transcendental e simplesmente irracional. O homem é dominado pela produção de dinheiro, pela aquisição encarada como finalidade última da sua vida. A aquisição econômica não mais está subordinada ao homem como meio de satisfazer suas necessidades materiais. Esta inversão do que poderíamos chamar de relação natural, tão irracional de um ponto de vista ingênuo, é evidentemente um princípio orientador do capitalismo, tão seguramente quanto ela é estranha a todos os povos fora da influência capitalista. Mas, ao mesmo tempo, ela expressa um tipo de sentimento que está inteiramente ligado a certas idéias religiosas. Ante a pergunta: por que se deveria “fazer do dinheiro o ganho dos homens?” o próprio Benjamin Franklin, embora fosse um deísta pouco entusiasta, responderia em sua autobiografia com uma citação da Bíblia, com que seu pai, intransigente calvinista, sempre o assediou em sua juventude: “Se vires um homem diligente em seu trabalho, ele estará acima dos reis”. Ganhar dinheiro dentro da ordem econômica moderna é, enquanto for feito legalmente, o resultado e a expressão de virtude e de eficiência em uma vocação; e estas virtude e eficiência são, como não é difícil de se ver agora, os verdadeiros *alfa* e *ômega* da ética de Franklin, tal como é expressa nas passagens que citamos assim como, sem exceção, em todos seus trabalhos.

No Capítulo III, examina a maneira como Lutero entende a vocação, concluindo que a mantém na forma tradicional, com o que justifica seja levado a tomar a Calvino como ponto de partida. Ali mesmo, na Segunda Parte, Weber estuda a ética vocacional do protestantismo ascético, cujos representantes mais destacados seriam: (1) o Calvinismo na forma que assumiu na sua principal área de influência na Europa Ocidental, especialmente no século XVII; (2) o Pietismo; (3) o Metodismo; (4) as seitas que se derivaram do movimento Batista. Esclarece que “nenhum desses movimentos foi completamente independente dos demais, e mesmo a sua distinção das igrejas não-ascéticas da Reforma nunca é perfeitamente clara. O Metodismo, que surgiu pela primeira vez em meados do século XVIII, no seio da Igreja Oficial da Inglaterra, não pretendia, segundo o pensamento de seus fundadores, formar uma nova Igreja, mas apenas reavivar o espírito ascético dentro da antiga, e foi só no curso de seu desenvolvimento ulterior, principalmente com seu alastramento pela América, que se separou da Igreja Anglicana”.

A análise de Weber estará centrada nos textos de Richard Baxter (1615-1691), grande figura do metodismo. Em síntese, na pregação de Baxter, a perda de tempo é o principal de todos os pecados. Para estar seguro de seu estado de graça, o homem deve “trabalhar o dia todo em favor do que lhe foi destinado”. A riqueza somente é condenável pelo perigo de relaxamento. Dando o passo seguinte dirá expressamente que está aconselhando aos verdadeiros crentes a trabalhar e poupar, numa palavra, a enriquecer, pois nesse estado, de verdadeira tentação, poderá assegurar-se da salvação se de fato resistir ao ócio e ao prazer.

Deste modo, Max Weber irá estabelecer uma relação direta entre o puritanismo e o capitalismo – e não entre este e o protestantismo de um modo geral. A hipótese foi objeto de diversas investigações empíricas, comprovando-se, por exemplo, que os fundadores da indústria química inglesa eram calvinistas. De todos os modos, no livro *La place du désordre. Critique des théories du changement social* (Paris, Presses Universitaires de France, 1981), Raymond Boudon indica que, embora confirmando que os empreendedores do século XVI são freqüentemente calvinistas, as pesquisas evidenciam que provêm da emigração, oriundos dos grandes centros comerciais e bancários do século XV. Em face de tais resultados, os estudiosos

inclinam-se por supor que, precedentemente aderiram à pregação reformista de Erasmo, o que os teria obrigado a fugir daquelas localidades, do mesmo modo como os judeus expulsos de Portugal acabaram tornando-se os grandes banqueiros holandeses, deslocando para aquele país a alta finança europeia, precedentemente localizada na Itália. (Ver também **WEBER, Max**).

(A) *Ética*, de Espinosa

Ao contrário do que pode sugerir o título, a obra consiste numa meditação sobre Deus, concebida em termos puramente racionais, apresentada seguindo o modelo das obras matemáticas e geométricas que faziam aparição, dando início à Época Moderna. Escrito provavelmente na década de sessenta do século XVII, editou-se, juntamente com os textos que havia publicado em vida, postumamente, em 1677.

Sendo profundamente religioso, Espinosa entende que para alcançar serena e terna bem-aventuranças, o homem precisa dispor de um conhecimento correto de Deus. Para indicar o caminho a ser percorrido na conquista de tal objetivo, vale-se das indicações de Descartes quanto ao *método*, a fim de eliminar as representações confusas e chegar a idéias claras e distintas.

Espinosa afirma que dispomos destes tipos de representações: as que provém da simples transmissão verbal; as que nascem por experiência vaga; as originadas pela relação de um efeito com sua causa; e as que proporcionam um conhecimento intuitivo e direto do objeto estudado na forma proporcionada pelas verdades matemáticas. Sendo este último o único conhecimento autêntico, cabe-nos investigar as notas constitutivas do objeto de modo análogo a definição das figuras geométricas.

Se estabelecermos deste modo os atributos de Deus, verificaremos que a ordem e contexto das idéias, como elementos simples e irreduzíveis, correspondem à ordem e conexão das coisas.

Seguindo a Descartes, Espinosa aceita que só tenhamos acesso à extensão e ao pensamento, mas o corrige ao afirmar que este corresponde à manifestação de uma substância única, Deus. A legalidade natural decorre dessa substância única. Podemos, portanto, ter conhecimento geométrico (vale dizer, intuitivo e certo) de Deus.

No contexto histórico em que viveu e tendo em vista a sua formação religiosa, tais afirmativas correspondem ao corolário da idéia de que a natureza está escrita em linguagem matemática. Essa idéia constitui um dos elementos impulsionadores da ciência moderna, ainda que de origem mística, há de se ter tornado cara a Espinosa na medida em que tem familiaridade com o conhecimento místico dos judeus, a Cabala, que repousa justamente na fixação de relação rigorosamente estabelecida.

A par disto, essa crença na ciência e no poder da matemática era algo de relativamente difundido na Europa do Norte, em especial na Holanda, do mesmo modo que o pensamento de Descartes (1506-1650). Este também se refugiara na Holanda, onde viveria por largo período (de 1628 a 1640). Espinosa conhece com profundidade a sua obra e o seu primeiro livro é um comentário a *Renati Descartes Principia philosophiae*, que aparecera em 1644. No decênio anterior, a proibição pela Igreja Romana do *Diálogo* de Galileu (1564-1642) fez surgir um grande movimento em seu apoio nos países protestantes. No caso particular da

Holanda, a própria Casa Real prestara-lhe solidariedade. Nesse país era grande o interesse pela matemática e pelos assuntos relacionados à navegação. Ainda não há na Europa o que mais tarde ficou conhecido como *comunidade científica*. Mas já se pode falar do estabelecimento de uma utopia científica, a propósito do que escreve Ben-David: “Os criadores dessa tendência foram Peter Ramus e Bernard Palissy, seguidos por Francis Bacon. Comenius, Samuel Hartlib e outros. Estavam interessados pela educação universal e por projetos de longo alcance de cooperação científica e tecnológica que, segundo esperavam, levariam à conquista da natureza e ao aparecimento de uma nova civilização. Acreditavam numa redenção do mundo que se tornaria possível através da ciência, da tecnologia e de sua organização e apoio eficientes” (*O papel do cientista na sociedade*, trad. bras., São Paulo, Pioneira, 1974, p. 103).

De sorte que as idéias de Espinosa circulam nesse clima. Terá sido a sua visão “científica” de Deus que chocara aos rabinos de Amsterdã? Talvez não diretamente, mas o fato visível de que, em relação a Maimônides, inverte nitidamente as posições. Isto é, os dogmas agora precisam passar pelo crivo da razão e não simplesmente usar os argumentos da filosofia para mostrar a superioridade da revelação. No sistema de Espinosa, não tem lugar a criação do mundo nem os milagres.

O sistema de Espinosa compõe-se do *Tratado para reforma do entendimento*, que é uma espécie de introdução à metodologia; da *Ética* e do *Tratado Político*, que deixou incompleto, embora se manifeste sobre temas tradicionalmente considerados nessas disciplinas, isto é, as formas de governo. Estes livros aparecem na edição das *Obras Póstumas*, que vieram a luz no próprio ano de sua morte, em 1677. Por solicitação do regente holandês Jan de Witt, escreveu o *Tratado das Autoridades Teológico-Políticas*, que é a defesa da tolerância religiosa, editado em 1670. Em 1672, tem lugar a derrubada de Witt do poder, passando também a Holanda a experimentar um ciclo de intolerância e perseguição religiosa. No tempo que lhe restou de vida, além de completar o sistema, Espinosa prepara uma tradução ao holandês do Pentateuco e uma gramática hebraica, o que é uma indicação expressiva de que não pretendia tocar no núcleo central da herança de seu povo, consistente na simbiose entre religião e moral, mas apenas em difundir-lo na linguagem de seu tempo, a exemplo do que fizeram tantos outros eruditos judeus, em seus respectivos momentos. (Ver também **ESPINOSA**).

EURÍPEDES

Eurípedes nasceu em 480, em Salamina, e morreu em 406, na Macedônia, onde se achava a convite do rei (Arquelau), no mesmo ano em que faleceu Sófocles. Enquanto este completara 89 anos, sendo bem mais moço, Eurípedes morreu aos 74 anos. Sua primeira peça teria sido encenada em 438, aos 42 anos. Sua atividade teatral desenvolveu-se portanto ao longo das três décadas subseqüentes, quando o acontecimento marcante correspondia à Guerra do Peloponeso, que se iniciara em 432. Eurípedes não assistiria ao seu desfecho, com a derrota de Atenas, ocorrido em 405, um ano após a sua morte.

Teria escrito 92 peças, das quais restaram 18. Ainda que não exista classificação consensual, é possível destacar desse legado alguns conjuntos através dos quais sua obra tornar-se-ia perenemente festejada.

A exemplo de Ésquilo e Sófocles, dentre as peças preservadas as grandes famílias malditas da mitologia grega ocupam lugar destacado, a Labdicida (Édipo e descendência) e a

Atridas (Agamenon e descendência). Em relação à primeira, Eurípedes recupera os antecedentes registrados na mitologia. A peça *Os fenícios* resume a história de Tebas, numa versão diversa da conhecida em relação a Jocasta (a mãe de Édipo que se torna sua esposa), que aparece como uma velha, sem referência ao fato de que se teria enforcado ao descobrir a verdade de seu trágico destino. Dentre os membros dessa família maldita, são personagens Antígona (cuja saga é tema da peça de Sófocles assim denominada), bem como seus irmãos (Eteocle e Polinice). Estes são os principais personagens da peça *Os Sete contra Tebas*, de Ésquilo e também na peça *Os suplicantes*, do próprio Eurípedes.

Na peça *Os fenícios*, Eurípedes coloca ao próprio Édipo. Outra de suas peças relacionadas aos antecedentes dos Labdicidas é *As bacantes*. Está dedicada a Dionísio, deus da vegetação e do vinho, filho de Zeus e Semele, também chamado de Baco. Dionísio volta à sua terra natal (Tebas) e depara-se com a hostilidade da própria família. A peça fixa a maneira como se estabeleceu o culto de Dionísio, que consiste de verdadeiras orgias. Friedrich Nietzsche (1844/1900) procurou enfatizar o contraste entre essa linha orgiástica (dionisíaca) e o culto da racionalidade (apolínea, por referência a Apolo, deus da beleza, das letras e das artes), ambas existentes na Grécia Antiga.

Contudo, o grande tema de Eurípedes parece ter sido Agamenon e sua descendência. Esta é objeto de quatro peças (*Ifigênia em Tauride*; *Ifigênia em Aulis*; *Eletra* e *Orestes*). O comandante das tropas gregas na guerra de Tróia é a grande presença de *Hecuba*; *As troianas* e *Helena*. Alguns estudiosos consideram entretanto que o tema da guerra é o que de fato o teria mobilizado, à vista da presença desta na vida cotidiana da Atenas de seu tempo, embora todos reconheçam ser temerário associar a obra dos grandes dramaturgos gregos à problemática que lhes era contemporânea. Ainda assim, *Os suplicantes* é destacada como sendo uma franca condenação à guerra.

O tema de *Os suplicantes* é a questão do direito dos mortos ao enterro de forma que possa o seu túmulo ser velado pelos parentes próximos, direito que não é reconhecido em Tebas. Na disputa do trono com o irmão, Polinice se alia aos chamados “sete chefes” de Argos, de que resulta a morte tanto dos filhos de Édipo em disputa como de seis dos guerreiros de Argos, e o problema de sepultá-los em território adequado. Na condição de rei de Tebas, Creon (irmão de Jocasta) recusa a Polinice o direito de ser ali enterrado, o que provoca a revolta de Antígona. Teria procedimento análogo em relação aos guerreiros de Argos mortos no conflito. Os três grandes dramaturgos trataram do tema a seu modo. Na peça de Eurípedes é o sobrevivente daquela disputa, Afraste, rei de Argos, que secunda a reivindicação das viúvas e demais parentes. O incidente prenuncia novo conflito. Solicitado a intervir, Teseu, rei de Atenas, deixa entrever que para reconquistar cadáveres, parece absurdo que seja necessário aumentar o seu número, fazendo surgir novas vítimas que, por seu turno, deixarão inconsoláveis as outras mães que também vão querer prestar-lhes as últimas honras. O sem sentido da guerra transparece igualmente no que se poderia denominar de “ciclo troiano” do autor.

Obtiveram grande sucesso de público, no Ocidente, duas personagens femininas presentes às peças de Eurípedes: Medéia e Fedra. Duas mulheres tão ensandecidas pelo amor que as leva a toda sorte de desatinos (Ver também *Hipólito* e *Medéia*, de Eurípedes; *Hecuba* e *As troianas*, de Eurípedes; e **ÉSQUILO** e **SÓFOCLES**).

Experiência e cultura, de Miguel Reale

Miguel Reale é considerado como o maior filósofo brasileiro do século XX (nasceu em 1910). Descendente de italianos, tornou-se professor da tradicional Faculdade de Direito de São Paulo e também ocupou altos cargos administrativos em seu estado natal, entre estes o de reitor da Universidade. Fundou em 1950 o Instituto Brasileiro de Filosofia (IBF), instituição que passou a abrigar representantes de todas as correntes filosóficas, fato sem precedentes porquanto, até então, as sociedades desse tipo congregavam apenas os participantes de uma única tendência. Granjeou reconhecimento internacional para a filosofia brasileira do direito. Ao completar 80 (1990), 85 (1995) e 90 anos (2000) promoveram-se eventos em sua homenagem.

Na vasta bibliografia de Miguel Reale, selecionamos o livro *Experiência e cultura* (1977) por representar uma contribuição essencial na identificação do que têm de comum, no presente, as principais filosofias nacionais do Ocidente. Com efeito, no século XX coroa-se o processo de constituição de filosofias nacionais autônomas, iniciado ainda no século XVII¹². Essa circunstância transmite a idéia da mais ampla fragmentação, sobretudo quando desapareceram os grandes sistemas que, embora conflitantes, promoviam a impressão de existir uma certa unidade. A filosofia contemporânea, expressa através de filosofias nacionais, dá preferência aos problemas teóricos, ao contrário do passado quando estes, ainda que responsáveis pela continuidade da investigação, viam-se obscurecidos diante da intenção sistemática.

Experiência e cultura demonstra, em primeiro lugar, que a **perspectiva transcendental**¹³, criada por Kant, preserva inteira validade, em que pese as lacunas e as questões controversas que o grande filósofo legou à posteridade. Além disto, cumpre restaurar a descoberta dos neokantianos relativa à diferenciação dos objetos com que lidamos, que não se esgotam, como se supunha, em naturais e ideais, existindo ainda uma terceira esfera, a dos objetos referidos a valores. Trata-se da cultura, ou melhor, da criação humana. Reduzindo-se a objetos ideais tudo quanto não aparecia como objeto natural, equiparava-se os entes matemáticos, pura criação do espírito, aos temas da moralidade, nos quais estamos todos envolvidos.

A partir desses dois princípios – perspectiva transcendental e admissão de uma terceira esfera de objetos, resultantes da criação humana mas diferentes dos entes ideais – lança-se uma nova luz sobre a filosofia contemporânea. A fenomenologia (Husserl) muito enriqueceu o entendimento do processo de elaboração das categorias ordenadoras do real, que Kant não soube dizer de onde provinham e Hegel, apesar de ter comprovado serem, como queria Kant, livres criações do espírito – descobrindo a sua gênese em determinados filósofos – apresentou essa descoberta de uma forma inaceitável. Mas Husserl não conseguiu criar uma

¹² No livro *As filosofias nacionais e questão da universalidade da filosofia* (2000), Leonardo Prota defende a hipótese de que a quebra da unidade linguística, representada pelo abandono do latim, substituído pelo emprego de línguas próprias, não explica o surgimento de filosofias nacionais. O elemento impulsionador seria a recusa da Escolástica em aceitar a ciência moderna, obrigando diversos autores (Descartes, na França; Bacon e Locke, na Inglaterra e Kant, na Alemanha, entre outros) a desvendar a natureza da ciência e propor um entendimento da filosofia, que desse conta da nova situação..

¹³ A perspectiva filosófica corresponde ao ponto de vista último a partir do qual se irá considerar a realidade. Platão criou a perspectiva transcendente—sistemizada por Aristóteles e incorporada á Escolástica—segundo a qual tudo quanto aparece não dispõe de sustentação própria. A categoria fundamental passa a ser a **substância** e somente ela pode dizer em que consiste o que percebemos. A perspectiva kantiana, denominada de transcendental, parte da hipótese de que não podemos saber como seriam as coisas na ausência da nossa percepção. Lidamos com **fenômenos**, cumprindo estabelecer como organizamos o conhecimento.

nova perspectiva filosófica nem restaurar a antiga, o que ratifica a permanência da proposta kantiana, o mesmo podendo dizer-se de Heidegger e do existencialismo.

Assim, *Experiência e cultura* reordena a meditação filosófica ocidental de nosso tempo e restaura o entendimento que se trata de alcançar uma compreensão cada vez mais aprofundada da pessoa humana e de sua criação. Livros posteriores, como *O homem e seus horizontes* (1980; 2ª edição, 1997); *Verdade e conjetura* (1983; 2ª edição, 1996) e *Introdução à filosofia* (1988; 2ª edição, 1989) aprofundam e esclarecem os aspectos essenciais aqui considerados.

Em síntese, o eixo principal da obra filosófica de Miguel Reale consiste em compreender o homem em sua integralidade, reconhecendo-o antes de mais nada como singularidade intocável, sem regredir à irredutibilidade do eu mas também sem dissolvê-lo em qualquer das entidades transpessoais. Ao homem é inerente a condição de ser **pessoa**, que corresponde a uma estrutura **a priori**, transcendental, condição de possibilidade da sociedade e do mundo da cultura. A sociedade, ao invés de constituir um fator originário e supremo, é condicionada pela sociabilidade do homem.

Explicações científicas, de Leônidas Hegenberg

A compreensão da natureza real do conhecimento científico tornou-se uma questão complexa na cultura luso-brasileira, devido à presença do denominado **cientificismo**. Por isto, parece essencial ter presente que a ciência moderna não se propõe substituir a religião ou a filosofia nem pode facultar as bases para a formulação de um código moral substitutivo daquele que tem presidido a evolução da cultura ocidental; bem como o entendimento de que, ao falar-se de ciência política, quer-se designar uma disciplina capaz de aplicar os recursos científicos ao estudo do fenômeno político, ao invés da suposição de que se trataria da possibilidade de um “governo científico”.

Na aquisição dessa adequada compreensão, alguns aspectos adquirem maior relevância. Entre estes, o fato de que a ciência não se constitui de algo pronto e concluso, ao mesmo tempo em que o seu programa de trabalho e desenvolvimento futuro é fixado em comunidades restritas. Os vários segmentos da ciência, notadamente no que se refere às chamadas ciências exatas, encontram-se rigorosamente formalizados. A investigação a ser empreendida é formulada através de **hipóteses**, cuja elaboração requer conhecimentos específicos profundos.

Para alcançar uma visão abrangente dos procedimentos científicos, pode-se estudar com proveito o livro de Leônidas Hegenberg *Explicações científicas*, sucessivamente reeditado.

Leônidas Hegenberg (nascido em 1925) pertenceu ao Corpo Docente do Instituto Tecnológico de Aeronáutica onde criou uma publicação destinada à difusão da contemporânea filosofia das ciências. Além disto, incumbiu-se da tradução dos autores mais destacados, colocando ao alcance dos interessados textos até então desconhecidos no país. Resenhou também grande volume de títulos. Sua obra teórica é das mais representativas, dedicada integralmente à filosofia da ciência e à lógica moderna.

Explicações científicas conceitua a ciência com base em algumas teses que resumiremos. A primeira delas consiste na afirmativa de que corresponde a uma crítica ao denominado **bom senso**. As pessoas vivem em comunidades onde as coisas que os cercam têm nomes e acham-se instruídas pelo que chama de “sentenças declaratórias”, isto é, a interpretação das circunstâncias em que vivemos. São transmitidas de geração em geração pelas tradições orais, pelas salas de aula, pelos livros e formam uma intrincada rede à qual nos habituamos, tendo ou não clara consciência disto.

Um traço notável de boa porção das informações adquiridas por meio da experiência ordinária é o de que – ainda quando a informação, dentro de certos limites, se torna razoavelmente precisa – elas raramente se fazem acompanhar de explicações que esclareçam porque os fatos são como se diz que sejam. Acresce que o bom senso, se chega a apresentar explicações, fornece-as, na maioria das vezes, sem indicação dos testes críticos que salientam a relevância da explicação para aquilo que se tem em vista explicar. É justamente o desejo de obter explicações a um tempo sistemáticas e controláveis, pela evidência factual, que gera a ciência. Constitui um de seus alvos, a organização e classificação dos fenômenos, com base em princípios explanatórios, em tessituras cada vez mais densas e abrangendo número crescente de acontecimentos.

Ao mesmo tempo, a pesquisa científica não se realiza num vácuo intelectual. Muito ao contrário. Quando se observa ou se experimenta, quando se investiga há uma idéia básica a nortear os passos da pesquisa. É justamente o que se denomina de **hipótese**. Além disto, de tempos em tempos surge a necessidade de confrontar uma hipótese com outras anteriormente aceitas. Esse trabalho é governado por um tipo especial de atitude, a atitude científica.

A hipótese deve atender a requisitos mínimos. Deve ser adequada, isto é, estar de acordo com as evidências recolhidas; ser passível de submeter-se a testes e, ainda, consistente, vale dizer, compatível com outras hipóteses que não se deseja de pronto abandonar.

Finalmente, a ciência não procura resultados definitivos. As afirmações irrefutáveis não fazem parte da ciência, mas dos mitos. Este é o princípio capital da refutabilidade. A ciência enfrenta o risco de ver abandonadas as soluções que propõe. O progresso da ciência deve-se, em grande parte, ao fato de que propõe soluções específicas para questões específicas, submetendo-as, sem cessar, ao crivo da crítica. A crítica gera o progresso. A “verdade imbatível” gera estagnação.

(A) *Fábula das abelhas*, de Mandeville

A primeira versão de *A fábula das abelhas*, de Bernard Mandeville, apareceu em 1714. Sucessivamente refundido e ampliado, o livro passou a ser editado em dois volumes a partir de 1732. Contém uma crítica decisiva à obra de Anthony Ashley Cooper, Lord Shaftesbury e contribuiu enormemente no sentido de que se desse preferência ao debate teórico, ao invés de ater-se à pregação moral, na ilusão de que, por este modo, seria possível reformar a sociedade.

O cerne da crítica de Mandeville a Shaftesbury reside no seguinte: as virtudes da piedade e da abnegação, que exalta, não têm nenhum papel a desempenhar na vida social, onde o principal consiste na conquista do progresso. Parece a Mandeville que as virtudes requeridas por semelhante objetivo são o trabalho e a tenacidade. Por desconhecer esse quadro real, afirma, Shaftesbury realizou uma construção inteiramente artificial, que busca desmontar peça por peça.

A crítica de Mandeville a Shaftesbury encontra-se no texto “Pesquisa acerca da natureza da sociedade”, acrescido à edição de *A fábula das abelhas* publicada em 1723 e que, desde então, nas reedições subsequentes, faz parte do primeiro volume. (*A Search into the Nature of Society in The Fable of the Bees or Private Vices, Public Benefits*, by Bernard Mandeville; The First Volume, Oxford Clarendon Press, p. 322/369; 1ª edição facsimilada, 1924, e, subsequentes, 1957 e 1966).

Começa por mostrar que constitui um grave equívoco supor que o homem tende naturalmente para a virtude, podendo governar-se pela razão “com mais facilidade e presteza

do que o bom cavaleiro conduz pelas rédeas um cavalo bem amestrado”. Essa hipótese baseia-se na falsa suposição de que os padrões morais achar-se-iam firmemente estabelecidos na própria natureza humana. Ao contrário do que supõe Shafsterbury, a moralidade não é dada aos homens de forma acabada, permanecendo imutável. Ao contrário, varia extremamente segundo os povos e, no curso da história destes, segundo as épocas.

A doutrina do senso moral inato, prossegue Mandeville, serve tão somente para ocultar do homem a sua natureza real. Ao induzir as pessoas a acreditar que podem ser virtuosas sem decidida abnegação, na verdade fomenta a hipocrisia. Se as idéias de Shafsterbury viessem a ser aceitas universalmente, estariam arruinados a riqueza e o poder do Estado. As virtudes sociais recomendadas por Shafsterbury não preparam o homem para lutar por seu país ou para trabalhar na recuperação de suas perdas. A tranqüilidade e a moderação presentes à obra daquele autor não são de maior utilidade, salvo “para educar parasitas”, desde que nunca preparariam o homem “para o trabalho e a assiduidade, nem o instigariam a grandes realizações ou empreendimentos perigosos”. A seu ver, Shafsterbury simplesmente recusou-se a reconhecer aquelas qualidades individuais que são absolutamente necessárias para motivar o homem na realização dos trabalhos e no enfrentamento dos riscos capazes de tornar uma nação rica e próspera.

Segundo Mandeville, não foi o senso moral desinteressado ou o amor da humanidade que fez surgir a sociedade e compeliu o homem ao trabalho, mas um de seus vícios: a vaidade. A tendência natural à preguiça, encontrada no homem, somente foi superada pela forte paixão desencadeada pela vaidade. Segundo seu entendimento, a própria sociabilidade tão exaltada por Shafsterbury não passa de manifestação de vaidade. Argumenta: é certo que o homem gosta de companhia mas tal se dá do mesmo modo como aprecia inúmeras outras coisas para o deleite pessoal. Ao buscar associar-se a outros homens, quer em primeiro lugar confirmar a alta opinião que tem de si mesmo; e, além disto, se pode propiciar prazer aos outros, espera ser em troca lisonjeado.

O estado de natureza idealizado por Shafsterbury, em que os homens estariam de posse de virtudes e qualidades admiráveis, corresponde a uma idade de outro na qual não existiria o comércio, a arte, a dignidade ou o emprego. O que a história registra é a presença de grandes aglomerados sociais que nada têm de comum com aquela idealização. A seu ver, o estado de natureza somente poderia manter-se pacífico numa primeira ou segunda geração, quando a superioridade natural dos pais impusesse a ordem. Esta paz desapareceria com a morte daqueles ancestrais, o que desencadearia a luta entre seus descendentes. O homem tem mais apetites do que pode satisfazer com facilidade e, deste ponto de vista, acha-se incapacitado para a sociedade. Um bando deles, colocados em condições equiparáveis, logo começaria a disputar. A paz só será reintroduzida pelo artifício do governo, que reimpõe a ordem originalmente mantida pelos ancestrais. E o governo é apenas um exemplo do tipo de artifício requerido para lutar contra as vontades, imperfeições e variedades dos apetites dos homens Mandeville coloca-se, portanto, no pólo oposto a Shafsterbury. Não é natureza que deve ser exaltada mas as criações artificiais do homem para tornar a sociedade possível.

Mandeville argumenta ainda que, pela idealização do senso moral, Shafsterbury ignora que a moralidade exige que a virtude seja acompanhada de uma vitória sobre a natureza. Além disto, o senso moral é incapaz de reconhecer a importância do amor próprio na natureza humana e nas relações entre os homens. Este erro é muito grave desde que um Estado poderoso e próspero somente pode ser construído pelo reconhecimento da importância de serem contidos os desejos do homem egoísta.

Mandeville revela conhecer razoavelmente as atividades produtivas desenvolvidas em Londres que, em sua época, já se constituía num grande empório comercial. O que aquela multidão faz, no sentido de empurrar a vida para a frente, nada tem a ver com a pregação dos reformadores religiosos. Em relação ao progresso material, é muito mais importante “a tola e fútil invenção da saia forrada sobre arcos”. Declara ser contra o catolicismo romano tanto quanto Lutero e Calvino, bem como a própria rainha Elisabeth, mas em matéria de desenvolvimento social a pregação de um é tão inócua quanto a dos outros. “Religião é uma coisa e comércio é outra”- exclama e acrescenta: “Aquele que dá trabalho a milhares de pessoas inventando as fábricas mais industriosas, certo ou errado, é o maior amigo da sociedade”.

Seu estilo é vivo e atraente na descrição do mundo real.

Mais tarde, nas edições posteriores de *A fábula das abelhas*, Mandeville buscava desenvolver essa crítica a Shafsterbury, nos seis ensaios em forma de diálogo que inseriu no volume segundo. No prefácio, faz questão de precisar que um dos personagens do diálogo representa o seu ponto de vista enquanto o outro “encontra grande deleite na maneira cortês e na forma de escrever de lord Shafsterbury”. Na última parte desse segundo volume volta a considerar as idéias apresentadas em “A Search into the Nature of Society” e volta a criticar Shafsterbury. Contudo, o essencial de sua posição encontra-se naquele ensaio, antes resumido.

Mandeville inclui-se entre os primeiro pensadores modernos que valorizam a divisão do trabalho, que se vinha fixando em sucessivas gerações. Desse longo processo de especialização é que resultou o desenvolvimento material. E para este contribuíram preferentemente, segundo crê, os homens vinculados ao comércio e à navegação. A experiência histórica comprovava que as virtudes cultuadas por esses homens eram as únicas capazes de trazer prosperidade. Em contrapartida, os pontos de vista expressos por Shafsterbury provinham de um grupo social a que denomina de *Beau Monde*, que equivaleria à aristocracia. No fundo, trata-se simplesmente da maneira como percebem a si mesmos ou desejariam que os outros os percebessem.

A nosso ver, o mérito de Mandeville consiste no fato de haver demonstrado, de modo insofismável, que os valores morais presentes à sociedade variam com o tempo e não podem ser pura e simplesmente identificados com as virtudes que os homens piedosos se sentiam obrigados a cultivar com o propósito de salvar as próprias almas. E embora atribua primazia ao governo, nesse terreno, de modo idêntico a seus oponentes, não reduziu a moral social a uma questão de direito. A exemplo da moral individual, deve estruturar-se em torno de valores que as pessoas aceitem e procurem seguir livremente. E apontou também um critério segundo o qual devem ser incorporados à vida social, ao exaltar o trabalho e a tenacidade, colocados a serviço do progresso material.

É certo, contudo, que não conseguiu circunscrever os limites precisos da discussão de caráter teórico, para separá-la do propósito de influir sobre o curso da sociedade. Contudo, tal viria a ocorrer no prosseguimento do debate, que teve lugar. (Ver também **MANDEVILLE** e *Características do homem*, de **COOPER, Anthony Ashley**).

Fábulas, de La Fontaine

Jean de La Fontaine (1621/1695) viveu no tempo de Luís XIV, quando a França registra grande esplendor literário, notadamente na tragédia (Cornele e Racine), na comédia (Molière) e no teatro. Demorou muito a que fosse admitido no restrito grupo de protegidos do Rei mas acabou por alcança-lo, após tornar-se respeitável como autor dos *Contos e Novelas em*

versos. Contudo, o que lhe deu notoriedade seriam as *Fábulas*. Foi admitido á Academia Francesa em 1684, aos 63 anos.

La Fontaine fez preceder as *Fábulas* do elogio do poeta grego Esopo, a quem atribui a primazia no gênero. Este consiste em transmitir ensinamentos morais, valorizados pela civilização e que deveriam ser cultuados, pela voz de animais que falam. Supunha-se que o método estaria destinado a facilitar a transmissão às crianças daqueles ensinamentos. Na verdade, entretanto, os poematos curtos tiveram a virtude de a todos encantar e, graças a isto, perpetuar-se.

As *Fábulas* acham-se apresentadas em dois volumes, subdivididos cada um em seis livros, nos quais varia o seu número. A primeira do Livro Primeiro intitula-se “A cigarra e a formiga” e dá o tom do conjunto. Imprevidente, preocupada apenas em cantar, a cigarra não acumulou alimentos que lhe permitissem sobreviver no inverno e apela para a formiga que recusa socorrer-la, fazendo-a registrar a que se dedicara o tempo todo, após o que exclama: “Tu cantavas? Que beleza; muito bem: pois dança agora”.

As histórias da raposa são um primor de astúcia. Mas nem sempre consegue enganar aos outros bichos; somente aos mais estúpidos, como o bode. Os personagens humanos que por vezes figuram nas fábulas geralmente não se saem muito bem.

O certo é que La Fontaine conseguiu que suas histórias fabulosas não ficassem com a marca de certo tempo ou de determinado país, revestindo-se de feição universal duradoura.

Fausto, de Goethe

O poema *Fausto* é considerado como uma obra prima da literatura alemã. Por sua extensão – mais de doze mil versos que, numa edição normal, ocupam em torno de 450 páginas – tornou-se muito difícil de traduzir. Veio a ser conhecido na Europa Ocidental graças á versão do escritor francês Gerard de Nerval, em 1828 – cerca de vinte anos após a edição alemã --, que corresponde apenas aos versos do que seria propriamente a Primeira Parte, considerado o adequado encadeamento da história, e também sem os episódios correlatos introduzidos pelo autor e sem os dois primeiros atos da Segunda Parte (incompleta na primeira edição). Ainda assim, Goethe a aprovou. As traduções ao português oscilaram entre a tentativa de preservar a versificação e a preferência por fazê-lo em prosa. Consideradas aquelas aparecidas no Brasil e em Portugal, chegam a quase dez. O maior esforço para traduzir em versos, procurando ao mesmo tempo preservar a elegância do estilo do original, seria devido a Jenny Klabin Segall (1901/1967), esposa do renomado pintor Lasar Segall. Seu trabalho seria louvado por estudiosos como Antonio Houaiss e Sérgio Buarque de Holanda. É a edição que integra a Coleção “Grandes Obras da Cultura Universal”, da Editora Itatiaia.

A lenda de Fausto – personagem que teria feito um pacto com o Diabo para preservar a juventude— é daqueles que povoaram a imaginação dos europeus, na época medieval quando a salvação da alma era encarada como o valor maior. A exemplo do que se dava com as histórias relacionadas à Cavalaria e ao Cálice Sagrado, sustentava-se na tradição oral. A primeira versão literária apareceria em 1587, na cidade alemã de Frankfurt. Nessa versão Fausto era o que consideraríamos bruxo ou mago, tido então como “pesquisador”, cuja pretensão consistia em alcançar o conhecimento dos “fundamentos de tudo, tanto do céu quanto da terra”, em especial o que se relacionasse aos elementos. A **alquimia**, que se tinha em conta de ciência, buscava a fórmula para transmutar os metais básicos em ouro e a descoberta do elixir da vida eterna. Goethe colecionou e estudou as diversas versões e adotou esse partido, isto é, o do conhecimento. Em seu poema, o doutor Fausto é um erudito reconhecido. Interessou-se pelo tema na primeira época em que publica a novela que o tornaria conhecido – *Os sofrimentos do jovem Werther*. Tinha então 25 anos. É de 1776 a elaboração de um primeiro esboço. Contudo, o livro somente seria editado em 1806, aos 57 anos. Certamente não

trabalhou intensamente na obra nas duas décadas anteriores. Ainda assim, levando em conta a multiplicidade de assuntos que o ocuparam em sua longa existência (82 anos), sua fidelidade a essa obra não deixa de ser surpreendente. Ao publicá-la deixou claro que a considerava incompleta. Esse complemento apareceu com a denominação de Segunda Parte. Concluiu-o em 1831 e a publicação, ainda que tivesse ocorrido o ano seguinte, não o alcançou em vida.

O Diabo de Goethe, Mefistofles, corresponde a uma criação original. Ao contrário da tradição de apresentá-lo como uma criatura repulsiva, fedendo a enxofre e com pés de cabra à mostra, seduz pela erudição¹⁴. Conquistar a alma de um sábio como o doutor Fausto – além do mais, uma pessoa que era tida como bom caráter pelo próprio Deus, a ponto de liberar o Diabo naquela tentativa por acreditá-la vã – exigia muita astúcia. A excursão que os dois empreendem é vista pelo doutor Fausto como uma forma de apresentar-lhe “a multidão dos seres vivos” e verificar que “nunca é doada a perfeição ao homem”. Manifesta a sua gratidão (“sublime gênio, tens-me dado tudo; tudo o que te pedi”) e está aberto à experiência do amor (Capítulo “Floresta e gruta”) que o levará à tragédia em que se transforma o poema. Fausto irá seduzir a ingênua Margarida, para em seguida simplesmente abandoná-la. Lançada no abismo do desespero, Margarida mata o filho, é presa e condenada à morte. Expira nos braços de Fausto; redimida pelo arrependimento salva-se para a eternidade.

Aqui começa de fato o que seria a Segunda Parte. A questão agora é a do exercício do poder. Na edição de 1806, depois de dois Prólogos (no Teatro e no Céu) seguia-se o que intitulou de Primeira Parte da tragédia. Subdividindo-se em capítulos não numerados, mas intitulados. O último denomina de “Cárcere”, local em que Margarida expira e salva-se. O texto seguinte subdivide-se em Primeiro e Segundo Atos. O que Goethe publicou como Segunda Parte contém o Terceiro, o Quarto e o Quinto Atos. Forma portanto um todo unitário, com os dois primeiros da edição inicial, do mesmo modo que o relato relacionado ao contato inicial entre doutor Fausto e Mefistofles e a tragédia de Margarida.

Fausto, embriagado por uma espécie de sonho, vê-se diante do que poderia ser entendido como o começo do mundo. Nessa floresta fantasmagórica, “surge, magnífico, o arco multicolor” onde irá refletir-se o espelho da vida. O que aparece então é a sede de um Império onde irão desfilar autoridades e gente do povo. Os personagens que povoam a cena são retirados do conhecimento profundo que adquirira da literatura clássica da Antiguidade.¹⁵ O primeiro ato pode ter transcorrido em Roma Antiga, já que o Imperador por vezes é chamado de César. Mas, em cena, há heróis gregos, que irão predominar no Segundo Ato, entre outros, os filósofos Tales e Anaxágoras. O Terceiro Ato, que, em decorrência da forma como veio a ser editado, inicia a “Segunda Parte”, transcorre em Esparta, no Palácio de Menelau, depois que obtém a vitória em Tróia e regressa à Grécia, trazendo de volta a esposa infiel (Helena). Helena ocupa sozinha o trono e divide-o com Fausto, até que essa espécie de fantasma desvanece. A discussão sobre o poder, entre Fausto e Mefistofles tem lugar no Quarto Ato. Talvez a conclusão esteja nessa frase de Fausto, depois do Diabo ter insistido em que o reinante apenas quer de tudo tirar proveito: “Grande erro. A quem é dado que comande, ventura pode achar só no comando”. No fim, o embate dá-se entre as hostes infernais e as legiões celestiais depois de Mefistofles queixar-se de que “o mal é que hoje em dia há métodos sem conta, para subtrair as almas ao demônio”. (Ver também **GOETHE**)

¹⁴ O Diabo de Milton, no *Paraíso Perdido*, também é um sedutor. Mas devendo agir assumindo a forma de uma serpente, não poderia chegar aos pés do Mefistofles de Goethe. No *Fausto* há mesmo um incidente, que ressalta essa singularidade, quando saem da “Taberna de Auerbach” e encontram uma bruxa que não o reconhece e a quem diz: “Vês teu senhor e amo e não pasmas”, ao que exclama a Bruxa; “Perdoai-me, ó mestre, a rude saudação! Nenhum pé de cavalo vejo. E os vossos corvos, onde estão?”

¹⁵ Uma de suas fases, que os estudiosos consideram de transição do pré-romantismo para o que chamam de neoclacisismo, Goethe escreveu peças de teatro inspiradas nas tragédias gregas e nos clássicos romanos.

(O) *Federalista*

O *Federalista* corresponde à coletânea de artigos publicados em 1787 para defender o projeto de Constituição que deveria formalizar a união entre os estados americanos e definir as suas regras. No relacionamento precedente com a Inglaterra, cada estado o fazia diretamente. Quando começaram as disputas com a Metrópole na década anterior, convocou-se um Congresso que declarou guerra à Inglaterra e terminou por proclamar a Independência, em 1776. A guerra prolongou-se durante cinco anos e os ingleses somente se renderam em 1783. Embora a reunião congressional dos estados tivesse recomendado que se preparassem as bases para discutir se as ex-colônias permaneceriam todas unidas ou se formariam mais de uma confederação, essa discussão foi postergada até a derrota dos ingleses. A experiência dos anos oitenta, quando as ações militares deixaram de monopolizar as atenções, tornou patente que o tema deveria ser enfrentado com a necessária profundidade. Assim, em 1787 decidiu-se eleger uma Convenção Nacional, reunida em Filadélfia, que aprovou o projeto de Constituição a ser submetido a referendo pelos estados.

Ainda que a maioria se haja inclinado pela constituição de um governo central, que congregaria todos os estados, incumbindo-se daquelas questões exigentes do concurso geral, como defesa e relações externas, existiam muitos partidários de confederações isoladas. Além disto, a discussão seria reaberta durante o processo de referendo. No caso de Nova York, por exemplo, que era um dos estados importantes, o governador era contrário ao governo central e dos três delegados à Convenção Nacional, dois retiraram-se do conclave e não assinaram o projeto. Essa situação explica que haja surgido ali a iniciativa dos artigos, mas também a novidade do tema, como teremos oportunidade de referir.

Os artigos apareceram sob o pseudônimo de *Publius*. Somente quando surgiu a iniciativa de reuni-los em livro, pelo interesse que o tema começou a despertar sobretudo em decorrência da Revolução Francesa, é que se buscou estabelecer a autoria. Ainda que permaneçam dúvidas em relação a um ou outro artigo, são todos obra de Alexandre Hamilton, James Madison e John Jay. Este último, que não integrou a Convenção e somente tomou conhecimento da Constituição quando o documento estava pronto, limitou a sua colaboração a cinco artigos, justamente os que não foram considerados como os mais notáveis. Ao todo, publicaram-se 85, a maioria escrita por Hamilton.

Alexandre Hamilton (1757-1804) estudou no King's College de Nova York – atual Universidade de Columbia – participou da guerra da Independência e, posteriormente, exerceu a advocacia. Elegeu-se delegado tanto à Convenção Nacional (1787) como à de Nova York (1788). Foi nomeado Secretário do Tesouro do primeiro governo dos Estados Unidos, sendo Presidente George Washington (1732-1799), posto em que permaneceu de 1789 a 1795. Considera-se que lhe coube conceber o sistema financeiro norte-americano de uma forma que lhe permitiu evoluir sem afetar a estabilidade da moeda. Elaborou também um programa de estímulos à criação de manufaturas, pretendendo assim que o país participasse da Revolução Industrial que então ocorria na Inglaterra e não se limitasse à atividade agrícola. Além do exercício da advocacia, exerceu funções no Exército. Morreu num duelo, aos 47 anos.

James Madison (1751-1836) também teve ativa participação na elaboração dos artigos que compõem a coletânea. Depois da Convenção e do referendo da Constituição, seguiu carreira política, elegendo-se para a Câmara dos Representantes. Participou da elaboração do

primeiro conjunto de emendas à Carta (1789) e foi o quarto presidente dos Estados Unidos. Tendo sido reeleito para um segundo mandato, permaneceu no cargo entre 1809 e 1817. Faleceu aos 85 anos de idade.

John Jay (1745-1829), do mesmo modo que Alexandre Hamilton, estudou no King's College de Nova York, concluindo-o em 1764. Embora se tivesse omitido na fase inicial da luta pela Independência, tornou-se seu partidário entusiasta. Autor do projeto de Constituição do estado de Nova York, presidiu o Congresso Continental no biênio (1778-1779) e fez parte da Comissão que negociou, em Paris, o Tratado de Paz com a Inglaterra. Tornou-se o primeiro presidente da Suprema Corte. Elegeu-se governador de Nova York em 1795, reelegendo-se para um segundo mandato. Findo este, recusou-se a voltar à Suprema Corte por considerar debilitada a sua saúde, retirando-se da vida pública. Embora ainda vivesse mais de uma década, nos últimos anos achava-se praticamente imobilizado.

O projeto de Constituição dos Estados Unidos tratou basicamente das atribuições dos Poderes da União, tanto do Legislativo (subdividido em Câmara e Senado) como do Executivo (Presidência da República) e do Judiciário. As atribuições em apreço diziam respeito às questões de interesse comum. A par disto, proibiu que os estados se desmembrassem ou se unissem, preservada a possibilidade de admissão de novas unidades federadas. Declarou-se explicitamente que “os Estados Unidos garantem a todos os estados da União a forma republicana de governo e comprometem-se a protegê-los contra alguma invasão ou, a instância das respectivas Assembléias Legislativas (ou, na sua falta, das autoridades executivas), contra qualquer situação de violência interna”. Em matéria de direitos foram consignados apenas a matéria incontroversa, a fim de permitir que se discutisse (e referendasse) o essencial. Indicou-se que a Constituição poderia ser emendada tanto por iniciativa do Congresso como das Assembléias Legislativas de dois terços dos estados. Subsequente ao debate e referendo, em 1789, isto é, no ano seguinte à ratificação, foram aprovadas as primeiras dez emendas, relativas aos direitos fundamentais e também indicando (10ª emenda) que “pertencem aos estados respectivamente ou ao povo os poderes que não forem delegados pela Constituição à União ou cujo exercício não lhes foi proibido”.

O Federalista tomou por base o consenso da liderança quanto ao repúdio da monarquia e a preferência pelo governo republicano. Assim, não foi objeto de debate a questão clássica das discussões políticas quanto à melhor forma de governo. Embora se enfatize o que indica o Preâmbulo da Carta, tangenciou-se o que pudesse envolver controvérsia conceitual, concentrando-se nas formas de sua realização. O Preâmbulo indica ser propósito do documento “constituir uma União mais perfeita, estabelecer a Justiça, assegurar a Tranquilidade doméstica, providenciar a Defesa comum, promover o Bem-Estar geral e assegurar as Bênçãos da Liberdade para nós e nossa posteridade”. Ao defender tal enunciado, os autores não se detêm na natureza da justiça mas nos meios para estabelecê-la e torná-la segura.

A União perfeita é aquela que resulta do governo centralizado. A mencionada centralização em nada interferirá na gestão da coisa pública nos estados. Como era natural para aqueles que mal haviam saído de guerra prolongada, o tema central passou a ser a defesa contra agressões externas, tarefas de que os estados isoladamente não poderiam desincumbir-se. Pelo mesmo motivo, a organização de exército permanente também mereceu grande atenção.

Os artigos afirmam a inevitabilidade da disputa, que provém tanto da natureza humana como da diversidade de interesses. Essa circunstância é que impõe a existência de uma lei geral, fixada pela Constituição. Eventuais disputas pelos estados serão dirimidas pela

Suprema Corte. Não se tinha nenhuma garantia de que a instituição viesse a conquistar o respeito da população, mas confiava-se em que tal ocorresse.

Assim, concentrando-se na questão do governo central e nas suas relações com os governos estaduais, *O Federalista* tornou-se marco referencial da nova espécie de federalismo, que os americanos iriam inaugurar. A novidade do processo não é obscurecida desde que confrontado detidamente à experiência pregressa. Como indica Benjamin Fletcher Wright, autor da introdução que aparece nas edições recentes: “Embora fosse uma atitude seriamente enganadora apresentar *O Federalista* como um livro sistemático e destacado sobre a filosofia da política – ignorando sua participação na controvérsia, nos Estados Unidos e particularmente em Nova York, da qual é parte – qualquer análise que não atentar para a enorme contribuição do livro ao pensamento político e constitucional da América e do mundo moderno não estará fazendo justiça à sua permanente importância”.

Fenomenologia do Espírito, de Hegel

A *Fenomenologia do espírito* contém a gnoseologia hegeliana. Na tradição desses estudos, iniciada por Locke, todo o conhecimento provém da experiência sensível. No nível inicial desta temos separadamente as sensações e a percepção, seguindo-se a representação. Depois se passa ao plano das idéias onde a grande preocupação é identificar as idéias simples, que estariam mais próximas da experiência sensível inicial. Hume unificou os momentos da sensação e da percepção, chamando-os de impressões primeiras.

Kant adotou um esquema mais complexo porquanto cuida de identificar em que se sustentam aqueles planos. Assim, as intuições empíricas iniciais são ordenadas pelas intuições puras do espaço e do tempo. Segue-se o entendimento, que é o plano da ciência (categorias). Entre este e a razão (que elabora idéias) introduz a unidade “a priori” da apercepção (o “eu penso” que acompanha todos os enunciados).

Hegel reelabora esse esquema. Parte da consciência, cuja formação é precedida da certeza sensível, da percepção e do entendimento, para chegar sucessivamente à consciência-de-si, à razão e ao espírito. Além disto, inova sobremaneira ao atribuir, a cada um desses momentos, número limitado de conceitos que seriam formulados pelos filósofos e homens de ciência no curso de suas vidas. Hegel tinha uma grande familiaridade com a história da filosofia mas, ao elaborar a *Fenomenologia* não se preocupa em identificar os pensadores que tem em vista. Este trabalho deixou aos estudiosos e intérpretes. O esquema completa-se com a suposição de que a elaboração conceitual é dialética, isto é, começa por uma primeira afirmativa, a que chama de tese, e enfrenta uma negação (antítese), resultando a síntese final, que, por sua vez, dá seguimento ao processo.

A elaboração filosófica começa de um nível muito baixo, o momento que denominou de certeza sensível. Corresponde ao saber imediato ou saber do imediato, do ente. Aparece como o conhecimento mais rico e mais verdadeiro. De fato, entretanto, esta certeza se revela expressamente como a mais pobre e abstrata verdade. Segue-se a dialética da certeza sensível, através da qual chega-se à percepção. E assim a consciência-de-si. A ampliação e alteração do esquema gnoseológico a partir do empirismo, e passando por Kant, é mostrado adiante.

ESQUEMA DE EVOLUÇÃO DA GNOSEOLOGIA MODERNA ATÉ HEGEL

Empirista	Kantiano	Hegeliano
Sensação Percepção (1) Representação	Intuições empíricas + Intuições puras (Espaço e tempo)	
Idéia ou conceito	Entendimento - Categorias	Consciência com os seguintes momentos: Certeza sensível, percepção e entendimento
	Unidade “a priori” da apercepção	Consciência de si
	Razão - Idéias	Razão
		Espírito

(1) Em Hume, unificados sob a denominação de impressões (apreensões imediatas).

A etapa da consciência-em-si começa como consciência prática. Esta atividade será inicialmente focalizada como desejo. Em seu desenvolvimento, passará às formas superiores da consciência prática.

As consciências-de-si afrontam-se no jogo da vida, na luta pelo reconhecimento, no qual aparece a dialética do senhor e do escravo ou dialética do trabalho, que se considera muito haja influído a Marx e aos socialistas em geral.

Enquanto nos momentos precedentes a dialética se dá à revelia da consciência, agora é obra sua. Embora a apresentação de Hegel seja absolutamente abstrata, tem em vista tanto a evolução da filosofia como de outras manifestações da cultura. Para exemplificar toma-se por exemplo o tema da consciência infeliz, que seria a questão central da *Fenomenologia*.

Em seus primeiros trabalhos teológicos, Hegel encarava o povo grego como o povo feliz da história e ao judeu como o povo infeliz. O cristianismo corresponderia uma das grandes formas da consciência infeliz.

Na dialética da consciência infeliz os dois primeiros momentos correspondem ao da consciência mutável em face da consciência imutável, que seria o momento do judaísmo e a figura do imutável para essa primeira forma de consciência universal concreta, representada pelo cristianismo primitivo. A unificação da realidade e da consciência-de-si ocorreria no trânsito da Idade Média ao Renascimento, quando aflora a razão moderna.

A consciência-de-si, ao mesmo tempo singular e universal, que serve de transição aos tempos modernos, é a Igreja Medieval. Forma uma vontade geral que nasce da alienação das vontades particulares. Assim, o eu-singular eleva-se à universalidade. Possui um saber imediato dos dois extremos (imutável e mutável) e os põe em relação.

Como resultado do desenvolvimento dessa forma de consciência-de-si surge uma figura nova, a razão, momento particular do desenvolvimento geral da consciência.

Na parte final da *Fenomenologia*, constituída pelo espírito, as figuras consideradas não mais podem ser reduzidas a correntes filosóficas. São outras as formas de cultura consideradas. O iluminismo aparece como um combate das luzes contra a superstição e conduz

à Revolução Francesa. Esta, por sua vez, leva a uma forma de liberdade absoluta que é o terror. A dialética não se interrompe e tem continuidade.

Aparecem sucessivamente a visão moral do mundo e a religião. A religião tem o mesmo objeto da filosofia, a substância espiritual, apenas em forma de representação. Essa descoberta conduzirá ao espírito absoluto.

A complexidade da *Fenomenologia* advém do fato de que Hegel não pretende apenas proceder a um reordenamento da filosofia mas quer promover uma espécie de síntese da educação da consciência ocidental. Além disto, a primeira geração de seus discípulos, após a sua morte, entendeu que essa elaboração não se dava apenas no plano conceitual, apesar das advertências do próprio Hegel. Postulou, então, que estando elaborado o sistema, cabia levá-lo à prática. Isto equivaleria a promover o reconhecimento do homem pelo homem, implantando uma espécie de sociedade racional. Trata-se naturalmente de um projeto eminentemente utópico porquanto baseado na suposição de que o homem poderia tornar-se um ser moral. As tentativas de dar curso a tal projeto terminaram por dar nascedouro a ferozes ditaduras.

Apesar de tais desencontros, a *Fenomenologia* contém um método que permite compreender muitos momentos da evolução do saber filosófico. Hegel, na verdade, foi estimulado a resolver a questão da origem dos *a priori*, que Kant deixara sem solução, e proporcionou a chave para a sua compreensão. No curso do desenvolvimento histórico da cultura, os pensadores foram construindo síntese ordenadoras do real, em grande medida, por oposição e contradição. Mas Hegel não poderia satisfazer-se com resultado tão modesto, embora de conseqüências inimagináveis para a história da filosofia. E resolveu transformar esse projeto num empreendimento para absorver toda espécie de saber e de expressão cultural. (Ver também **HEGEL**).

Figuras e idéias da Filosofia da Renascença, de Rodolfo Mondolfo

O sábio italiano Rodolfo Mondolfo teve uma longa e profíqua existência. Nasceu em 1877 e faleceu às vésperas de completar cem anos, em 1976. Ainda muito jovem, nos começos do século XX, participou dos debates relacionados ao marxismo, que tivera lugar na Itália, tendo contribuído para fixar uma interpretação que posteriormente iria contrastar com o leninismo, porquanto identificada com a tradição humanista ocidental. Tornou-se um dos principais historiadores da filosofia, retirando-lhe todo caráter arbitrário e estabelecendo distinções fundamentais em suas várias expressões para destacar o papel dos problemas no seu desenvolvimento. Teve ainda oportunidade de reordenar a filosofia grega e elaborar textos destinados a facilitar o seu estudo. Fugindo do fascismo, radicou-se na Argentina onde muito contribuiu para animar o movimento editorial relacionado à filosofia, no que se refere a traduções cuidadosas e publicação de revistas especializadas, bem como para a formação de professores. Com o fim do fascismo recuperou a cátedra que dispunha na Universidade de Bolonha, mas preferiu continuar residindo na Argentina.

Com o livro *Figuras e idéias da Filosofia da Renascença* determinou com precisão o papel do Renascimento na emergência da filosofia e das ciências modernas. Para Mondolfo, o Renascimento proporcionou contribuições definitivas, porém, de um modo geral, deve ser entendido como uma fase de transição. Entre as primeiras, destaca-se o entendimento da pessoa humana como um valor, em contraposição ao conceito predominante da Idade Média.

A noção de pessoa corresponde a uma aquisição do cristianismo, porquanto ausente tanto da tradição religiosa judaica como da meditação filosófica grega. Santo Agostinho definiu-a como dotada de liberdade, isto é, como um ser que é instado a agir a partir de

escolhas e não como um autômato. Essas idéias seriam desenvolvidas por São Tomas. Tais indicações, contudo, não contribuíram para atribuir-lhe maior dignidade. Ao contrário, ainda que possam ser encontradas vozes discordantes, o entendimento vigente era o de um ser desprovido de qualquer valor, entendimento esse explicitado por Lotario de Segni, elevado ao trono papal como Inocêncio III (Papa de 1198 a 1216), no livro *De contemptu mundi* (O desprezo do mundo), amplamente difundido em forma de sermões e compilações de caráter popular. O dignatário da Igreja revela o mais solene desprezo não tanto pelo mundo, mas pela condição humana, colocada mesmo abaixo dos vegetais. Assim, escreve: “Anda pesquisando ervas e árvores; estas porém produzem flores, folhas e frutos e tu produzes de ti lêndeas, piolhos e vermes; elas lançam do seu interior azeite, vinho e bálsamo, e tu, do teu corpo, saliva, ruína. excrementos”. Pregação desse tipo é que deu lugar às barbaridades cometidas pela Inquisição — por sinal criada pelo mesmo Inocêncio III--, que se prolongaram, durante a Época Moderna, tanto na Itália como na Espanha e em Portugal, agora para combater a ciência e o enriquecimento advindo da nova visão do mundo posta em circulação pelos protestantes.

No seu livro, Mondolfo mostrou que o Renascimento, ao exaltar a pessoa humana, não deseja apenas repetir um tema clássico, mas valer-se da cultura antiga para contrapor-se ao entendimento vigente em seu tempo, herança da Idade Média. Indica que, ainda em 1448, aparece *De dignitate et excellentia hominis*, de Ginozzo Manetti, escrito para refutar terminantemente a Inocêncio III. Seguem essa linha Marsílio Ficino (1433/1499); Pico da Mirandola (1463/1494); Giordano Bruno (1548/1600); Tomás Campánela (1568/1639) e tantos outros.

Após resumir suas principais teses, conclui Mondolfo: “Esse esclarecimento da excelência humana como capacidade ilimitada de aperfeiçoamento, que se realiza paulatinamente, na conquista e ampliação dos conhecimentos, na aquisição do domínio sobre a natureza, no desenvolvimento dos poderes intelectuais, na criação das artes, das ciências e de todo o mundo da cultura superior, não era somente uma afirmação da consciência de que o homem pode e deve ter a sua dignidade, mas, ao mesmo tempo, das exigências que esta dignidade implica como condições imprescindíveis.”¹⁶

Assim, não apenas por haver facultado criações imorredouras na arte e na literatura, mas também por haver reivindicado a dignidade da pessoa humana, o Renascimento ocupa um lugar destacado na cultura ocidental. Difundiu a idéia de que, pela intensidade que pode proporcionar ao conhecimento, o homem equipara-se à Divindade. Na espécie, esta somente o supera pela extensão.¹⁷

O Renascimento procurou dar a conhecer as idéias de Platão, para contrabalançar o virtual monopólio alcançado pela filosofia aristotélica, na versão escolástica. Ainda que se tratasse de uma variante do platonismo permeada pela religiosidade cristã – o chamado neoplatonismo dos séculos II, III e IV --, permitiu que se difundisse a hipótese, de origem platônica, de que a natureza estaria escrita em linguagem matemática. Essa hipótese, que se encontra na raiz da ciência moderna, seria também estimulada por doutrinas místicas, igualmente postas em circulação. De todos os modos e em que pese os avanços proporcionados por Galileu, em matéria de ciência o Renascimento equivale à transição. O mesmo ocorrerá na filosofia. Mondolfo mostra que muitas das idéias presentes á meditação dos maiores pensadores modernos foram antecipadas pelos renascentistas. Mas este impulso seria insuficiente para originar o que caracteriza a Filosofia Moderna como algo de plenamente autônomo e diferenciado. (Ver também **BRUNO, Giordano** e **Galileu, Galilei**)

¹⁶ *Figuras e idéias da Filosofia da Renascença*, tradução brasileira, São Paulo, Mestre Jou, 1967.

¹⁷ Esta é a fonte do racionalismo ascendente na Época Moderna. Conforme a experiência histórica iria evidenciar, trata-se de visão unilateral. Coexiste no homem com instintos brutais e irracionais. Além disto, a valorização do corpo, emergente a partir da Era Vitoriana, complementa o conceito de pessoa.

Filosofia do Direito, de Hegel

No esquema da *Enciclopédia*, que Hegel imaginava seria a apresentação do seu sistema filosófico, o espírito desdobra-se em espírito subjetivo (Antropologia, Fenomenologia do Espírito e Psicologia); espírito objetivo (Direito, Moralidade e Moralidade Social) e espírito absoluto (Arte, Religião Revelada e Filosofia). Os *Princípios da Filosofia do Direito* (1821) consideram apenas o momento do espírito objetivo, tendo naturalmente presente a circunstância de que é parte de uma totalidade.

O ponto de partida de Hegel é o esquema abstrato onde o logos que precede a Filosofia da Natureza desdobra-se no plano puramente lógico, passando da categoria do ser à essência e ao conceito. Na natureza do espírito encontra-se como que adormecido e seu despertar verdadeiro ocorre na consciência (*Fenomenologia do Espírito*) a que se segue um momento em que é teórico, prático e finalmente livre. O espírito subjetivo é ainda o espírito individual, sendo o seu momento mais alto não o conhecimento mas a vontade, à qual incumbe realizar o trânsito entre o espírito subjetivo e o espírito objetivo.

O ponto de partida da Filosofia do Direito – que pretende ser meditação sobre a sociedade e o Estado – é pois essa vontade livre que se orienta pelo seu próprio desejo e trata de sobreviver. Talvez se possa pensar aqui no que foi chamado de *estado de natureza*. Essa liberdade cifra-se na posse mas não tem por si maior garantia. O espírito busca, por isto mesmo, um contrato que lhe assegure a propriedade. Locke havia indicado que, embora plenamente livre no estado de natureza, o homem não tinha qualquer garantia quanto ao respeito à sua posse, razão pela qual teria abdicado daquela liberdade plena a fim de dispor de uma lei que o protegesse e à propriedade. Hegel chama a isto de direito abstrato. Presumivelmente por esta razão define ao direito como “a existência da vontade livre”, isto é, o que assegura a sobrevivência dessa vontade.

Partindo da propriedade e desta ao contrato, instaura-se o direito de punir a quem desrespeite a regra estabelecida, fixando-se por esse meio um primeiro nível de legalização da violência. Assim procedendo, o direito não elimina o crime mas apenas permite que seja punido. Não se trata de instaurar a harmonia entre os homens mas de sancionar uma situação de fato. A violência se contrapõe à liberdade. Tal verificação leva à descoberta da moralidade como algo de subjetivo, como dever ser.

Hegel segue Kant quando define o direito sem referência à sua característica essencial – opor-se ao fato e se constituir concretamente de um direito positivo, resultante das leis escritas ou dos costumes que têm força de lei – mas buscando enfatizar aquilo a que corresponderia sua natureza primordial. Para Kant o direito compreende as condições necessárias ao acordo das vontades segundo uma lei de liberdade. Esta seria a matéria da filosofia do direito, que pressupõe o conhecimento do direito propriamente dito. Neste ponto Hegel acompanha a tradição iniciada no século XVIII, se fizermos abstração do chamado direito natural, que, embora não se atenha igualmente ao direito positivo, forma nitidamente uma outra tradição.

No que se refere entretanto à moralidade, Hegel rompe com os cânones consagrados. Agora a característica essencial e distintiva da moralidade – que reside em seu caráter subjetivo – transforma-se em seu pecado capital.

Na seqüência da Filosofia do Direito, em que se dá a passagem da moralidade subjetiva para a moralidade objetiva, Hegel distingue *Moralish* de *Sittlichkeit*. Kant emprega esta última palavra na acepção usual de costume (a metafísica dos costumes é *Metaphysik der*

Sitten). Hegel atribuiu-lhe sentido inteiramente distinto. Enquanto a *Moralish* (moralidade), como vimos, é a vontade subjetiva (individual ou privada), a *Sittlichkeit* (que diversos autores traduziram por *eticidade*) é a realização do bem em realidades históricas ou institucionais, equivalentes à família, à sociedade civil e ao Estado. Na definição de Hegel, “é o conceito de liberdade que se tornou mundo existente e natureza da autoconsciência”.

A moralidade objetiva (eticidade) corresponde à existência concreta de comunidades humanas que não se alçaram à reflexão filosófica para fixar as regras de seu funcionamento. Aqui as coisas são como são e não como deveriam ser. Tornando-as seu objeto, o filósofo (Hegel, no caso) pode fazer estimativas de validade universal, isto é, dizer como as coisas são e não apenas como deveriam ser.

No primeiro nível de realização do bem aparece a família, que se atualiza no casamento, conduzindo à formação de um patrimônio e ao nascimento dos filhos. Justamente por intermédio destes tem lugar seu desenvolvimento e superação. Os filhos não permanecem crianças; crescem e acabam por construir nova família. Assim, não há a família, mas diversas famílias, restando aquela como uma simples *forma*. As famílias são instadas a organizar-se com vistas à luta pela subsistência, dando origem à sociedade civil.

Na tradição liberal iniciada por Locke e Kant, a sociedade civil dá nascedouro ao Estado de Direito, fixa-lhe regras de funcionamento, subordina-o e, de certa forma, integra-o à própria sociedade. Em Hegel, a sociedade civil corresponde ao “sistema das necessidades”, à esfera do aparelho produtivo, ao império dos interesses e, portanto, ao predomínio da luta e da disputa. Não seria o campo próprio para o florescimento da moralidade.

A realização plena da moralidade dá-se com o Estado. Na *Filosofia do Direito*, Hegel trata da constituição e do papel dos funcionários que, no seu esquema, são os portadores da racionalidade.

A questão do endeusamento do Estado por Hegel suscitou longas disputas, alguns considerando-o partidário do autoritarismo prussiano, outros afirmando a sua condição de liberal. O exame desse aspecto nos distanciaria demasiado de nossos objetivos. Embora seja possível reconstituir o pensamento político de Hegel e discuti-lo especificamente, não se pode ignorar que, no seu sistema, procura colocar-se naquele plano que Kant denominou de *numenal*, isto é, puramente racional. Quanto às relações desse plano com o processo histórico, o próprio Hegel, precisamente na *Filosofia do Direito*, deixou-nos esta advertência explícita:

“Conhecer o que é, eis a tarefa da filosofia, pois o que é equivale à razão. No que se refere ao indivíduo, cada um é filho de seu tempo; a filosofia, do mesmo modo, resume seu tempo no pensamento. Seria estúpido imaginar que um filósofo qualquer ultrapasse o mundo contemporâneo do mesmo modo que um indivíduo salte por cima do seu tempo... Se uma teoria de fato ultrapassa esses limites, se constrói um mundo tal qual deva ser, este mundo existe somente em sua opinião, elemento inconsistente que pode assumir não importa que forma”.

Do que se indicou precedentemente, vê-se que a denominada ética hegeliana é algo de muito ambíguo e impreciso. Enquanto o esforço do pensamento moderno cifra-se em delimitar com rigor a esfera de sua abrangência, para distingui-la plenamente tanto da religião como do direito, o esforço de Hegel dá-se na direção oposta, superpondo esses conceitos e esmaecendo as suas fronteiras. Além do mais, não corresponde a exame específico do tema.

Hegel não considerou o problema teórico da moral social, como o fizeram os ingleses. Assim, sua “ética” reduz-se a dois postulados: 1º) por seu caráter subjetivo a moral individual requer ser superada; e 2º) o Estado é o ser moral por excelência.

A superação do caráter subjetivo da moral dá-se pelo direito. A questão do trânsito de uma esfera à outra é naturalmente complexa, pela dificuldade de sua reconstituição, em decorrência sobretudo do fato de que, em grande parte da história do Ocidente, a moral confunde-se com a religião. Na Época Moderna, ali onde a moral conquistou sua autonomia, pode-se dizer que o trânsito para o direito dá-se por consenso. Mas isto não significa que todas as questões morais venham algum dia experimentar semelhante processo. Quem tem um mínimo de familiaridade com aquilo que os grandes tratadistas arrolaram para exaltar a virtude, dá-se conta da impropriedade de semelhante expectativa. Não haverá sociedade da qual sejam banidas a inveja, a mesquinhez, a falta de grandeza e nenhum direito poderá enquadrar e punir os invejosos e mesquinhos.

A esse propósito vale lembrar aqui a arguta observação de Benedetto Croce quanto ao erro em que incide Hegel ao colocar no mesmo plano a evolução do espírito em suas determinações concretas, a que chama de *dialética dos graus*, e o pensamento dessa evolução (dialética dos contrários; conceito universal; concreto, idéia). Em Hegel tudo se passa como se da superação (teórica) da religião pela filosofia resultasse o desaparecimento da primeira ou que o surgimento do Estado Constitucional eliminasse a moralidade, tanto social quanto individual. Escreve Croce:

“O espírito individual passa da arte à filosofia e torna a passar da filosofia à arte, do mesmo modo porque passa de uma forma de arte a outra, ou de um problema de filosofia a outro: isto é, não por contradições intrínsecas a cada uma dessas formas na sua distinção, mas pela própria contradição intrínseca ao real, que é *devoir*; e o espírito universal não passa do **a** a **b** e de **b** a **a** por outra necessidade que não seja a de sua eterna natureza, que é de ser ao mesmo tempo arte e filosofia, teoria e prática ou o que mais se queira. Tanto isso é verdade que, se esta passagem ideal fosse determinada pela contradição que se desenvolveria intrínseca a um determinado grau, não tornaria a ser possível voltar àquele grau, reconhecido como contraditório: tornar a ele seria uma degenerescência ou um atraso”. (*O que é vivo e o que é morto na filosofia de Hegel* (1906), trad. portuguesa, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1933, p. 81).

E quanto ao segundo postulado, isto é, a noção de que o Estado possa se constituir no ser moral por excelência, é daquelas que os juristas denominam de *contraditio in adjecto*. A moral não pode louvar-se da força. O Estado, como entreviu Max Weber, é a esfera da violência legalizada. (Ver também **HEGEL**).

(A) *Filosofia Moral*, de Jacques Maritain

A obra em epígrafe apareceu em 1960¹⁸. Passa em revista os principais sistemas morais, desde os gregos até o idealismo alemão e o positivismo mas não se trata, como adverte o autor, de análise histórica, sendo de intenção eminentemente doutrinária. Seu objetivo é proporcionar a “tomada de consciência e de renovação intelectual, que parece ser a missão de nosso tempo.” Pretendendo fazê-lo do ponto de vista católico, parte do reconhecimento de que

¹⁸ *La philosophie morale. Examen historique et critique des grands systèmes*. Paris, Gallimard, 1960. tradução brasileira: Rio de Janeiro, Editora Agir, 1973

São Tomás legou à Igreja a teologia moral. Entende que a tarefa de considerar a filosofia moral como autenticamente filosófica até então não havia sido efetivada.

Do longo percurso empreendido no livro, Maritain recolhe a convicção de que o problema moral a ser enfrentado por qualquer doutrina é o da relação do homem com a condição humana ou de sua atitude perante a condição humana.

Parte do seguinte pressuposto: a condição humana “é a de um espírito unido à carne em sua substância, e engajado no universo da matéria. É uma condição infeliz. Ela é de si mesma tão miserável que o homem sempre sonhou com uma idade de ouro em que ele estava mais ou menos dela libertado, e que, no plano da revelação, a religião cristã ensina que a humanidade foi criada com a graça adâmica, numa condição superior, em que se encontrava livre do pecado, da dor, da escravidão e da morte, e de onde ela decaiu por sua própria culpa. A tradição judaica cristã professa também que após o fim da história, e num mundo novo, a condição humana será transfigurada sobrenaturalmente. Aqueles que não crêem nem no estado de inocência nem no pecado original, situam a idade de ouro no fim da história, não em seu princípio, e imaginam que o homem a ela chegará na última etapa de sua aventura terrestre, pelo seu próprio esforço libertador, graças à ciência e às transformações sociais radicais; outros que não querem ilusões consoladoras, tentam escapar do espetáculo deste planeta pela entrega a alguma paixão poderosa que dia após dia os distraia deles mesmos e do mundo, ou pelo ardor de uma piedade desesperada que aplaque de qualquer modo o seu coração, embora o corroendo pouco a pouco.”

Maritain entende que, diante deste “vale de lágrimas em que nos encontramos”, aparecem duas tentações. A primeira consistirá na pura e simples recusa da condição humana. E, a segunda, em aceita-la, sem mais.

Ao adquirir consciência das exigências naturais de seu espírito, o homem civilizado sentir-se-á inclinado a recusar a condição humana. No caso extremo, chegará à conclusão de que melhor era não ter nascido. Ou então buscar evadir-se por algum meio extraordinário nas pegadas do doutor Fausto.

A maneira adequada de aceitar, sem reservas, a condição humana, seria ter presente que a vida envolve não só alegrias mas sofrimentos, enfermidades e humilhações. O risco está em perder todo referencial, ceder à animalidade e viver sob o temor das sanções que toda sociedade adota para proteger-se.

A solução proposta por Maritain é a seguinte: “o que se pede ao homem não é que aceite pura e simplesmente, nem que recuse a condição humana. É que a transcenda..”

Que significa transcender-se no entendimento do filósofo católico? Consiste na superação das limitações da condição humana pelo que corresponderia de fato a uma espécie de exaltação espiritual. Segundo Maritain, haveria duas formas de fazê-lo: pelo que denomina de “solução hindu-budista” e de “solução evangélica”.

O ente humano que haja conseguido a negação do que se considera formas de ilusão nas quais decorre a nossa vida, seguindo os ensinamentos do budismo, levará o seu Eu a achar-se exclusivamente em contato consigo mesmo. Escreve Maritain; “O liberto vivo conquista uma espécie de onipotência interior, refugiando-se em si mesmo e separando-se de todo o humano. Entra ele em uma solidão incomparavelmente mais profunda que a solidão do ermitão”. Conclui que, ainda que não se trate de um ato de revolta, corresponde a uma recusa implícita da condição humana.

Na visão de Maritain, no cristianismo a transcendência equivale certamente ao empenho de ultrapassar a condição natural do homem. Acha que somente por essa via aquele empenho verdadeiramente se realiza porque abandona as tentativas de alcançá-lo exclusivamente por meio do homem. O Cristo transcenderá a condição humana pela graça de Deus. Em síntese: “Ruptura com a condição humana quanto ao pecado, aceitação da condição humana quanto à contingência radical e quanto ao sofrimento, mas também quanto às alegrias

que essa condição comporta: isso é exigido pela razão, mas só é devidamente possível pela configuração, pela graça d'Aquele que é a própria Santidade por ser O Verbo encarnado. Essa aceitação da condição humana cessa, ao mesmo tempo, de ser uma simples submissão á necessidade. Torna-se consentimento ativo e por amor”.

A nosso ver, para Maritain a moral não se reveste de qualquer especificidade. Não parece haver comprovado que aquilo que apresenta como “solução evangélica” seja a única capaz de propiciar ao “homem uma atitude para com a condição humana que seja autenticamente racional”. Sobretudo quando fixa a seguinte ressalva: “É inútil observar que não nos referimos aqui ao comportamento médio da massa de denominação cristã. Falamos das exigências do cristianismo, tais como propostas a cada um de nós, e só quase completamente realizadas nos santos”. (Ver também **MARITAIN, Jacques**)

(O) *Fim da ideologia*, de Daniel Bell

O livro *O fim da ideologia*, de Daniel Bell, publicado nos Estados Unidos em 1960,⁽¹⁾ alcançou a maior repercussão, tornando-se uma espécie de *best seller*. Foi considerado, com propriedade, como o balanço da trajetória seguida pela esquerda norte-americana, formada nos anos trinta e cujo apogeu dar-se-ia no início do pós-guerra e na década de cinqüenta. Consiste no franco reconhecimento das virtudes do liberalismo e da condenação aberta do regime soviético, sem renegar as simpatias pelo socialismo, mas atribuindo-lhe uma orientação francamente social-democrata, isto é, renunciando à sociedade sem classes e apostando na melhoria subsequente das condições de vida da massa trabalhadora sob o capitalismo.

Daniel Bell pertenceu ao grupo dirigente da *Partisan Review* (recorde-se que *partisan* foi o nome adotado, na Europa, pelos resistentes ao fascismo e ao nazismo, em ascensão nos anos trinta). Essa publicação chegou a ser “o árbitro da cultura americana”, “a voz e alma da elite intelectual de Nova York, estendendo-se sua influência bem além de Manhattan”, contando com a colaboração de nomes importantes como Mary McCarthy e Saul Bellow (artigo do crítico literário Pear Bell, transcrito por *Diálogo*, volume 16, n. 2, 1983).

O fim da ideologia descreve o destino desse conceito, desde que inventado por alguns autores em disputa com Napoleão na França pós-revolucionária até ser apropriado pelos marxistas e se transformar, para usar a expressão de Raymond Aron, no “ópio dos intelectuais”. Esse percurso está descrito por Daniel Bell da seguinte forma:

“A análise da ideologia é relevante para o estudo da *intelligentsia*. Pode-se dizer que a ideologia está para o intelectual como a religião está para o sacerdote, o que já nos dá uma idéia da amplitude de significação da palavra, e indica uma das razões que explicam a variedade das suas funções. O termo *ideologia* foi cunhado pelo filósofo francês Destutt de Tracy, no fim do século dezoito. Juntamente com outros filósofos da Era do Iluminismo.

... Tracy pensava que era possível “purificar” as idéias reduzindo-as a percepções sensoriais – uma variante francesa do empirismo inglês, implicando uma mal disfarçada atitude anti-religiosa – e chamou de “ideologia” essa nova ciência das idéias.

As conotações negativas do tema surgiram com Napoleão que, tendo consolidado seu poder, proibiu o ensino da ciência moral e política no *Institut National*, denunciando os “ideólogos” como especuladores irresponsáveis, que subvertiam a moralidade e o patriotismo. Como republicano, Napoleão tinha demonstrado simpatia para com as idéias dos filósofos;

⁽¹⁾ A tradução brasileira apareceu em 1980, na Coleção Pensamento Político, da UnB, volume 11.

Imperador, passara a reconhecer a importância da ortodoxia religiosa para a manutenção do Estado”.

Quanto ao sentido que Marx deu a esse conceito afirma: “Com Marx, a palavra “ideologia” sofreu transmutações curiosas. Para o Marx de *A Ideologia Alemã*, o termo estava associado ao idealismo filosófico, ou à concepção de que as idéias são autônomas e que, de modo independente, têm o poder de revelar a verdade e a consciência. Como materialista, contudo, Marx não podia aceitar essa explicação, já que “a existência determina a consciência” (e não o contrário); qualquer tentativa de pintar um quadro da realidade partindo apenas das idéias só poderia levar a uma “falsa consciência”. Assim, por exemplo, acompanhando Feuerbach – de quem Marx extraiu quase toda sua análise da ideologia e da alienação – considerava a religião como uma falsa consciência: os deuses são uma criação da mente humana, e apenas parecem existir independentemente, e determinar o destino do homem; a religião é, portanto, uma ideologia”.

E, mais adiante: “Uma segunda conclusão, mais radical, é a de que se as idéias mascaram interesses materiais, então o “teste da verdade” de uma doutrina consiste em verificar a que interesse de classes ela serve. Em suma, a verdade é sempre uma “verdade de classe”. Não há, portanto, uma filosofia objetiva, mas somente a “filosofia burguesa”, e a “filosofia proletária”; como não há uma sociologia objetiva, mas sim a “sociologia burguesa” e a “sociologia proletária”. O marxismo, contudo, não é simplesmente uma doutrina relativista: admite uma ordenação “objetiva” do universo social, revelada através da “história”. Para Marx, a história é um desdobramento progressivo da razão (como Hegel também a via), em que a sociedade ascende a “etapas superiores”, por meio da conquista da natureza pelo homem e a destruição de todas as mitologias e superstições. A “verdade” de uma doutrina, portanto, deve ser determinada pela exatidão do seu ajustamento ao desenvolvimento da história; na prática isto quer dizer que a “verdade” é determinada pela contribuição feita ao progresso da revolução”.

Daniel Bell destaca que a teoria da “determinação social das idéias” apresenta não poucas dificuldades, a começar do papel da ciência. Na União Soviética, sob Stalin, chegou-se a acreditar na possibilidade de uma “biologia proletária”, até que as mistificações de Lisenko caíram por terra. O marxismo tampouco conseguiu estabelecer correspondências unívocas entre correntes de pensamento e objetivos de classe. O próprio conceito de classe revelou-se extremamente equívoco.

De todos os modos, a ideologia marxista retira sua força de componentes emocionais, na medida em que pode provocar paixões arrebatadoras. Funcionou, em nosso tempo, como sucedâneo da religião. Diz textualmente: “O que dá força à ideologia é sua paixão. A investigação filosófica abstrata sempre procurou eliminar a paixão, e os aspectos pessoais, racionalizando todas as idéias. Para o ideólogo, a verdade é filha da ação, e a experiência adquire sentido como seu “momento de transformação”. Ele se manifesta não na contemplação, porém “nos atos”. Pode-se dizer, com efeito, que a função latente mais importante da ideologia é mobilizar a emoção. Além da religião (da guerra e do nacionalismo) houve outras formas de canalização da energia emocional. A religião, por exemplo, simbolizava, desviava e difundia a energia emocional mundana para a litania, a liturgia, os sacramentos, os templos, as artes. A ideologia funde essa energia e a focaliza na atividade política”.

Bell chega à conclusão de que as ideologias estão exaustas e, em favor de sua tese, apresenta estes argumentos:

“Os acontecimentos por trás desta importante transformação social são muitos, e complexos. De um lado, calamidades com os Processos de Moscou, o pacto nazi-soviético, os campos de concentração, a supressão do movimento dos trabalhadores húngaros; de outro, mudanças sociais como as modificações do capitalismo, o surgimento do Estado assistencial. No campo da filosofia, pode-se traçar o declínio das crenças simplistas, racionalistas, e a emergência de novas imagens estóico-teológicas do homem, propostas por Freud, Tillich, Jaspers, etc. Isso não equivale a dizer que ideologias como o comunismo não tenham peso político na França e na Itália, ou um *momentum* de impulso derivado de outras fontes. Mas há um fato simples que vem à tona: para a *intelligentista* radical, as velhas ideologias perderam sua “verdade” – em consequência seu poder de persuasão.

Poucos espíritos sérios ainda acreditam que é possível preparar “planos” e, por meio da “engenharia social”, construir uma nova utopia de harmonia social. Ao mesmo tempo, as antigas contracrenças perderam também sua força intelectual. Poucos liberais “clássicos” insistem, hoje, em que o Estado se mantenha à margem da economia, e poucos conservadores sérios – pelo menos na Inglaterra e no continente da Europa – vêem no *Welfare State* um “caminho para a servidão”. Há, hoje, portanto, no mundo ocidental, um certo consenso entre os intelectuais a respeito dos problemas políticos: a aceitação do Estado assistencial, a preferência pela descentralização do poder, e pelo sistema de economia mista e de pluralismo político. Neste sentido também pode-se dizer que a era da ideologia terminou”.

Bell não confunde o fim da ideologia com o fim da utopia. Os homens precisam de algo que lhes permita visualizar as suas potencialidades. Mas a experiência das décadas precedentes sugeria-lhe que “o ingresso na Cidade Celestial não pode continuar sendo feito pela escala da fé; precisa agora de um caminho empírico”. Cumpre-lhe especificar objetivos, determinar os seus custos e indicar expressamente quem os pagará. O mais importante é que dificilmente a esquerda possa continuar nutrindo-se de fórmulas fáceis.

Conclui: “O sentido verdadeiro da maturidade intelectual, e do fim da ideologia, serão testados nas atitudes com relação a Cuba e aos novos Estados africanos. Entre os membros da “nova esquerda”, há uma tendência alarmante para fazer *tabula rasa* do passado para aceitar a palavra “revolução” como uma justificativa de todos os excessos, para justificar a supressão dos direitos civis e da oposição – em suma, para apagar a lição dos últimos quarenta anos com uma alacridade emocional espantosa. O fato de que muitos desses novos movimentos sociais têm justificativa para suas exigências de liberdade, para o direito de controlar seu próprio destino político e econômico, não quer dizer que façam jus a um cheque em branco em tudo o que pretendam fazer em nome da sua emancipação. Como o fato de que esses movimentos assumem o poder em nome da liberdade não garante que não se voltem para o imperialismo, e para a grandeza, pretendendo ocupar o centro do palco histórico, como os Estados que vieram deslocar”.

(A) *Física*, de Aristóteles

Na ordem da exposição, a *Física* deveria preceder à *Metafísica*. De modo que a coincidência de alguns temas (como a questão das causas, abordada nos Livros I e II desta última obra e a do Primeiro Motor, contida no Livro VIII) não deve ser considerada como repetição, tratando-se, ao contrário, do ponto de partida da consideração do tema, isto é, a sua abordagem inicial. O tipo de saber contido na *Física* – do mesmo modo que em outras obras de

Aristóteles, a exemplo *Do céu* – corresponde ao que foi denominado de Filosofia Natural, isto é, uma inquirição de caráter especulativo acerca da natureza. Essa denominação era muito popular ainda no século XVIII, quando o novo tipo de saber acerca da natureza (a física moderna) ainda não se havia consolidado. O livro básico de Newton, aparecido em 1687, chamou-se de *Princípios matemáticos da Filosofia Natural*. Na reforma pombalina de 1772, introduzida justamente para fazer circular em Portugal a nova física, a Universidade foi reestruturada em torno do estabelecimento que se denominou de Faculdade de Filosofia Natural.

A Filosofia Natural procede a uma análise conceitual. Nela a experiência não tem papel decisivo, embora não se possa dizer de Aristóteles que desdenhasse a observação. Neste sentido, difere fundamentalmente da física newtoniana, cuja base é a medida. A física de Aristóteles é de caráter qualitativo. As substâncias distinguem-se umas das outras por suas qualidades.

O Livro I insere uma grande digressão acerca dos primeiros princípios da natureza, preocupando-se com o seu número e discutindo as teorias precedentes. Basicamente trata das causas material e formal. Ao leitor moderno parecerá estranho alguns de seus exemplos, retirados da vida em sociedade. Cabe ter presente, contudo, que Aristóteles parte de uma classificação geral dos seres cujo cerne é a pressuposição da existência de espécies fixas e imutáveis, vale dizer, na física aristotélica não ocorre a idéia de evolução. Os três ramos fundamentais da Física são 1º) as coisas incapazes de movimento; 2º) as coisas em movimento mas indestrutíveis e, 3º) as coisas destrutíveis. De sorte que a hierarquização dos seres partindo dos inorgânicos para as substâncias complexas e os fenômenos psicológicos, que é básica no seu pensamento, não chega a ser referida.

O Livro II prossegue na digressão de caráter geral, procurando elucidar o sentido da expressão “por sua natureza”. Além das causas, avança aqui a distinção entre mudança (ou transformação) e movimento. Há quatro espécies de mudanças, dizendo todas respeito à geração e destruição da substância. O movimento não interfere na natureza da substância. O Livro II trata ainda das condições da mudança (transformação). Discute também a noção de finalidade na natureza.

O cerne da *Física* corresponde aos Livros III a VII, onde discute a questão do movimento e das noções a este vinculadas, a saber: o infinito; o lugar; o vazio e o tempo. Aristóteles precisa que não há seres sensíveis infinitos. A noção de infinito aplica-se ao tempo e ao movimento. A noção de lugar está relacionada à de espaço, cuja dificuldade de entendimento advém da tendência natural à recusa em conceituá-lo como ente de razão, isto é, que não existe objetivamente. Aristóteles levanta esta dificuldade ao abordar questões como esta: podem dois corpos ocupar o mesmo lugar? Daí a discussão em torno do vazio. Para Aristóteles a natureza não pode admiti-lo. Em relação ao tempo, Aristóteles esclarece as noções a este relacionadas, como agora, antes, depois, etc.

A classificação das mudanças (transformações) e dos movimentos é apontada nos Livros V e VI.

No Livro VII aparece a tese geral de que aquilo que é movido é movido por algo. É a preparação do tema do Primeiro Motor, que move sem ser movido, suscitada no Livro VIII, ao qual voltará na *Metafísica*. (Ver também **ARISTÓTELES**).

FREUD, Sigmund

Sigmund Freud (nasceu em Freiberg (Morávia) em 1856 e sua família mudou-se para Viena quando tinha apenas quatro anos. Assim, foi em Viena que realizou seus estudos e elaborou toda a sua obra. Viveu na Áustria até 1938, quando teve que emigrar para a Inglaterra, fugindo do nazismo. Tinha então 82 anos de idade e faleceria em Londres, no ano seguinte.

Após concluir o curso de medicina estagiou em Paris com o famoso neurologista Jean Martin Charcot (1825-1893). Nessa época estava interessado no estudo da histeria e nos resultados da aplicação da hipnose nos portadores daquela enfermidade. Embora os estudiosos entendam que essa fase teria a ver com o sentido que posteriormente assumiu sua investigação, a doutrina que criou e que passaria a ser conhecida como *psicanálise* constitui uma novidade radical. Seria a primeira vez que a ciência passa a interessar-se pela dimensão inconsciente do homem, de que se sabia muito pouca coisa desde que era considerado “animal racional” e suas paixões eram entendidas como passíveis de serem “educadas”. Freud iria não apenas criar um método com vistas a ter acesso àquela dimensão inconsciente como estabeleceu que o apetite sexual seria decisivo na sua constituição. O inconsciente foi por ele entendido como um conjunto de desejos reprimidos, estabelecendo ainda uma relação entre a intensidade daquela repressão e a formação da personalidade neurótica. Esta decorreria do desajustamento entre as vidas consciente e inconsciente. A terapia psicanalítica pretende corrigir tal desajustamento.

Freud também promoveu a criação de uma nova psicologia. Embora para caracterizá-la haja adotado certas divisões da personalidade que a própria experiência psicanalítica não confirmou, considera-se que dá conta da estrutura psicológica da pessoa humana de forma mais adequada que as propostas precedentes. Designou como *superego* à introjeção da moralidade, facilitando ou dificultando as relações entre as pessoas.

Suas obras mais importantes seriam: *A interpretação dos sonhos* (1900), onde procura mostrar que os sonhos podem facultar acesso ao inconsciente; *Ensaio sobre a teoria da sexualidade* (1905), onde apresenta os aspectos da sua doutrina que se tornaram mais populares, como por exemplo o chamado “complexo de Édipo”; e *Totem e tabu* (1912), que é uma espécie de alegoria quanto ao papel da proibição do incesto na introdução da moral como base das relações sociais e na família. Suas tentativas de aplicação dessa doutrina à sociedade são posteriores à Primeira Guerra Mundial e – consideram os seus estudiosos – uma consequência desta última, cuja mortandade o teria impressionado vivamente. Entre as obras em que efetiva essa aplicação destaca-se *O mal estar na civilização* (1930).

A doutrina psicanalítica provocou desde logo várias derivações, entre estas a de Carl Jung (1875-1961), que postulou a existência de “inconsciente coletivo”. Devido à circunstância a versão freudiana se considera como a ortodoxa. (Ver também *Mal estar da civilização*, de **FREUD**).

Fundamentação da metafísica dos costumes, de Kant

Fundamentação da metafísica dos costumes apareceu em 1785, quatro anos depois da publicação da *Crítica da Razão Pura* (1781), que representa, na meditação kantiana, o amadurecimento da nova perspectiva filosófica. Entretanto, segundo se pode ver da parte de sua obra chamada de pré-crítica, não se preocupava apenas com uma explicação plausível das

razões pelas quais a física newtoniana passou a ser aceita universalmente mas igualmente com a questão moral. Inquietava-o sobretudo a circunstância de que a religião reformada e o catolicismo tradicional divergiam em questões que figuravam diretamente nos textos básicos da moralidade ocidental, a exemplo do mandamento constante do *Decálogo* de Moisés segundo o qual não serão adoradas imagens. Além disto, tinha conhecimento das discussões travadas, notadamente na Inglaterra, sobre a independência da moral em relação à religião. Simultaneamente, sendo pessoa de profundas convicções religiosas, tinha a tendência a considerar o homem sem idealizações, como um ser pecador e carente de salvação. Nessa circunstância, os mencionados textos pré-críticos deixam claro que a moralidade não podia ficar na dependência apenas do conhecimento racional, como pretendia Leibniz. Em síntese, Kant tinha presente que, dada a pluralidade religiosa configurada na Época Moderna, a moral tornara-se exigente de uma fundamentação que prescindisse da interveniência da religião. Ao mesmo tempo, contudo, não podia ter a sua sorte vinculada à da “razão”, na forma onipotente como a conceituava o racionalismo. Mais explicitamente o conhecimento da lei moral não é condição suficiente para assegurar a sua prática. Os homens têm inclinações que o levam a violá-la. Esse conjunto de problemas teóricos explicam a longa trajetória acerca da moralidade, finalmente amadurecida com a obra de que ora se trata.

A *Fundamentação da metafísica dos costumes* é um livro cujo estudo é relativamente simples, confrontando com a *Crítica da razão pura*, a começar de suas dimensões (em torno de cem páginas). Acha-se subdividido em três seções – precedidas de um prefácio –, a saber: 1ª) Passagem do conhecimento racional comum da moralidade ao conhecimento filosófico; 2ª) Passagem da filosofia moral popular à metafísica dos costumes; e, 3ª) Passagem da metafísica dos costumes à crítica da razão pura prática. Suas teses básicas são apresentadas sumariamente a seguir.

Kant parte do pressuposto geral de que todas as pessoas são capazes de emitir juízos morais, isto é, todos estamos habilitados a ter uma opinião acerca da moralidade das pessoas e de seus atos. Deste modo, aceita a premissa posta em circulação pelos ingleses de que existe um senso moral acessível ao comum dos mortais, independente da cultura de que sejam dotados. Contudo, parecia-lhe que uma investigação de natureza psicológica jamais poderia proporcionar uma explicação aceitável de tal fato, pela dificuldade de generalização de simples vivências pessoais. Recusa também a hipótese de que as regras morais seriam uma resultante da experiência de vida em comum dos homens, ao longo de sua história. Deste modo, lançar-se-á ao que denominou de “passagem do conhecimento racional comum da moralidade ao conhecimento filosófico”.

Examinando os diversos tipos de ações morais, Kant irá estabelecer diferenciação entre as razões pelas quais as pessoas agem moralmente. Quando um comerciante evita enganar no troco uma criança pode fazê-lo apenas pelo temor de que semelhante comportamento poderia comprometer sua reputação e esvaziar seu negócio. Portanto terá agido por interesse e não por levar em conta o que determina a regra moral. Os exemplos multiplicam-se para chegar a esta conclusão: a verdadeira ação moral é aquela que se cumpre por *dever*, isto é, pelo simples respeito à lei moral.

O passo seguinte consistirá no estabelecimento de uma outra diferenciação que servirá para orientar o comum dos mortais quanto ao verdadeiro comportamento moral exigido. Trata-se de que, quando as pessoas se referem à moralidade em geral, têm presente as regras recomendadas na sua igreja ou de que tem conhecimento, por outros meios, de que seriam aceitas pela comunidade a que pertence. A esse conjunto poder-se-ia denominar de *lei moral*.

Contudo, se bem que, possa ter presente aquela *lei moral*, para exercitar a respectiva ação tem que formular o que Kant chama de *máxima*, isto é, o enunciado subjetivo da ação que vai empreender. Para verificar se a ação considerada seria moral, basta que a transforme em *lei universal*.

Exemplo kantiano: “ser-me-á lícito, em meio de graves apuros, fazer uma promessa com a intenção de não a observar?” Posso deixar de fazê-lo por simples prudência, isto é, pelos dissabores futuro que tal comportamento poderia acarretar-me, o que não teria qualquer valor moral. Quanto a saber “se uma promessa mentirosa é conforme ao dever”, escreve: “O meio mais rápido e infalível de me informar consiste em perguntar a mim mesmo: ficaria eu satisfeito se minha máxima (tirar-me de dificuldade por meio de um promessa enganadora) devesse valer como lei universal (tanto para mim como para os outros)? Poderei dizer a mim mesmo: pode cada homem fazer uma promessa falsa, quando se encontra em dificuldade, das quais não logra safar-se de outra maneira? Deste modo, depressa me convenço que posso bem querer a mentira, mas não posso, de maneira nenhuma querer uma lei que mande mentir; pois, como consequência de tal lei, não mais haveria qualquer espécie de promessa, porque seria, de fato inútil manifestar minha vontade a respeito de minhas ações futuras a outras pessoas que não acreditariam nessa declaração, ou, se acreditassem à-toa, me retribuiriam depois na mesma moeda; de modo que a minha máxima tão logo fosse arvorada em lei universal, necessariamente se destruiria a si mesma.”

Finalmente, Kant dará o passo decisivo ao formular uma síntese magistral do conteúdo decorrente do Decálogo de Moisés e do Sermão da Montanha, que definem o que seria a moral preconizada e definidora da cultura ocidental. O conteúdo em apreço foi chamado por Kant de *imperativo categórico* e expressa-se deste modo: *o homem é um fim em si mesmo e não pode ser usado como meio*. É assim o cerne da moralidade ocidental é determinado como correspondendo ao *ideal de pessoa humana*. Para Kant, a questão da liberdade, intensamente discutida desde Santo Agostinho – e que este deixara na dependência da intervenção da graça divina, na opção pelo bem – resume-se à escolha da lei moral (o ideal de pessoa humana), ao invés de ceder às inclinações. A meditação filosófica cumpre assim um longo e rico itinerário.

A ética kantiana mantém plena atualidade pelas seguintes razões: 1ª) Apresenta maior sintonia com o caráter laico de que chegou a se revestir a cultura ocidental; 2ª) Permite estabelecer uma relação adequada entre moral, direito e política, desde que dela decorreria este esquema: a moral é subjetiva (esfera da coração interna), sendo a coração externa esfera do direito, correspondendo a política à esfera da violência legalizada; e 3ª) É de comprovada eficácia no concernente à determinação do que seria a ação moral. (Ver também **KANT**).

(O) *Futuro da democracia*, de Norberto Bobbio

Norberto Bobbio nasceu em Turim, Itália, em 1909. Ao completar 90 anos, em 1999, plenamente lúcido e ativo, recebeu merecidas homenagens tanto na Itália como em diversos outros países, inclusive Portugal e Brasil. Logo adiante, o falecimento de sua esposa deixou-o muito combalido, o que se acredita haja contribuído para a sua morte no início de 2004.

Bobbio fez sua carreira universitária nas Universidades de Siena, Pádua e Turim, aposentando-se em 1984, ao completar 50 anos de magistério. Em sinal de reconhecimento por sua inestimável contribuição à cultura italiana, o governo nomeou-o senador vitalício, o que

Ihe permitiu continuar presente na vida cultural e acadêmica de seu país. Sua obra está dedicada principalmente ao direito e à ciência política. Esta última é que lhe proporcionou grande audiência na Europa, nos Estados Unidos, e, em geral no mundo latino, achando-se traduzida ao português a sua parcela fundamental. Os estudiosos consideram que, nessa matéria, sua principal contribuição cifra-se no entendimento que tem proporcionado da democracia. *O Dicionário de Política*, por ele coordenado, tornou-se obra obrigatória de referência.

De certa forma, *O futuro da democracia* (1984) coroa e resume o pensamento de Bobbio acerca do palpitante tema. Reúne aquele conjunto de textos nos quais amplia o exame do tema proposto, reportando-se à análise de suas características fundamentais bem como à abordagem dos temas que mais preocupam aos estudiosos, a exemplo do incremento da participação política. O essencial de sua mensagem cifra-se, contudo, na crença na sobrevivência e nas vantagens da democracia. Não se trata, portanto, de nenhuma forma de profetismo.

Bobbio parte da tese de que a característica básica da democracia é o direito da maioria de influir na adoção daquelas regras que serão obrigatórias para todos. Cumpre ter presente, pondera, que os ideais humanos, concebidos como nobres e elevados, no processo de sua realização adquirem determinados contornos que precisam ser constantemente avaliados, a fim de estabelecer em que medida ainda têm algo a ver com o ideal originário. No que se refere à democracia, acha que deixou de atender a muitas expectativas, que denomina de “promessas não cumpridas”, aparecendo também obstáculos à sua efetivação. Descreve-os, antes de avançar a avaliação conclusiva.

Não sobreviveu a concepção individualista da sociedade. Escreve: “os grupos e não os indivíduos são os protagonistas da vida política numa sociedade democrática”. Ainda que a circunstância não elimine a diferença entre regimes autocráticos e regimes democráticos, a democracia real está longe de ser “o governo de todo o povo” na medida em que é exercido por uma elite. Há também o chamado poder invisível (menciona máfias, organizações secretas de particulares e mesmo serviços secretos oficiais, ambas infensas a qualquer tipo de controle). Tampouco se conseguiu educar plenamente o cidadão, sobrevivendo apatia política e desinteresse pela coisa pública. O desenvolvimento da sociedade trouxe problemas que somente técnicos e especialistas podem resolver. Verificou-se também crescimento contínuo dos aparelhos burocráticos. Finalmente, as liberdades e a autonomia da sociedade civil elevou o nível das demandas sociais enquanto o aparelho político democrático age de forma lenta: “a democracia tem a demanda fácil e a resposta difícil; a autocracia, ao contrário, está em condições de tornar a demanda mais difícil e dispõe de maior facilidade para dar respostas”. Segue-se a avaliação:

“Pois bem, a minha conclusão é que as promessas não cumpridas e os obstáculos não-previstos de que me ocupei não foram suficientes para “transformar” os regimes democráticos em regimes autocráticos. A diferença substancial entre uns e outros permaneceu. O conteúdo mínimo do estado democrático não encolheu: garantia dos principais direitos de liberdade; existência de vários partidos em concorrência entre si; eleições periódicas a sufrágio universal, decisões coletivas ou concordadas ... ou tomadas com base no princípio da maioria e, de qualquer modo sempre após um livre debate entre as partes ou entre os aliados de uma coalizão e governo. Existem democracias mais sólidas e menos sólidas, mais invulneráveis e mais vulneráveis; existem diversos graus de aproximação com o modelo ideal, mas mesmo a democracia mais distante do modelo não pode ser de modo algum confundida com um estado autocrático e menos ainda com um totalitário”.

Explicita que se havia ocupado de problemas internos. Quanto às ameaças externas à democracia, lembra que não se registram guerras entre estados democráticos.

Antes de concluir, Bobbio considera ainda a suposição de que, sendo a democracia um conjunto de procedimentos, não dispõe de apelos capazes de fomentar o aparecimento de cidadãos ativos. Na verdade, entretanto, a democracia promoveu e promove ideais com que não contou a humanidade ao longo de sua história. O primeiro deles é a tolerância e, o segundo, a não-violência. Afirma: “Jamais esqueci o ensinamento de Karl Popper segundo o qual o que distingue essencialmente um governo democrático de um não-democrático é que apenas no primeiro os cidadãos podem livrar-se de seus governantes sem derramamento de sangue.” Assim, o adversário deixou de ser um inimigo (que deve ser eliminado), passando a dispor da possibilidade de chegar ao governo.

O terceiro ideal consiste na renovação gradual da sociedade através do debate das idéias. Explicita: “Apenas a democracia permite a formação e a expansão das revoluções silenciosas, como foi por exemplo nestas últimas décadas a transformação das relações entre os sexos – que talvez seja a maior revolução dos nossos tempos”.

Finalmente, o ideal de fraternidade: “grande parte da história humana é uma história de lutas fratricidas. Na sua *Filosofia da História*, Hegel define a história como “um imenso matadouro”. Podemos desmenti-lo? E prossegue: “Em nenhum país do mundo o método democrático pode perdurar sem tornar-se um costume”. (Ver também *(A) Sociedade aberta e seus inimigos*, de **Karl Popper**).

GALILEU, Galilei

Galileu Galilei nasceu em 1564, na cidade italiana de Pisa, numa família intelectual. O pai era músico e compositor, carreira que foi seguida pelo irmão. Mais tarde a família mudou-se para Florença, onde os parentes eram influentes na medicina e nos negócios públicos. Nessa altura foi mandado para um colégio jesuíta, de onde o pai acabou retirando-o. Tornou-se estudante de medicina na Universidade de Pisa mas desistiu do curso por não se sentir vocacionado. Revelou então enorme interesse pela matemática. Sua competência na matéria acabaria sendo reconhecida sendo admitido como professor da disciplina na Universidade de Pisa, em 1589, aos 25 anos de idade. Nos começos do novo século já se tornara conhecido por sua habilidade na confecção de instrumentos científicos e perícia na efetivação de observações astronômicas. Progressivamente refutou as teorias do movimento adotadas na época, que constituíam o cerne da física de Aristóteles, encampada pela Escolástica. Acompanhando a evolução do telescópio, que então ocorria em diversas partes da Europa, notadamente na Holanda, Galileu dedicou-se a aperfeiçoar o modelo que possuía duas lentes, uma em cada extremidade do tubo. Através de sucessivas melhorias, aumentou inicialmente em três vezes o tamanho aparente dos objetos observados, depois para dez vezes e, finalmente, para trinta. Assim, observou muito mais estrelas do que as visíveis a olho nu. Registrou que o planeta Júpiter era acompanhado, em sua órbita, por quatro pequenas luas. Concluiu que, se um planeta podia arrastar os seus próprios satélites, não era correta a inferência de que se a Terra se movesse, como supunha Copérnico, a Lua seria deixada para

trás.⁽¹⁾ Essa conclusão e mais os resultados dos seus aperfeiçoamentos no telescópio, sugeriam que as observações herdadas do Museu de Alexandria, no mundo antigo, deixavam crescentemente a desejar, o que, sem dúvida, favorecia aos partidários da teoria heliocêntrica, que contrariava frontalmente a geocêntrica, preferida pela Igreja. Deste modo, Galileu ingressava num terreno deveras perigoso. Admite-se que, tendo presente a circunstância, haja se decidido a abandonar Florença e radicar-se em Veneza, onde, supunha, contaria com a proteção da influente casa de Médici. A iniciativa, entretanto, não o salvou de ser denunciado à Inquisição em 1615, quando se inicia, contra ele, longo processo.

Prudentemente, Galileu mantém-se em silêncio, porém, em 1623, publica *O Ensaiador*, contendo uma exposição sistemática daquilo que passou à história como o novo método científico, base da física moderna. Em 1632 deu outro passo expressivo na mesma direção, publicando *Diálogo sobre os dois maiores sistemas do mundo*, em que confronta os sistemas aristotélico e copernicano. A obra em que Copérnico expõe o sistema heliocêntrico (*Das revoluções dos corpos celestes*, 1543) havia sido condenada pela Igreja mas Galileu entendia que aquela condenação não era absoluta, permitindo que pudesse continuar sendo considerada desde que não adotada em lugar da geocêntrica – entendimento que era apoiado por Urbano VIII, Papa de 1623 a 1644, que se admite o protegeria. O Papa teria recomendado que evitasse qualquer conclusão, naquele confronto; e assim o fez. Em que pese a precaução, a obra foi condenada pela Inquisição. A condenação compreendia também a sua prisão que não chegou a efetivar-se, presumivelmente porque nunca foi sancionada pelo Papa. De todos os modos, foi relegado ao ostracismo, na Itália. Faleceu em 1642, ainda sob o Papado de Urbano VIII, o que talvez o haja poupado de morrer na prisão.

A condenação de Galileu teve ampla repercussão na Europa. Ainda que não se pudesse dizer que os protestantes teriam alguma simpatia pela teoria heliocêntrica, o evento foi tomado como pretexto para mostrar ao mundo a intolerância de Roma. Viu-se cumulado de honrarias por universidades protestantes e o governo holandês dele fez conselheiro oficial. Eruditos protestantes traduziram sua obra e incumbiram-se de divulgá-la (em Paris, Estrasburgo, Heidelberg e outros centros). Na opinião de Joseph Ben-David (1920-1986) historiador da ciência, esse movimento decorrente da condenação de Galileu serviu para criar uma clima de simpatia em relação à nova ciência física, nos países que haviam aderido à Reforma, o que explicaria haja florescido na Inglaterra.

Galileu é considerado como o autor de uma primeira versão das leis do movimento, que contrariam e derrubam a física do seu tempo, teoria essa que seria plenamente configurada por Newton. Assim, é uma personalidade central no processo de constituição da nova física. A par disto, adquiriu também enorme importância na Filosofia Moderna. De certa forma, reúne num todo harmônico o entendimento expresso por Bacon e por Descartes, quanto à maneira de proceder às observações dos fenômenos naturais. O primeiro defendia a primazia da indução. E, como esta achava-se condenada a ser sempre incompleta, imaginava haver proposto um método capaz de sanar, em definitivo, aquela lacuna. Em contrapartida, o método de Descartes privilegiava o raciocínio dedutivo. Galileu iria demonstrar que o novo método compreende os dois aspectos, para usar a sua própria expressão, a “experiência rigorosa” e a “demonstração necessária”. Os três autores, portanto, encaminham a Filosofia Moderna no sentido de atribuir especial relevo ao que, posteriormente à sua obra, foi denominado de *gnoseologia* (teoria do conhecimento), espécie de carro-chefe da filosofia inglesa. Kant, por sua

⁽¹⁾ Nicolai Copérnico (1473-1543) era polonês de nascimento, sendo autor da hipótese de que o sol é que se encontraria no centro do Universo e não a terra. Esta tampouco é imóvel, girando em torno do sol. A isto chamou-se “sistema heliocêntrico” ou copernicano.

vez, deu grande relevo à valorização das hipóteses em que se baseia o método científico de Galileu e a maneira como procedeu às experiências, destinadas a reproduzir fenômenos naturais e, assim, poder observá-los em condições de laboratório, procedimento que seria universalizado pela ciência moderna. (Ver também **PTOLOMEU** e *(O) Ensaaiador e Diálogos sobre os dois maiores sistemas do mundo*, de **GALILEU**).

Gargantua, de Rabelais

Em torno da vida de Rabelais estabeleceram-se muitas lendas, admitindo os estudiosos que os fatos verdadeiros podem ser resumidos como segue. François Rabelais (1495/1553) nasceu no interior da França (Chinon), foi educado pelos monges locais e tornou-se um deles. Em 1524, aos 29 anos de idade, deixa o mosteiro e passa a atuar como padre secular de forma itinerante. Parece que em seguida haja estudado medicina em Montpellier e teria exercido a profissão em Lion, Roma e Paris. Nessa fase é que se dispõe a publicar a obra que o torna célebre e que está subdividida em cinco livros. O aparecimento dos primeiros alcança o maior sucesso. De início, a Igreja não reage mal e até lhe oferece uma paróquia (Mendon) que se supõe não haja chegado a assumir. O desenvolvimento da obra acaba entretanto por leva-lo a ser considerado suspeito de heresia. Faleceu aos 58 anos de idade.

O romance de Rabelais é a história de uma família de gigantes. Os heróis principais são Gargantua, o filho, Pantaguel, e Panurge, companheiro de aventuras deste último. Todas as histórias são fantásticas e extraordinárias. No primeiro livro, guerreia contra Picrochole e tem como parceiro o padre Jean des Entomeures. As peripécias são dessa ordem: Gargantua rouba o sino da igreja de Notre Dame para colocá-lo no pescoço de sua montaria; ao pentear-se livra-se das balas de canhão que se achavam entrelaçadas ao seu cabelo; na refeição, inadvertidamente come seis peregrinos que se haviam escondido em sua salada, e assim por diante. Para recompensar ao padre, seu parceiro, funda a abadia de Thélème onde os peregrinos poderão falar o que bem entendem. No segundo livro aparece Pantagruel e seu companheiro.

Nessa altura, os personagens de Rabelais haviam conquistado o gosto do público e se incorporado às histórias que se transmitiam oralmente. Supõe-se que a circunstância o haja estimulado a ocupar-se diretamente de temas que não conviria enfrentar com liberdade, por envolver princípios consagrados pela Igreja, como aqueles relacionados ao matrimônio. Sem perder de vista que o seu propósito era divertir, acaba por efetivar o que de fato equivalia a uma crítica social e religiosa. Ao fazê-lo, considera-se que haja revelado um traço que corresponderia a uma faceta do Renascimento: o propósito de constituir uma sociedade onde as pessoas tivessem a liberdade de usufruir dos prazeres da vida sem o risco de que isto os levasse a arder na fogueira do inferno. O próprio romance estaria a serviço do divertimento despreocupado e descontraído. O princípio que pretenderia difundir seria o seguinte: seguir a natureza, proporcionando ao corpo e ao espírito tudo quanto venha a aspirar. Esse ideal estaria realizado na Abadia de Thélème por ele concebida.

O preceptor de Gargantua procura inculcar-lhe o amor pela cultura física e a formação do espírito científico. Mal dosado (teria que se apropriar do conhecimento de toda a cultura e história antigas bem como de todo o saber até então acumulado pela ciência) e lacunoso, ao despreocupar-se da formação moral. Essas observações, devidas aos que se detiveram no estudo do autor e de sua época, de modo algum obscurecem os seus méritos literários, justamente o que viria a determinar a sua sobrevivência e o renovado interesse que desperta.

GOETHE

Na análise da obra de Goethe aparecem nitidamente duas tendências. A primeira,

levando em conta que se ocupou praticamente de toda espécie de manifestação cultural, consiste em louvar-lhe a genialidade. Entre outras coisas, foi chamado de “homem universal”. Poeta lírico, projetista, dramaturgo, romancista, tradutor, diretor teatral, ministro de Estado, administrador, geólogo, meteorologista, botânico, filósofo, crítico, místico e grande amante – essa personalidade multifacetada mereceria ter o seu gênio amplamente reconhecido. Outros tomam isoladamente qualquer das manifestações assinaladas e destacam a ausência de méritos intrínsecos. Ronald Gray¹⁹ – talvez o mais importante estudioso inglês de sua obra – sugere que avaliação equilibrada poderá resultar destes reconhecimentos: 1º) Viveu 83 anos, de forma intensa. Aos 21 compunha poemas e peças de teatro e integra um grupo intelectual influente, liderado por Herder²⁰. Em 1809, aos 60 anos, conhecido como autor de *Werther*, editado há cerca de três décadas, publica *Fausto*, seguido da *Teoria das cores* (1810). Aos 65 (1814), casado com Christine Vulpius, desde 1806 (falecida dois anos depois) envolve-se em outro affaire amoroso (Marianne von Willemar). Perto dos oitenta é capaz de novos interesses; 2º) Suas incursões nas diversas manifestações culturais, na maioria dos casos, são tópicas e isoladas. Não há um elo comum que as possa justificar, salvo a renovada preocupação em manter-se ao corrente das conquistas científicas, mas tomando-as em suas expressões específicas. Mesmo na poesia, que o acompanharia sempre, não guarda fidelidade a estilos; e, 3º) Circunstâncias históricas vitais muito influenciaram sua carreira: os amores; as funções administrativas (Weimar); o impacto provocado pela Revolução Francesa, seguido da admiração por Napoleão; e até a dependência de amizades e amores.

Johann Wolfgang Goethe nasceu em Frankfurt, Alemanha, em 1749. Matriculou-se na Universidade de Leipzig em 1765, com apenas 16 anos. Por motivo de saúde, interrompe o curso três anos depois. Recuperado, transfere-se para a Universidade de Estrasburgo, em 1770, onde licenciou-se em direito no ano seguinte. Em 1772 apaixona-se por Charlotte Buff, paixão essas que iria marcá-lo profundamente e explica o fato de que, tendo iniciado a escrever *Fausto: uma tragédia*, interrompe esse texto e conclui, em 1774, *Os sofrimentos do jovem Werther*. Charlotte Buff era casada e não correspondeu.

O próprio Goethe registra deste modo o estado de espírito em que se encontrava quando escreveu o último livro: “Essa foi uma criação que eu alimentei com o sangue do meu coração. ...Contém tanto do íntimo âmago do meu ser que eu facilmente poderia estendê-lo num romance de dez volumes. Além disto, li o livro uma única vez desde sua publicação e tive grande cuidado em não tornar a lê-lo. É um amontoado de lances melodramáticos. Sinto-me desconfortável quando o vejo; e temo voltar a experimentar o estado mental em que me encontrava quando o escrevi.” Essas e outras inconfiáveis constam do texto editado por seu secretário particular.²¹

A convite do príncipe governante²², duque Carlos Augusto, Goethe assumiu funções administrativas em Weimar, o que lhe permitiu dar sentido prático ao seu entendimento da cultura. Costuma-se destacar que contribuiu de modo decisivo para a revalorização da arquitetura gótica alemã. A esse propósito, deixou-nos esse depoimento, na autobiografia,

¹⁹ Professor em Cambridge e visitante de universidades alemãs. Publicou *Goethe — A critical introduction* (1967), estudo específico sobre *Fausto*, antologia da obra do autor e estudo introdutório à poesia alemã.

²⁰ Johann Gottfried Herder (1744/1803) é considerado como um dos precursores do método científico de estudo da história, com a obra *Idéias para a filosofia da história humana* (em quatro volumes, aparecida entre 1774 e 1791) sendo, em seu tempo, personalidade de renome.

²¹ Johann Peter Eckermann (1791/1854). Título da edição inglesa: *Conversations of Goethe with Eckermann*.

²² Tenha-se presente que a Alemanha da época subdividia-se em mais de duzentos principados autônomos, que mantinham entre si alianças geralmente estruturadas a partir de afinidades religiosas. Destacando-se desse conjunto, a Prússia acabou liderando o (tardio) processo de unificação, somente consumado em 1870.

publicada 1809: “Tudo o que pensei e imaginei com respeito ao estilo da arquitetura, escrevi em forma correta. O primeiro ponto sobre que insisti é que deveria ser chamada alemã e não gótica; que deveria ser considerada nacional, não estrangeira.”

Atuou também no sentido de difundir o teatro clássico não só escrevendo tragédias, com motivos gregos, como procurando aprimorar de um modo geral a apresentação dos espetáculos. Nas conversações com Eckermann confessa: “Realmente me interessei pelo teatro somente na medida em que pude ter influência prática sobre ele. Dava-me prazer elevar esta instituição a um alto grau de perfeição; e, quando ia á representação, meu interesse não se centrava tanto nas peças como em observar se o desempenho dos atores era como seria desejável. Os erros que eu desejava assinalar, mandava-os por escrito para o diretor, e tenho certeza de que seriam evitados na próxima representação”.

Legou-nos uma obra imensa, abrangendo as diversas manifestações da literatura (poesia; teatro e romances) e textos teóricos sobre segmentos relevantes, como a pintura, a arquitetura e, de um modo geral, a cultura alemã. Praticamente desde 1767, quando tinha apenas 18 anos, deu a luz a novas poemas até o falecimento (1832). Aos 72 anos (1821) conclui e publica uma novela iniciada quatorze anos antes (*Wilhelm Meisters*). Somente um ano antes de falecer, terminou a segunda parte do *Fausto*. Em seu tempo, chegou a ser uma das personalidades mais famosas da Europa, freqüentado por líderes políticos e renomados escritores. (Ver também: *Os sofrimentos do jovem Werther* e *Fausto*).

GOMBRICH, Ernst

Ernst Hans Gombrich nasceu em Viena em 1909 numa família judia, convertida ao protestantismo na virada do século. Estudou numa das escolas secundárias mais conceituadas da capital austríaca (Theresianum) e concluiu a Universidade de Viena. O ambiente familiar explica muito de suas preferências acadêmicas. Sua mãe era uma pianista conhecida. A mulher com quem se casou em 1936 (Ilse) também era pianista; a irmã tornou-se uma violonista famosa. O próprio Gombrich era considerado um bom músico (tocava violino).

Em face da ascensão do nazismo, emigrou para a Inglaterra em 1936. Ainda que haja conseguido um lugar de assistente de pesquisa no Instituto Warburg – que havia recém escapado de Hamburgo, com a maior parte de sua esplêndida biblioteca –, enfrentou muitas dificuldades porquanto tinha que cuidar de sua família numerosa, cujos membros haviam com ele fugido da Áustria. Durante a guerra prestou serviços à BBC. Retornou às suas funções no Instituto Warburg em 1946 tendo chegado a diretor dessa prestigiosa instituição.

Na década de cinquenta ingressou no Corpo Docente da Universidade de Londres, onde ensinou história da arte. Desde então ocupou cátedras nas Universidades de Oxford, Cambridge, Harvard, Cornell e no Royal College of Art. Recebeu altas condecorações do governo inglês, merecendo ainda o título de Sir.

Autor de expressiva bibliografia, Gombrich buscou caracterizar a atividade artística como empreendimento essencialmente racional. A seu ver, os artistas usam o método de tentativa e erro; aprendem uns com os outros. Entendia ser empobrecedora de seu verdadeiro significado o propósito de explicar a evolução da arte como decorrente de alterações no espírito da época ou das pessoas. No caso específico da pintura, tais explicações ignoram o interesse estético das propriedades visuais que lhe são inerentes e constitutivas.

O livro em que propõe uma teoria estética de base psicológica intitulou-se *Art and Illusion*. Apareceu em 1960 mas toma por base as conferências que proferiu na capital

americana em 1956. Cuida de identificar os fatores que permitiram, por exemplo, expressar pessoas em movimento, dando-lhe projeção tridimensional, numa superfície plana e imóvel.

Atribuía grande papel educacional às artes. Escreveu uma história do mundo para crianças. Seus principais ensaios – inclusive aquele em que se posiciona perante a arte abstrata – figuram na coletânea traduzida ao português com o título de *Meditações sobre um cavalinho de pau* (1963).

Faleceu aos 92 anos, em 2001. *História da Arte* (1950) responde pelo sucesso editorial por ele alcançado, do mesmo modo que pela merecida notoriedade. (Ver também *História da Arte*, de Ernst Gombrich).

Guia dos perplexos, de Maimônides

O propósito de Maimônides (1135-1204) ao elaborar *O guia dos perplexos* acha-se deste modo expresso na Introdução: “O objeto deste tratado é iluminar o homem religioso que foi educado a crer nas verdades de nossa sagrada lei, que conscientemente cumpre seus deveres religiosos e morais e que, ao mesmo tempo, foi bem sucedido em seus estudos filosóficos. A razão humana o atraiu para habitar em sua esfera e ele encontra dificuldade em aceitar como correto o ensinamento baseado na interpretação literal da lei, e especialmente aquela que ele próprio ou outros derivam das expressões harmônicas, metafóricas ou híbridas. Daí estar ele perdido em perplexidade e ansiedade. Se for guiado apenas pela razão, e renunciar a suas concepções anteriores que se baseiam nessas expressões, há de se considerar que rejeitou os princípios fundamentais da lei; e mesmo que conserve as opiniões derivadas dessas expressões, e se em vez de seguir sua razão, abandonar totalmente a orientação desta, ainda assim parecia que suas convicções religiosas sofreram perda e injúria. Pois terá então abandonado aqueles erros que deram origem ao medo e ansiedade, ao constante pesar e grande perplexidade”.

O princípio, segundo o qual se valerá de Aristóteles, consiste no primado do religioso e do especialmente judaico. Alguns exemplos servirão para apreender-se o seu estilo.

Cinquenta dos setenta e cinco capítulos do *Livro Primeiro do Guia dos Perplexos* estão dedicados à apreensão do sentido das palavras, acerca do que avança esta advertência: “Não pensais que só a doutrina secreta há de ser ensinada com avareza ao vulgo e aos não-iniciados. Reiteradamente temos aluído ao dito dos sábios: “Não interpreteis o capítulo relativo à Criação em presença de duas pessoas”. Este princípio não era privativo de nossos sábios, pois os antigos filósofos e eruditos de outras nações procuravam tratar também com obscuridade os *principia rerum* (princípio das coisas) e se valiam de linguagem figurada para discorrer acerca de tais questões. ... Pois se aqueles filósofos que nada podiam temer de clara explicação de tais questões metafísicas costumavam discuti-las mediante figuras e metáforas, enquanto mais não teremos que fazer, nós que levamos em nosso coração o cuidado do religioso, obstando-se de comunicar claramente ao vulgo o que está acima de sua compreensão, ou pode ser tomado em sentido contrário ao que nos propomos?”

Eis como Maimônides explica a maneira de dizer que Deus tem forma e figura (*Livro Primeiro*, cap. III):

“Pode-se pensar que as palavras hebréias *temuna* e *tabnit* significam a mesma coisa mas não é assim. *Tabnit* significa a figura de uma coisa que foi construída, se é quadrada,

redonda, triangular ou de alguma outra maneira. Diz-se no *Êxodo*: “A forma (*tabnit*) do Tabernáculo e das ânforas”; “a forma de qualquer pássaro” (Deuteronomio); “a forma da mão”; “a forma do pórtico” ... De modo que a língua hebréia nunca prega a palavra *tabnit* quando fala das qualidades de Deus Onipotente.

O termo *temuna* se usa com três sentidos diferentes na Bíblia. Significa, primeiramente, o perfil das coisas de que percebemos pelos sentidos. Em segundo lugar, as formas de nossa imaginação, as impressões que aparecem quando os objetos cessarem de afetar os sentidos, e em terceiro lugar, a idéia de um objeto, quando unicamente o percebe a inteligência: é neste terceiro sentido como se aplica a Deus a palavra. Portanto, a sentença: “E contemplará a imagem do Senhor (Números, 12.8) quer dizer: “E compreenderá a verdadeira essência de Deus”.

O problema da criação é outro exemplo de como Maimônides coloca em primeiro plano os ensinamentos judaicos, sem, entretanto, eliminar a possibilidade de encará-los racionalmente. Na meditação grega, sistematizada por Aristóteles, não se dá a possibilidade da criação. Para atestar a validade do ensinamento bíblico, em contraposição a Aristóteles, Maimônides dividirá a sua argumentação em dois segmentos. No primeiro, analisa o entendimento de Aristóteles quanto à causalidade mecânica, para mostrar que não vale como explicação universal. No segundo, refuta a conclusão de que, tendo sido criado pela vontade de Deus, o mundo seria inteiramente ocasional e arbitrário.

“A causalidade mecânica, estabelecida por Aristóteles, é válida para o mundo sublunar, onde a grande variedade das coisas deve ser referida às leis imutáveis que governam a influência das esferas sobre os seres que se encontram abaixo. Mas não explica a diferença entre as estrelas, sempre inteligências separadas, conforme a cosmologia aristotélica-ptolomaica. E como fica, nessa circunstância, o princípio de que de uma causa simples só pode resultar um efeito simples? Tais dificuldades provenientes dos ensinamentos aristotélicos sobre causalidade mecânica, imperativo da lei natural e perenidade do universo, seriam afastadas se fosse admitido, em seu lugar, uma causa inteligente operando com finalidade”.

Quanto à segunda linha de argumentação escreve o seguinte (*Guia dos Perplexos*, cap. XXV):

“Manifestamos assim, claramente, e explicamos nossa opinião, que concorda com Aristóteles em método de sua teoria. Pois acreditamos que neste universo permanece perpetuamente com as mesmas propriedades com que o Criador o dotou, e nenhuma delas jamais mudará exceto por via de milagre em alguns casos individuais, embora o Criador tenha o poder de mudar o universo inteiro, de aniquilá-lo, ou de remover qualquer de suas propriedades. O universo tem, entretanto, um princípio e começo, pois, quando nada tinha ainda existência salvo Deus, sua sabedoria decretou que o universo fosse trazido à existência a um certo tempo, que não deveria ser aniquilado ou mudado com respeito a qualquer de suas propriedades, salvo em alguns casos; alguns nos são conhecidos. Tal é a nossa opinião e a base de nossa religião. A opinião de Aristóteles é que o universo, sendo permanente e indestrutível, é também eterno e sem começo. Já mostramos que semelhante teoria se baseia na hipótese de que o universo é o resultado necessário da relação casual, e que essa hipótese inclui certa dose de blasfêmia”.

O *Guia dos Perplexos* foi traduzido tão apareceu, acreditando-se que haja contribuído no sentido de que a Escolástica Ocidental tenha evoluído no sentido de substituir a influência platônica pela aristotélica. (Ver também **MAIMÔNIDES**)

GUIZOT, François

François Guizot nasceu em Nîmes, França, em 1787, no seio de uma família da velha burguesia protestante. O seu pai era advogado e foi guilhotinado no ano II da Revolução, num momento, frisa um dos principais estudiosos de seu pensamento, Pierre Rosanvallon, “em que o confronto entre os membros do partido da montanha e os girondinos exprimia também a luta do pequeno povo católico contra a burguesia protestante.” (*Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985). Sua mãe levou-o para Genebra, onde recebeu a sua primeira formação, num ambiente marcado pelo liberalismo e o pietismo calvinista. Aos 19 anos retornou à França, trabalhando como preceptor em casa de família, para custear os estudos. Concluiu a Faculdade de Direito e ingressou no serviço público. A partir de 1812 é professor de história moderna na Universidade.

Com a restauração e a chegada dos Ultras ao poder, forma na oposição.

É dessa fase a grande elaboração teórica que efetiva, tornando-se o principal formulador do denominado *Liberalismo doutrinário*, que é a expressão do liberalismo no Continente já que até então achava-se confinado à Inglaterra. Nesse período destacam-se os seguintes escritos: *Du gouvernement représentatif et de l' état actuel de la France* (1816); reimpresso várias vezes com alguns acréscimos, constituiu o manifesto inicial dos doutrinários. Monarquista constitucional, Guizot colocou-se numa posição intermediária entre os ultras e os radicais. Seguem-se as obras intituladas *Des conspirations et de la justice politique* (1821), *Des moyens de gouvernement et d' opposition dans l' état actuel de la France* (1821), *De la peine de mort en matière politique* (1822), expressivas de um estilo muito peculiar, de quem faz oposição de maneira construtiva, avaliando criticamente a situação, mas deixando entrever soluções viáveis. Analistas consideram-nas conselhos mais que ataques aos seus adversários. Em que pese a sua moderação, as desavenças políticas terminaram fazendo com que perdesse a sua cadeira de história na Sorbonne, tendo o seu curso sido clausurado em 1825. Pouco antes, Guizot tinha publicado o resumo das suas aulas sob o título de *Histoire du gouvernement représentatif* (2 volumes).

Nessa época, de outro lado, o nosso autor empreendeu a primeira série dos seus trabalhos históricos, que lhe dariam definitivo renome no universo das letras francesas. Publicou o seu *Essai sur l'histoire de France; Collection des mémoires relatifs à la révolution d'Angleterre* (26 volumes); a *Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France (jusqu'au XIIIe. siècle)* (em 31 volumes); e a *Histoire de la révolution d'Angleterre, depuis l'avènement de Charles Ier. jusqu'à l'avènement de Charles II* (primeira parte).

Juntamente com Victor Cousin, estruturou o ensino público francês. Dos seus cursos na Sorbonne surgiram outras obras importantes: *Cours d'histoire moderne; Histoire générale de la civilisation en Europe; Histoire générale de la civilisation en France*.

Sua proeminência política adveio da participação no governo saído da Revolução Liberal de 1830. Foi Ministro do Interior em seu início, incumbindo-se da revisão da Carta; organizou o gabinete iniciado em 1832, que durou quatro anos, integrando-o como Ministro da Instrução Pública; e, finalmente, em setembro de 1847 assumiu as funções de Presidente do Conselho de Ministros, cargo no qual foi surpreendido pela Revolução de fevereiro de 1848.

Situado à margem da vida política, Guizot desenvolveu amplo magistério intelectual e moral ao longo de todo o Segundo Império. Prosseguiu com os seus trabalhos historiográficos, acabando a sua *Histoire de la révolution d'Angleterre* (1854-1856) e

escrevendo ensaios sobre Monk e Sir Robert Peel. Entre 1858 e 1867 publicou os oito volumes das suas *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, reeditou, acrescentando novos capítulos, o seu antigo curso dado em 1820-1822 e intitulado *Histoire des origines du gouvernement représentatif*, publicou os cinco volumes que integram a sua *Histoire de France racontée à mès petits-enfants* e reuniu os seus discursos nos cinco volumes que integram a sua *Histoire parlementaire de France*.

Guizot pertenceu à Academia Francesa. Faleceu em 1874, aos 87 anos de idade.

"Passar a França pós-revolucionária a limpo", esse poderia ter sido o princípio inspirador dos chamados *doutrinários*, Guizot à testa. Quanto ao nome dessa corrente, explica Rosanvallon: "A denominação de doutrinários, que parece ter sido utilizada pela primeira vez em 1817 nos corredores da Câmara dos Deputados, referia-se no início unicamente a Camille Jordan, de Broglie e Royer-Collard. A expressão caracterizará em seguida a corrente indissociavelmente intelectual e política que se estruturará progressivamente ao redor de Guizot, aparecendo este após 1820 como o verdadeiro líder do que no início não era mais do que um pequeno grupo de parlamentares". O grupo dos doutrinários esteve também integrado por Benjamin Constant (como figura precursora), Remusat e de Serre. Tocqueville, como frisa Ubiratan Macedo, "a rigor, não pode ser agregado aos doutrinários mas é impensável sem eles e corresponde certamente ao corolário de sua obra".

O projeto político de Guizot correspondia, ainda segundo Rosanvallon, na obra citada, ao ideal de "finalizar a Revolução, construir um governo representativo estável, estabelecer um regime que, fundado na Razão, garantisse as liberdades. Esses objetivos definem a tripla tarefa que se impõe a si mesma a geração liberal nascida com o século. Tarefa indissolúvelmente intelectual e política, que especifica um momento bem determinado do liberalismo francês: aquele durante o qual o problema é prevenir a volta de uma ruptura mortal entre a afirmação das liberdades e o desenvolvimento do fato democrático. Momento conceptual que coincide com o período histórico (da Restauração e da Monarquia de Julho), no curso do qual essa tarefa está praticamente na ordem do dia e que se distingue, ao mesmo tempo, do *momento ideológico*, que prolonga a herança das Luzes, e do *momento democrático*, que se inicia depois de 1848 (...)". (Ver também **CONSTANT, Benjamin** e *História da civilização na Europa*, de **GUIZOT, François**).

Hecuba e As troianas, de Eurípedes

Hecuba é mulher do último rei de Tróia, Priamo. A ocupação da cidade acha-se concluída e a guerra terminada em seu desfavor. Priamo havia entregue o filho mais moço, Polidoro, ao rei da Trácia, Polimester, para mantê-lo a salvo. Com o desfecho da guerra, sabedor da morte de Priamo, Polimester mata a Polidoro. Ao mesmo tempo, a esquadra grega, no regresso ao país, é retida por ventos contrários nas costas da Trácia, onde aparece a sombra de Aquiles e exige que seja sacrificada Polixene, a mais jovem filha de Priamo e Hecuba para que os ventos permitam a continuidade da viagem de volta. Consumado o sacrifício, quando Hecuba recebe o corpo da filha, encontra o corpo de Polidoro. Hecuba já havia perdido os outros filhos (Heitor e Páris). O infortúnio, ao invés de abatê-la, enche-a de coragem. Com a ajuda de outros cativos, mata os dois filhos de Polimester e cega-o. Transformado numa espécie de vidente, Polimester prevê um fim humilhante para Hecuba, prognosticando que seria transformada numa cadela, e tragédias para Agamenon no seu retorno a Argos.

Há questões paralelas na peça de Eurípedes. Tendo cometido um crime considerado hediondo na Grécia Antiga, a traição a um hóspede, Polimester deveria ser punido. Ao mesmo tempo, sendo aliado dos gregos, Agamenon não poderia fazê-lo. Hecuba coloca-o diante do dilema ao encarecer sua ajuda para a vingança do filho. Agamenon desculpa-se dizendo que,

como ama sua filha (Cassandra), a esquadra consideraria que a sua iniciativa de ajudá-la na vingança prende-se a esta última circunstância e não a uma questão de justiça. Também Ulisses é colocado diante de dilema igualmente de índole moral, pela mesma Hecuba. Ulisses é o encarregado de executar o sacrifício em que a vítima é Polixene. Hecuba tem com ele um diálogo tenso já que o havia salvo quando de uma incursão a Tróia em que foi reconhecido. Hecuba lembra ter sido ela quem o salvou, ao deixá-lo partir. Ulisses compreende mas lembra a dívida que a Grécia tem para com Aquiles. Eurípedes coloca em sua boca estas palavras: “Ele morreu pela Grécia, nobremente, como herói. Vergonhoso seria para nós que, enquanto vivo tenhamos aproveitado de sua amizade e agora, que ele está morto, não mais lhe façamos caso”. A despedida de Hecuba e Polixene é genial e comoventemente descrita por Eurípedes, deixando patente o sofrimento de que se reveste. Quando lhe trazem o corpo de Polidoro – e esperava apenas o da filha – e sabe quem o matou, pergunta ansiosa “onde está a justiça protetora dos hóspedes”. O diálogo que, a esse propósito, trava com Agamenon, é deveras dramático.

O enfrentamento de Polimester por Hecuba mantém todo o vigor da tragédia. Eurípedes coloca também a Agamenon em cena para que proclame, alto e bom som, que o crime foi cometido não para servir aos gregos mas para apropriar-se do ouro. Cego, Polimester reconhece ter sido vencido por uma escrava, já que Hecuba achava-se nessa condição em vista da derrota de Tróia na guerra, mas lança o seu fatídico prognóstico.

As troianas relata a devastação que se abate sobre Tróia, após a sua derrota. A cidade é incendiada. Todas as pessoas do sexo masculino devem ser mortas, independente da idade ou da condição social. As mulheres são feitas escravas. Cassandra, filha de Priamo e Hecuba, que era uma virgem consagrada a Apolo, é possuída por Agamenon. Polixene é sacrificada no templo de Aquiles.

Na peça, os gregos estão embarcando para retornar às suas cidades de origem. Um grupo de mulheres acha-se reunido em torno de Hecuba. O porta-voz dos gregos vem comunicar-lhe as últimas decisões. Cada uma delas, na condição de escrava, tem um senhor diferente. Agamenon terá a posse de Hecuba, que não será uma simples serva de sua mulher mas uma espécie de acompanhante. Agamenon está enamorado de Cassandra e a tornará sua amante. Hecuba é também participada da sorte de Polixene. A mulher de Heitor, um dos filhos homens de Hecuba, também já morto, igualmente fica sabendo do seu destino. Os gregos encontram ainda o filho de Heitor e o aprisionam para matá-lo. O magnífico na peça, diante de destino tão cruel, é a altivez das mulheres, a começar de Hecuba, que sai engrandecida do evento, como certamente pretendia Eurípedes, notadamente se tivermos presente que a peça com o seu nome é justamente a imediata continuação dos acontecimentos aqui descritos. Cassandra enfrenta corajosamente a situação. Acha-se ainda presente Helena, pivô da guerra. Eurípedes coloca em cena ao próprio Menelau, marido de Helena que preferira a Páris (filho de Hecuba e Priamo), abandonando-o para viver em Tróia. Também ela sabe preservar a dignidade.

Ainda que a praxe consistisse na violência contra os vencidos – e no próprio tempo de Eurípedes Atenas comportava-se dessa forma na guerra em que estava envolvida –, a tragédia de Eurípedes revela toda a bestialidade daqueles crimes.

Na peça, a sorte dos chefes gregos, notadamente Agamenon e Ulisses, é apresentada como achando-se decidida pelos deuses. Embora procure deixá-lo claro, Eurípedes não se vale da circunstância para minimizar a responsabilidade daqueles chefes pela brutalidade da repressão.

No teatro grego, a sucessiva intervenção do coro acentua o clima da tragédia. Ainda que o teatro ocidental não haja conservado aquela tradição, as peças de Eurípedes – em especial *Hecuba*, como *As Troianas*, do mesmo modo que *Hipólito* ou *Medéia* – revelam todo o seu poder criativo, tanto mais que parece querer destacar que, embora o destino de heróis como Agamenon estivessem previamente decididos, seu comportamento como que justifica o futuro cruel que irão experimentar e que os grandes dramaturgos gregos souberam levar à cena de forma exemplar. (Ver também **EURÍPEDES**, **ÉSQUILO** e **SÓFOCLES**).

HEGEL

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nasceu em Stuttgart, em 1770. Estudou teologia em Tubing e trabalhou como preceptor privado, entre 1794 e 1800, em Berna e Frankfurt. Em 1801 ingressou na Universidade de Iena, na condição de livre docente. Entre 1809 e 1916 foi reitor do Ginásio de Nuremberg, tornando-se, sucessivamente, professor das Universidades de Heidelberg e Berlim. Na década de vinte ascende à condição de filósofo oficial da Prússia e dos principados alemães que se encontravam sob a sua liderança. Faleceu em 1831, aos 61 anos de idade.

Considera-se que se tenha disposto a empreender caminho autônomo já próximo de completar 40 anos. Até então fazia parte do grupo de autores românticos, entre os quais também se encontrava Friedrich Schelling (1775-1854), que havia imaginado um sistema filosófico seguindo a Fichte, que é dos primeiros filósofos alemães que se propõe construir um novo sistema, a partir de Kant. Tendo sobrevivido a Hegel, Schelling tornou-se também uma espécie de filósofo oficial, nos anos quarenta, chamado pela Corte para se contrapor ao encaminhamento político que os discípulos de Hegel estavam dando aos seus ensinamentos, tornando-se, por essa razão, uma das figuras destacadas do idealismo alemão. No curso de sua vida, Schelling esteve afastado das atividades docentes entre 1806 e 1820, tendo se ocupado de elaborar sucessivos sistemas filosóficos, nenhum dos quais bem sucedido.

Hegel publicou a *Fenomenologia do Espírito* em 1807, aos 37 anos. Trata-se de uma tentativa de reconstrução da gênese e do desenvolvimento da consciência (ou da cultura) ocidental, privilegiando nesta ao saber filosófico mas a este não se limitando. Ao concluí-la, dá-se conta de que esse caminho pode tornar-se ainda mais abstrato e, no Prefácio, prepara o caminho para a obra subsequente, a *Ciência da Lógica*.

Hegel escreve a *Ciência da Lógica* entre 1812 à 1816. Consiste numa reordenação das categorias kantianas, enriquecidas por suas próprias descobertas e culminando com a idéia absoluta.

Em 1817, publica a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, que é uma espécie de compêndio do seu sistema. Está dividida em Lógica, Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito. A lógica corresponde a um resumo esquemático da obra anterior. A Filosofia da Natureza, a uma aplicação arbitrária de sua terminologia à ciência natural, apenas para atender às imposições da intenção sistemática. Na *Filosofia do Espírito* refaz o esquema precedente da *Fenomenologia* e nela atribui um grande espaço à sociedade e ao Estado.

No período subsequente, chamado de Berlim (1818-1830), ainda desenvolve enorme atividade, publicando *Filosofia da História*, *Estética* e *Filosofia do Direito*. Os seus cursos de História da Filosofia foram igualmente sistematizados. (Ver também **KANT**; *Fenomenologia do Espírito*, *Ciência da Lógica* e *Filosofia do Direito*, obras do autor; e (A) *Ideologia Alemã*, de **MARX**).

HERÓDOTO

Tendo vivido no século V antes de nossa era e presenciado as guerras com os persas que, embora intermitentemente, duraram cerca de 41 anos (de 490 a 449), admite-se que Heródoto haja nascido em 484 e falecido em 420. Vivendo em Atenas, era amigo de Péricles e de Sófocles. Sua obra, denominada *História*, é considerada a certidão de nascimento da historiografia, embora a tese precise ser devidamente qualificada. Heródoto ocupa-se da história humana, enquanto os relatos anteriores, de Homero e Hesíodo, entremeiam a ação humana e a dos deuses. Além disto, procurou documentar-se, avaliar a exatidão de suas fontes e as compôs numa narrativa bem construída e vivaz. Desse ponto de vista, é certamente um marco em relação ao passado, embora, como escreve o tradutor de sua obra, Mário da Gama Kury, “ainda tem muito dos hábitos que censurava nos seus predecessores: a paixão pelas genealogias, pelo lendário e até pelo puramente mítico”. Na verdade, a historiografia como um tipo de conhecimento que emprega métodos científicos mas parte do reconhecimento da diferença que a presença do valor, na criação humana, estabelece em relação ao processo natural, é fenômeno tardio no Ocidente, datando do século XVIII.⁽¹⁾

Assim, a obra de Heródoto é sobretudo um valioso documento da história de Atenas no chamado século de Péricles e, em especial, das invasões persas.

A *História* subdivide-se em nove partes, denominados *livros*, cada um deles com o nome de uma das musas,⁽²⁾ por sua vez subdivididos em parágrafos numerados (geralmente as citações referem o número do livro e do parágrafo). Embora tenha o propósito de documentar as invasões persas, começa com a indicação de que as disputas entre a Europa e a Ásia datam de tempos imemoriais e tiveram sua origem no rapto de mulheres, com o que inclui a guerra de Tróia, contada por Homero, entre os incidentes desta índole. A partir daí procura reconstituir a história da Pérsia. Essa reconstituição permaneceu como uma das principais fontes para o conhecimento da história do império persa até o início do século XIX, quando se decifrou a escrita persa, denominada de cuneiforme pelo inglês (Rawlinson) que a decifrou.

Heródoto procurou documentar-se acerca dos costumes não só dos próprios persas como dos diversos povos submetidos ao império. Particular atenção mereceram as crenças religiosas. Procurou entremear esse relato com os fatos concomitantes que se verificaram nas principais cidades gregas. Ainda que não estivesse atento à cronologia, a obra de Heródoto tornou-se uma das fontes para conhecimento das mais importantes cidades gregas, como Esparta e Atenas. Na verdade, a descrição da forma como se constituiu o império persa, entremeada por longas digressões que incluem incidentes da própria Grécia, ocupa dois terços da obra. Nessa circunstância, a apreensão do objeto principal (o conflito bélico) torna-se muito trabalhosa. Na Pérsia, reinava Dario I e o império persa abrangia todo o Oriente Médio desde a fronteira com a Índia até o Egito. No parágrafo 42 do Livro IV, Heródoto resume o conhecimento geográfico do mundo da época.

O conflito com os persas (denominado de *guerras médicas*) teve três grandes ciclos. O primeiro compreende a invasão iniciada em 490, que se destinava a subjugar a Grécia continental, por seu apoio às cidades gregas no mar Egeu, dificultando o domínio persa. Apesar da magnitude das forças comandadas por Dario, é derrotado em Maratona, localizada a 42 km

⁽¹⁾ O começo da historiografia, na acepção que dela temos, dá-se com a obra de Giambattista Vico (1668/1774), intitulada *Princípios de uma ciência nova* (1725).

⁽²⁾ Segundo a mitologia, as musas são filhas de Zeus com Mnemosine (deusa da Memória), criadas com a missão específica de louvar aos deuses com o canto. A indicação de que seriam nove provém de Hesíodo (poeta grego dos meados do século VIII antes de Cristo, que completa a tradição mitológica preservada por Homero).

de Atenas. O corredor, incumbido de levar a Atenas a notícia da vitória, morreu por excesso de fadiga. Para lembrar o feito é que as competições de corrida a pé, naquela distância, chamam-se *maratona*.

A invasão da Europa por Dario vai aparecer tardiamente, no Livro V. Porém, a notícia da vitória dos atenienses, aos ouvidos do rei, é postergada até o parágrafo 105. Do conflito bélico propriamente dito, Heródoto irá ocupar-se tão somente no parágrafo 43 do Livro VI. Mas logo detém-se numa longa digressão sobre a história de Esparta, a pretexto de que teria acolhido mensageiros persas, o que Atenas teria considerado traição. De sorte que a menção à batalha de Maratona constará apenas no parágrafo 103. A batalha propriamente dita é descrita nos parágrafos 112-117.

A segunda guerra médica inicia-se em 481. Tendo Dario falecido em 485, os persas são comandados pelo novo rei (Xerxes I). Fracassando a tentativa de detê-los nas Termópilas, consuma-se a ocupação de Atenas, que é incendiada (agosto, 480). Mas graças à direção de Temístocles (528/462), a frota persa é destruída diante da ilha de Salamina (setembro, 480). No ano seguinte o exército persa é derrotado em Platéia. Sob a direção de Atenas, os gregos atacam no mar Egeu e conquistam vitórias (Mícale, 479). Mas a disputa não se resolve nesta fase, havendo uma terceira. Nesta, quase dez anos depois, Atenas obtém outra vitória marítima (Eupímedon, 468). Em 449-448, os persas renunciam ao domínio das cidades gregas na Ásia e assinam a paz.

Por considerar o domínio das cidades gregas na Ásia como primeira investida da Pérsia, Heródoto classifica como terceira fase da guerra aquela em que Atenas é derrotada e incendiada (480) bem como a vitória subsequente de Salamina (VII; 193 a 238; e VIII; 40 a 125). O Livro IX contém a parte final da guerra e o reconhecimento pelos persas da derrota e a assinatura da paz.

A *História* é de difícil leitura embora os incidentes sejam interessantes e relatados com vivacidade. A dificuldade consiste em acompanhar o encadeamento dos acontecimentos, tantas são as digressões que – por sua vez desdobradas – tornam-se mais distanciadas do tema de início proposto. (Ver também **TUCÍDIDES**).

Hipólito e Medéia, de Eurípedes

Hipólito é a tragédia de Fedra, que se apaixona pelo filho do seu marido e é por este recusada. Despeitada e ofendida, mata-se e faz com que o marido creia que o filho é que teria tentado desonrá-la. Encolerizado, Teseu, marido de Fedra e pai de Hipólito, provoca a morte deste último.

Hipólito seria o que no Ocidente cristão se considerou como “símbolo da castidade”, atributo ao qual não se dava maior valor na Grécia Antiga, embora, segundo a mitologia, havia jovens que cultuavam a sua memória. Com idêntico sentido, moças às vésperas do casamento podiam cortar a mecha de seus cabelos como forma de prestar tributo ao fim da castidade. Eurípedes coloca na boca de Hipólito sentenças do tipo adiante. Dirigindo-se a Zeus, exclama: “se querias perpetuar a raça humana não valia fazê-lo através das mulheres. Teríamos apenas que, nos templos depositar ouro, dinheiro ou bronze em pagamento de semente de crianças”. Entende que os pais que tivessem o infortúnio de gerá-las deviam poder,

mediante um dote, delas desembaraçar-se. Quem toma a uma delas como esposa recebe uma parasita que destruirá o patrimônio da família. E assim por diante.

Na peça de Eurípedes, Fedra torna-o sabedor de sua paixão através da ama de leite. Contudo, haveria uma outra versão onde se declara abertamente, que teria sido abandonada pelo escândalo que havia provocado. Também o ato perverso de denunciá-lo ao pai, na peça que se preservou de Eurípedes, é obra de uma deusa.

Como na Grécia Antiga não era comum a opção pela castidade, o comportamento de Hipólito seria uma forma de ofender ao pai, que comete desatinos sexuais. Tal ressentimento provinha do fato de que, além de bastardo, foi criado pelo bisavô materno. Teseu nunca se interessou por esse filho.

Quando Teseu acusa-o de haver cometido o ato vil de violar o leito de sua mulher, Hipólito exclama: “sua virtude ficou intacta, apesar dela mesma; a minha era sincera ainda que isto não haja ocorrido em benefício de minha felicidade”.

Jean Racine (1630/1699), famoso poeta trágico francês, dedicou a Fedra uma de suas peças. O tema da paixão da madrasta pelo enteado, que no Ocidente reveste-se de certo sentido incestuoso, continuou sendo explorado tanto no teatro como no cinema.

Medéia é outra das tragédias de Eurípedes que continua merecendo ampla preferência do público ocidental.

A personagem vive uma grande paixão por Jason e, para servir a esse amor, torna-se uma criminosa e assassina ao próprio irmão, vendo-se obrigada a abandonar a sua pátria de origem para segui-lo na mudança para a cidade grega de Corinto. Nesta, Jason abandona-a para casar com a filha do rei. Ensandecida, Medéia provoca a morte de sua rival, mata os filhos e foge para Atenas.

Na peça, que se passa em Corinto, é a ama de leite que conta a devoção de Medéia a Jason e a forma como a abandona. Quando aparece na cena, Medéia expressa o seu furor.. Exclama: “Infeliz, recebi o golpe e tenho que gemer. Filhos malditos de mãe que é somente ódio, possam vocês perecer junto com seu pai e que toda a casa seja destruída”. Para agravar a sua situação, Creon, rei de Corinto e sogro de Jason, a expulsa da cidade. Jason aparece para justificar a decisão do rei e atribuí-la ao seu furor, às ameaças que proferiu publicamente e ao reconhecimento de que é uma mulher perigosa. Aparece o rei de Atenas e, diante de seus lamentos, assume o compromisso de aceitá-la como exilada. Daí em diante, Medéia trata de dissimular os seus planos. Desculpa-se com Jason. Prepara adornos magníficos e manda as crianças levá-los à esposa de Jason. É uma empregada quem relata o que ocorreu. A esposa de Jason reage mal à presença das crianças. Mas ao ver a beleza dos adornos, atira-se a eles e passa a usá-los. Estando enfeitiçados, morre envenenada. Após o relato Medéia ordena que as crianças sejam preparadas como se fossem à escola e as mata. Em seguida, foge para Atenas.

A brutalidade dessa tragédia revelou-se extremamente mobilizadora, tanto dos atores que devem levá-la à cena como do público, assegurando-lhe longo e permanente sucesso tanto na Europa como em outros continentes do Ocidente. (Ver também **EURÍPEDES**).

A *História da Arte*, de Ernst Gombrich (1909/2001), corresponde a um dos empreendimentos literários melhor sucedidos. Propõe-se difundir uma das dimensões fundamentais da cultura geral, sem se preocupar com erudição mas apenas buscando cultivar o hábito de aproximar-se da arte de forma descontraída e respeitosa. O sucesso dessa obra pode ser medido pelo fato de que, desde o seu aparecimento em 1950, mereceu 16 edições na Inglaterra, foi traduzida nas principais línguas e já vendeu milhões de exemplares em todo o mundo. Para compô-la, Gombrich estabeleceu como regra que as ilustrações deveriam aparecer na própria página em que são mencionadas. A edição brasileira tem cerca de 500 páginas. As ilustrações correspondem a 398. O propósito claro consiste em colocar a sua informação ao alcance do grande público, acreditando que conseguiria desestimular atitudes deste tipo: “Por vezes, vemos pessoas caminhando por uma galeria de arte, de catálogo nas mãos. Toda vez que passam diante de um quadro buscam pressurosamente seu número. Podemos observá-los folheando seu livro e, logo que encontram o título ou o nome da obra, seguem em frente. Não faria diferença alguma se tivessem ficado em casa, pois mal olharam para a pintura. Apenas checaram o catálogo. É uma espécie de curto-circuito mental que nada tem a ver com a fruição de um quadro”.

Gombrich quer sobretudo fornecer um roteiro básico dos principais momentos da arte, buscando dar indicações precisas sobre o que a seu ver seria essencial, sem qualquer preocupação de exaurir cada um dos aspectos abordados, todos suficientemente ilustrados. No que chamou de “estranhos começos”, distinguiu as imagens, dos povos primitivos e pré-históricos, que nos foram preservadas em cavernas e objetos, daquela que pretendeu ser “arte para a eternidade” (Egito, Mesopotâmia e Creta). Batizou o aparecimento da arte grega como sendo “o grande despertar” e fixou-a na pátria de origem, no mundo grego e na bifurcação dos caminhos entre Roma e Bizâncio (séculos V a XIII). A Idade Média está presente no que chamou de Igreja militante e Igreja triunfante. O Renascimento e seus desdobramentos são apresentados de forma circunstanciada. A tese de Gombrich é de que não há Arte de forma abstrata mas a obra de artistas vinculados ao seu tempo. A título ilustrativo vejamos como situa a questão:

“Sabemos muito bem que, em arte, não podemos falar de progresso na acepção em que falamos de progresso do saber. Uma obra de arte gótica pode ser tão grande quanto uma obra da Renascença. Não obstante, talvez seja natural para as pessoas desse tempo, que ao entrarem em contato com as obras primas do Sul, sua própria arte tenha parecido subitamente obsoleta e grosseira. Foram três as realizações tangíveis dos mestres italianos para as quais eles podiam apontar. Uma foi a descoberta da perspectiva científica, a segunda o conhecimento da anatomia – e, concomitantemente, a representação perfeita do belo corpo humano – e, em terceiro lugar, o conhecimento das formas clássicas de construção, as quais pareciam simbolizar, para as pessoas desse período, tudo que era digno e belo. É um espetáculo fascinante observar as reações de vários artistas e tradições ao impacto causado por esse novo saber, e ver como se afirmaram ou, o que por vezes aconteceu, como sucumbiram – de acordo com a força de caráter e a largueza de visão”. (Capítulo 17, p. 260/261).

As principais teses de Gombrich poderiam ser resumidas como segue: a) não há razões erradas para gostarmos de um quadro. Podem entretanto existi-las *para não gostar*; b) a propensão para gostarmos apenas do que é bonito pode se converter num obstáculo se nos levar a rejeitar obras que representam um tema menos atraente; c) gosto e padrões do que é belo variam imensamente. Por isto podemos levar algum tempo para perceber a beleza intrínseca de determinada obra; d) o artista verdadeiro busca alcançar o equilíbrio correto entre as figuras, uma relação certa que culminasse no todo mais harmonioso; e, e) é natural que as pessoas gostem do que aparenta estar próximo da realidade. Contudo, geralmente não é a circunstância

de que busquem distorcê-la que nos choca mas o fato de que, ao fazê-lo, revelem insuficiente conhecimento do metier.

A última observação, de certo modo, acha-se relacionada à pintura moderna. No pós-escrito (“A cena incerta”) aborda especificamente essa questão partindo da admissão de que a evolução da arte simboliza tipos de sociedade (sem com a tese queremos simplesmente indicar que “os gregos não poderiam ter construído o Rockefeller Center”). Contudo, “torna-se suficiente que qualquer estilo ou experiência seja proclamado *contemporâneo* para que a crítica sinta a obrigação de o entender e o promover”. Para ilustrar a afirmativa de que não basta distorcer a realidade para merecer o rótulo (e o aplauso) de “moderno” ou “pós-moderno”, na Introdução, Gombrich confronta dois desenhos de Picasso, o primeiro de 1938 (“encantadora reprodução de uma galinha com seus fofos pintinhos”) e, o segundo, uma ilustração para a *História Natural* de Buffon, quando não se contentou em fazer a mera reprodução física da ave, no caso um galo, conseguindo também “expressar sua agressividade, sua insolência e estupidez”.

A *História da Arte* de Gombrich é uma obra merecedora de freqüentes revisitas, pois, como escreve: “Nunca se acaba de aprender com a arte. Há sempre novas coisas a descobrir”. (Ver também **GOMBRICH, Ernst**).

História da civilização na Europa, de François Guizot

História da civilização na Europa (da queda do Império romano à Revolução Francesa) reúne as aulas sobre o tema ministradas por François Guizot nos anos letivos de 1818, 1829 e 1830, publicadas em 1840. Considera a civilização européia como inteiramente distinta das civilizações antigas que a precederam e fundamenta essa convicção de forma ampla e consistente. O traço essencial residiria em que não obedece a um princípio diretivo único, como se dava anteriormente. Na multiplicidade encontra-se a sua superioridade. Essa circunstância deve-se sobretudo à feição assumida pela Igreja, notadamente a separação entre os poderes temporal e espiritual. É certo que a Igreja, em muitas de suas fases, pretendeu sobrepor-se ao poder temporal. Contudo, o fato de que, em tal separação consiste precisamente a fonte da liberdade de consciência, estimulou a resistência àquelas investidas. Outra contribuição notável advém do fato de que não se haja estruturado em forma de casta, a exemplo do que ocorria nos impérios antigos. A característica desta é a hereditariedade de que resulta o predomínio de determinadas famílias, conduzindo ao mais franco imobilismo social. Ao contrário disto, a Igreja recrutou seus membros nos diversos segmentos da sociedade, tanto nas camadas elevadas como nas inferiores. Esse elemento determinou que, no Ocidente, se formassem *classes sociais*. A obra corresponde justamente à reconstituição do processo de estruturação das classes, da luta que vieram a travar entre si, e dos grandes princípios que caracterizam a nossa civilização.

São estes os elementos constitutivos da civilização européia: a aristocracia feudal, a Igreja, as comunas e a realeza. Ao longo dos séculos V ao XII estratificam-se os germens de tudo aquilo que requeria a formação das nações. Mas este último elemento - uma verdadeira nacionalidade - só vai de fato emergir no período seguinte, para concluir-se, no fundamental, nos séculos XVII e XVIII. Fator aglutinante será a tensão entre os princípios da liberdade e da ordem, o primeiro herdado dos germanos e, o segundo, dos romanos.

Na última lição, Guizot estabelece um confronto entre a Inglaterra e o continente que exprime com toda propriedade o seu entendimento da singularidade da civilização

européia. Assim, escreve: "Existe, é certo, entre a civilização inglesa e a civilização dos estados continentais uma diferença grave, de que cumpre dar conta. O desenvolvimento dos diferentes princípios fez-se, na Inglaterra, numa espécie de simultaneidade. Quando tentei determinar a fisionomia própria da civilização ocidental, comparada às civilizações antigas e asiáticas, fiz ver que a primeira era variada, rica, complexa, que jamais havia tombado sob a dominação de nenhum princípio exclusivo, que os diversos elementos do estado social achavam-se combinados, combatidos, modificados, que haviam sido continuamente obrigados a transigir e a viver em comum. Este fato, caráter geral da civilização européia, foi sobretudo da civilização inglesa: foi na Inglaterra que se produziu com maior evidência; foi ali que a ordem civil e a ordem religiosa, a aristocracia, a democracia, a realeza, as instituições locais e centrais, o desenvolvimento moral e político marcharam em conjunto, mesclados por assim dizer, com igual rapidez, ao menos a pouca distância uns dos outros. Sob o reino dos Tudor, por exemplo, em meio aos mais expressivos progressos da monarquia pura, vê-se o princípio democrático, o poder popular fortalecer-se quase ao mesmo tempo. Desencadeia-se a revolução do século XVII: ela é ao mesmo tempo religiosa e política. A aristocracia feudal aparece fortemente enfraquecida e com todos os sintomas de decadência. Entretanto, acha-se em condições de preservar um lugar, de desempenhar um papel importante e de fazer sua parte na obtenção dos resultados. O mesmo ocorre ao longo de toda a história da Inglaterra: jamais algum elemento antigo perece completamente; jamais algum princípio especial chega a uma dominação exclusiva. Há sempre desenvolvimento simultâneo das diferentes forças, transação entre suas pretensões e interesses".

No continente, em contrapartida, observa, aparecem todos os elementos constitutivos da civilização ocidental, antes relacionados, mas sucessivamente. Há um determinado século em que se afirma, não certamente em caráter exclusivo, mas com uma predominância bem marcada, a aristocracia feudal, por exemplo. Num outro século o princípio monárquico e, em outro, o princípio democrático.

A conclusão está apresentada nos seguintes termos: "Esta diferença na marcha das duas civilizações apresentam vantagens e inconvenientes. Ninguém duvida que este desenvolvimento simultâneo dos diversos elementos sociais hajam contribuído em muito no sentido de que a Inglaterra haja chegado mais rápido que os estados continentais ao objetivo de toda sociedade". Contudo, acrescenta ,em ambos aparece a singularidade essencial da civilização ocidental que é chegar a um governo "capaz de conciliar todos os interesses, todas as forças, de fazê-las viver e prosperar em comum".

Na apresentação da edição brasileira da *História da civilização na Europa*, Ricardo Vélez Rodríguez indica como Marx tornou-se caudatário da hipótese de Guizot, mas proporcionando-lhe feição totalitária ao contrário do que preconizava o liberalismo doutrinário. Conclui deste modo a apresentação da obra:

"No terreno sócio-político, Guizot considera que a realidade da Europa é constituída pela luta de classes. Nada mais alheio, para ele, à realidade política da França e da Europa, do que o sonho utopista dos que achavam que seria possível uma espécie de entropia política, como se as relações sociais pudessem ser reduzidas uni-linearmente a uma única ordem de interesses. Mas, ao mesmo tempo, o pensador francês é consciente de que a época é a das *classes médias*, as únicas capazes de dotar a França de instituições livres e estáveis, superando os excessos da revolução e do absolutismo. Ora, essas *classes médias* identificam-se, na França da Restauração, com a burguesia. Este deve acordar e despertar a sua consciência de que se trata de uma classe chamada a garantir a unidade francesa, fazendo frente à dissolução do Terror e ao anacronismo do Absolutismo bonapartista. Eis aí, formulado claramente o

conceito da *consciência de classe*. Sem dúvida nenhuma que Marx fez uso desse arcabouço conceitual (luta de classes, consciência de classe, classe habilitada para exercer o domínio na sociedade). Plekhanov,⁽¹⁾ aliás, tinha destacado esse ponto, com rara probidade intelectual que reconhecia ser Marx herdeiro de um liberal-conservador na formulação dos seus conceitos sociológicos chaves. Guizot considera-se o profeta dessa situação histórica, o pregoeiro da nova ordem de coisas, de uma política alicerçada no conceito de luta de classes, e de uma burguesia que é chamada à responsabilidade histórica, indelegável, de garantir o exercício da liberdade, mediante a criação de instituições que, salvaguardando a ordem, possibilitem o amadurecimento da civilização européia. O pensador francês atribui à burguesia o papel de pregoeira da Verdade histórica.

A burguesia, no sentir de Guizot, deveria garantir as instituições que alicerçam o exercício da liberdade, mediante a organização da representação. Esta consiste, cumulativamente, na luta em prol dos interesses de classe e na tentativa de, mediante a explicitação desses interesses no terreno do discurso, dar ensejo à racionalidade social, que é fruto do entrelaço das opiniões. Desse processo dialético emerge o conceito de representação. Esta seria considerada, quando estabelecido o domínio da burguesia mediante esse processo de explicitação, como a *média da opinião*. Não há dúvida de que esses conceitos entraram fundo no discurso político do século XIX, tanto na França quanto no Brasil". (Ver também, **GUIZOT, François**).

História da guerra do Peloponeso, de Tucídides

A guerra do Peloponeso travou-se entre a Liga Ateniense e a Liga do Peloponeso, cabendo a liderança da primeira a Atenas e, a da segunda, a Esparta. A Grécia nunca chegou a constituir-se como uma nação, segundo o entendimento ocidental desde a Época Moderna. Estruturava-se na forma de cidades-Estado. A praxe da aliança entre as cidades dá-se em função da necessidade de enfrentar as invasões persas. Estas tiveram início em 490 e prolongaram-se durante 41 anos. Em 449, os persas renunciaram à dominação sobre o mar Egeu e restituem a independência às colônias gregas da Ásia Menor. Parte da liderança ateniense entendia que era essencial manter a aliança cimentada na luta contra os persas. Atenas firmara-se como uma potência marítima, voltada sobretudo para o comércio. Seus interesses eram sobretudo externos e não entravam em conflito com Esparta, que era reconhecida como potência terrestre, baseada na agricultura. Tais características refletiam-se na feição assumida por sua organização militar. Atenas destacava-se nos combates marítimos enquanto Esparta o fazia na guerra terrestre.

Com a derrota dos persas e a ausência de um fator externo motivador da cooperação, o equilíbrio entre os dois blocos tornou-se precário. A nova liderança emergente em Atenas, na qual destacava-se Péricles (495/429) – que passa a governar a partir de 461 – progressivamente constitui novas alianças, conhecida como Confederação de Delfos, que

⁽¹⁾ Cf. G. Plekhanov. "Les premières phases d'une théorie: la lutte de classes". In: *Oeuvres philosophiques*. V. II, Moscou, s.d. (Prefácio à segunda edição russa do Manifesto Comunista). Cit. por Rosanvallon, *Le moment Guizot*, p. 394. Acerca da influência de Guizot em Marx, escreve Rosanvallon: "Poderá ser observada a atração exercida por Guizot sobre certos teóricos de inspiração marxista, na medida em que ele tinha sido considerado por Marx e Engels como um dos historiadores burgueses que tinham *inventado* a noção de luta de classes". A respeito, Rosanvallon menciona os seguintes autores, além de Plekhanov: Robert Fossaert, "La théorie des classes chez Guizot et Thierry", in: *La Pensée*, jan./fev. 1955; B. Reizou, *L'historiographie romantique française*, 1815-1830. Moscou, s.d.

incluía inimigos de Esparta. As duas potências confrontam-se entre 457 e 451, quando se patenteia a superioridade de Atenas nos combates marítimos e a de Esparta nos terrestres. Na impossibilidade de dirimir o conflito pela força, firma-se um acordo que seria para manter o que se denominou de Trégua de Cinco Anos, rompida com novos incidentes, dos quais se origina um Tratado de Paz, negociado e firmado em 446/445, com vigência fixada em 30 anos. A trégua era precária e instável.

A guerra do Peloponeso eclode em 431 e ocorre com intensidade durante os dez primeiros anos, sem proporcionar qualquer desfecho. Em 421, firma-se a chamada Paz de Nícias, logo violada, reiniciando-se os conflitos em 418, que se prolongam nos anos imediatos sem alterar o quadro de equilíbrio instável. Em 413, os atenienses abrem uma nova frente invadindo a Sicília. Essa expedição redundou em fracasso (411). Ainda assim, Atenas obtém uma expressiva vitória contra Esparta em 410, que se decide por pedir a paz, pedido recusado por Atenas. Embora no confronto subsequente obtenha algumas vitórias, em 406 a frota ateniense é dizimada. Em 404 é negociada a rendição de Atenas. Começa o ciclo de domínio de Esparta.

O livro de Tucídides contém um relato circunstanciado do conflito até a derrota na Sicília em 411. Subdivide-se em oito livros, com variado número de capítulos. No Livro I, o autor busca estabelecer os antecedentes que considera mais relevantes, as causas imediatas da guerra e ainda a declaração de guerra enunciada por Péricles. O livro II está dedicado aos dez anos iniciais da guerra. Os subsequentes tratam dos períodos de trégua e da retomada das ações militares. O último livro (VIII) ocupa-se da expedição à Sicília e dos eventos que de imediato lhe seguiram.

Na opinião de Hélio Jaguaribe, renomado cientista político que se tem dedicado à história, Tucídides pode ser considerado como o primeiro historiador moderno, por achar-se empenhado na obtenção de um relato objetivo dos fatos, buscando ainda interpretar as motivações e também explicar as circunstâncias que condicionam os eventos que narra. Além disto, considera que pode ser classificado como o primeiro analista crítico das relações internacionais. (Ver também **TUCÍDIDES**).

HOBBS, Thomas

Thomas Hobbes (1588-1679) é uma figura central na elaboração teórica que – admitem os estudiosos – ajudou e muito contribuiu para a estruturação do Estado Moderno em bases autoritárias. Sua época era justamente o tempo das disputas em prol da autonomia do Parlamento. Engajou-se francamente do lado da monarquia absoluta, caiu em desgraça no período em que seus líderes seriam derrotados mas viveria o bastante para presenciar a volta de seus aliados ao poder, mas não o suficiente para assistir à vitória liberal com a Revolução Gloriosa de 1688.

Hobbes adquiriu grande familiaridade com os autores clássicos e, ao mesmo tempo, tendo sido secretário de Francis Bacon (1561-1626), um dos fundadores da filosofia moderna, identificou-se com a crítica à tradição aristotélico-tomista. Frequentou os círculos científicos da época, tomando conhecimento da hipótese do racionalismo dedutivo, de Descartes (1596-1650), criticando-a visitou Galileu (1564-1642) na Itália. Desde cedo manifestou preferência pela monarquia absoluta, tendo oportunidade de proclamar que “um rei é mais capaz que uma

república”. Como se achava vinculado aos grupos absolutistas, exilou-se em Paris quando da execução de Carlos I, em 1649, de que resulta a extinção da monarquia. Mais tarde viria a ser preceptor do futuro Carlos II, cuja ascensão ao poder marca a restauração da monarquia (1660). Tendo falecido em 1679, Hobbes presenciaria grande parte do reinado de seu discípulo, que durou até 1685.

Além da tradução de obras clássicas, como a *Guerra do Peloponeso*, de Tucídides, Hobbes publicou alguns tratados políticos, os mais importantes dos quais são *Sobre o cidadão* (1642); *A Natureza Humana* (1650) e *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil* (1651). Neste último livro, parte de uma sistematização dos postulados da filosofia empírica, que então se iniciava, buscando aplicar à sociedade os princípios da observação e da experiência.

O mérito de Hobbes consiste em haver dado uma solução racional à constituição do absolutismo, a seus olhos plenamente integrada na *ciência nova*, em cuja elaboração também se considerava engajado e de que resultaria a superação da Escolástica e a emergência da filosofia e da ciência modernas. A chave de sua explicação residiria no conceito de *estado de natureza*, que teria precedido a sociedade, caracterizado por uma guerra de todos contra todos. Trata-se de um estado miserável onde não há nem pode haver justiça ou propriedade. Para sair de semelhante situação degradada – espécie de situação-limite, por isto mesmo, absoluta – requer-se uma alternativa igualmente radical. Os homens vêm-se instados à renúncia absoluta perante essa construção artificial que é o Estado, a que denomina de Leviatã (monstro colossal de que se fala no *Livro de Job*, na Bíblia). (Ver também **LOCKE**).

HUGO, Victor

Victor Hugo (1802/1885) era filho de militar de alta patente e, contrariando a esperança do pai de que seguiria aquela carreira, desde jovem revelou a sua veia poética. Radicado em Paris (nasceu no interior da França, em Besançon) ligou-se aos primeiros escritores franceses românticos, que haviam constituído o chamado **Cenáculo**, com o objetivo de teorizar acerca do movimento. Tendo publicado em 1827 um texto que se considerou como uma espécie de manifesto (Prefácio ao drama intitulado *Cromwell*) -- na medida em que ali declara guerra às doutrinas clássicas, até então admitidas no teatro -- passa a ser reconhecido como o chefe da Escola Romântica.

Victor Hugo produziu uma obra imensa, sobretudo poética, que costuma ser dividida em **poesia filosófica**, onde a idéia dominante é a de que o povo sempre tem razão, porquanto carregaria em seu interior o pensamento de Deus; **poesia lírica**, onde produz imagens deslumbrantes, sobretudo quando se trata de cantar a beleza do mar ou as virtudes da família; **poesia épica**, cuja expressão mais representativa seria a *Lenda dos séculos*, que pretende alcançar uma visão da história do mundo, escolhendo em cada época o fato mais significativo; **poesia dramática** e também **poesia satírica**.

Na França -- e em geral nos países de língua francesa --, continua sendo apreciado como poeta. No resto do mundo, contudo, é festejado como romancista. Os personagens que criou em seus livros, especialmente em *Os Miseráveis*; *O corcunda de Notre Dame* e *Trabalhadores do mar*, continuam encantando sucessivas gerações. Têm sido imortalizados pelo cinema.

Sem abandonar a atividade literária, Victor Hugo passou a atuar destacadamente na política, após a Revolução de 1848, tendo sido, na ocasião, eleito para a Câmara dos Deputados. Com o golpe de Estado desfechado por Luís Bonaparte, em 1852, passou a fazer-lhe ferrenha oposição e exilou-se. Permanecerá no exílio até a queda do Império, em 1870, que Luís Bonaparte lograra restaurar. De volta ao país natal irá experimentar a maior consagração

já alcançada por um escritor francês. Faleceu aos 83 anos (1885) e seu enterro ensejou manifestações que iriam contar com a delirante participação da Nação inteira. (Ver também *Os Miseráveis*)

HUME, David

David Hume inclui-se entre os grandes filósofos da Época Moderna, sendo certamente o maior deles depois de Kant. Seu feito consistiu em haver descoberto – e dessa descoberta ter sabido tirar todas as conseqüências – que o discurso (os enunciados teóricos, a reflexão, as elaborações do pensamento, enfim) distinguem-se totalmente do real, do mundo circundante, das coisas. Em relação a estas o que podemos fazer é construir modelos, cuja possibilidade de relacionamento com o real supunha ser do tipo probabilístico. Por isto mesmo encontra-se muito à frente da ciência de seu tempo, que acreditava numa causalidade determinística.

David Hume nasceu na Escócia, em Edimburgo, em 1711. Desde muito jovem, depois de abandonar a universidade, com 15 anos de idade, teve uma vida muito atribulada. Viveu na França e estudou com os jesuítas no famoso Colégio de La Flèche. Antes de completar 30 anos já havia concebido um conjunto de proposições filosóficas que de fato coroavam o pensamento moderno em uma de suas dimensões fundamentais. Ordenou-as num texto denominado *Tratado da Natureza Humana*, que aparecem em 1739. A obra não teve qualquer repercussão e foi solenemente ignorada, salvo pelo círculo restrito dos seus amigos, entre os quais encontrava-se Adam Smith.

O *Tratado da Natureza Humana* compunha-se de três partes, sendo a primeira dedicada ao entendimento humano; a segunda às paixões e, a terceira, à moral. Diante do insucesso da obra, Hume decidiu-se por abordar aqueles temas de modo autônomo.

Assim, em 1748, reviu e editou a parte concernente ao entendimento humano, denominando-o de “ensaios filosóficos”. Em 1751 deu-lhe outra feição e título, pela qual se consagrou e tornou-se conhecido: *Inquérito sobre o entendimento humano*. Supõe-se que seja esse o texto que chegou ao conhecimento de Kant, até então influenciado por Leibniz e sua suposição de que o real poderia ser deduzido de alguns princípios gerais, sem dar-se conta da distinção fundamental existente entre o tipo de dedução que se realiza na matemática e na lógica, de um modo geral, e a forma especial de que se revestem as relações entre fatos. A advertência de Hume acabaria correspondendo a uma contribuição essencial na constituição da chamada perspectiva transcendental, que é o novo ponto de vista último da filosofia, surgido com a Época Moderna, e cuja formulação seria devida a Kant. Este reconheceria o papel de Hume, ao prestar-lhe o maior elogio que, do seu ponto de vista, poderia tributar a qualquer filósofo, indicando expressamente que o “despertara do sono dogmático” isto é, da crença na filosofia leibniziana.

Também a terceira parte do *Tratado* seria publicada autonomamente, com o título de *Inquérito sobre os princípios da moral*, no mesmo ano de 1751. Este livro coroa o debate acerca dos fundamentos da moral social, verificado na Inglaterra ao longo da primeira metade do século XVIII, em que intervieram notáveis pensadores, como Bernard Mandeville, Anthony Ashley Cooper e Joseph Butler, entre outros.

Dos 30 aos 65 anos, quando falece, em 1776, a vida de Hume não se tornou menos agitada. Entre outras coisas foi secretário de uma expedição militar contra a França, totalmente

malograda. Durante muitos anos incursionaria nos meios militares e diplomáticos, sem entretanto conseguir uma carreira estável. No curto período em que ocupa um emprego seguro, na Biblioteca dos Advogados de Edimburgo, na década de cinquenta, aceita a incumbência de escrever uma *História da Inglaterra*. Contudo, não morreria sem que seus contemporâneos chegassem a reconhecer o valor de sua obra. Além do tributo que Kant lhe prestou, antes referido, Adam Smith, ao editar o manuscrito autobiográfico que havia deixado, teria oportunidade de indicar que se tratava do maior pensador de seu tempo. Foram editados postumamente os *Diálogos sobre a religião natural*, texto que ficara inédito. Também os seus escritos políticos vieram a ser reunidos em livro.

A obra completa de David Hume, incluindo a correspondência, mereceu sucessivas edições. Seu pensamento tem sido objeto de numerosos e valiosos estudos. (Ver também *Inquérito sobre o entendimento humano e Investigação sobre os princípios da moral*).

HUSSERL, Edmund

Edmund Husserl (1859/1938) nasceu na Moravia e estudou matemática em Viena. Sofreu marcante influência de Franz Brentano (1883/1917), grande estudioso de Aristóteles e da Escolástica, empenhado na recuperação da perspectiva transcendente²³. Husserl iria tentá-lo buscando um caminho próprio. Depois de ensinar em diversas Universidades, fixou-se na de Friburgo, Alemanha, em 1916, cátedra a partir da qual conseguiu irradiar sua proposta filosófica que passaria à história com o nome de **fenomenologia**.

Costuma-se dividir a evolução de Husserl em fases, decorrentes sobretudo da mudança de propósito. Inicialmente, buscava apenas encontrar fundamentos filosóficos para a matemática, o que acabaria levando-o a criticar a psicologia empírica e a buscar uma espécie de “psicologia pura”. Mais tarde, tratou de conceber um sistema filosófico que teria por objeto a investigação do que chamou de “terceiro reino”, o das essências (o primeiro seria constituído pelos fenômenos naturais e o segundo pelos psíquicos), projeto que muito justamente foi aproximado do platonismo.

Todo o empenho de Husserl irá dirigir-se no sentido de eliminar a interdição que Kant estabelecera em relação à intuição intelectual. Como se sabe, para o filósofo de Königsberg, a única intuição possível era a sensível, assegurada pelo espaço e pelo tempo, que entendia como formas “a priori” da sensibilidade, isto é, livres construções do espírito, que não proviriam da experiência. Aquela interdição destinava-se a invalidar o estabelecimento de cadeias sucessivas, a partir de fato observado, que levasse questões que, a seu ver, não poderiam ser decididas racionalmente, a exemplo da existência de Deus ou a sobrevivência da alma

Husserl tentou primeiro uma lógica pura, a seguir uma fenomenologia descritiva e, finalmente, a fenomenologia pura. A consciência é intencional, está “voltada para”. O fenômeno de que se ocupa corresponde a uma vivência subjetiva. Para alcançar a pureza requerida, o mundo em seu conjunto deve ser colocado entre parêntesis (o que foi chamado pelos opositores de “artifício tipográfico”). Para tipificar essa investigação, ressuscitou várias categorias gregas presentes á Escolástica, mas abandonadas pela Filosofia Moderna (**epoquê, noema**, etc.) Seu propósito consistia também em elaborar **ontologias regionais**, que seriam o elemento ordenador das diversas esferas do real, a partir da identificação das essências (categorias essenciais). O certo, entretanto, é que não conseguiu a pretensão de criar uma nova

²³ Perspectiva filosófica corresponde ao ponto de vista último a partir do qual o pensador situa-se diante da realidade. Para a perspectiva transcendente, esta última não se sustenta por si mesma, requerendo suporte externo, que, para a Escolástica, seria diretamente Deus. A Filosofia Moderna recusou essa perspectiva, buscando ater-se aos limites da experiência humana.

e sólida base para a perspectiva transcendente.

Husserl foi um trabalhador incansável. Depois de sua morte, temerosos da sobrevivência do seu acervo sob o nazismo, alguns discípulos conseguiram retirá-lo da Alemanha e levá-lo para Louvain, Bélgica, onde se criou o Arquivo Husserl, responsável pela edição de sua monumental obra. O que publicou em vida, contudo, permite perfeitamente compreender o sentido de sua demarche, notadamente *Investigações lógicas* (1900-1901; 2ª edição, 1913) e *Idéias relativas a uma fenomenologia pura* (1913), habitualmente citada como *Idéias-I*, visto ter sido continuada pelos discípulos com base nos textos preservados no Arquivo mencionado. (Ver também **KANT, Immanuel**; *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger)

(A) *Ideologia alemã*, de Marx

Embora se trate de um texto somente divulgado pelos soviéticos em 1932, *A Ideologia Alemã* representa uma obra fundamental para compreender como Marx procura distanciar-se mas, ao mesmo tempo, mantém-se umbilicalmente ligado à chamada *esquerda hegeliana*. Depois da morte de Hegel, em 1831, os seus discípulos dividiram-se em dois grupos que se hostilizavam. O primeiro, entre outras coisas, identificou com Deus o que na obra de Hegel denomina-se de “Absoluto”, e entendia como sendo uma espécie de direcionamento principal de sua meditação. O outro grupo, conhecido ou autodenominado de “esquerda” (a idéia de que os grupos políticos poderiam ser divididos, basicamente, em esquerda e direita provém da Revolução Francesa), afirmava que o essencial na obra de Hegel consistia em que, estando elaborado o sistema, cumpria realizá-lo na prática. Noutros termos: concebida a sociedade racional cabia implantá-la. Ao invés de deter-se no exame dessa possibilidade, passaram a disputar sobre qual seria o grupo social capaz de levar a bom termo a empreitada. O próprio Hegel colocara o funcionalismo numa posição de destaque na parte de seu sistema dedicada à sociedade, razão pela qual davam-lhe preferência. Marx considerava que isto equivalia a delegar a função racionalizadora ao próprio Estado, que já na altura em que escreveu *A Ideologia alemã* (1845-1846) entendia como um comitê a serviço da “classe dominante”, isto é, a burguesia.

Hegel denominara de *sistema das necessidades* às atividades desenvolvidas no seio da sociedade para permitir a sua sobrevivência, vale dizer, o sistema produtivo. Um dos discípulos de Hegel (Feuerbach) havia indicado que era a parcela fundamental da vida social, que os homens tinham em vista ao elaborar mesmo as produções intelectuais mais sofisticadas. Chegou-se a dizer que, com tal postulado, Feuerbach havia virado a dialética hegeliana de cabeça para baixo, colocando em sua base, ao invés das idéias, a própria vida material. Marx aceitaria essa premissa mas considera insuficiente o “materialismo” de Feuerbach. Para tanto avança pela primeira vez a hipótese de que, graças à sua descoberta das leis objetivas do desenvolvimento social, o comunismo (somente muito mais tarde falaria em socialismo) revestia-se de características científicas. O “sistema das necessidades” passa a denominar-se *modo de produção*, que se seciona em relações de produção (definidoras do modo de produção, isto é, permitiria qualificar o modo de produção como feudal, capitalista etc.) e forças produtivas, que refletem o nível de desenvolvimento tecnológico. O modo de produção capitalista teria facultado um grande progresso das forças produtivas mas seria impeditivo de seu ulterior crescimento. Por esta razão: tornara social o processo produtivo, incompatível com a apropriação privada dos meios de produção. Essa descoberta demonstraria que, na luta do proletariado contra a burguesia, seriam inevitáveis tanto a revolução comunista como a vitória do modo de produção comunista, em consequência das leis econômicas e independentemente da vontade dos homens. Assim, nem os providencialistas, precedentemente, haviam conseguido estabelecer o determinismo histórico com tamanha rigidez.

O livro foi batizado de *Ideologia alemã* porque contém uma crítica acerba a todos os pretensos opositores do sistema capitalista, que seriam, objetivamente “ideólogos” daquele sistema. Entendendo achar-se a serviço do proletariado, automaticamente os que não tendo chegado a conclusões idênticas à sua, mesmo de certa forma figurando em idêntico campo político, estariam a serviço do que posteriormente chamou-se de “inimigo de classe”. Assim, o texto explica o comportamento subsequente tanto do próprio Marx como da descendência marxista na preferência, na formulação de Stalin, em dirigir o golpe principal não contra o inimigo principal mas contra aquela força que poderia desviar o proletariado do caminho revolucionário.

Seu significado residiria no fato de que, pela primeira vez, formula-se com detalhes o que passou à história com o nome de “compreensão materialista da história” ou simplesmente materialismo histórico. Assim, explica a feição que logo adiante daria ao livro que verdadeiramente lhe deu fama: o *Manifesto Comunista*, divulgado dois anos depois, em 1848. (Ver também **MARX, Karl**).

(A) *Idéia do sagrado*, de Rudolf Otto

Rudolf Otto (1869-1937) foi professor em diversas universidades alemãs, tendo chegado a titular de teologia em Breslau, de 1915 a 1917, transferindo-se em seguida para Marburgo, onde se aposentou em 1919.

Seguiu a orientação daqueles autores, como Jacob Friederich Fries (1773-1893), que consideravam certos aspectos do idealismo pós-kantiano como violadores da crítica da razão, propugnada por Kant, notadamente a filosofia especulativa da natureza. Fries entendia que esta deveria partir dos resultados das ciências particulares, a exemplo do procedimento de Kant em relação a Newton. Somente uma tal investigação poderia determinar precisamente quais são as categorias *a priori* que lhes dão sustentação, isto é, quais os princípios que não provêm da experiência.

Rudolf Otto aplicou tais procedimentos ao estudo da religião, motivo pelo qual considera-se que haja efetivado uma análise de caráter transcendental, na acepção que Kant deu a tal denominação. O termo em Kant se opõe tanto ao que é empírico como ao que é transcendente e designa uma forma particular de conhecimento. Na *Crítica da Razão Pura* teria oportunidade de afirmar: “Chamo transcendental todo conhecimento que, em geral, não se ocupa tanto dos objetos como de nossos conceitos *a priori* dos objetos”. Vale dizer: trata-se de organizar o nosso conhecimento acerca do fenômeno, de maneira que possa alcançar validade absoluta.

As análises de Otto obedecem a tal pressuposto. Além disto, seguindo a Fries admite seja considerada a experiência psicológica, não tanto para subjugar o objeto do conhecimento ao relativismo da vida psíquica, mas para identificar as certezas que propicia e, por essa via, aproximar-se da formalização de caráter *a priori*, desde que, no seu entendimento, a experiência completa da consciência abrange não apenas a percepção mas também a possibilidade do pensamento.

A categoria fundamental de que parte Otto é a de *numinoso*. O termo é pouco usual mas se revelou muito expressivo. Provém da palavra latina *numine* que significa divindade. O sufixo *oso* corresponde a *cheio de* (medroso = cheio de medo; numinoso = cheio de divindade).

Rudolf Otto quer apreender o racional e o irracional na idéia de Deus, para o que procede a análise histórica, psicológica e semântica do conceito de numinoso. Tratando-se de um *a priori* não pode ser definido mas pode ser descrito.

Quando nos deparamos com o fato religioso, uma tendência natural ao espírito humano consiste em torná-lo compreensível. “Para toda idéia teísta de Deus, mas muito especialmente para a cristã – frisa Rudolf Otto – é essencial que a divindade seja concebida e designada com rigorosa precisão por predicados tais como espírito, razão, vontade, vontade inteligente, boa vontade, onipotência, unidade de substância, sabedoria e outros semelhantes; quer dizer, por predicados que correspondam aos elementos pessoais e racionais que o homem possui em si mesmo, ainda que em forma mais limitada e restrita. Ao mesmo tempo, todos esses predicados são, na idéia do divino, pensados como absolutos; ou seja, como perfeitos e supremos (...)”. Justamente o que nos permite apreender o fato religioso como algo mais que puro sentimento é a possibilidade de formularmos, dele, idéias claras e distintas. Esse é, aliás, um dos distintivos de religiões como o cristianismo.

Mas ao mesmo tempo, devemos chamar a atenção para um outro aspecto fundamental: se, por um lado, captamos em conceitos claros o fato religioso, a experiência do transcendente, não há dúvida, por outro, de que eles não esgotam a essência da divindade. Há uma como que inadequação fundamental entre o conceito e aquilo que pretende ser significado através dele: Deus não é (somente) aquilo que falamos dele. Os nossos predicados acerca da divindade seriam, assim, essenciais sintéticos, ou seja, como frisa Rudolf Otto, “(...) predicados atribuídos a um objeto que os recebe e sustenta, mas que não é compreendido por eles nem pode sê-lo, mas que, ao contrário, deve ser compreendido de outra maneira distinta e peculiar (...)”.

O erro do racionalismo consiste, no terreno da religião, em ter substituído os conceitos com que nos aproximamos do absoluto, por outros que não são privados da esfera religiosa, mas que pertencem, também, “à esfera natural das representações humanas”. Pretendendo deitar luz sobre a essência da religião, os racionalistas terminam por inviabilizá-la, despindo-a do seu caráter emocional e supra-racional. Certamente, quando os adversários da religião frisam que a “agitação mística” nada tem a ver com a razão, prestam um maior serviço àquela, do que o prestado pelos seus pretensos defensores, os racionalistas. “(...) Tomara – diz Rudolf Otto – que seja um saudável estímulo o observar que a religião não se reduz a enunciados racionais (...)”.

O estudo da base vivencial do fato religioso, envereda necessariamente pelo caminho do conhecimento do sagrado. Poderíamos, em primeiro lugar, fazer uma definição descritiva desse termo. “O sagrado é – frisa Rudolf Otto – uma categoria explicativa e valorativa que, como tal, se apresenta e nasce exclusivamente na esfera religiosa. É certo que interfere em outras, por exemplo, na ética; mas não procede de nenhuma. É complexa, e entre os seus diversos componentes contém um elemento específico, singular, que escapa à razão (...) e que é *árreton*, inefável; ou seja, completamente inacessível à compreensão por conceitos (como em terreno diferente ocorre com o *belo*)”.

Na tentativa em prol de chegar à essência da categoria do sagrado, é necessário que o separemos do seu componente moral, bem como de qualquer outro componente racional. A essência da categoria do sagrado seria, para Rudolf Otto, o *numinoso*. Trata-se de uma categoria peculiar, explicativa e valorativa, que vai acompanhada de uma disposição *numinosa* de ânimo, não passível de definição, mas apenas de descrição, compreensível indiretamente, mediante sugestões aproximadas que se apresentam ao espírito, de forma a permitir que emerja

nele a vivência característica do sagrado, num misto de terror-admiração.

O numinoso não se deve confundir, entretanto, com o “sentimento de criatura” ou de anulação perante o sagrado. Este sentimento, certamente, acompanha a vivência do numinoso. Mas é, do ponto de vista psicológico, apenas efeito da presença de um elemento transbordante e misterioso. Esse “sentimento de criatura” é o que aparece, por exemplo, quando Abraão ousa falar com Deus acerca da sorte dos sodomitas (Gén. I, 18, 27): “Eis que me atrevo a te falar, eu, que sou pó e cinza”. Schleiermacher analisou detalhadamente este sentimento, denominado por ele de “absoluta dependência”. Em que pese a importância desse sentimento na teologia bíblica (todas as passagens que, no Antigo e no Novo Testamento, se referem à *anawa* – pobreza de espírito, esvaziamento de si próprio, plena disponibilidade –) ou na literatura mística (o *leitmotiv* da pequenez nas mãos de Deus, tão em voga no pensamento de S. Teresa de Lisieux ou de Charles de Foucauld, por exemplo), não constitui, contudo, o cerne da vivência do numinoso. “Mas – pergunta Rudolf Otto – o que é e como é, objetivamente, tal como o sinto fora de mim, isso que chamamos de *numinoso*?”

A resposta consistirá na análise circunstanciada das experiências do *temor*, da *fascinação* e do *aniquilamento*.

Tais noções, contudo, não se esgotam no plano psicológico, remetendo, a seu ver, a uma experiência metafísica que o sentimento como tal é impotente para expressar.

Além do seu texto fundamental (aparecido em 1917, com o título de *O sagrado – Das Heilige*, que a Universidade de Oxford, Inglaterra, traduziu em 1923 com o título de *The idea of Holy*, adotado também nas traduções a outras línguas), Otto publicou extensa bibliografia, na qual se destacam *A concepção do Espírito Santo em Lutero* (1899); *Vida e ação de Jesus* (1902); *Concepção naturalista e concepção religiosa do mundo* (1904); *A filosofia da religião de Kant – Fries e sua aplicação à teologia* (1909) e *Estudos relativos ao numinoso* (1923). Suas concepções mereceram diversos estudos. O Curso de Humanidades da Open University (Inglaterra) dedica uma de suas unidades ao livro *O Sagrado*. (Ver também **ELIADE**).

Ilíada, de Homero

São atribuídos a Homero dois extensos poemas denominados de *Ilíada* e *Odisséia*. O primeiro contém a caracterização dos traços fundamentais da religião cultuada na época e o relato da guerra de Tróia. O segundo descreve os percalços do regresso à terra natal de um dos principais heróis daquela guerra, Ulisses.

A Grécia era então habitada pelos aqueus (que teriam chegado à região, provenientes da Europa Central, no século XV antes de Cristo). A guerra de Tróia teria ocorrido por volta do século XIII. A civilização dos aqueus foi denominada de micênica, pelo fato de que se denominava Micenas a capital daquele lendário período. Decorrido pelo menos um século, provavelmente no século XII, começam as invasões dóricas, que dão início à civilização onde surgiu a Grécia Clássica, na altura do século V. Seria no curso da fixação dos dóricos que se efetivaria a transcrição dos poemas homéricos até então preservados como tradição oral. A data provável em que teria havido essa transcrição também é objeto de controvérsia. Alguns estudiosos a situam nos séculos IX ou VIII. Outros entendem que o mais provável é que haja ocorrido na fase que precedeu imediatamente o período clássico, entre 550 e 500.

Sobre a personalidade do autor sabe-se muito pouco. A tradição consiste em supor

que Homero seria o responsável pela versão das histórias que o Ocidente chamou de “mitologia grega”. Teria vivido no século VIII ou no século VI, segundo seja a data aceita como sendo a da transcrição. Faz parte da lenda a hipótese de que, ainda velho, erraria de cidade em cidade declamando seus versos. O certo é que se incorporaram à cultura grega, sendo recitados em ocasiões solenes e ensinados às crianças. As figuras marcantes da obra incendiaram a imaginação dos grandes dramaturgos clássicos, situados no século V (Ésquilo, Sófocles e Eurípedes), o que lhes asseguraria lugar de honra na cultura clássica européia.

A *Ilíada* compõe-se de 24 extensos poemas, denominados de *cantos*. Talvez em decorrência dos prazos dilatados transcorridos entre os acontecimentos e sua transcrição, as diversas gerações que preservaram oralmente a sua memória teriam introduzido digressões que tangenciam o objeto do relato. Acresce a circunstância de que os deuses da religião da época são apresentados como participantes ativos dos acontecimentos históricos, tomando partido em favor de uma ou outra das facções ou personalidades, influenciando no desfecho das ações.

Um dos principais estudiosos da cultura grega, Carlos Alberto Nunes, que não só traduziu os poemas homéricos como os diálogos de Platão, deu vários exemplos dessa descontinuidade do relato. A consolidação, como diz, baseou-se, “em copioso material preexistente”, que entende como sendo constituído de “poemas de menores proporções, sagas, mitos de origem variada, que iam sendo incorporados a conjuntos cada vez mais amplos” (“A questão homérica”, introdução à tradução de *Ilíada*, Rio de Janeiro, Ediouro, 6ª edição, 1996, p. 10). Assim, há edições que, sem violar o espírito da obra, expurgam as digressões para obter um texto contínuo.

Segundo o relato, a guerra de Tróia foi provocada pelo fato de que Páris, filho de Priamo, rei de Tróia, seduziu a Helena, mulher de Menelau, rei de Argos, e a levou para Tróia. Argos situa-se no Peloponeso e supõe-se que ocupava uma posição de grande relevância na civilização da época. No poema, Tróia é destruída. Não se sabendo se por isto ou em decorrência apenas de catástrofes naturais, o certo é que o local em que estaria situada somente veio a ser fixado no século XIX. Ficaria onde se encontra a cidade turca de Hasarlik, no estreito de Dardanelos.

Para reparar a ofensa, os aqueus organizam uma poderosa expedição de que participam todas as cidades e centros em que se subdividia a região. O comandante da expedição é Agamenon, irmão de Menelau. Do lado aqueano, além dos mencionados, os grandes heróis são Aquiles, filho de uma deusa (Tétis, deusa do mar) e Ulisses (Odiseu, em grego), filho de Laertes, rei da Ítaca, marido de Penélope. Do lado troiano, Heitor, filho de Priamo. Todos tornaram-se personagens familiares à cultura ocidental.

A guerra dura vários anos, sobretudo porque, quando se aproxima do desfecho dos combates, uma das divindades interfere em favor do lado de sua preferência, na eventualidade de que esteja em vias de ser derrotado. Por essa razão também fracassam as tentativas de resolver o conflito com uma disputa entre Menelau, o ofendido, e Páris, o ofensor, do mesmo modo que o enfrentamento subsequente entre Heitor e um dos guerreiros aqueus. A proposta de que Páris devolva Helena é recusada. Finalmente, graças ao engenho de Ulisses, guerreiros aqueus são introduzidos na cidade, escondidos num cavalo de madeira.

Formalmente, a *Ilíada* pretende relatar a disputa entre Agamenon e Aquiles, bem como a sua reconciliação, permitindo que o último retorne ao combate, quando mata Heitor. Os últimos cantos (XXII a XXIV) estão dedicados ao embate entre os dois heróis e à negociação, com Priamo, a que os deuses obrigam Aquiles, em prol da devolução aos troianos do cadáver

de Heitor. Segundo a mitologia, a religião da época afirmava que o morto, ao qual não se prestasse as devidas homenagens fúnebres, ficava vagando sem conseguir penetrar no mundo dos mortos (Hades). A ira de Aquiles decorre do fato de que Heitor matara, em combate, ao seu meio irmão Pátrocolo. No canto XXII, a alma deste revela a Aquiles que encontrará a morte antes do fim da guerra. Muitas das lacunas deixadas pela *Ilíada*, quanto ao encadeamento da guerra e seu término, acabaram sendo preenchidas pela *Odisséia*. (Ver também *Odisséia*, de **HOMERO, ÉSQUILO, SÓFOCLES e EURÍPEDES**).

(A) *Ilustre Casa de Ramires*, de Eça de Queirós

O livro é representativo da última fase da obra de Eça de Queirós, tendo sido publicado justamente no ano de sua morte, em 1900. O personagem central – Gonçalo Mendes Ramires – corresponderia não apenas a uma figura marcante dentre as diversas que emergiram das páginas dos seus livros. Na verdade, seria uma autêntica representação da trajetória histórica vivida por Portugal.

Gonçalo Mendes Ramires pertence a uma família que existia no Condado Portucalense, isto é, antes de se haver dissociado da Espanha para dar origem a Portugal. Seus ancestrais participaram de todos os eventos marcantes de sua história: a expulsão dos mouros, as guerras para firmar a Independência; a epopéia dos descobrimentos e a construção do grande império. A propriedade, que restou destes tempos gloriosos, preservou um castelo, conhecido como Torre de d. Ramires, e, por extensão, Gonçalo era chamado de “Fidalgo da Torre”. Tudo isto para acabar melancolicamente, na dependência do arrendatário das terras, submetido a atar-se a orçamento limitado. Os prazeres da vida reduzem-se a extravagâncias gastronômicas e às serestas em que um trovador cantava as façanhas da família. Estas, aliás, estão no centro do livro porquanto Gonçalo Mendes Henrique aspirava alcançar a glória literária pela publicação de uma novela dedicada a um feito heróico de um dos ancestrais.

A trama construída por Eça de Queirós leva o personagem a sofrer pequenas humilhações até que um incidente banal irá permitir-lhe reconquistar o amor próprio, ingressar na política, grande sonho até então acalentado, e mesmo assim preferir o risco de tornar-se empresário na África.

Ainda que se trate de uma espécie de arquétipo da trajetória histórica de Portugal – e de como há de reencontrar-se com a grandeza perdida a partir mesmo das tradições desde logo renegadas por sua geração --, Eça de Queirós é um grande mestre da arte de contar e sabe prender o leitor, diverti-lo e também conduzi-lo a participar das angústias e frustrações dessa imorredoura criatura: Gonçalo Mendes Ramires (ver também **QUEIRÓS, Eça** e (A) *Ilustre Casa de Ramires*)

Imitação de Cristo, de Tomás de Kempis

O livro *Imitação de Cristo* foi atribuído a Tomás Hemerken (1379-1471), conhecido como Tomás de Kempis em decorrência do mosteiro a que pertencia situar-se na localidade assim denominada (Renânia, Alemanha). No mosteiro de Kempis formulou-se a chamada *Devotio moderna*, que se admite reflita o tipo de devoção religiosa prestigiado e apregoado na Idade Média. Consistiria no empenho de tomar por modelo a pessoa de Cristo, a fim de organizar, de forma metódica, a vida interior, graças à leitura do Novo Testamento, completada pela meditação, a oração, o exame de consciência e a prática de penitências. A fonte inspiradora seria o despojamento pregado pelos franciscanos e a mística dos dominicanos alemães. As Ordens Franciscana e Dominicana haviam sido criadas nos começos do século XIII, isto é, em torno de duas centúrias antes da elaboração da *Devotio moderna* e do

aparecimento da *Imitação de Cristo*.

A obra é dividida em quatro partes (livros), tratando de Avisos úteis para a vida espiritual; Exortações à vida interior; Da consolação interior; Do sacramento do altar.

Os assuntos abordados nos primeiros dois livros referem-se ao conhecimento de si mesmo, contendo um apelo à vida interior. Da imitação de Cristo e do desapego das vaidades do mundo; Do humilde sentir de si mesmo; Dos ensinamentos da verdade; Da resistência às tentações; Da vida interior; Da pureza da mente e da intenção reta; Da consideração de si mesmo; Da alegria da boa consciência.

Esta etapa da vida espiritual é denominada, pelos místicos, da “Via purgativa”.

O terceiro livro trata: Da comunicação interior de Cristo à alma fiel; Como a Verdade fala, dentro de nós, sem estrépito de palavras; Como as palavras de Deus devem ser ouvidas com humildade e como poucos a ponderam; Dos admiráveis efeitos do amor divino; Como devemos por em Deus toda a esperança e confiança.

Esta é a chamada “Via iluminativa”, quando Deus se comunica à alma desejosa de perfeição.

O quarto livro trata da união com Deus, particularmente na Vivência da Eucaristia. Seria a chamada “Via unitiva”.

Assim, a *Imitação de Cristo* está voltada para a vivência religiosa pessoal, relegando a um plano secundário o compromisso dos clérigos com a missão evangelizadora do cristianismo.

Inquérito sobre o entendimento humano, de David Hume

Neste livro, David Hume dedica-se ao mister de dar maior coerência ao empirismo (doutrina que afirma provir o conhecimento da experiência), aprofundando a doutrina de Locke. Este denominou seu livro *An Essay Concerning Human Understanding* enquanto Hume denominou ao seu de *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Entre as duas há aproximadamente cinquenta anos: sendo a primeira de 1690, a segunda editou-se em 1748. No intervalo publicaram-se diversas obras sobre o tema, ganhando major nomeada o de Jorge Berkley (1685-1753), que chamou de *A Teatrise Concerning the Principles of Human Knowledge* (1710).

Esquemáticamente, este é o conteúdo do Inquérito:

1. Todas as percepções de nosso espírito podem ser reduzidas a duas espécies ou classes, por seu grau de força e vivacidade: as *impressões* (que são as apreensões imediatas) e as *idéias* (ou pensamento), que são uma espécie de evocação. Todas as nossas idéias, por mais gerais que nos pareçam, podem sempre ser reduzidas à impressão da qual tem origem. Por isto mesmo, tomadas isoladamente, são indistintas e obscuras (Seção II. Origem das idéias).

2. As idéias simples (redutíveis às impressões), compreendidas nas idéias complexas, são ligadas por princípios idênticos em todos os homens. Tais princípios, denominados de associação de idéias, reduzem-se aos seguintes: de semelhança; de contigüidade no tempo e no espaço; e de relação de causa e efeito (Seção III. Associação das idéias).

3. Todos os objetos da razão humana podem ser reduzidos a dois gêneros: as relações de idéias e os fatos. Do primeiro gênero são a geometria, a álgebra e a aritmética, cujas

afirmativas são intuitivas ou demonstrativamente certas. O estabelecimento dos fatos não logra alcançar grau idêntico de evidência. Todas as relações entre fatos apoiam-se na relação de causa e efeito. E não se pode conhecer essa relação a partir de raciocínios “a priori” mas apenas a partir da experiência (Seção IV. Dúvidas céticas sobre as operações do entendimento. Primeira parte).

4. O fundamento de todas as conclusões tiradas da experiência consiste na experiência passada (refere-se a um aqui e a um agora e só em relação a estes dão uma informação direta e certa), caindo portanto na ordem das probabilidades. (Seção IV. Segunda parte).

5. Todas as conclusões tiradas da experiência são efeito do hábito e não do raciocínio (Seção V. Solução cética destas dúvidas). É impossível estabelecer-se a existência de conexão necessária entre fatos e, portanto, de extrapolar-se os dados da experiência para outras ordens de problemas (Seção VI. Probabilidade. Seção III. A idéia de conexão necessária). Dizer, por exemplo, que Deus é causa primeira equivale a atribuir-lhe a responsabilidade pelo mal e o pecado, problema que não pode ser resolvido discursivamente (Seção VIII. Liberdade e necessidade).

Com as teses antes resumidas, Hume deu uma solução nova à questão da experiência sensível, tornando plausível sua adoção como fonte do conhecimento. Outra contribuição importante consiste na distinção entre o mundo real e o discurso. Parece pueril mas é de uma grande profundidade. Foi precisamente essa distinção que permitiu a Kant fixar o conceito de experiência possível, contida nos *limites da capacidade humana*, e, por esse meio, criticar o sistema Wolf-Leibniz que denomina de *metafísica dogmática*.

Como vimos, Hume entende que a relação causa e efeito, que é básica para o nosso conhecimento do mundo sensível, repousa no hábito, vale dizer, no acaso. Com essa afirmativa deixa sem explicação o fato de que a física newtoniana tenha alcançado reconhecimento universal. Desse problema partirá Kant.

Hume avança a tese de que a ciência é de caráter probabilístico. Essa hipótese achava-se, entretanto, muito acima da compreensão de seu tempo e somente será retomada no século XX, com o aparecimento de outras físicas e a rigorosa fixação dos limites de aplicabilidade da física newtoniana. (Ver também **HUME, David**).

Investigação sobre os princípios da moral, de David Hume

Hume publicou inicialmente *Tratado da Natureza Humana* (1739), quando ainda não completara 30 anos (nasceu em 1711), livro em que resume o que seria a sua contribuição à filosofia moderna, tanto no que diz respeito à teoria do conhecimento como no que se refere à moral. Subseqüentemente, procurou apresentar de forma mais simples as suas idéias, em textos autônomos, sendo um destes a *Investigação sobre os princípios da moral*, aparecido em 1751. Este livro corresponde a uma espécie de síntese da discussão havida na Inglaterra, na primeira metade do século XVIII, no tocante ao que se convencionou denominar de ética social, isto é, a busca dos fundamentos do comportamento moral das pessoas na vida em sociedade.

Esquemáticamente, as teses precedentes consistiam em admitir que os objetivos fixados pelos homens em sociedade não se inspiram em pressupostos racionais. Assim, não haveria um bem supremo ao qual devesse ajustar-se o comportamento humano, como supunham os antigos, cujas teses chegaram a ser revividas no debate precedente. Para alcançar os objetivos visados, os homens partem de tendências primitivas, tornadas patentes no curso

histórico, tendências essas que se complicam e assumem formas artificiais. Não se chegou a um acordo, entretanto, quais seriam as questões centrais e, sobretudo, as razões pelas quais as pessoas se dispõem a cumprir a lei moral. O grande propósito de Hume, como escreveu no *Tratado da Natureza Humana* consiste em "introduzir o método experimental nos sujeitos morais".

O estudo a que procede das paixões é detalhado e minucioso. Seu propósito consiste em apreender os elementos efetivamente definidores, naquilo que o homem tem de comum com os animais, isto é, no estrito plano dos instintos. O passo inicial consiste em admitir que o impulso originário básico consiste em alcançar o prazer e evitar a dor.

Os sentimentos nucleares, que podem ser associados diretamente ao prazer e à dor, são em número reduzido e formam determinados pares. O primeiro deles é constituído pela polaridade *orgulho-humildade*, que estão diretamente relacionados ao sujeito. A parêntese seguinte, *amor-ódio*, relaciona-se a uma outra pessoa. Originariamente, tais sentimentos não se acham associados a qualquer idéia de virtude ou vício. No caso do amor e do ódio, Hume simula nada menos que oito situações diferentes e as denomina de *experiências*. Recorrendo ao princípio da "associação das idéias", que estudara na teoria do conhecimento, tentará desvendar as cadeias de associações formadas por aquelas paixões primordiais.

Como se dá, contudo, que estes sentimentos venham a ser associados à virtude e ao vício? A descoberta desse trânsito exigirá que se leve em conta o caráter social da moralidade. Será no exame desse relacionamento social que se tornará possível verificar que a experiência há de ter permitido identificar o que era útil ao fim visado. O princípio de utilidade sobressai mesmo nas mais sofisticadas construções humanas. Escreve a propósito: "Em todas as determinações morais esta circunstância de utilidade pública acha-se sempre presente e quando surgem as discussões, tanto na filosofia quanto no cotidiano, a respeito dos limites do dever, a questão não pode de maneira alguma ser decidida com maior certeza do que se estabelecendo de que lado se encontram os verdadeiros interesses da humanidade. Se por acaso uma opinião errada destrói essa escolha, porque a aceitamos baseados em falsas aparências, logo que uma experiência mais impetuosa e um raciocínio mais sadio nos dão uma noção mais justa dos interesses humanos, nós renegamos nosso primeiro sentimento e reajustamos as fronteiras do bem e do mal, segundo a moral".

Pelo conjunto de princípios apresentados precedentemente, Hume esclarece, de uma forma que foi considerada coerentemente empirista em seu tempo - isto é, louvando-se da experiência social e não de simples deduções dissociadas da realidade - como se estruturam as valorações morais. Reduzido número de impulsos são associados a diferentes sentimentos e, pelo efeito que produzem na sociedade - por sua utilidade, para usar a terminologia empregada por nosso autor - são relacionados seja ao vício seja à virtude.

Mas de onde provém a circunstância de que os homens sejam instados e estimulados a seguir aqueles comportamentos que estão associados à virtude? Recorrer aqui ao princípio de que o homem está dotado de consciência moral, como se insistiu precedentemente, há de ter parecido a Hume que seria conceder àqueles que abordam a moral privilegiando os seus aspectos racionais. Longe do grande pensador qualquer espécie de menosprezo à educação ou à exaltação da virtude ao contrário, é o primeiro a reconhecer a sua importância e pretende mesmo, com sua obra, estar contribuindo naquele sentido. Contudo, seu empenho cifra-se numa outra direção: no encontro daqueles impulsos originários sobre os quais repousam as criações artificiais da moral.

Levando em conta que, ao contribuir para obter a aprovação geral, o comportamento utilitário cria um clima de simpatia, Hume foi levado ao exame mais detido deste sentimento.

Em suas análises conclui que a simpatia constitui, originariamente, um impulso que nos leva à identificação com o outro. Todos já experimentamos situações em que sentimos vergonha, dor, alegria por um outro, mesmo nas circunstâncias em que tal reação sequer seja ou possa ser percebida pela outra pessoa. Esse sentimento é que permitiu se criassem laços extremamente sólidos na vida social. A par disto, é o que leva os homens a preferir o comportamento virtuoso, aprovado pela sociedade. Hume não considera que tal hipótese corresponderia a um constrangimento capaz de retirar da ação moral o seu caráter de ato livre, porquanto entende que a *evidência moral* de que fala, quando busca as determinantes da ação, não é mais que uma “conclusão sobre as ações dos homens, tiradas da consideração de seus motivos, de seu caráter e de sua situação”.

Com Hume, portanto, a ética social assume feição teórica definida, desprende-se das preocupações de caráter moralizante, e corresponde também a uma hipótese de fundamentação da moral dentre as surgidas na Época Moderna. (Ver também **HUME, David**).

J

JANET, Paul

Paul Janet iniciou sua carreira como professor de filosofia da Faculdade de Strasburgo, em 1848, aos 25 anos de idade. A partir de 1863 ensina na Faculdade de Letras de Paris.

Janet cuidaria sobretudo de eliminar a possibilidade de aproximação entre ecletismo e misticismo, restaurando a grandiosidade do método histórico descoberto por Cousin, e que ficara obscurecida no período subsequente à queda de Luiz Felipe (1848). Afirma taxativamente que a filosofia não repousa em nenhuma intuição do absoluto, mas consiste num saber do absoluto que é completamente humano e cujo progresso depende do desenvolvimento das ciências positivas. O procedimento posto em circulação por Cousin não consiste numa seleção mecânica do que há de comum em todas as doutrinas, mas na aplicação à filosofia de método dotado de plena objetividade. Por essa razão, sua obra é sobretudo a retomada do papel de Cousin como historiador, fazendo-o na consideração dos grandes temas filosóficos. Publicou livros sobre as causas finais; a dialética etc., dedicando ao mestre um desses textos (Victor Cousin e sua Obra, 1885). No fim da vida voltar-se-ia para o tema da introspecção em *Psicologia e Metafísica* (1897). Tinha 76 anos ao falecer em 1899.

A aplicação do método histórico à moralidade teria lugar no livro *A Moral*, publicado na França em 1874. (Ver também **BIRAN, Maine de** e **COUSIN, Victor**).

(O) *Judaísmo antigo*, de Max Weber

De modo extremamente perspicaz, Max Weber destacou o fenômeno do profetismo no seio do judaísmo antigo, para fazê-lo sobressair e avaliar seu significado no curso ulterior da história do Ocidente.

Com efeito, o profetismo ocorre tardiamente no antigo Estado Judeu, alguns séculos depois da consolidação e do apogeu do Estado monárquico unificado.

Em seguida à morte de Salomão (937 a.C.) e à divisão do Estado Judeu nos reinos de Judá (Norte e Centro) e Israel, na parcela restante, onde estava compreendida Jerusalém, notadamente o reino de Judá começa a sofrer a influência de outros cultos, verificando-se o arrefecimento da religião judaica. É expressivo desse estado de coisas o fato de que Amós, no reinado de Jerobão II em Judá (aproximadamente de 783 a 743 a.C.) se haja deslocado de Israel para pregar em Judá contra o santuário real. No mesmo ciclo, aparece o primeiro dos grandes profetas, Isaías.

A pregação dos profetas consiste no anúncio de calamidades terríveis, provocadas por Javé e em revide à dissolução dos costumes e abandono da religião tradicional.

Do ponto de vista histórico, antecede o grande período de declínio do povo judeu, submetido a sucessivas dominações estrangeiras, ao cativo no país dominador e, finalmente, a diáspora. Em todo o declínio e quanto maiores as dificuldades, mais firmes e decidida se faz a pregação profética.

É bastante conhecida a correlação que Weber estabeleceu entre o puritanismo e o surgimento do capitalismo. A empresa capitalista não teria sido possível se não tivesse havido a mudança radical que a Reforma Protestante promoveu na atitude diante do trabalho e sobretudo que trouxe a ação racional projetada e ordenada. Mas essa valorização do elemento racional, nas pesquisas empreendidas por Weber, tem um antecedente religioso notável no profetismo antigo. Eis como apresenta a questão do texto que dedicou ao assunto e que seria publicado com a denominação de *Judaísmo Antigo*:

“A conduta ritualmente correta, isto é, a conduta que se conformava aos padrões da casta, acarretava para as castas párias da Índia o prêmio da ascensão por meio do renascimento em um mundo estruturado em castas e tido como eterno é imutável.

Para os Judeus, a promessa religiosa era exatamente o oposto. A ordem social vigente no mundo era vista como algo que se tornara o oposto do que fora prometido para o futuro, mas no futuro, ela seria transformada de modo que a comunidade judaica poderia novamente tornar-se dominante. O mundo não era concebido nem como eterno nem como imutável, mas sim como algo que foi criado. Suas estruturas vigentes eram um produto das atividades do homem, e sobretudo das dos judeus, e da reação de Deus com relação a elas. Por conseguinte, o mundo era um produto histórico destinado a dar novamente lugar à ordem verdadeira ordenada por Deus. Toda a atitude com relação à vida da comunidade judaica antiga era determinada por esta concepção de uma revolução política e social futura, guiada por Deus.

Existia, além disso, uma ética religiosa altamente racional da conduta social; ela estava livre da magia e de todas as formas de busca irracional da salvação; do ponto de vista de sua orientação interior, havia uma distância enorme entre ela e os caminhos de salvação oferecidos pelas religiões asiáticas. Em grande parte, esta ética está ainda subjacente em países da Europa e do Oriente Médio. O interesse histórico mundial pelos judeus está baseado nesse fato.

Assim, ao considerar as condições judaicas, vemo-nos em um ponto de inflexão de todo o desenvolvimento cultural do Ocidente e do Oriente Médio”. (*Ancien Judaism*. The Free Press, 1952).

Comentando o texto weberiano escreve o seu biógrafo Reinhard Bendix:

“Os problemas centrais da profecia eram colocadas pelos eventos políticos da época. O pânico, o ódio, a sede de vingança, o medo da guerra, da morte, da devastação, o tema das alianças internacionais, isto tudo vinha à tona na questão das razões da ira divina e dos meios de conseguir o seu favor. Os profetas respondiam que o infortúnio era resultado da vontade de Deus. Tal resposta não era, de modo algum, evidente por si só. Teria sido psicologicamente fácil e também mais conforme à opinião popular supor que as deidades estrangeiras fossem naquele momento mais fortes que Javé ou que este não se importasse em ajudar a seu povo. Mas os profetas rejeitavam tais interpretações. Se ocorriam calamidades, Deus as desejara, uma vez que ele fazia todas as coisas ... Haverá males em uma cidade que Deus não os tenha produzido? Mas Javé era também o Deus que estabelecera um pacto especial com Israel: “Dentre todas as linhagens da terra só a vós reconheci; portanto eu os punirei por todas as vossas iniquidades”. As iniquidades aqui referidas eram predominantemente violações das instituições da confederação que gozavam da proteção de Javé: a opressão dos pobres, a adoração de ídolos, a negligência com o ritual, a perversão ou a repressão à profecia. As exigências de caridade e de pureza religiosa não eram exclusivas de Israel. Mas, em Israel, eles eram impostas ao povo como um todo, e não aos governantes, porque, à luz do pacto, todo o povo era solidariamente responsável pelos atos de cada um”. (*Max Weber, um perfil intelectual* (1960), trad. espanhola, Buenos Aires, Amorrortu, 1970).

Assim, no entendimento de Weber o profetismo marca um primeiro momento de afirmação da liberdade humana e de sua capacidade de ação racional, justamente o que situa como característica distintiva do Ocidente.

A *Sociologia da Religião* de Weber foi publicada, em forma de livro, em 1920. Na tradução, desmembrou-se em volumes separados. Além dos que foi dedicado à ética protestante e o espírito do capitalismo, o exame do confucionismo e do taoísmo – em inglês com o título de *The Religion of China* (Glencoe, The Free Press, 1951); sobre o hinduísmo e budismo – publicados pela mesma editora, em 1958, com o título de *The Religion of India: Sociology of Hinduism and Budism* – e ainda do judaísmo antigo (*Ancien Judaism*, Glencoe, The Free Press, 1952). (Ver também **WEBER, Max**).

KANT, Immanuel

Immanuel Kant é o mais importante filósofo ocidental dos últimos séculos. Tal se dá porque coube-lhe definir como se deveria conceber a filosofia apta a substituir a Escolástica, dando conta da situação em face do surgimento de uma ciência física que colocava por terra a física antiga, aristotélica, cultuada na Idade Média. Ao fazê-lo instaurou uma nova *perspectiva filosófica*.⁽¹⁾ Além disto, fecundou por duas vezes o pensamento de sua época. Primeiro, dando surgimento ao *idealismo alemão*, que se considera como uma vertente essencial da Filosofia Moderna. E, segundo, quando se tratou de superar o positivismo que empolgou os espíritos em vários países, durante algumas décadas da segunda metade do século passado, que postulava o fim da investigação filosófica, desde que a ciência ocuparia todos os campos. Nos decênios

⁽¹⁾ A filosofia estrutura-se com base num ponto de vista último (perspectiva), a partir do qual constituem-se sistemas. Contudo, o que anima permanentemente a filosofia são os *problemas*, vale dizer, as questões teóricas que apaixonam determinadas épocas ou são parte das tradições culturais nacionais.

subseqüentes promoveu-se o que foi denominado de “volta a Kant”, de que emergiu o *neokantismo*, que chegou a ser a corrente dominante na Alemanha, por volta da Primeira Guerra, com irradiação por toda parte, enterrando a pretensão positivista e fazendo de novo florescer a diversidade filosófica. Muitos estudiosos acreditam que a meditação de Kant deverá fecundar mais uma vez a filosofia ocidental, já que seria o instrumento para conceber uma *ética* que desse conta da perplexidade moral vigente no Ocidente neste fim de milênio.

Immanuel Kant passou toda a vida onde nasceu, Königsberg, capital da Prússia Oriental, hoje integrada à Rússia, em decorrência do desmembramento da Prússia ocorrido no último pós-guerra. Viveu oitenta anos, de 1724 a 1804. Em seus estudos, interessou-se primeiramente pela física newtoniana e chegou a ensinar geografia, tendo concebido uma doutrina explicativa da origem do Universo que passou à história com o nome de “hipótese cosmológica Kant-Laplace”. Durante muitos anos atuou como “livre-docente”, que na Universidade alemã corresponde ao direito de oferecer cursos livres, em geral concorrentes ao oficial. Somente ingressou no Corpo Docente da Universidade aos 46 anos de idade, em 1770, ensinando a filosofia oficial que, em seu tempo, correspondia às doutrinas de Leibniz, que passaram à história com a denominação de “sistema Wolf-Leibniz”. Dava-se conta de que esse sistema não era capaz de explicar a aceitação universal da física newtoniana, que não só substituiu a física antiga (aristotélica) como eliminou de vez as físicas cartesiana e leibniziana. E trabalhou nessa questão pelo menos durante dez anos, que foi o tempo exigido pela elaboração da *Crítica da Razão Pura*, publicada em 1781, quando tinha 57 anos de idade. O livro causou desde logo um grande impacto. Nesse tempo a Prússia era governada por Frederico II (reinou de 1740 a 1786), chamado de “O Grande”, que dá início à projeção da Prússia na Europa, notabilizando-se pelo empenho na modernização do Estado e do Exército e também amigo das artes e da intelectualidade, o que de certa forma serviu para projetar a Kant. Tenha-se presente, também, que desde 1714, a Inglaterra era governada pelos eleitores da Casa de Hanover, o que serviu para estreitar os vínculos entre a Inglaterra, de um lado, e a Prússia e os diversos principados alemães, de outro.

Tendo em vista que muitos dos que se manifestaram acerca da *Crítica da Razão Pura* não se deram conta de que inaugurava uma nova perspectiva filosófica,⁽¹⁾ Kant publicou em 1783 *Prolegômenos a toda metafísica futura*, com a pretensão de explicá-la. Mas acabou mesmo revendo-a e procurando esclarecer pontos considerados obscuros numa segunda edição, aparecida em 1787.

A metafísica futura seria a metafísica crítica por ele proposta e que deveria substituir o *sistema Wolf-Leibniz*, que batizou de “metafísica dogmática”. A nova metafísica dispõe de um primeiro patamar que, posteriormente, foi chamado de gnoseologia (teoria do conhecimento geral), ou epistemologia (teoria do conhecimento científico). Não se confunde com a ciência que deixa de fazer parte do sistema filosófico, a exemplo do que ocorria em Aristóteles e na Escolástica. Para tanto desinteressa-se de questões cosmológicas deste tipo: saber se o mundo é finito ou infinito. Na nova visão proposta por Kant, essa questão está acima da experiência humana e, portanto, não pode ser decidida discursivamente. Para ele o conhecimento não pode prescindir da experiência.

Também as questões relacionadas à religião – de que dependeria a moral, segundo o entendimento da época – não poderiam ser resolvidas pelo procedimento discursivo, vale

⁽¹⁾ A perspectiva platônica, formalizada e sistematizada por Aristóteles, afirmava que, para compreender o real, isto é, aquilo que aparece, deve-se descobrir o que está por trás e lhe dá sustentação, a *substância*. Ao contrário disto, Kant afirma que não posso ter acesso às coisas como seriam em si mesmas, isto é, fora da nossa percepção. A investigação deve ater-se àquilo que aparece (*fenômeno*).

dizer, com o emprego do raciocínio lógico. Segundo afirmou, as discussões acerca da sobrevivência da alma ou da existência de Deus somente conduzem a impasses.

Ao mesmo tempo, entretanto, Kant era um homem profundamente religioso, sendo adepto do *pietismo*, movimento renovador da religião luterana, que se propunha fazer renascer o fervor dos primeiros tempos da Reforma. Nessa circunstância, não poderia deixar de incomodar-se com a questão moral. Este seria justamente o tema de suas preocupações subseqüentes à publicação da *Crítica da Razão Pura*. Fruto dessa preocupação seria a obra *Fundamentação da metafísica dos costumes* na qual a moral é dissociada da religião, o que permitiria, segundo supunha, a superação das divergências entre católicos e protestantes, levando em conta que eram idênticos os textos sagrados em que ambos se inspiravam para propugnar regras morais.

No entendimento kantiano, a sua obra crítica estava destinada a preparar o terreno para a elaboração de um novo *sistema*. Com a intenção de dar os primeiros passos nessa direção, publicou *Crítica da Razão Pura* (1788), que seria a sistematização das teses formuladas na obra precedente dedicada à moral. Ao fazê-lo, Kant de certa forma reintroduziu a dependência da moral à religião, o que não deixou de provocar certa celeuma e a recusa por muitos dos seguidores que, na altura, já havia granjeado.⁽¹⁾ Ao tema dedicou ainda a *Metafísica dos costumes* (1797), subdividida em duas partes *Doutrina da virtude* e *Doutrina do direito*.

Parecendo-lhe que a separação entre moral e religião pressupunha a aceitação das teses, então em voga, tanto de autores ingleses como de franceses, quanto à possibilidade de uma religião natural (eminentemente racional, da qual proviriam as diversas expressões concretas além do cristianismo), Kant publicou, em 1794, a *Religião dentro dos limites da razão pura*. Tendo Frederico, o Grande falecido em 1786, foi substituído por um monarca que não simpatizava com a feição ilustrada assumida pela monarquia prussiana e, por essa razão, proibiu a circulação do mencionado livro de Kant, o que proporcionou a este grandes dissabores. Completara 70 anos e não tinha boa saúde.

Kant ocupou-se ainda de diversos temas, inclusive da política. Embora a consideração desse aspecto fizesse parte da análise de outras questões, há coletâneas de textos seus com a denominação de *Escritos políticos*. Como traçou abordagens muito diversas para o conhecimento da realidade natural e das manifestações culturais, tentou superar o verdadeiro fosso que criou entre as duas esferas naquilo que a posteridade denominaria de terceira crítica (*Crítica do Juízo*, 1790).

Ainda em vida e ao longo do século XIX, a obra de Kant mereceria sucessivas edições. Suas idéias foram conhecidas na França notadamente desde a publicação de *De l'Allemagne* (1810), de Mme. De Stael (1766-1817). Contribuiu também para popularizar o seu nome nos países de línguas latinas, inclusive Brasil e Portugal, o livro *Filosofia de Kant ou princípios fundamentais da filosofia transcendental*, em francês, de Villers, aparecido em Paris em 1801. A edição clássica esteve a cargo da Academia de Ciências de Berlim, concluída neste século, em 23 volumes. É muito volumosa a bibliografia dos estudos que tem merecido. (Ver também *Crítica da Razão Pura*, *Escritos políticos* e *Fundamentação da metafísica dos costumes*).

⁽¹⁾ Os diversos seguidores alemães de Kant, na primeira metade do século XIX, partindo da tese de que a crítica estava concluída, lançaram-se à elaboração do sistema. Considera-se que Hegel seria o melhor sucedido, donde falar-se de sistema *Kant-Hegel*.

KAUTSKY, Karl

Karl Kautsky nasceu a 16 de outubro de 1854 em Praga, que então era parte integrante do Império Austro-húngaro e frequentou a Universidade da capital (Viena). Filiou-se ao Partido Social Democrata Austríaco e tornou-se marxista sob a influência de Edward Bernstein, embora deste acabasse por divergir em muitos aspectos de sua crítica ao marxismo. De todos os modos, como Bernstein, considerava que a obra de Marx não deveria ser transformada em dogma. Contudo, opunha-se ao abandono daqueles pontos em que fosse mais nítido o caráter revolucionário do movimento. Assim, ainda em 1900 considerava que os sociais democratas não deveriam aspirar a “*uma participação no poder executivo dentro da sociedade burguesa*”. Como a prática política da social democracia enveredasse por outro caminho, deixou de acentuar as suas divergências com o revisionismo. Acabaria mesmo com este identificado, graças entre outras coisas aos brutais ataques que Lenine lhe dirigiu, inclusive batizando-o de *Renegado Kautsky*, com o que, sem sombra de dúvida, atribuía conotação religiosa ao movimento comunista.

Kautsky tornou-se uma das figuras mais representativas da Segunda Internacional Socialista, contribuindo grandemente, com sua decidida condenação da Revolução Russa e ao totalitarismo soviético, no sentido de que o socialismo democrático sobrevivesse no Ocidente. Pertenceu ao governo no início da República de Weimar, em 1919, mas a partir de 1924 abandonou as funções que tinha na Internacional passando a dedicar-se à sua obra teórica. É autor da extensa bibliografia voltada para a difusão do marxismo, considerando-se, que suas contribuições mais importantes situem-se no terreno da economia. Editou as notas manuscritas de Marx que formariam o quarto volume de *O Capital*, com o título de *Teorias da mais valia* (1905-1910). No livro *O marxismo e sua crítica* (1900) mostrou como o capitalismo industrial não conduzia, como supusera Marx, à pauperização absoluta do proletariado.

Faleceu em outubro de 1938, como refugiado político em Amsterdã, onde passara a viver, ainda naquele ano, em decorrência da invasão da Áustria pelos nazistas.

Com a obra *A questão agrária* (1898) assestou um golpe fundamental na teoria marxista ao demonstrar que o desenvolvimento do capitalismo no campo não seguiu o caminho previsto por Marx, isto é, a produção não veio a ser dominada por grandes empresas que dariam origem ao “proletariado rural”. Ao contrário disto, pequenas e médias economias não só demonstraram enorme vitalidade como alcançaram altos níveis de produtividade. Sua análise fundamentou-se no exame de farto material estatístico relativo aos principais países europeus e aos Estados Unidos. Ainda assim, a exemplo de Bernstein, sempre se considerou marxista, o que não deixava de criar certa perplexidade mesmo no eleitorado socialista, desde que tal posicionamento envolvia confissão pública de que estava de posse da mesma base doutrinária dos comunistas, que nunca o pouparam da crítica mais acerba. Essa situação ambígua somente seria superada, no Partido Social Democrata Alemão, com o Congresso de Bad Godsberg, de 1959, em que formaliza o rompimento com o marxismo. (Ver também **BERNSTEIN, Edward**).

KIERKEGAARD

Soren Kierkegaard (1813-1855) nasceu em Copenhague e estudou teologia na Universidade ali localizada, concluindo o curso em 1841, com a elaboração de uma tese sobre o conceito de ironia. Prosseguiu em seus estudos na Universidade de Berlim, onde frequentou as aulas de Schelling.

Kierkegaard investiu contra as abstrações do hegelianismo – e do idealismo alemão, em geral –, contrapondo-lhe o caráter concreto da existência singular. Embora distanciado dos grandes centros universitários e sem sequer dispor de uma cátedra, exclusivamente pelo vigor de sua mensagem, tornar-se-ia uma presença marcante na filosofia contemporânea, pela grande influência que suas idéias exerceram nas correntes existencialistas.

Enquanto Hegel e seus seguidores afirmavam que, no homem, age uma força infinita, de que ele é somente manifestação, incumbindo à filosofia reconstituir esse processo para chegar ao absoluto, Kierkegaard entende que temos acesso ao homem como uma realidade finita, que atua por sua própria conta e risco. Se para Hegel é possível reconstituir a inteligibilidade do real, que nos revelará não só uma ordem como o progresso da razão, Kierkegaard acredita que o homem está “lançado no mundo”, abandonado ao determinismo, que pode derrotar todas as suas iniciativas. E, quanto ao progresso, não consegue situá-lo em nenhuma parte.

Para Kierkegaard, as relações do homem com o mundo são dominadas pela *angústia*, que resulta da experiência de que o mundo pode destruir todas as suas expectativas, derrotar qualquer cálculo, cabendo ao homem defrontar-se com o jogo do acaso e das possibilidades insuspeitadas. A relação consigo mesmo – ao contrário da tradição idealista alemã que pode entrever a marcha na direção da autoconsciência – é dominada pelo desespero, decorrente da própria condição do homem que percorre uma possibilidade após outra, sem deter-se, enquanto o futuro se fecha diante dele.

Mesmo a relação com Deus, que parece facultar ao homem um caminho de salvação da angústia e do desespero, desde que não oferece quaisquer garantias passa a ser dominada pelo *paradoxo*, que impossibilita a certeza e o repouso. O paradoxo encontra-se em confrontos dessa ordem: a finitude da existência humana e a infinitude de Deus.

Enquanto Hegel parece apostar na fé racional, na medida em que aproxima religião da filosofia – e diz mesmo que ambas têm o mesmo conteúdo, isto é, o Absoluto –, Kierkegaard radicaliza o caráter irracional da experiência religiosa. Profundamente crente, acreditando mesmo que sua família poderia ter sido amaldiçoada, pode-se dizer talvez que se inclinasse por uma aceção da divindade mais próxima daquela que nos foi transmitida pelos profetas.

Na visão de Kierkegaard, a existência não depende da essência, como se a primeira fosse uma determinação da segunda. Sendo ideal, a essência pode ser pensada e defendida. A existência, ao invés disso, não é ideal mas real, sendo indefinível e, em muitas circunstâncias, impensável.

Kierkegaard tampouco aceita a equivalência entre ser e razão, realidade e pensamento, como postulado pelo hegelianismo. Ao invés de consistir no “puro pensamento”, a verdade é subjetividade, equivalendo ao contato com os motivos da angústia, do desespero, do temor; reside na vivência do pecado, na consciência da própria nulidade etc. O homem pode tentar livrar-se de tais problemas e até mesmo explicá-los ou objetivá-los. Mas o que estará fazendo, de fato, é fugir de si mesmo.

Os problemas reais não se resolvem mediante as sínteses hegelianas, mas por meio de escolhas dramáticas. Para orientar-se na vida, o homem pode escolher os princípios estético, ético ou religioso.

Viver segundo o princípio estético é tentar colher o que há de interessante nos vários instantes, voltando as costas para o banal, o insignificante e o mesquinho. O homem estetizante evita a repetição que implica sempre em monotonia e afasta o interessante dos eventos mais promissores. O protótipo do estetismo é D. Juan, o sedutor.

Escolher o princípio ético é procurar adequar-se à “boa consciência e, o princípio religioso ao sofrimento”.

Entregar-se ao princípio religioso é o mesmo que entregar-se ao existencial. Essa entrega, ao contrário do que possa parecer, não engendra a tranqüilidade pois Deus é, simultaneamente, o absolutamente real e o absolutamente incompreensível. Por isso não se pode falar de Deus ao modo da teologia. O protótipo dessa relação com Deus é Job: entre o homem e Deus há uma distância infinita, um abismo.

Os princípios existenciais não se prestam a análises racionais. Não se trata de uma progressão “sintética”, à moda hegeliana, entre o estético, o ético e o religioso. Estão aí para forçar uma escolha existencial. Ao homem não resta alternativa senão inclinar-se “por um ou por outro”. Quando procede deste modo, a filosofia não é uma especulação mas um modo de ser do próprio sujeito.

Os principais textos de Kierkegaard intitulam-se: *Temor e tremor*; *Tratado do desespero* e *Diário de um sedutor*.⁽¹⁾

Em decorrência do sucesso alcançado pelo neokantismo, no final do século XIX e nas primeiras décadas deste século, estruturou-se na cultura alemã um clima parecido ao do período do idealismo clássico, restaurada plenamente a confiança na razão e em sua capacidade de construir “sínteses ordenadoras do real”. Restabeleciam-se as premissas favorecedoras de uma reação do tipo da preconizada por Kierkegaard, ao reivindicar o papel e o valor do existente singular. Daí o interesse renovado por sua obra e a amplitude que vieram a assumir as correntes existencialistas. Aponta-se como expressão notável de sua influência, o *Ser e o Tempo*, de Heidegger. (Ver também *Ser e Tempo*, de HEIDEGGER e SARTRE).

LAVOISIER, Antoine-Laurent

A característica distintiva essencial da ciência moderna consiste na introdução da medida. Expressando a mudança em relação à física aristotélica, baseada na busca do traço qualitativo distinto dos diversos corpos, na Escola Politécnica do Rio de Janeiro adotou-se a seguinte divisa: “Só se pode conhecer bem um fenômeno quando é possível exprimi-lo por meio de números”. – Kelvin.⁽²⁾

Ainda que os princípios da nova física estivessem presentes na obra de Galileu (1564/1642), sua formulação acabada seria devida a Isaac Newton (1642/1727), nos *Princípios da filosofia matemática da natureza* (1687). Entretanto, no que se refere à química, o processo de adoção de idênticos parâmetros seria relativamente lento. Do ponto de vista em que nos situamos, o momento mais destacado seria o aparecimento, em 1789, do *Tratado elementar de*

⁽¹⁾ Dispõe-se de tradução em português. Além disto, o estudioso paranaense de sua obra, Ernani Reichman, preparou de seus textos uma alentada antologia (Curitiba, 1972, 403 p.)

⁽²⁾ Lorde Kelvin (William Thompson), famoso físico inglês do século XIX.

química, de Antoine-Laurent Lavoisier (1743/1794). O título completo da obra incluía esta indicação: “apresentado numa ordem nova e segundo as descobertas modernas”, o que permite bem situar o propósito maior, que consistia em reorientar a pesquisa no sentido da obtenção de resultados mensuráveis. Lavoisier ainda supõe que o calor seria proveniente de uma substância autônoma, que denominou de *calórico*. O passo seguinte seria dado por D. I. Mendeleev (1834/1907) que elaborou uma tábua racional e lógica dos elementos (*A relação entre as propriedades e os pesos atômicos dos elementos*, 1869).

Lavoisier era funcionário do governo francês. Como trabalhava na repartição arrecadadora de impostos (*Ferme Générale*), que num certo momento da Revolução Francesa polarizou o ódio dos radicais, foi morto na guilhotina, durante os anos de Terror, em 1794. A esse propósito, o famoso matemático Lagrange (1736/1813) avançou este comentário: “Eles precisaram apenas de um instante para cortar aquela cabeça, e uma centena de anos podem vir a não produzir outra semelhante”.

A dificuldade na constituição da química moderna advinha da longa sobrevivência da *alquimia*, que acalentava uma dupla finalidade: 1ª) transmutação de metais básicos em outro; e, 2ª) descoberta de um elixir que proporcionasse a vida eterna e a cura de todas as doenças do corpo. Aquela tradição perpetuou muitas idéias equivocadas cuja superação demandou muitos esforços.

Na superação daquela tradição, desempenhou um importante papel, ainda que contraditório, o aparecimento em 1723 da obra *Fundamentos de química*, do médico e pesquisador alemão Georg Ernst Stahl (1660/1734) Stahl proporcionou um objeto para a química (método de dividir os compostos em seus elementos e estudar a sua combinação) e, ao mesmo tempo, chamou a atenção para o fenômeno da combustão. O demérito está em que introduziu uma idéia que representava a influência das concepções antigas, a saber: a combustão adviria de um fluido, a que chamou de *flogisto*, e que estaria presente em toda parte, inclusive na respiração. Suas indicações serviram para levar integrantes da Royal Society inglesa a utilizar a combustão para pesquisar a composição do ar.

O abandono do flogisto e o avanço na decomposição dos elementos, distinguindo-os de forma mensurável, seria obra de Lavoisier. Descobriu que a água não se compunha apenas de “hidrogênio” (*hydor*, água em grego) mas também de uma substância que chamou de “principe oxygene”, que depois averiguou achar-se presente numa série numerosa de reações químicas. Assim, formulou novos princípios explicativos sem recurso ao flogisto. A pesquisa subsequente iria demonstrar que o calor, que na obra de Lavoisier permanece como um fluido imponderável, também seria reduzido à medida. O ciclo se completa com Mendeleev. No século XX o processo consistirá na eliminação das fronteiras entre os ramos da ciência, dando surgimento, no caso considerado, à bioquímica (Ver também **MENDELEEV**).

LEIBNIZ

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) nasceu em Leipzig, Alemanha, tendo estudado filosofia e matemática em universidades alemãs. Adquiriu grande nomeada por várias circunstâncias. A primeira delas pelo fato de que se tornou um diplomata de enorme influência nas principais cortes européias. Seu empenho consistia sobretudo em lograr a unificação das nações cristãs para expulsar os turcos da Europa, sabendo-se que chegaram às portas de Viena e ocuparam desde a Romênia ao conjunto de territórios reunidos sob a denominação genérica de Balcans. Segue-se o desenvolvimento que proporcionou à matemática, considerando-se que sua doutrina física chegou a ser uma alternativa à física aristotélica. Graças a isto foi escolhido para presidir a Sociedade de Ciências de Berlim. Nesse particular, disputou abertamente a primazia

com partidários da física newtoniana. Finalmente, formulou os princípios de um novo sistema filosófico que imaginava destinado a alcançar a grandiosidade da Escolástica. Devido ao fato de que tais princípios achavam-se dispersos em diversos textos, Christian Wolff (1679-1754) – professor de filosofia em Halle desde os começos do século, prestigiado na Corte prussiana – assumiu a responsabilidade de dar-lhes feição sistemática. E assim a nova proposta filosófica veio a ser conhecida como *sistema Wolff-Leibniz*, conquistando a adesão das principais universidades alemãs. É esse sistema que Kant tem em vista na sua obra crítica.

Para Wolff, a filosofia é um saber escolástico, termo que emprega para indicar que deveria ser rigorosamente organizado e deduzido de número limitado de princípios. Basicamente consistem estes nos princípios de *contradição* e *razão suficiente*.

O princípio da contradição foi formulado na lógica de Aristóteles e consiste em afirmar que os conceitos devem ser aplicados num único sentido, no raciocínio dado. Se se relaciona ao real, diz “ser impossível que uma coisa seja e não seja ao mesmo tempo e em relação ao mesmo aspecto”.

O princípio de razão suficiente é atribuído geralmente a Leibniz, pois foi quem o formulou de modo acabado, embora tivesse presente em outros autores. Segundo este, nada acontece sem que haja uma razão explicativa.

Em Wolff, tais princípios não se referem apenas ao pensamento mas à própria realidade. Assim, são idênticos os princípios que regem o real e a matemática. As leis formuladas com base na experiência fornecem conhecimentos prováveis.

A filosofia trata de todas as coisas possíveis, subdividindo-se em teórica e prática.

A filosofia teórica compreende a ontologia (ciência do ser enquanto que é); cosmologia (estudo do mundo enquanto formado por entidades compostas); psicologia (estudo das entidades simples, cuja forma representativa se manifesta nos atos de conhecer e apetecer) e teologia (tendo por objeto a essência de Deus). A exemplo da Escolástica, Leibniz e Wolff acreditam encontrar a essência de todos os entes – existentes e possíveis – por uma simples análise conceitual. De posse desse fio condutor, o saber é rigorosamente ordenado e sistematizado. As coisas se passam como se a nova ciência da natureza, ao invés de constituir-se em problema para a filosofia, fornece-lhe um modelo (matemático) para a reconstrução do sistema. Leibniz encontra-se entre os grandes matemáticos de todos os tempos.

A filosofia prática se subdivide em economia e política.

Deste modo, com base nas doutrinas de Leibniz, Wolff reconstitui o sistema, com toda a grandiosidade da Escolástica. O protestantismo tinha, afinal, uma filosofia, elaborada em consonância com os tempos modernos.

Acontece que, na mesma época em que o sistema de Wolff se formula e vê-se consagrado, David Hume, na Inglaterra, estabelece uma diferenciação radical entre as ciências cujos princípios podem ser deduzidos de suas próprias regras, como a matemática, e as que se referem às relações entre fatos. A isto precisamente é que Kant atribui o ter sido despertado do sono dogmático, isto é, da crença nos postulados de Wolff.

Além da distinção fundamental fixada por Hume, na primeira metade do século XVIII a física de Newton ganha aceitação universal. Quando Wolff estava ocupado em conceber o novo sistema, a física leibniziana ainda era considerada como uma das alternativas para substituir a aristotélica. Na verdade, não fora ainda fixada a distinção radical de que a nova

física se revestia em relação à filosofia. Supunha-se que era um saber de índole filosófica e lidava com realidades absolutas e transcendentais.

Entretanto, a partir de Newton a física se desinteressa das questões tradicionais acerca da causa do movimento. Trata-se agora de observar e medir a causa da mudança de movimento. O procedimento de estabelecer relações mensuráveis, passíveis de serem criticadas e refeitas, vai aos poucos ganhando os círculos europeus. Estão consolidadas as academias de ciências, criadas na Inglaterra e na França no século anterior.

Impunha-se rever o *sistema Wolff-Leibniz* e esta seria a primeira tarefa que Kant se propôs com a *Crítica da Razão Pura* (1781). (Ver também **KANT**).

LENINE, Vladimir Ilitich

Vladimir Ilitich Ulianov (1870-1924) era de família nobre e passou a usar o nome de Lenine durante a luta contra o czarismo. Ingressou jovem nas fileiras da social-democracia, designação então adotada pelos socialistas-marxistas, e provocou no seio destes uma cisão que deu origem ao Partido Bolchevista. Inexistindo na Rússia Czarista condições para a organização de agremiação parlamentar, interpretou o marxismo como advogando exclusivamente a tomada violenta do poder. Além disto, introduziu no legado de Marx uma alteração substancial ao admitir a possibilidade do socialismo num único país, enquanto Marx entendia que somente ocorreria simultaneamente em toda a Europa. Devido a tais posicionamentos rompeu radicalmente com a social-democracia europeia, organizando uma facção autônoma, que se considerava majoritária. Significando *maioria* a palavra *bolchevique*, acabaram conhecidos sob essa denominação.

Lenine viveu grande parte de sua vida exilado na Europa. Regressou à capital russa (Petrogrado) em seguida à revolução de fevereiro de 1917 que derrubou o czarismo e organizou sistema de governo afeiçoado ao Ocidente, com Parlamento, partidos políticos etc., e que convocou a Assembléia Constituinte para fins daquele ano. Lenine e seu grupo desenvolveram uma oposição encarniçada contra o novo governo, pretendendo vê-lo substituído por um novo sistema à base dos *Conselhos* (soviets), que vinham organizando por toda parte. Antes que se instalasse a Assembléia Constituinte, um congresso dos Conselhos (soviets) derrubou o governo parlamentar e o substituiu pelo governo chefiado por Lenine. Subseqüentemente dá-se a paulatina concentração de todo o poder em mãos dos bolchevistas.

Tendo Lenine tentado governar com elementos pertencentes às outras facções sociais-democratas – denominadas de “mencheviques”, minoria –, procurou-se estabelecer distinções entre os seus métodos e aqueles adotados por Stalin. Contudo, não só ordenou a aplicação do terror contra os partidos representados no Parlamento, dissolvido violentamente, como voltou-se em seguida contra os anarquistas e, em geral, contra todos os intelectuais independentes. Em sua obra, defende essa política de terror com veemência.

Lenine tinha uma visão simplista da economia industrial. No livro *O Estado e a Revolução* (1917) escreve o seguinte:

“A cultura capitalista criou a grande produção, as fábricas, os caminhos de ferro, os correios, os telefones etc. e, nesta base, a imensa maioria das funções do velho ‘poder de Estado’ simplificaram-se de tal maneira que podem ser reduzidas a operações de registro, de contabilidade e de controle tão simples que estas funções estão completamente ao alcance de

qualquer pessoa alfabetizada, que estas funções podem perfeitamente ser realizadas pelo habitual ‘salário de operário’, que se pode (e se deve) tirar a essas funções qualquer sombra de privilégio, de ‘hierarquia’”. (*Obras Escolhidas*, Moscou, Ed. Progresso, 1985, vol. 3, p. 224). Tenha-se presente que, na sua visão, o Estado Comunista dirigirá diretamente a economia.

Escapava-lhe inteiramente a complexidade dos laços entre as empresas estabelecidas espontaneamente pelo mercado, tanto no que respeita à demanda e oferta de bens e serviços, como à fixação dos respectivos preços. Imaginava, por isto mesmo, que o governo soviético podia simplesmente eliminar o dinheiro. E na medida em que a gestão econômica se revelou complexa, atribuiu a circunstância ao atraso da Rússia em relação aos países capitalistas europeus. De modo que, depois de haver introduzido uma espécie de “comunismo de guerra”, onde o governo tinha poderes para confiscar mercadorias, estabelecer regime de trabalho forçado etc., lançou a denominada “Nova Política Econômica”, colocando certas atividades, notadamente a produção de bens de consumo, a salvo de tal arbítrio. Contudo, isto nem de longe enfraqueceu o sistema ditatorial de governo, com todos os poderes enfeixados nas mãos da máquina do Partido Comunista, abolido e não substituído o sistema jurídico-legal, instituído o sistema dos julgamentos sumários e assim por diante.

O leninismo introduziu na prática marxista a chamada “teoria do golpe principal”. Segundo esta, o golpe principal é desfechado não contra o inimigo principal mas contra aquelas forças que disputam a liderança no mesmo campo em que se encontram os comunistas. Assim, na Alemanha hitlerista, os comunistas combateram preferentemente os sociais-democratas, com o que contribuíram para a ascensão de Hitler.

Na época em que Lenine escrevia *O Estado e a Revolução*, depois de derrubado o czarismo e sob o governo parlamentar, sua virulência voltava-se preferentemente contra os “sociais-revolucionários”, que tinham muito prestígio entre os camponeses, e contra os “mencheviques”, com quem dividia a liderança dos socialistas. Chama-os simplesmente de “traidores”, “lacaio”, “renegados” etc.

Na visão de Lenine, o Parlamento é uma farsa, a liberdade de imprensa um engodo e mesmo os sindicatos operários estariam a serviço do sistema dominante. No livro indicado, escreve: “Olhai para qualquer país parlamentar, da América à Suíça, da França à Inglaterra, à Noruega etc.: o verdadeiro trabalho ‘de Estado’ faz-se nos bastidores, é executado pelos departamentos, pelas chancelarias, pelos estados-maiores. Nos parlamentos apenas se palra, com a finalidade específica de enganar a gente simples”. Trata-se visivelmente de um grande sofisma. O sistema parlamentar de governo demandou sacrifícios incriveis e lutas tremendas para estabelecer-se. O corpo de funcionários foi tornado permanente, subordinado a regras de todos conhecidas. O Parlamento traça as políticas, com base na maioria, e indica o governo ao qual incumbe levá-las à prática. Periodicamente, o partido ou a coligação no poder submete-se à avaliação do eleitorado que lhe retira ou confirma a delegação.

Denegrado o sistema parlamentar, Lenine preconiza a sua substituição pelo que denomina eufemisticamente de “ditadura do proletariado”. Na verdade, a ditadura do Partido Comunista e daquele que consegue empolgar a sua chefia.

Preocupado com os destinos seguidos pela Revolução Russa, em face do solene desprezo a toda ordem legal, Karl Kautsky, que era o líder do Partido Social Democrata Alemão, publicou uma pequena brochura intitulada *A Ditadura do Proletariado* (Viena, 1918), em que critica a dissolução da Assembléia Constituinte e a marcha batida na direção de uma ditadura de caráter pessoal. Lenine responde-lhe de modo desabrido no texto *A Revolução*

Proletária e o Renegado Kautsky (Obras Escolhidas, ed. cit., vol. 4), onde não há propriamente argumentos mas insultos.

É interessante registrar a tese de Lenine de que a revolução não pode admitir nenhuma espécie de oposição. Escreve: “...‘oposição’ é um conceito de luta pacífica e exclusivamente parlamentar, isto é, um conceito que corresponde à ausência de revolução. Na revolução encontramos-nos perante um inimigo implacável na guerra civil”. Ora, a guerra civil foi desencadeada pelos comunistas. O sistema baseado nos soviets consistia em que estes só se estruturavam onde se encontravam camponeses ou trabalhadores. As eleições locais desses soviets não estavam sujeitas a nenhuma regra legal e tinham caráter nitidamente político, isto é, de uma luta entre facções. É a partir daí que se estabelece a chamada “democracia proletária”, vale dizer, um sistema de sucessivas cooptações. No início da Revolução Russa, só dois partidos estavam representados: os sociais-revolucionários, com maioria entre os camponeses, e os sociais-democratas, divididos em bolcheviques e mencheviques. Todas as demais correntes estavam excluídas. Assim, a luta travou-se no seio de assembleias eleitas sem qualquer forma de fiscalização ou controle, diretamente pela hegemonia entre as três facções. O governo liderado por Lenine logo se afeçou ao predomínio dos bolcheviques. No período stalinista, a disputa dá-se entre os próprios líderes bolchevistas.

O primeiro passo foi dado por Lenine ao identificar toda forma de oposição ao novo regime como de inspiração burguesa e contra-revolucionária. (Ver também *Discurso sobre o engano do povo*).

Leviatã, de Hobbes

A obra *Leviatã*, de Thomas Hobbes (1588-1679), aparecida em 1651, embora estivesse marcada pela circunstância – por achar-se ao serviço daqueles grupos que, na Inglaterra, se opunham à autonomia do Parlamento e buscavam assegurar a sobrevivência da monarquia absoluta – conseguiu assegurar-se uma posição marcante no processo de constituição da moderna meditação sobre a política, na medida em que elaborou alguns conceitos fundamentais e que, por isto mesmo, teriam uma longa vigência.

O livro está marcado pelo novo entendimento, emergente em seu país de origem, segundo o qual o conhecimento louva-se da experiência. Dedicase, portanto à análise da sociedade e, nesta, toma ao poder como uma categoria-chave. Acham-se associados ao poder tanto a riqueza como o sucesso, a reputação, a honra, etc. “A beleza é poder, escreve, pois sendo uma promessa de Deus, recomenda os homens ao favor das mulheres e dos estranhos”. As ciências têm o seu poder limitado “porque não são eminentes e, conseqüentemente, não são reconhecidas por todos”. Contudo, “o maior de todos os poderes é aquele que é composto pelos poderes de vários homens, unidos por consentimento numa só pessoa, natural ou civil, que tem o uso de todos os seus poderes na dependência de sua vontade: é o caso do poder do Estado”.

A observação dos costumes leva-o a convicção de que não existem fins últimos nem o bem supremo – *finis ultimus e summum bonum* “de que se fala nos livros dos antigos filósofos morais”. Define a felicidade como “um contínuo progresso do desejo, de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo”. As ações dos homens, do mesmo modo que suas inclinações, buscam não apenas conseguir mas igualmente manter uma vida satisfatória. “Assinalo assim, conclui, em primeiro

lugar, como tendência geral de todos os homens, um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte”.

Essa tendência conduz à disputa e ao conflito. Afirma Hobbes: “A competição pela riqueza, a honra, o mando e outros poderes leva à luta, à inimizade e à guerra, porque o caminho seguido pelo competidor para realizar seu desejo consiste em matar, subjugar, suplantar ou repelir o outro”.

Nessa circunstância, a busca de um poder comum, merecedor de obediência, resulta tanto do desejo de uma vida confortável e serena, como do medo da morte.

O poder do monarca não advém pois de Deus mas resulta de uma delegação dos próprios homens. É um contrato, isto é, “uma transferência mútua de direito”. Para cumpri-lo e executá-lo, deve o soberano concentrar todos os poderes em suas mãos. Deste modo, a idéia do pacto ou do contrato social nasce associado ao absolutismo.⁽¹⁾ Mais tarde, preservando a noção de contrato social, outros autores iriam solucioná-lo de formas diferentes. No mesmo ciclo, John Locke, sem abdicar da idéia de “estado de natureza”, iria derivar o poder da representação, tendo em seu favor sobretudo a experiência de quase um século de instabilidade política.

Os postulados de Hobbes não são deduzidos desse ou daquele conceito, como se dava na Escolástica. Para exemplificar, no que respeita ao próprio cerne da sua doutrina, o estado de natureza, de cuja existência pareceriam inexister evidências empíricas, Hobbes formula sua tese deste modo:

“... durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida. Portanto a noção de tempo deve ser levada em conta quanto à natureza da guerra, do mesmo modo que quanto à natureza do clima. Porque tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover que dura vários dias seguidos, assim também a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário. Todo o tempo restante é de paz.

Portanto tudo aquilo que é válido para um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, o mesmo é válido também para o tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida por sua própria força e sua própria invenção. Numa tal situação não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem letras; não há sociedades; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta” (Cap. XIII).

A defesa da hipótese está formulada nos seguintes termos:

⁽¹⁾ Na introdução à antologia *Social Contract* (Oxford University Press, The World's classics-1951), Ernest Barker considera que a idéia geral de um contrato social era corrente durante o século V a.C. Contudo, desaparece para somente florescer na Época Moderna.

“Poderá parecer estranho a alguém que não tenha considerado bem estas coisas que a natureza tenha assim dissociado os homens, tornando-os capazes de atacar-se e destruir-se uns aos outros. E poderá, portanto, talvez desejar, não confiando nesta inferência, feita a partir das paixões, que a mesma seja confirmada pela experiência. Que seja portanto ele a considerar-se a si mesmo, que quando empreende uma viagem se arma e procura ir bem acompanhado; que quando vai dormir fecha suas portas; que mesmo quando está em casa tranca seus cofres; e isto mesmo sabendo que existem leis e funcionários públicos armados, prontos a vingar qualquer injúria que lhe possa ser feita. Que opinião tem ele de seus compatriotas, ao viajar armado; de seus concidadãos, ao fechar suas portas; e de seus filhos servidores, quando tranca seus cofres? Não significa isso acusar tanto a humanidade como seus atos como eu o faço com minhas palavras? Mas nenhum de nós acusa com isso a natureza humana. Os desejos e outras paixões do homem não são em si mesmos um pecado. Nem tampouco o são as ações que derivam dessas paixões, até ao momento em que se tome conhecimento de uma lei que as proíba; o que será impossível até ao momento em que sejam feitas as leis; e nenhuma lei pode ser feita antes de se ter determinado qual a pessoa que deverá fazê-la” (Cap. XIII). (Ver também **HOBBS**).

(O) *Livre Arbítrio*, de Santo Agostinho

O Livre Arbítrio tornou-se um dos mais renomados textos de Santo Agostinho. Acha-se subdividido em três livros. O primeiro está dedicado à comprovação da tese de que o pecado provém do livre arbítrio; o segundo contém uma demonstração da existência de Deus, tema que absorveria a atenção da filosofia católica, sobretudo na Idade Média; e, o terceiro em que se detém na exaltação da obra de Deus e aborda também questões que lhe pareceram achar-se correlacionadas à ordem divina e que formam uma lista extensa (o que é preciso crer e que tipos de erros prejudicam a nossa felicidade; a morte prematura das crianças e o sofrimento que padecem não são contrários à ordem universal; o primeiro pecado do homem e o demônio; foi o homem criado em estado de sabedoria ou de insensatez; etc.).

Preocupava a Santo Agostinho a questão da existência do Mal. Os maniqueístas, com cujos princípios simpatizara, afirmavam a existência de dois princípios vitais, de igual importância: o Bem e o Mal. Em presença deste último, concluía, os homens não são culpados de ações classificadas como más. Para refutar essa doutrina, Santo Agostinho irá partir da tese de que não se deve atribuir a Deus mas ao homem a presença do Mal. Este foi criado dispendo de livre arbítrio, com direito a fazer uso de sua liberdade. Em conseqüência, o pecado decorre exclusivamente do livre arbítrio do homem.

Santo Agostinho irá explicitar que se trata de moral e não de males físicos (doenças, sofrimentos e morte). Atendo-se estritamente aos ensinamentos cristãos, entende que os males físicos são uma decorrência do pecado original. Os sofrimentos experimentados no corpo correspondem à penalidade imposta à humanidade em decorrência do primeiro pecado.

A tradição grega da qual se louva Agostinho, havia estudado detidamente a natureza dos atos humanos, isolando aqueles que não correspondem a reações automáticas, instintivas, e impõem uma escolha. Esta depende da vontade que, para mover-se e impulsionar a ação, requer ser determinada. Como há muitos bens no mundo, aquela determinação não poderá prescindir de uma opção. Os gregos, entretanto, não chegaram ao conceito de liberdade, desenvolvimento que seria da lavra de Santo Agostinho.

Como se indicou, o problema de Santo Agostinho diz respeito às ações de natureza moral. Dispendo do livre arbítrio, a criatura humana pode optar por bens inferiores. Dessa verificação não se pode inferir que o livre arbítrio seja um mal. Agostinho enfatiza que ter recebido de Deus uma vontade livre é para nós um grande bem. O mal é o mau uso desse grande bem.

Como se dá que o homem incline-se pela escolha do bem e recuse o mal? No texto de *O livre arbítrio*, Agostinho não conseguiu precisar com toda a clareza que a determinação da vontade, para leva-la à preferência pelo bem, seja uma resultante da interveniência da graça divina. Tal esclarecimento ocorreria mais tarde. A discussão suscitada pelas teses agostinianas, em seu próprio tempo, levou-o a abordar muitas delas no texto que intitulou *Retractationes*, entre as quais a que diz respeito à determinante no caso do livre arbítrio.

Adotada na Idade Média, a hipótese agostiniana --de que a ação moral supõe a presença da graça divina --viria a ser recusada pela Filosofia Moderna. A alegação básica seria a seguinte: sendo externa a intervenção para ocasionar a determinação da vontade, automaticamente retira o caráter de voluntária à ação daí decorrente. Entre as alternativas surgidas, sobressai a kantiana. Procurando atender à nova situação, de emergência e consolidação do pluralismo religioso, Kant formulou uma doutrina independente de todo suporte religioso, isto é, puramente racional. Trata-se de uma fórmula que permitiria, ao autor da ação, avaliar de sua moralidade, o que, por si só, naturalmente, não o obrigará a ater-se ao que estaria em concordância com o princípio moral. Contudo, Kant entende que a verdadeira liberdade seria correspondente à recusa de ceder às inclinações e escolher a lei moral (Ver também **SANTO AGOSTINHO** e *Fundamentação da metafísica dos costumes*, de Kant)

LOCKE, John

Tendo concluído o curso de Medicina aos 34 anos, Locke tornar-se médico de Anthony Ashley Cooper, Lord Shafstesbury (1621-1683), que foi o grande articulador das hostes liberais, no atribulado período em que viveu. Logo tornar-se-ia seu assessor e íntimo colaborador. Nessa condição, participou, em 1669, da elaboração de uma Constituição para a Carolina, colônia inglesa na América do Norte que recebera grande contingente de puritanos emigrados nas fases de perseguição religiosa e guerra civil.

Shafstesbury foi Lord Chanceler nos começos da década de setenta, sob Carlos II. Destituído em 1675, esteve preso e exilado, voltando a fazer parte do governo em 1678. Mas logo depois, em 1681, seria compelido a exilar-se na Holanda. Em seguida Locke o acompanharia. Com a morte de Shafstesbury, em 1683, assume a coordenação do que viria a ser a Revolução Gloriosa de 1688. Para semelhante desfecho muito contribuiu a sistematização que realizou das idéias liberais no *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*. O primeiro ocupa-se da crítica à doutrina de Filmer, relativa à origem divina do poder do monarca. Locke entendia que o papel desse texto esgotara-se com a Revolução e nunca assumiu sua paternidade. Voltaria à Inglaterra no mesmo navio que trouxe da Holanda, para assumir o poder, a Guilherme de Orange evento que consuma a Revolução. Mas não quis exercer nenhuma função proeminente no governo.

Locke dedica os últimos quinze anos de sua vida (faleceu em 1704) a dar forma definitiva às suas idéias acerca da filosofia, da tolerância religiosa, da educação, da teologia, etc. Encontra-se neste caso o *Ensaio sobre o entendimento humano*, publicado em 1690 mas que se admite haja elaborado ainda na década de sessenta. Têm grande importância, também, as *Cartas sobre a tolerância* e os estudos sobre educação (*Alguns pensamentos referentes à educação*, 1693).

A obra completa mais abrangente apareceu em 1823 (em 10 volumes), tendo sido sucessivamente reeditada. Posteriormente, contudo, foi localizada a sua correspondência, que se publicou, em 4 volumes, entre 1976 e 1977. (Ver também *Ensaio sobre o entendimento humano* e *Segundo tratado do governo civil*).

LUCRÉCIO

Personalidade destacada na Roma Antiga, tendo vivido entre 92 e 55 antes da Era Cristã, Lucrécio é considerado como um pensador importante na história da filosofia, sobretudo por ter ajudado a preservar os ensinamentos do filósofo grego Epicuro (341-270 a.C.). Na interpretação de Lucrécio, a doutrina daquele pensador – conhecida como *estoicismo* – corresponde a uma nova sabedoria apta a substituir as religiões tradicionais. Para tanto afirma que os deuses não se ocupam das coisas deste mundo. A par disto, juntamente com Cícero, lançou as bases da linguagem filosófica em latim. Preservou-se de sua autoria *De rerum natura* (Da natureza das coisas), ao que se supõe graças a Cícero, que providenciou a multiplicação do original. No Livro I dessa obra, afirma: “E também não ignoro que é bem difícil explicar em versos latinos as obscuras descobertas dos gregos, sobretudo porque se faz mister empregar palavras novas, dada a pobreza da língua e a novidade do assunto”. (Coleção *Os Pensadores*, Abril Cultural, vol. V, 1ª ed., 1973, p. 41).

No que respeita à doutrina política, Lucrécio afirma que, no começo, reunidos nas cidades, os homens escolheram para chefia-los os mais fortes e melhores. Mas estes abusam de seus poderes, acarretando o surgimento de revoltas. Instaurada a anarquia, torna-se necessária a elaboração de leis e a eleição de magistrados.

A exemplo de outros autores que escreveram sobre política – inclusive Cícero – os romanos não apresentam qualquer originalidade. O grande mérito de seu trabalho consiste em haver contribuído para preservar o legado grego. No livro *Horizontes do direito e da história* (2ª ed., 1977), Miguel Reale registra a circunstância nestes precisos termos: “Na realidade, é curioso observar que os romanos, que souberam fundar a Jurisprudência e o Império, não nos legaram *teorias* sobre ambos. Uma *teoria da política imperial* procurar-se-á em vão no mundo romano, como não se configura, de maneira explícita, a sua teoria geral do Direito”.

LUTERO

O iniciador da Reforma Protestante chamava-se Martin Lutero (1483-1546). Nasceu e viveu numa região que formava um dos principados que compunham a Confederação Alemã, então incluída no que se chamava genericamente de Alemanha Central, que no último pós-guerra integrou-se à Alemanha Oriental. Estudou no mosteiro agostiniano de Erfurt, ordenando-se sacerdote em 1507, aos 24 anos. Mais tarde, tornou-se professor de teologia na Universidade de Wittenberg.⁽¹⁾

Em 1517, aos 34 anos, Lutero elaborou um documento que passou à história com a denominação de “95 teses sobre indulgências”. O incidente prende-se ao seguinte: o arcebispado de Magdeburgo, ao qual estava subordinado, era exercido por um jovem príncipe de 27 anos, Albrecht von Hohenzollern. Como era de praxe na época, ao assumir aquela função devia pagar ao Vaticano uma soma considerada elevada (trinta mil florins). Albrecht levantou esse dinheiro junto à casa bancária Fugger, tendo sido autorizado pelo Vaticano a promover uma coleta de dinheiro entre os fiéis que fosse suficiente: a) para repor o empréstimo; b) para

⁽¹⁾ Lutero mereceu diversas biografias, a mais famosa de autoria do escritor francês Michelet (*Memoires de Luther*, Paris, 1837). Seu contemporâneo e amigo Melanchton também escreveu uma história de sua vida, aparecida em 1549. Em português publicou-se *Martin Lutero*, de Funck Brentano (Rio de Janeiro, Vechi, 2ª ed., 1956) e *O que Lutero realmente disse* (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1971). A Editorial Paidós, de Buenos Aires, publicou a tradução espanhola das *Obras de Martin Lutero*, em sete volumes.

facultar quantia equivalente, a ser encaminhada a Roma, destinando-se à edificação da Catedral de São Pedro; e c) atender às despesas da própria coleta. Esta ficou a cargo de um dominicano chamado Johan Tetzl, com cerca de 52 anos, que dispunha de uma carruagem, três acompanhantes e um criado. O prazo para levantamento do dinheiro foi fixado em oito anos. O Arcebispo Albrecht foi nomeado Comissário das Indulgências para toda a Alemanha Central.

Lutero não nega que o direito canônico faculte o perdão das punições que a própria Igreja haja imposto a seus fiéis mediante doações em bens. A seu ver, entretanto, como as indulgências estavam sendo apregoadas e oferecidas levava as pessoas a supor que, por aquele meio, asseguravam a salvação eterna. Escreve: “Por esta razão, não pude permanecer em silêncio. Jamais pode alguém garantir ao homem a salvação pela função episcopal, nem mesmo pela inspirada graça de Deus; mas o apóstolo manda (Fil. 2:12) que nos esforcemos continuamente, com temor, pela nossa salvação. Nem sequer o justo será salvo (I Pedro, 4:18). Afinal, é tão estreito o caminho que conduz à vida, que o Senhor chama aqueles que devem ser salvos, pela voz dos profetas Amós e Zacarias, tirando-os do fogo à força. E o Senhor anuncia sempre, novamente, como é difícil ao homem alcançar a salvação. Como, então, querem eles iludir o povo com fábulas e promessas de indulgência, embalando o povo com esperança e segurança quando a indulgência não ajuda as almas, de modo algum, a obterem a bem-aventurança e a santidade, mas apenas cancela a punição externa, que antigamente era imposta pelos cânones?”

As teses não suscitaram nenhuma discussão doutrinária benévola, como talvez supusesse o monge agostiniano. Em agosto de 1518, institui-se em Roma um processo contra Lutero, devendo ali comparecer. Temendo desagradar ao Príncipe da Saxônia, que não esconde simpatias por Lutero, a Cúria concorda em que seja ouvido pelo legado papel junto à Dieta de Augsburg. Desse depoimento nada resulta, refugiando-se Lutero em Nuremberg, com receio de violências de parte da Igreja. Em janeiro de 1519, por solicitação do Príncipe da Saxônia, redige documento conciliatório pois até então acreditava na possibilidade de que a própria Igreja empreendesse o caminho da reforma.

Na verdade, entretanto, Lutero já se encontrava inteiramente distanciado da interpretação escolástica dominante. Em seu espírito predominava, então, uma visão agostiniana do homem e o mais completo desacordo com Aristóteles. Assim, ainda em setembro de 1517, redigiu uma espécie de sumário de seu pensamento, que se preservou, onde Santo Agostinho é apresentado diretamente como fonte inspiradora. E, quanto a Aristóteles, faz afirmações desse tipo: “quase toda a ética de Aristóteles é ruim e inimiga da graça” ou que “é um engano julgar que a opinião de Aristóteles sobre a bem-aventurança não contraria a doutrina católica”. Conclui desta forma enfática: “Em suma: todo Aristóteles vale para a teologia o que representam as trevas para a luz”.

Deste modo, discussões públicas subseqüentes só serviram para acentuar o seu distanciamento da Igreja de Roma. Em 1520, o Papa lança uma Bula ameaçando-o com a excomunhão. A reação de Lutero equivalia a uma ruptura frontal: a dez de dezembro queima publicamente a Bula Papal.

Nos vinte e poucos anos que lhe restaram de vida, Lutero procurou ganhar o apoio da nobreza alemã, incitando-a a rebelar-se contra Roma e deixar de pagar-lhe tributos.

Diante da grande efervescência criada pelos incidentes envolvendo a pessoa de Lutero, o Imperador do Sacro Império, Carlos V, convocou uma Dieta (assembléia política com a participação de todos os monarcas de determinados territórios, em geral não muito extensos,

denominados de príncipes-eleitores, isto é, incumbidos de escolher o Imperador, assembléia em que se discutiam impostos e outros temas relevantes), em 1521, na cidade de Worms, na qual Lutero não compareceu para retratar-se e foi condenado. Essa condenação não teve qualquer eficácia naqueles principados cujos governantes simpatizavam com a causa de Lutero.

Em 1530, Carlos V faz uma nova tentativa de reconciliação, convocando a Dieta de Augsburg. Para essa reunião e por incumbência de Lutero, Malanchton (1497-1560) redige um documento que se tornou importante na história da Reforma (*As confissões de Augsburg*). O evento somente contribuiu para agravar as divergências.

Nessa altura, os príncipes alemães que aderiram às teses de Lutero haviam constituído uma poderosa coalizão militar. Depois da morte de Lutero dá-se o conflito bélico entre as duas facções, que somente termina em 1555. Nesse ano, firmada a paz de Augsburg, assegura-se a liberdade religiosa nos principados alemães. Os súditos eram entretanto obrigados a seguir a crença escolhida pelo Príncipe, devendo emigrar os que a isto não desejassem submeter-se.

Consumada a ruptura com a Igreja de Roma, além da atuação política a que se dedicou para granjear apoio entre os príncipes alemães, Lutero ocupou-se de dar estrutura à Igreja que levaria o seu nome e a redigir textos que explicitassem a nova doutrina.

Lutero traduziu a Bíblia ao alemão e exortou as autoridades municipais e aos seus seguidores no sentido de que criassem escolas destinadas a permitir que todos aprendessem a ler. Criadas estas, incitou os pais a que mandassem os filhos às escolas.

Escreveu sobre o papel que as obras humanas teriam na salvação, e, em geral, sobre os diversos aspectos da vida cotidiana, abrangendo questões tais como a usura e o comércio. Aproveitou o ensejo da revolta camponesa para fixar as relações (de subordinação) com o Poder temporal. Elaborou dois catecismos. Embora volumosos, os textos que nos legou são considerados dispersos, inexistindo um corpo de doutrina e presumivelmente sequer estivesse preocupado em elaborá-la. Dentre aqueles, os estudiosos destacam *De servo arbítrio*, que redigiu para se contrapor a Erasmo. (Ver também *De servo arbítrio*, de **LUTERO**; e **CALVINO**).

MAIMÔNIDES

Moisés Maimônides é uma das maiores figuras do pensamento judaico, a ponto de que, conforme registra J. Guinsburg, (*Do estudo e da oração*. Súmula do pensamento judaico. São Paulo, Perspectiva, 1868) no seu sepulcro, em Israel, gravou-se este epitáfio, que traduziria o pensamento de seu povo: “De Moisés a Moisés não houve nenhum como Moisés”.

Moisés Maimônides nasceu em Córdoba, Espanha, sede do governo árabe na província, em 1135. Seu pai era juiz da Corte Judaica local e, entre os ancestrais, encontram-se eruditos renomados. Iniciou seus estudos com o pai, profundo conhecedor do Talmud e, em geral, das conquistas científicas da época.

Quando tinha 14 anos, ascendeu ao poder em Córdoba uma facção maometana radical, para a qual aos infiéis – isto é, cristãos e judeus – só se podia oferecer estas alternativas: a espada ou o exílio. O pai de Maimônides preferiu a segunda, terminando por fixar-se no Cairo. Nessa cidade, Moisés Maimônides tornou-se médico da Corte. Por sua erudição, foi reconhecido como a maior figura do mundo judaico, passando a integrar, também,

o restrito grupo de sábios cuja memória o povo judeu cultua.

Na Espanha e em outros países europeus, do mesmo modo que no Norte da África, no século XII procede-se à tradução dos textos gregos, preservados na área da Igreja Bizantina mas esquecidos no Ocidente. Essa circunstância criava grande perplexidade pois a obra, diante da qual todos os eruditos curvavam-se, provinha de autores alheios tanto à tradição judaica como à cristã. Do lado cristão, a Escolástica começa a debruçar-se sobre Aristóteles, o mesmo ocorrendo com os judeus. O desafio consistia em demonstrar que o judaísmo não era incompatível com a razão. Maimônides atendeu de tal forma a esse imperativo que veio a ser conhecido como o *Aristóteles judeu*.

Maimônides empreendeu uma compilação monumental da tradição moral judaica, levando em conta as contribuições dos diversos sábios que meditaram sobre as situações concretas para delas extrair ensinamentos diretos, no espírito da lei mosaica. A essa compilação Maimônides denominou de Segunda Torá (*Mischné Torá*). Tornou famoso entre os judeus e consultado sobre questões doutrinárias, teria oportunidade de elaborar outros textos com o propósito de sanar “as angustiosas desorientações reinante na coletividade” e levá-los a “permanecerem fiéis a sua religião, ensinando a seus filhos a grandeza da Revelação no sinal e a certeza da salvação derradeira, mas a abandonarem os cálculos vãos sobre o dia da Redenção e não se deixarem iludir pelos falsos Messias”. O ápice dessas meditações seria a obra a que deu o expressivo título de *Guia dos Perplexos*, onde se vale de Aristóteles para enaltecer as crenças fundamentais do judaísmo.

Moisés Maimônides faleceu em 1204, aos 69 anos de idade. (Ver também *Guia dos Perplexos* e *Mischné Torá*).

(O) *Mal estar na civilização*, de Freud

O mal estar na civilização, publicado por Sigmund Freud em 1930, é parte do conjunto de textos em que procura aplicar a psicanálise à sociedade, a começar do livro *Além do princípio do prazer* (1920). Freud impressionou-se vivamente com a matança provocada pela Primeira Guerra Mundial. Pareceu-lhe que deveria haver, na pessoa humana, algo que se contrapusesse ao *Eros*, que era na sua doutrina o princípio da sobrevivência. Designou-o como *Tanatus*, termo grego, a exemplo do precedente, que seria “o princípio da morte”.

Depois de passar em revista algumas questões que considera nucleares em sua doutrina, escreve, no capítulo V, o seguinte: “O trabalho psicanalítico nos mostrou que as frustrações da vida sexual são precisamente aquelas que as pessoas conhecidas como neuróticas não podem tolerar. O neurótico cria em seus sintomas satisfações substitutivas para si, e estas ou lhe causam sofrimentos em si próprias, ou se lhe tornam fontes de sofrimento pela criação de dificuldades em seus relacionamentos com o meio circundante e a sociedade a que pertence. Esse último fato é fácil de compreender; o primeiro nos apresenta um novo problema. A civilização, porém, exige outros sacrifícios, além da satisfação sexual”. (Ed. da Imago, 1977, p. 63).

Freud detém-se no exame do princípio cristão do amor do próximo. Escreve: “Meu amor para mim é algo de valioso, que eu não devo jogar fora sem reflexão”. Por isto não seria razoável admitir que deva aplicar-se universalmente sem restrição. Na verdade, os estranhos estão mais próximos de merecer hostilidade que manifestações de boa vontade. Não vê também como possa ser aplicada a máxima de que cabe amar aos inimigos. Sua conclusão é implacável: “... os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem

defender-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes instintivos deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade. Em resultado disso, o seu próximo é para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo. – *Homo homini lupus*”. (p. 67)

O grande biógrafo de Freud, Ernest Jones (1879-1959) – que foi também o principal artífice da difusão da psicanálise do mundo anglo-saxão – desaprovava as incursões de Freud na vida social, temeroso de que enfraquecesse o reconhecimento da doutrina como terapia médica. *Vida e obra de Freud* (aparecida originalmente em três volumes, entre 1953 e 1957) mereceu também uma edição resumida, num único volume, de que há tradução brasileira. (Ver também **FREUD, Sigmund**).

MANDEVILLE, Bernard

Bernard Mandeville nasceu em Rotterdam, em 1670. Ingressou na Universidade de Leyden muito jovem, aos 15 anos, formando-se em medicina em 1694, quando tinha apenas 21 anos. Seguiu a mesma especialidade de seu pai (neurologia e aparelho digestivo). Em meados da década esteve na Inglaterra para aperfeiçoar seus conhecimentos de inglês. Segundo seus biógrafos, encantou-se com o país, achando sua maneira de ser muito agradável. Em fins do decênio transferiu-se em definitivo para Londres, onde viveu até a morte, em 1733, aos 63 anos de idade. Na capital inglesa viria a ser médico bem sucedido.

Ocupa uma posição singular no curso dos debates de que resultaram a plena separação da moral social tanto da religião como da moral individual. Combateu, de modo tenaz, durante cerca de três décadas, toda atitude moralizante como ineficaz e inócua. Ao fazê-lo contribuiu para dar à discussão caráter eminentemente teórico, isto é, desvinculando-a do empenho de transformar-se de pronto numa espécie de diretriz governamental. É uma figura central e sem considerar suas idéias, e o contexto polêmico em que as elaborou, difícil se torna reconstituir o processo de formação, na Inglaterra, na primeira metade do século XVIII, daquilo que se convencionou denominar de *ética social*, isto é, uma disciplina que se propõe investigar os fundamentos da moral social. Tenha-se presente que este é um problema posterior à reforma protestante. No período anterior, a Igreja Católica é que estabelecia, unilateralmente, o comportamento social admitido.

Mandeville é autor de extensa bibliografia, embora se haja tornado famoso pelo livro *A fábula das abelhas* (1714), que leva o significativo subtítulo de "vícios privados, virtudes públicas". O livro foi refundido e acrescido de novos ensaios primeiro em 1723, para, finalmente, ser publicado em duas partes em 1732. A fábula é a seguinte: havia uma sociedade próspera e feliz, repleta de virtudes públicas produzidas por vícios privados, quando um dia Júpiter decidiu mudar as coisas e tornar virtuosos a todos os indivíduos. Em conseqüência disto, desapareceu efetivamente a ambição, o desejo de lucro e de luxo, mas ao mesmo tempo desaparecem a indústria e tudo quanto fazia com que a sociedade fosse próspera e feliz. Com essa opinião pretende Mandeville que a civilização seja, como queriam os "pessimistas" do tipo de Hobbes, resultado dos interesses egoísticos dos homens, reconhecendo entretanto que a moral atua como freio e restaura o equilíbrio, dando razão também aos "otimistas" (Shafsterbury).

Na época em que Mandeville fixou residência na Inglaterra, estruturara-se um movimento de cunho moralista, muito atuante e de grande influência. Denominava-se Sociedade para a Reforma dos Costumes e, a partir de 1699, publica uma espécie de manual para orientação de seus seguidores (*A Help to a National Reformation*), contendo todas as leis que puniam atos atentatórios à moral. Esse volume mereceu nada menos que vinte edições até 1721. Nesta última, registra-se que a sociedade havia levado aos tribunais cerca de duas mil denúncias contra atos imorais no ano anterior. No período precedente, desde que se fundara a entidade, o número de tais ações superava 75 mil. Nos anos trinta, a entidade não mais desfrutava do relevo com que contara até então.

A campanha em prol da moralização dos costumes era conduzida de forma a fazer crer que as pessoas não virtuosas eram de fato autênticos inimigos do Estado.

Em suma, a idéia geral era a de que a estabilidade política achava-se na dependência do exercício virtuoso da cidadania. Os mais extremados chegavam mesmo a afirmar que a imoralidade e a dissolução dos costumes vigentes no país atrairiam certamente a ira divina. O terremoto que atingiu Londres em 1692 e as grandes tempestades de 1703 eram considerados como expressões da cólera de Deus.

As primeiras manifestações de Mandeville dão-se precisamente para contestar essas crenças. Começam em 1704 com a publicação de uma coletânea de fábulas e prosseguem nos anos subseqüentes até a publicação, em 1714, da primeira versão ordenada de sua obra básica, *A fábula das abelhas*. (Ver também **BUTLER, Joseph**).

Manifesto Comunista, de Marx

O Manifesto Comunista, publicado em 1848, foi escrito por Marx e Engels para o Congresso (secreto) da Liga Comunista (definida como “associação internacional de operários”), realizado em Londres em novembro de 1847. Considerando o sucesso que veio a alcançar e a importância que lhe tem sido atribuída na história mundial subseqüente, é um documento relativamente pequeno porquanto tem trinta páginas, o que de todos os modos seria excessivo para um “manifesto”. Acredita-se que somente a Bíblia teria alcançado maior difusão no Ocidente.

A afirmativa inicial, justificativa do texto, é a de que o espectro do comunismo rodeava a Europa, provocando a reação de todas as potências, desde o Papa ao Czar, passando pelos liberais e conservadores, sendo necessário que “os próprios comunistas expliquem suas idéias, seus fins, suas tendências, opondo à lenda do comunismo um manifesto do próprio partido”.

Está dividido em quatro partes, intitulando-se a primeira “Burgueses e proletários”. Aqui avança a tese de que a história de toda a sociedade “tem sido a história das lutas de classes”. Mais tarde, Engels adicionaria uma nota esclarecendo referir-se à história escrita, porquanto estudos posteriores teriam evidenciado a existência de uma sociedade comunista (que denominaria de “comunismo primitivo” para distingui-lo do comunismo pregado pelos marxistas mas também para sugerir que este, concebido como regime final, seria uma espécie de retorno ao idílico paraíso terrestre de Adão).

Os autores atribuem a maior importância ao surgimento da burguesia, que,

proclamam, “historicamente desempenhou um papel revolucionário”, descrito pormenorizadamente para concluir que a moderna sociedade burguesa perdeu a capacidade de controlar o processo a que deu origem, achando-se afogada em sucessivas crises econômicas. Diz-se taxativamente que se “assemelha ao feiticeiro que perdeu o controle dos poderes infernais que pôs em movimento com suas palavras mágicas”. A hipótese é a de que a burguesia teria socializado o processo produtivo, que seria incompatível com a posse privada dos meios de produção.

A burguesia não forjou apenas as armas que preparam a sua morte. Produziu também os homens que manejarão aquelas armas: os proletários. No *Manifesto* o proletariado está reduzido à condição de “mercadoria, um artigo de comércio” e a apêndice da máquina. Os operários são equiparados diretamente aos escravos. “Não são escravos exclusivos da classe e do Estado burgueses, mas diariamente e a cada hora são escravos da máquina, do contramestre, sobretudo do próprio dono da fábrica”.

A expansão da indústria facilita a organização de sindicatos. Mas estes proporcionam sucessos imediatos e fugazes. A missão do proletariado é “destruir todas as garantias e seguranças da propriedade individual”. Ao libertar-se, libertarão a todos os oprimidos. Assim, “o que a burguesia produz principalmente são os próprios coveiros. Sua queda e a vitória do proletariado são igualmente inevitáveis”. E assim se encerra a primeira parte.

Seguem-se a fixação da relação entre os comunistas e os proletários (II); o exame da literatura socialista (III) e, finalmente, a posição, a posição dos comunistas em face dos vários partidos de oposição.

Os comunistas pretendem ser a “fração mais resoluta e mais avançada dos partidos operários de cada país, a fração que impulsiona as demais”. Ao mesmo tempo, têm sobre o proletariado a vantagem de estar de posse de uma doutrina científica e de constituírem uma expressão das condições reais da luta de classes. O desdobramento dessa concepção é formulado em contraponto com o que seriam deturpações da visão comunista do mundo. Em síntese a abolição da propriedade privada, por si só, acabará com todas as mazelas existentes na sociedade burguesa. Os exemplos multiplicam-se mas basta o que se segue para evidenciar o caráter simplificador da proposta. A resposta à acusação de que advogariam a comunidade das mulheres argumenta dizendo que a burguesia é que introduziu aquela condição da mulher. “Nossos burgueses, não contentes em dispor das mulheres e filhas dos proletários, sem falar das prostitutas, têm o maior prazer em seduzir as mulheres uns dos outros”. A resposta é a seguinte: “é evidente que a abolição do atual sistema de produção causará o desaparecimento da comunidade de mulheres a ele inerente, ou seja, a prostituição pública e privada”. As lições são todas desse tipo, vale dizer, desprovidas de qualquer evidência efetiva.

Neste tópico, o *Manifesto* formula um projeto de estatização da economia, entendida como a centralização de tudo em mãos do Estado (crédito, meios de comunicação, transportes, etc.). E mais “trabalho obrigatório para todos: estabelecimento de exércitos industriais, especialmente para a agricultura”. Vê-se que a dúvida, suscitada por alguns estudiosos, sobre se proviria do próprio Marx o caráter totalitário assumido pelo comunismo soviético é completamente desprovida de sentido. Desde o *Manifesto*, o seu projeto de organização da sociedade é francamente totalitário.

O caráter totalitário do programa comunista apoia-se nesta hipótese: “o poder político propriamente dito é o poder organizado de uma classe para oprimir a outra. O

proletariado, contudo, ao destruir as classes, extingue a própria dominação de classes”.

A literatura socialista, examinada na parte III do documento, é criticada de modo implacável, valorizando apenas o elemento crítico contido na obra daqueles autores assolados como “socialistas utópicos”, isto é, que, aspirando a uma sociedade sem exploração do homem pelo homem, estavam entretanto desprovidos de uma doutrina científica, justamente o que seria o diferencial do comunismo apresentado no *Manifesto*.

A última parte contém indicações sobre o posicionamento dos comunistas nos diversos países, destacando que concentram suas atenções na Alemanha, por achar-se na véspera da sua revolução burguesa, que constituirá “o prelúdio imediato de uma revolução proletária”. São estas as palavras finais: “Os comunistas não se rebaixam em dissimular suas idéias e seus objetivos. Declaram abertamente que seus fins só poderão ser alcançados pela derrubada violenta das condições sociais existentes. Que as classes dominantes tremam diante da revolução comunista! Os proletários nada têm a perder senão seus grilhões. Têm um mundo a ganhar. Proletários de todos os países, uni-vos”.

Diversos estudiosos têm procurado averiguar as razões do sucesso do marxismo levando em conta as simplificações em que se baseia e o seu caráter maniqueísta: todo o bem está do lado do proletário e todo o mal do lado da burguesia. Nesse tipo de investigação, sugeriu-se que adviria do fato de consistir numa proposta de índole messiânica, que teria sido assumida sobretudo por essa dimensão insofismavelmente religiosa. Parece, entretanto, que a feição milenarista explicaria a sua franca aceitação em sociedade muito marcadas pela religiosidade, como seria o caso da Rússia. Em relação ao Ocidente, há de ter pesado também a circunstância de que os autores que desmontaram peça por peça a proposta marxista – a exemplo de Bernstein – continuaram considerando-se marxistas, como também o fato de que o Partido Trabalhista inglês, que tinha uma origem autônoma, não só haja poupado o marxismo de críticas como até o haja exaltado. Como o Partido Social Democrata da Alemanha veio a ser a peça-chave na Internacional Socialista, acabou levando à preservação da memória de Marx, em que pese sua prática política se haja constituído no mais franco desmentido de todas as previsões e recomendações do marxismo, a começar do compromisso com a ordem democrática. Tão flagrante tornou-se a contraposição, que o PSD Alemão terminou por eliminar toda vinculação com o legado de Marx, neste pós-guerra, o que dá nascedouro à social democracia, isto é as agremiações que, provenientes do socialismo, renunciam à sociedade sem classes e apostam no aperfeiçoamento da sociedade capitalista de mercado. (Ver também **MARX, Karl**).

MAQUIAVEL

Em 1498, aos 29 anos de idade, Niccolò Machiavelli passa a ocupar uma importante função no governo de Florença, na qual permanece até 1512. Nesse ano, cai o governo republicano da cidade e os Medici voltam ao poder. Em 1513, acusado de participar de um conspiração contra os novos governantes, é preso e torturado. Reconhecida a sua inocência é libertado. Retira-se da vida pública mas acaba prestando certa colaboração aos Medici. É nessa época que escreve *O Príncipe*. Quando o dá por concluído, em 1515, tem 46 anos. Até a morte, em 1527, aos 58 anos, desenvolverá grande atividade intelectual. Pouco antes de falecer, assiste à restauração da República Florentina, que irá hostilizá-lo pelos vínculos que chegara a estabelecer com os Medici.

No período da vida de Maquiavel, a Itália atravessa grandes dificuldades, tendo sido invadida pelos franceses, espanhóis, suíços e alemães. Fragmentada em diversos Estados diminutos, dependendo de tropas mercenárias conduzidas pelos chamados *condottieri*, o país não tinha condições de enfrentar os exércitos invasores, não só mais numerosos como melhor equipados e treinados.

Acreditando poder convencer aos seus compatriotas da viabilidade de seu projeto, entre 1513 e 1521, isto é, em seguida à elaboração da obra que consagraria (*O Príncipe*), ocupa-se de redigir os *Discurso sobre a primeira década de Tito Lívio*.

Tito Lívio (nasceu em 59 antes de Cristo, tendo falecido no ano 17 de nossa era) escreveu uma *História de Roma* (desde as origens à sua época) composta de 142 livros, dos quais apenas 35 se preservaram. Os grandes ciclos históricos de constituição do Império Romano denominou-os de *décadas*, terminologia que Maquiavel ressuscita em sua obra.

A intenção deste último não é entretanto a mesma de Tito Lívio, achando-se plenamente explicitada. De modo algum pretende fazer história: quer reviver aquele passado heróico, apontar as causas de seu perecimento, aproximá-las da situação presente, tudo isto com o fito de incitar os seus compatriotas a aprender a lição e buscar a reconquista de uma época de glória.

Estudando os clássicos e a própria história da derrota de Roma pelas hordas bárbaras, Maquiavel infere que só a constituição de um Estado potente, dispondo de um exército nacional, poderia derrotar os novos “bárbaros”. Conclui Gaetano Mosca: “Mas era necessário encontrar o homem capaz de realizar este ousado projeto. Espera tê-lo achado em Júlio de Medici, irmão do Papa Leão X, pois que a Caso dos Medici, dispondo de Florença e do Papado, era a mais possante da Itália. Deseja escrever uma coleção de máximas que pudessem permitir a realização de suas grandes aspirações. Este tratado era *O Príncipe*, que foi de início dedicado a Lourenço de Medici, sobrinho do Papa Leão X e, à vista da morte deste, a Júlio de Medici”⁽¹⁾

O essencial em Maquiavel consiste na proclamação da autonomia da política. A partir de sua meditação, o Estado não mais está subordinado aos imperativos da moral corrente - o que não deixava de ser uma forma de subordiná-lo à Igreja Romana. Portanto, o Príncipe não pode ser equiparado a uma pessoa comum quando pratica os atos exigidos pelo projeto centralizador. Convém não esquecer que Maquiavel expressa o sonho de reunificação da Itália, que era sem dúvida uma força colossal, como o comprovaria a história subsequente. (Ver também *Príncipe*).

MARITAIN, Jacques

Francês de nascimento (1882), Jacques Maritain chocou-se com o ambiente cientificista predominante da Universidade (Sorbonne) no começo do século XIX e passou a simpatizar com o pensamento filosófico de Bergson, na medida em que este procurava inserir o espírito no âmago das teorias científicas, retirando-lhes o caráter puramente mecanicista. Na Universidade teve uma colega de origem russa (Raissa), com a qual casou-se em 1904. Dois anos depois ambos se converteram ao catolicismo. Maritain então rompe com o bergsonismo. Iniciou carreira como professor de filosofia no ensino secundário e no Instituto Católico.

Nas décadas de vinte e trinta tornar-se-ia um dos principais filósofos católicos, então empenhados em promover o renascimento tomista. Durante a guerra, Maritain ensinou

⁽¹⁾ *História da doutrinas políticas*. Trad. francesa. Paris, Payot, 1996, p. 85. Com a volta dos Medici ao poder, este é exercido por Lourenço II. Após a morte deste, em 1919, pelo Cardeal Júlio de Medici, que obtém a colaboração de Maquiavel. Júlio de Medici seria o Papa Clemente VII.

em universidades americanas. Com o término da conflagração, seria nomeado Embaixador da França no Vaticano (de 1945 a 1948). Em seguida, voltou à Universidade de Princeton (Estados Unidos), na qual permaneceu até 1960. Em 1963, obteve o Grande Prêmio Nacional de Letras da França.

Maritain publicou mais de 50 livros. Reordenou a filosofia tomista, criando espaço para a ciência, tema que ocupa um lugar central em sua obra, considerado em *Distinguir para unir. Os graus do saber* (1932), *Ciência e saber* (1935) e *Os graus do conhecimento* (1937). Suas exposições do tomismo alcançaram grande sucesso (*São Tomás*, 1921; *Elementos de filosofia* (1923); *Prioridade do espírito* (1927); *O Doutor Angélico* (1929); *Filosofia da natureza* e *Filosofia moral*, estes últimos aparecidos em 1960. Ocupou-se também da política, para defender o entendimento de que o catolicismo seria fiel à democracia (*Cristianismo e democracia*, 1948; *Reflexão sobre a América*, 1948 e *O homem e o Estado* (1951).

Faleceu em 1973, aos 91 anos de idade (Ver também (A) *Filosofia Moral*, de Jacques Maritain).

MARX, Karl

Karl Marx (1818-1883) estudou na Faculdade de Direito da Universidade de Bonn e, em seguida, na Universidade de Berlim, onde se doutorou em 1841. Além de ter estudado com discípulos destacados de Hegel, na Faculdade de Direito, em Berlim frequentou o grupo dos jovens hegelianos de esquerda. Além desse ambiente hegeliano em que formou seu espírito, há duas influências assinaláveis: a do seu amigo Mosse Hess, socialista radical de Colônia, com o qual colaborou na edição de um jornal, e logo a seguir, no seu exílio francês, as idéias de Saint-Simon (1760-1825). Este concebeu um regime planejado e tecnocrático, a ser implantado pela classe industrial, que chamou de *socialismo*. Embora apresentado como científica, sua doutrina compreendia uma nova Religião. De Mosse Hess, Marx herdaria o cacoete de que as transformações sociais somente ocorreriam de forma violenta, convicção que está presente na Liga Comunista, que funda com Engels, em 1847, e no *Manifesto Comunista*, que os dois publicam em 1848. Em 1849, chega a Londres, onde viveria pelo resto da vida.

O pensamento de Marx torna-se incompreensível se não se toma como referência a crença na sociedade racional, difundida pela esquerda hegeliana, de que parte, a que se adiciona, subsequentemente, a certeza, haurida em Saint Simon, da possibilidade de uma ciência social de caráter totalizante, apta a proporcionar uma diretriz equiparável à da ciência natural.

Para estabelecer em que pontos se situa a sua divergência com a esquerda hegeliana, escreve, em 1845 a 1846, a *Ideologia alemã*, que deixou incompleta mas que corresponde a texto fundamental.

Nessa obra começa a elaboração do conceito de modo de produção, com que pretendia englobar o sistema das necessidades hegeliano. No interior daquele haveria uma contradição entre as relações de produção e as forças produtivas. Para continuar desenvolvendo-se, estas levam à ruptura daquelas relações, inaugurando um novo modo de produção. Essa teoria só aparece formulada com mais clareza no texto que denominou de *Crítica da Economia Política* (1859). A partir desse postulado é que a entenderá como “científica” – donde a denominação de “socialismo científico” – e a crença em que teria dado origem a uma doutrina, denominada “materialismo histórico”, capaz de fazer da história uma ciência exata.

Marx nunca conseguiu dar uma formulação acabada de sua teoria do modo de produção. Em que consistem mesmo as relações de produção e como se distinguem das outras relações que têm lugar na sociedade? O homem faz parte das forças produtivas e também se desenvolve, de forma inexorável, como estas últimas? Rodolfo Mondolfo examinou circunstancialmente as insuficiências dessa teoria. E, como se considerava marxista (“inserido num clima ocidental de cultura”, como fazia questão de esclarecer), procurou reelaborá-la, substituindo a denominação de modo de produção pela de “momento econômico”.

Marx acreditava também que as relações de produção constituiriam a infra-estrutura da sociedade, sobre a qual se erigiria uma superestrutura, constituída pela cultura. Esta seria expressão da classe dominante. Esse aspecto se revelou, de igual modo, primariamente elaborado. Como grande estudioso da literatura e das artes de um modo geral, o marxista húngaro Georg Lukacs (1885-1971) procurou dissociar a história de toda idéia de necessidade, restituindo ao homem, para usar sua expressão, a condição de medida de todas as coisas sociais. Lukacs deseja, naquela oportunidade, ao desenvolver certas premissas do marxismo filosófico, abandonadas pelo pseudo cientificismo político, ultrapassar o que denomina de “tipologia formal das formas de aparição da história e da sociedade”, seja na forma ingênua de uma “sociologia” procurando “leis” (do tipo de Comte ou de Spencer) seja na do esforço crítico de Max Weber. Mais precisamente: pretende superar o relativismo dissociando-o, como diz, do absoluto que restaria em cada uma de suas manifestações. Não se trata aqui de apreciar os êxitos da tentativa de Lukacs – empreendida no livro *História e Consciência de Classe* (1923) – mas, de lembrar que teve o mérito de chamar a atenção para o fato de que a *história não é exata*, de que em seu seio comporta quando muito falar de “tendências”, de que somente pode haver ciências exatas ali onde o objeto é constituído de elementos constantes, o que não se dá no âmago da criação humana que tem lugar na história.

Marx pretendeu, ainda, inspirado na *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, elaborar um painel da consciência humana tomando por base o processo produtivo (o sistema das necessidades). A essa obra denominou de *O Capital* mas só conseguiu concluir o primeiro volume. A demarche é demasiado abstrata a ponto de excluir o meio rural com a sua diversidade e os próprios serviços urbanos, para ficar exclusivamente com a polaridade burguesia x proletariado, a fim de manter o esquema hegeliano e permitir o aparecimento de uma síntese superadora dessa contradição.

Em vida Marx só publicou *A sagrada família* (1845), em colaboração com Engels, uma polêmica com Bruno Bauer, no espírito da *Ideologia Alemã*; *Miséria da Filosofia* (1847), crítica a Proudhon, que escrevera *A filosofia da miséria*; a mencionada *Crítica da Economia Política* (1859) e o volume I de *O Capital* (1867), além naturalmente do *Manifesto Comunista*. Engels reuniria alguns de seus textos para editar dois outros volumes de *O Capital*. A *Ideologia Alemã* somente foi divulgada em 1932, pelo Instituto Marx-Engels, de Moscou.

Friedrich Engels (1820-1895), sendo homem de fortuna, ajudou materialmente a Marx e sua família. Ocupou-se também de divulgar as idéias do seu amigo, no que, nem sempre, foi muito feliz, porquanto praticamente reduziu o marxismo a uma espécie de “materialismo econômico”. É certo que, no fim da vida, reagiu contra essa interpretação, que havia ajudado a popularizar e procurou aproximar-se de Antonio Labriola (1843-1904), que tratou de encaminhar o marxismo nos círculos acadêmicos europeus, como uma corrente de filosofia. A esse filósofo italiano estão relacionados Antonio Gramsci (1891-1937) e Rodolfo Mondolfo (1877-1976). (Ver também *Ideologia alemã* e *Manifesto Comunista*).

As *Meditações*, do imperador romano Marco Aurélio são consideradas como magistral expressão da atitude estoíca diante da vida, atitude essa que passou a constituir uma faceta da cultura ocidental. O estoicismo consiste numa doutrina moral surgida na Grécia, cujas idéias centrais viriam a ser transmitidas por historiadores e comentaristas romanos, a partir dos quais reuniram-se o que se convencionou denominar de fragmentos. Graças a tal expediente, os autores mais conhecidos são Zenão de Cicio (340/164) e seus seguidores Cleanto (século III antes de Cristo) e Crisipo (280/208). Em geral, para conhecimento da doutrina toma-se por base os autores romanos: Sêneca (nascido por volta do início da Era Crístã e falecido em 65); Epicteto (50?/125-130) e Marco Aurélio (121/180).

Marco Aurélio pertencia às famílias ilustres de Roma e tornou-se Imperador a partir de 161. Exponentes da elite imperial nutriam simpatias pelas teses estoícas. Cícero (106/43 antes de Cristo), que se considera como o principal divulgador da filosofia grega – além de ser político e orador renomado –, ordenou as informações relativas ao estoicismo atribuindo-lhe, primordialmente, o caráter de uma doutrina afirmativa do conhecimento, que contrapõe ao ceticismo. Desde então, a familiaridade com a cultura grega, de que a elite romana iria jactar-se, incluía o estoicismo e não apenas as principais doutrinas. Sêneca, que assume diretamente a condição de seu adepto, pertencia á mais alta hierarquia do Império, tendo sido importante membro do governo de Nero (Imperador de 54 a 68). A exceção é Epicteto que era estrangeiro, tendo chegado a Roma como escravo. Liberto, revelou ser pessoa dotada de grande erudição e que viria a encantar os romanos ilustres em suas palestras, cujo conteúdo se preservou graças aos discípulos, já que não deixou obra escrita.

A par de se constituir numa doutrina moral, o estoicismo romano revestiu-se de uma outra feição que também há de ter contribuído para torná-lo atrativo, naquele tipo de sociedade. Aspirava tornar-se uma seita fechada, inicialmente constituída apenas pelos sábios, isto é, aqueles que, pelo saber, se haviam destacado da massa de insensatos que, segundo essa visão, constituiriam a quase totalidade. Com o desenvolvimento da doutrina, admitiu-se a existência de uma categoria intermediária, integrada por aqueles que, ao se aproximarem da corrente, dispunham-se a aprofundar o seu entendimento, na verdade, uma prática existencial, como se indicará. Por isto mesmo não deve soar estranho que a obra de um Imperador Romano se tenha transformado num texto capaz de expressar um tipo de atitude que complemente e ilustre o caráter ocidental.

A principal máxima do estoicismo é a seguinte: cultivar a impassibilidade diante da dor e do infortúnio. Para ilustrar esse traço característico, a apresentação do volume dedicado aos estoícos que integra a *Bibliothèque de la Pléiade*²⁴, destaca que seu organizador, o prof. Emile Brehier, seria o protótipo do estoíco. No Prefácio á obra referida, o prof. Pierre Máxime Schuhl – tarefa de que se incumbiu devido à morte do organizador antes de concluir o trabalho – diz o seguinte: “Mas não basta dizer que Emile Brehier interessava-se pelo estoicismo; pode-se dizer que era um estoíco, pela maneira verdadeiramente estoíca com que suportou a amputação do braço esquerdo, a que teve de submeter-se devido a ferimento de guerra, amputação que sofreu sem jamais lamentar-se.”

Como Imperador, Marco Aurélio teve que enfrentar sucessivas revoltas em diversas províncias do Império e, governando em fins do segundo século, já teria que se defrontar com invasões bárbaras. Estas, como se sabe, mais tarde iriam provocar a derrocada do Império.

As *Meditações* constituem um diálogo do autor consigo mesmo. Muitas das inquietações ali suscitadas advêm de acontecimentos dramáticos que presenciara, a exemplo de sua participação em campanhas militares. Contudo, não se atem ao acontecimento nem se trata de enfocá-lo a título de registro.

²⁴ *Les stoiciens*. Paris, Gallimard, 1962. *Bibliothèque de la Pléiade*. O ferimento de que se trata resultou da participação do prof. Emile Brehier na primeira guerra mundial.

Na verdade, a pretensão do autor consiste em retirar da própria experiência ensinamentos e comprovações da fecundidade do estoicismo, cujos expoentes não se cansa de citar, notadamente Epicteto.

O curso do mundo obedece a um determinismo contra o qual é inútil lutar. Afirma taxativamente: “Para cima e para baixo, de um lado para o outro, de roda em roda é este o monótono e enfadonho ritmo do universo. Tudo o que acontece foi preparado desde toda a eternidade; a sucessão de causas esteve sempre fiando a tua existência e o que te acontece (Livro X, 5). E, mais adiante: “E nada pode transgredir a necessidade do destino e de uma ordem, nem a providência que ouve a súplica, nem um desgovernado caos sem finalidade. Se a Necessidade nada pode transgredir, porque resistes?” (Livro XII, 40)

O máximo ensinamento estóico acha-se formulado deste modo: “Sê como o promontório onde as ondas quebram sem cessar mas que permanece firme e ao lado do qual as águas espumantes acabam por adormecer. Infeliz de mim, a quem isto acontece. Não; feliz de mim, porque, embora isto aconteça, continuo livre de aflição, nem subjugado pelo presente, nem temendo o que há de vir.” (Livro IV, 9)

Marco Aurélio pretende também que seus ensinamentos ajudem a distinguir o Mal do Bem e o vício da virtude, do mesmo modo que a cultivar a razão e torná-la um guia para a ação e, sobretudo, desenvolver a capacidade de enfrentar as intempéries. Ainda que se trate de meditação de cunho pessoal, é visível a intenção do autor de divulgar o seu texto, notadamente ao fazer, no Livro I, uma autêntica introdução e, do último (XII), verdadeiro epílogo.²⁵

Hegel valorizou extremamente o estoicismo, que considerou como um momento destacado do processo de formação do que denomina de consciência de si, tendo em vista a consciência (ou a cultura) ocidental. Enfatizando este aspecto, o conhecido estudioso de sua obra Jean Hyppolite afirma: “Para ser uma consciência de si livre (ou melhor, para descobrir-se como dotado de livre arbítrio) é necessário ser-se estóico, num ou noutro momento da vida.”

Memórias Póstumas de Brás Cubas, de Machado de Assis

Brás Cubas, como o Conselheiro Aires, é um tipo humano que combina ceticismo e uma certa melancolia mas sem concessões à amargura, na maioria dos casos. Pode-se dizer que, no fundo, aceita sem rebelar-se a crueza da vida. Quando jovem, sua grande paixão seria uma mulher de vida fácil. “...Marcela não possuía a inocência rústica, e mal chegava a entender a moral do código. Era boa moça, lépida, sem escrúpulos, um pouco tolhida pela austeridade do tempo, que lhe não permitia arrastar pelas ruas os seus estouvamentos e berlindas; luxuosa, impaciente, amiga do dinheiro e de rapazes. Naquele ano, morria de amores por um certo Xavier, sujeito abastado e tísico – uma pérola.” A batalha pela conquista de Marcela é um primor de criação literária. Eis como descreve o desfecho: “Teve duas fases a nossa paixão, ou ligação, ou qualquer outro nome, que eu de nomes não curo; teve a fase consular e a fase imperial. Na primeira, que foi curta, regíamos o Xavier e eu, sem que ele jamais acreditasse dividir comigo o governo de Roma; mas, quando a credulidade não pôde resistir à evidência, o Xavier depôs as insígnias, e eu concentrei todos os poderes na minha mão; foi a fase cesariana. Era meu o universo; mas, ai triste! não era de graça, foi-me preciso coligir dinheiro, multiplicá-lo, inventa-lo.” No princípio, o pai até que admitiu os gastos. Restringiu-os em seguida e acabou por assustar-se com as dívidas que o rapaz acumulava. Meteu-o à força num navio e o mandou (inconsolável) estudar em Coimbra. De volta, muitos anos depois, num encontro casual, depara-se com Marcela, transformada numa mulher de “rosto amarelo e bexiguento ... a doença e uma velhice precoce destruíram-lhe a flor das graças”. Profundamente chocado, começa a vasculhar o passado: “Não era esta certamente a Marcela de 1822; mas a

²⁵ As *Meditações* acham-se subdivididas em doze livros, cujo conteúdo corresponde a máximas não muito extensas, todas numeradas, sendo desigual a sua quantidade, segundo os livros.

beleza de outro tempo valia uma terça parte dos meus sacrifícios? Era o que eu buscava saber, interrogando o rosto de Marcela. O rosto dizia-me que não; ao mesmo tempo, os olhos me contavam que, já outrora, como hoje, ardia nela a flama da cobiça. Os meus é que não souberam ver-lha; eram olhos de primeira edição.”

O balanço não será entretanto aprofundado. Brás Cubas acaba salvo pelo vento: “Não há, às vezes, um certo vento morno, não forte nem áspero, mas abafadiço, que nos não leva o chapéu da cabeça, nem redemoinha nas saias das mulheres, e todavia é ou parece ser pior que se fizesse uma ou outra coisa, porque abate, afrouxa, e como que dissolve os espíritos? Pois eu tinha esse vento comigo; e certo de que ele me soprava por achar-me naquela espécie de garganta entre o passado e o presente, almejava por sair à planície do futuro. O pior é que a sebe não andava.”

O desenlace de seus amores com Virgília são encarados do mesmo modo fleugmático. Tudo andava às mil maravilhas. Ia casar numa família influente e, além da beldade, podia ganhar uma cadeira no Parlamento e iniciar brilhante carreira política. “Então apareceu o Lobo Neves, um homem que não era mais esbelto do que eu, nem mais elegante, nem mais lido, nem mais simpático, e todavia foi quem me arrebatou Virgília e a candidatura, em poucas semanas, com um ímpeto verdadeiramente cesariano. Não precedeu nenhum despeito; não houve a menor violência da família”. Sobrou-lhe apenas uma vigília em meio ao sono, que não é atribuída ao amor frustrado mas a “um despeitozinho agudo como ponta de alfinete; o qual se desfez, com charutos, murros, leituras truncadas, até romper a aurora, a mais tranqüila das auroras.”

Mais tarde, Virgília, já casada, descobre ou redescobre o amor e tornam-se amantes. Frequentando ao mesmo tempo a família, tudo indica que o marido de nada suspeita até receber uma carta anônima e então diligencia no sentido de afastar-se do Rio. A separação afigura-se dolorosa. Mas eis que ... “Não a vi partir; mas à hora marcada senti alguma coisa que não era dor nem prazer, uma coisa mista, alívio e saudade, tudo misturado, em iguais doses. Não se irrite o leitor com esta confissão. Eu bem que sei que, para tilitar-lhe os nervos da fantasia, devia padecer um grande desespero, derramar algumas lágrimas e não almoçar. Seria romanesco mas não seria biográfico. A realidade pura é que eu almocei, como nos demais dias, acudindo ao coração com as lembranças da minha aventura, e ao estomago com os acepipes de M. Prudhon...”

Talvez no último capítulo (“Das negativas”) haja uma concessão final à amargura ao registrar o que deixou de fazer (“não fui ministro”; “não conheci o casamento”) mas também o que usufruiu da vida (não teve que ganhá-la com o suor do próprio rosto nem morreu na miséria como ocorreria a personagens das suas memórias): “Somadas umas coisas e outras qualquer pessoa imaginará que não houve minguagem nem sobra, e conseqüentemente que saí quite com a vida. E imaginará mal; porque ao chegar a este outro lado do mistério, achei-me com um pequeno saldo, que é a derradeira negativa deste capítulo de negativas – Não tive filhos, não transmiti a nenhuma criatura o legado da nossa miséria.”

O certo é que *Memórias Póstumas de Brás Cubas* constituem uma criação genial, evidenciando quanto a cultura brasileira acha-se integrada à cultura ocidental e, ao mesmo tempo, a capacidade de Machado de Assis de enriquecê-la com um tipo imorredouro. (Ver também **ASSIS, Machado de** e *Esau e Jacó e Memorial de Aires*).

MENDEL

George Mendel nasceu em 1822, na Silésia, que então era parte do Império Austro-Húngaro. Seus pais eram pessoas sem posse (camponeses) e sua tentativa de freqüentar a Universidade não se sustentou, por falta de recursos. Decidiu-se, então, pela carreira eclesiástica, tornando-se monge. Pertenceu ao Mosteiro situado nas proximidades de Brno, cidade hoje integrada à República Tcheca. Encarregado de cuidar do jardim do Mosteiro,

iniciou uma longa e sistemática série de experimentos, cruzando diversos tipos de plantas. Publicou relato circunstanciado de tais experimentos, e as conclusões daí inferidas, na revista da Sociedade Natural de Brno. Esse texto intitulou-se *Investigação sobre os híbridos vegetais*. Tal se deu em 1867. Ainda que se suponha haja enviado cópia aos cientistas que então se ocupavam do assunto – e provavelmente ao próprio Darwin –, ninguém lhe deu atenção. Depois dessa data foi escolhido Abade do Mosteiro o que o teria absorvido integralmente. O certo é que não deixou outros textos. Faleceu em 1884, aos 62 anos.

A obra de Mendel seria descoberta por William Bateson (1861/1926), que assumiu a responsabilidade de difundir sua doutrina nos meios científicos. Esbarrou com a hipótese de Mendel ao pesquisar os antecedentes da pesquisa sobre a transmissão dos caracteres adquiridos, assunto que o preocupava. Dedicou-lhe um livro intitulado *Mendel's Principles of Heredity* (1902). Bateson é considerado o inventor do termo *genética*.

A hipótese de Mendel pode ser resumida do modo adiante: as características dos organismos são determinadas por “fatores” unitários (posteriormente denominados *genes*), cada um dos quais acha-se presente exclusivamente na célula, esperma ou ovo e, em consequência disso, no ovo fertilizado. Trata-se, no fundo, de uma teoria atômica da hereditariedade. Teve o mérito de direcionar a pesquisa para um objeto concreto (o gene) que seria posteriormente esmiuçado até se chegar ao ácido conhecido como DNA (ácido desoxirribonucléico). (Ver também **DARWIN, Charles** e **WATSON, James**).

MENDELLEEV

Dimitri Ivanovitch Mendeleev (1834/1905), químico russo formado em Paris, integrou-se à pesquisa destinada a introduzir, em definitivo, a medida no estudo dos processos químicos. O avanço básico naquela direção era devido a Lavoisier (1743/1794), que denominara de oxigênio à substância que, juntamente com o hidrogênio, encontrava-se na água e, conforme descobrira, achava-se numa série numerosa de reações químicas. Ocorreu a Mendeleev ordenar os compostos diversos, até então conhecidos, numa progressão vertical, desde que dispusessem de um elemento em comum. E, na horizontal, aqueles derivados do elemento diverso, situado verticalmente. Sua hipótese estaria comprovada se a pesquisa subsequente conseguisse isolar aqueles elementos que preencheriam os claros. Apresentou a sua descoberta à comunidade científica numa obra que intitulou de *Tratado de Química* (1869), logo traduzido ao alemão, numa época em que nesse país tinha lugar a experiência pioneira de radicar na Universidade a pesquisa científica. Tal iniciativa estimulou a investigação na direção sugerida, em diversos círculos científicos europeus, em especial na Alemanha. Rapidamente foram preenchidos três claros, o que consagrou em definitivo aquilo que passou a ser denominado de **Tábua Periódica dos Elementos**. Subseqüentemente, a teoria sofisticou-se grandemente obedecendo ao que se definiu como sendo o peso atômico de cada um deles. A tese central formulou-se deste modo: ordenados segundo o seu peso atômico, os elementos apresentam periodicidade de propriedades.

Em seu regresso à Rússia, Mendeleev tornou-se professor da Universidade de São Petesburgo. Nessa condição, consagrou-se como um dos grandes químicos do período nos estudos que desenvolveu acerca do isomorfismo, compressão dos gases e rarefação do ar. Sua fama adveio contudo da classificação periódica dos elementos químicos. Por volta de 1890, tornou-se conselheiro científico das forças armadas de seu país (Ver também **LAVOISIER, Antoine Laurent**)

(A) *Metafísica de Aristóteles*

A *Metafísica* de Aristóteles inclui-se entre os livros que exerceram maior influência na formação da cultura ocidental. Trata-se de um esforço sistemático de impulsionar o exame das questões tendo por escopo alcançar o máximo de generalidade. Tratando das causas dos eventos, está interessado em saber o que se pode dizer das causas em geral. Achando-se o mundo povoado de seres, não se detém nesta constatação. Quer saber o que se poderia dizer do ser em geral.

A *Metafísica* foi organizada pelos discípulos de Aristóteles, não se incluindo entre as obras que editou diretamente. Tomando por base, provavelmente, aulas expositivas há no livro muita repetição e também temas que deram origem a controvérsias. Subdivide-se em 14 livros de tamanho desigual e contendo, como se mencionou, algumas repetições.

O Livro I trata das causas. Deve-se ter presente que Aristóteles define a filosofia como a ciência teórica dos primeiros princípios e das primeiras causas, entendendo que há quatro causas: material, formal, eficiente e final. A ciência moderna ocupa-se do que Aristóteles chamou de causa eficiente, isto é, o antecedente temporal do fenômeno estudado. A causa material diz respeito ao que contemporaneamente denominaríamos de estrutura física ou química dos corpos. Na Grécia, a investigação desse aspecto era de natureza filosófica. Os seres teriam componentes materiais e uma essência unificadora. Essa essência unificadora também pode ser chamada de substância e era sempre de natureza qualitativa. Assim, não se enveredou pelo caminho da medida, a exemplo do que ocorreria na Época Moderna. A idéia de causa final seria retomada contemporaneamente para distinguir a ação humana dos processos físicos.

O Livro II consiste num texto relativamente reduzido onde Aristóteles busca precisar o conceito de filosofia, distinguindo-a de outras formas de conhecimento existentes em seu tempo. O Livro III, um pouco mais extenso, corresponde à continuação da mesma temática. Aqui aparecem alguns conceitos que são melhor estudados na Lógica, a exemplo da classificação dos seres em espécies – diríamos, contemporaneamente, identificar conjuntos de indivíduos muito semelhantes entre si e aos ancestrais – para, em seguida, agrupá-los em gêneros (diz-se que a espécie é a unidade biológica fundamental, que não se pode misturar por cruzamento, de forma durável, com outras espécies). Contudo, o propósito consiste ainda em precisar o conceito de filosofia como ciência das primeiras causas e dos primeiros princípios.

No Livro IV, Aristóteles avança um outro entendimento da metafísica ao defini-la como a ciência do ser enquanto tal. Presumivelmente quer distingui-la da física que é definida como a ciência do ser enquanto móvel. Tenha-se presente que, nos cursos de Aristóteles, a temática considerada na *Metafísica* (literalmente depois da Física) devia seguir-se à considerada nesta última disciplina. No Livro V define os diversos temas que vem empregando (causa, elemento, natureza, necessário, unidade, ser, substância, etc.).

O Livro VI aponta quais são as ciências teóricas: a física, a matemática e a teologia. Cumpre ter presente que a sua noção de teologia não tem muito a ver com o que por isto entendemos na tradição judaica-cristã (um único Deus, correspondendo basicamente a um ser espiritual etc.). Aristóteles esbarra com o problema ao tratar do movimento, já que, para harmonia lógica de sua teoria, precisa daquilo que chamará de Primeiro Motor, que define como sendo um ser imóvel que move sem ser movido. O tema do Primeiro motor é objeto do Livro Sétimo, onde procura também precisar a noção de substância e das relações entre as partes e o todo. De um modo geral, os últimos aspectos estão relacionados com o assunto que versou em suas obras lógicas, conforme menciona expressamente. O Livro Oitavo contém uma recapitulação das observações relativas à substância.

No Livro IX, Aristóteles aborda uma questão importante no seu sistema, a saber: as idéias de ato e potência. Esta doutrina de certa forma está relacionada a uma dificuldade proveniente da idéia de primeiro motor, de onde decorre a noção de “potência motriz”, isto é, capacidade de mover. Tratando-se de uma teoria geral relativa ao ser, este terá que dispor de virtualidades que podem atualizar-se ou não, isto é, a potência de vir a tornar-se ato.

Finalmente, nos Livros X, XII, XIII e, no último, XIV, Aristóteles volta à maioria dos conceitos que abordou especificamente no Livro V, sempre com a sua interface com os temas lógicos. Distingue-se dessa parte final o Livro IX onde procura apontar e esclarecer as dificuldades da filosofia, se bem que em seus últimos capítulos insista no tema das ciências teóricas e nas noções de acidente e movimento. Mais uma vez, o propósito de Aristóteles ao voltar à noção de filosofia consiste em enfatizar a sua generalidade, frontalmente oposta aos pontos de vista particulares. (Ver também **ARISTÓTELES**).

MILL, John Stuart

John Stuart Mill, nasceu em Londres, em 1806. Filho de James Mill (1773-1836), espécie de herdeiro da proposta filosófica e da proposta política de Jeremy Bentham (1773-1832) foi preparado para dar continuidade a essa obra. Costuma-se arrolar a produção desses autores sob a denominação de *utilitarismo*, de grande popularidade e permanência no mundo anglo-saxão. A doutrina em causa afirma a possibilidade de estruturar-se o estudo da política em bases estritamente científicas. No plano da ação política batia-se pelo que veio a ser denominado de “democratização da idéia liberal”, movimento então conhecido como *radical*, designação que seria adotada por muitos dos partidos criados na época.

Bentham havia criado o periódico *Westminister Review*, dirigido por James Mill. Depois de sua morte, essa publicação seria incorporada ao jornal *London Review*, fundado por Stuart Mill em 1835, a fim de propagar o novo entendimento (democrático) que atribuíam à doutrina do governo representativo. Em sua vida política, além de ter-se tornado conhecido como precursor da reforma do regime representativo, Stuart Mill elegeu-se para a Câmara dos Comuns.

De todos os modos, a nomeada de Stuart Mill provém sobretudo de sua obra filosófica. Em seu tempo, acreditava-se ser possível constituir, o que depois se chamou de ciências sociais, com o máximo de rigor científico, ainda mais, prescindindo de quaisquer pressupostos filosóficos. O nome desse movimento (*positivismo*) seria dado pelo reformador social francês Augusto Comte (1798-1857). Contudo, sua difusão em outros países da Europa seria devida a Stuart Mill que proporcionou-lhe novo direcionamento. A doutrina de Comte pretendia instaurar o chamado estado positivo, que seria a última etapa de evolução da humanidade. Os instrumentos para a sua instauração seriam a ditadura republicana e a religião da humanidade.

No livro *Augusto Comte e positivismo* (1865), Stuart Mill iria radicar essa proposta na tradição filosófica inglesa. Primeiro dotou-a de uma teoria do conhecimento, de base empirista, inexistente em Comte. Em seguida, abandonou a idéia de religião da humanidade. E, finalmente, vinculou-a ao sistema representativo e ao liberalismo benthaniano. De sorte que o positivismo que radicou na Europa (com exceção da França) e em muitos países da América Latina (com exceção do Brasil) seria inspirado em Mill. Teve prosseguimento na obra de grande número de filósofos ingleses e norte-americanos.

Augusto Comte duvidava da possibilidade da psicologia constituir-se como ciência. Stuart Mill rejeitou essa suposição e procurou desenvolver o chamado “associacionismo”, isto é, a consideração da vida psíquica reduzindo-a a alguns elementos simples, tomado como ponto de partida para constituir a complexidade subsequente. Em suas mãos, a psicologia torna-se a base das ciências morais, vinculando-se também à lógica, que igualmente faz depender da experiência, no desenvolvimento das regras da indução. Sua obra *Sistema de Lógica* (1843), que contém o essencial de sua doutrina filosófica, seria amplamente bem sucedida. Na altura de sua morte já tinham aparecido nove edições. Publicou também uma exposição sistemática da filosofia de Bentham (*O utilitarismo*, 1863), que continua até hoje como obra de consulta e referência.

Seu entendimento da doutrina liberal mereceu diversos textos (*Sobre a liberdade, Pensamentos sobre a reforma parlamentar*, entre outros). Na matéria, os estudiosos indicam sobretudo *Considerações sobre o governo representativo* (1861). Tratou ainda de economia política e deixou-nos uma autobiografia.

Mill apaixonou-se por Harriet Taylor, esposa de um amigo. Como era intelectual de renome e o caso repercutia nos círculos da elite, a sociedade inglesa de seu tempo reprovava abertamente o seu comportamento. O incidente arrastou-se por mais de vinte anos. Depois da morte do marido, para casar-se com a viúva teve que fazê-lo em Paris. Muitos autores associam a essa circunstância o fato de que se haja tornado precursor dos direitos da mulher (inclusive de voto, prerrogativa que somente seria alcançada com a reforma de 1918).

Stuart Mill faleceu em 1873, aos 67 anos de idade. (Ver também **BENTHAM** e *Considerações sobre o governo representativo*, de **MILL, John Stuart**).

Mischné Torá, de Maimônides

Mischné Torá, de Moisés Maimônides (1135-1204), foi concluído pelo autor em 1180, tarefa que lhe exigiu muitos anos. Para compreender devidamente o alcance e o significado dessa obra verdadeiramente monumental, cumpre ter presente que os judeus não tomam o Velho Testamento como um bloco único, devendo-se essa praxe aos cristãos, graças ao que se denominou de Novo Testamento. Na tradição judaica, os cinco livros do Pentateuco formam um corpo autônomo, designado como *Torá* (a Lei), na qual a figura central é Moisés. Estuda-se os 613 mandamentos ali contido, que Maimônides subdividiu em 248 preceitos positivos e 365 preceitos negativos, isto é, proibições. Segundo aquela tradição, a *Torá* foi ditada por Deus a Moisés em torno de ano 1200 antes de Cristo, logo depois do êxodo do Egito. Os demais livros do que chamamos de Velho Testamento estão agrupados deste modo; os 21 iniciais constituem o *Nevim*, considerado como o relato histórico do povo de Israel desde a morte de Moisés à destruição do Primeiro Templo e o chamado exílio da Babilônia (586 antes de Cristo). Os textos subsequentes constituem o *Katuvim*, reunindo relatos históricos e de outra índole (o livro de Job, por exemplo).

Em torno da *Torá* criou-se uma grande tradição de comentários orais, somente compilados em nossa era, por volta do ano 200. Na opinião do rabino Joseph Telushkin, autor de vasta caracterização das principais tradições judaicas, (*Jewish Literacy. The most important things to know about Jewish religion*. New York, Willkiam Morrow, 1991), compilação tão tardia deve-se ao fato de que os rabinos supunham que o texto oral obrigava os alunos “a

manter relações estreitas com seus mestres, entendendo que os mestres, e não os livros, conservam melhor a tradição judaica”. Essa primeira compilação é conhecida como *Talmud da Babilônia*, que, por sua vez, suscitou novas discussões a ela agregadas, por volta do ano 400, no *Talmud Palestino*. Esses ensinamentos são conhecidos como *Mishná*.

A *Mishná Torá*, de Moisés Maimônides, compreende 14 livros, sendo que costuma ser divulgado, separadamente, o primeiro (O livro da sabedoria,⁽¹⁾ justamente onde contém a sistematização da *Torá*, isto é, dos ensinamentos de Moisés).

Na Introdução, Maimônides reconstitui o processo de transmissão oral da lei mosaica até a compilação. Tal se deu, segundo entende, devido à diáspora, sendo necessário que todos dispusessem de um manual que os pudesse acompanhar em sua peregrinação. “Em nossos dias – continua – intensificam-se as vicissitudes e as aflições mais severas e todos sentem a pressão de tempos difíceis. O conhecimento de nossos sábios desapareceu; a compreensão de nossos homens prudentes esta destruída”. Parece-lhe assim ser necessário restaurar “a prática correta com relação ao que é proibido ou permitido e as outras regras da *Torá*”. “Sob estas premissas, eu, Moisés, filho de Maimon, o Sefardita, pus-me em movimento, cingido de coragem e contando com a ajuda de Deus...”

Segue-se uma ordenação esquemática dos 613 preceitos e a apresentação do conteúdo dos quatorze livros. Sobre o primeiro livro, escreve ao autor: “Incluo nele todos os preceitos que constituem a essência e os principais ensinamentos de Moisés, nosso Mestre, que são necessários para que se conheça, desde o início a unicidade de Deus e a proibição à idolatria. Chamei este livro de *Livro da Sabedoria*.”

Resumidamente, os demais livros tratam, o segundo, das preces e dos rituais (Livro do amor); o terceiro do *Sabah* e em geral das festividades (Livro dos períodos); o quarto, das relações no casamento e a questão do divórcio (Livro das Mulheres); no quinto, as proibições quanto a relações sexuais ilícitas e em relação a alimentos (Livro da santidade); no sexto, promessas e juramentos (Livro da Magnificência); no sétimo, fainas agrícolas (Livro das sementes); no oitavo, a construção de santuários e sacrifícios públicos regulares (Livro do Serviço); no nono, sacrifícios trazidos pelos indivíduos (Livro dos sacrifícios); décimo, coisas ritualmente puras e impuras (Livro da pureza); décimo primeiro, relações civis que possam causar danos à propriedade ou injúria à pessoa (Livro dos prejuízos); décimo segundo, vendas e aquisições (Livro da aquisição); décimo terceiro, relações civis relativas a empréstimos e débitos, que não causem inicialmente danos a outrem (Livro dos julgamentos); e, finalmente, décimo quarto, a aplicação da justiça (Livro dos juízes). (Ver também *A Bíblia e MAIMÔNIDES*).

(*Os Miseráveis*, de Victor Hugo)

Os Miseráveis foi escrito no período em que Victor Hugo exilou-se da França, por encontrar-se em oposição ao governo de Luís Bonaparte. Para elaborá-lo mobilizou grande número de documentos nos quais se baseou para criar determinados personagens.

O eixo central do romance é a história de Jean Valjean, condenado às galés, que foge e consegue tornar-se empresário devotado à prática do bem. Move-lhe uma perseguição

⁽¹⁾ Em português dispõe-se apenas deste texto, tendo a edição brasileira, da Imago, somente aparecido em 2000. Precedentemente haviam sido publicados apenas os mandamentos (*Os 613 mandamentos*, São Paulo, Nova Estela, 1990).

implacável o protótipo do policial enquadrado e desatento às circunstâncias morais envolvidas na situação persecutória: Javert. Os dois tipos tornaram-se figuras marcantes da literatura ocidental, na esteira do que produziu Shakespeare e outros grandes mestres que o precederam.

Mas há na obra numerosos tipos acabados de personalidades. O bispo Myriel é o protótipo do prelado íntegro, dedicado inteiramente à missão que se atribui. Fautine, a mãe abandonada, cuja filha (Cosette) Jean Valjean adotará, é o exemplo de pureza em contraste com a vileza da pessoa a quem pagará para cuidar da filha. Victor Hugo valeu-se da experiência vivida com a Revolução de 1848 para introduzi-la no livro e povoá-la de tantos outros personagens.

Desejoso de inserir o seu relato no âmago da vida francesa do século, Victor Hugo acabou por dar a *Os Miseráveis* dimensões desmedidas (mais de 700 páginas). É sintomático que haja ocupado toda a Parte Segunda com a descrição da batalha de Waterloo – que selaria a sorte de Napoleão, a quem chama de “grande carniceiro da Europa” –, texto que costuma ser editado autonomamente. Ainda assim, mesmo por quem de antemão conheça o desenrolar da ação e seu desfecho, *Os Miseráveis* está dotado de imenso sabor literário. (Ver também **HUGO, Victor**)

MOLIÈRE

Molière (1622/1673) é o nome artístico de Jean-Baptiste Poquelin. Considera-se ter sido o autor que conseguiu consagrar a comédia como gênero teatral. Embora as comédias de Shakespeare ainda hoje sejam bem sucedidas, de certo modo acabam sendo ofuscadas pela genialidade de suas tragédias. Além disso, as comédias de Molière tinham abertamente o propósito de criticar opiniões e costumes da alta sociedade de sua época. Com o passar do tempo, contudo, tiveram o mérito de perder aquela pretendida característica circunstancial para fixar personagens e situações que simplesmente retratam a condição humana.

Molière nasceu e viveu na França de Luís XIV, cujo reinado estende-se por 72 anos (de 1643 a 1715), se bem que, de fato, não haja governado diretamente todo esse tempo porquanto ao tornar-se herdeiro do trono tinha apenas 5 anos de idade. Pretendendo fazer com que seu país liderasse a Europa, cuidou que tal não ocorresse apenas no plano político-militar, diligenciando no sentido de que o esplendor de seu período também se refletisse na cultura de um modo geral e nas artes em particular. Por isto protegeu artistas e escritores, entre estes Molière, e deu apoio financeiro a intelectuais de outros países. Não fora a sua proteção, Molière não teria logrado ser reconhecido.

Tendo começado como ator e encenador de tragédias, Molière enfrentaria sucessivos fracassos até encontrar o seu leito próprio. Sendo suas comédias basicamente crítica dos costumes, encontraram acirrada oposição da parte daquelas camadas sociais que se consideravam atingidas. Por sua vez, Molière também não recuou diante do enfrentamento de determinado tabus, a exemplo das questões relacionadas à religião. Assim, por exemplo, sua peça *L'École des Femmes* (1662) parece ter visado diretamente os colégios católicos. Essa liberdade ressuscitaria a polêmica sobre a moralidade do teatro. Em 1666, reedita-se o *Tratado da Comédia*, do Príncipe de Conti, onde o gênero é condenado, opinião que muitos valorizavam por ter sido seu autor, precedentemente, mecenas dos atores. Tudo isto acaba por reacender a oposição da Igreja a esse tipo de manifestação artística. Port Royal, que era um núcleo clerical cujo radicalismo levou-o ao isolamento e liquidação (em 1710, ainda sob Luís XIV) interveio no debate, ao que se supõe expressando o ponto de vista oficial ao dizer: “Novelistas e dramaturgos são traficantes de venenos que destroem não o corpo dos homens mas a sua alma”. Uma das peças mais famosas de Molière – *O Tartufo* – esteve alguns anos interdita pela censura, justamente por ter tomado, como modelo de hipocrisia, a um

personagem que se comprazia em invocar o nome de Deus e condenar o pecado diante de quase tudo.

A força dos personagens e a capacidade de arrasta-los a situações cômicas terminaram por vencer todas as resistências e torna-lo popular em seu próprio tempo.

Pessoalmente, Molière teve uma vida atribulada. Casou-se com Armande Béjart, filha de uma atriz famosa (Madeleine Béjart), que atuou em sua troupe durante anos e era sua amante. Muito mais jovem que ele, então com 40 anos, dizia-se que poderia ser sua filha. Esse passo de Molière chegou a suscitar uma petição ao Rei, denunciando-o “por ter-se casado com a filha e ter-se deitado também com a mãe”. O casamento seria um desastre pela infidelidade da jovem esposa. Numa de suas peças mais famosas (*O Misanthropo*), descreve a situação. Tuberculoso, angustiado, tendo-se decidido a separar-se de Armande, tem uma crise durante a encenação de uma das peças, crise essa que o levaria à morte (1673). Ainda que haja solicitado um padre para receber os últimos sacramentos, o que foi recusado, a alta hierarquia da Igreja não o perdoou. Graças à intervenção do Rei em seu favor, obteve do Arcebispo autorização que fosse enterrado, num dos cemitérios subordinados à Igreja, mas ainda assim “fora das horas diurnas, sem serviço local”.

Controvertido em seu tempo, Molière passou à história como tendo sabido descrever situações e tipos de comportamento que muito contribuíram para dispormos de uma visão mais completa da pessoa humana, que só tem a ganhar ao reconhecer as próprias limitações e os inevitáveis defeitos. (Ver também *Don Juan; O Misanthropo e Tartufo*).

Moll Flanders, de Daniel Defoe

A intenção moral de Defoe ao escrever este livro é enfatizada abertamente desde o início. No "Prefácio do Autor", simula ter recebido um manuscrito, como era comum entre os romancistas. Assinala achar-se "escrito numa linguagem muito semelhante à de qualquer prisioneiro de Newgate e em nada recordava a de uma humilde arrependida, como parece ter sido mais tarde." Explica-se: "Se uma mulher que se corrompeu na juventude, ou, mais ainda, que é fruto da devassidão e do vício, deseja contar suas práticas viciosas, descendo aos pormenores das ocasiões e circunstâncias que inicialmente a perverteram e esmiuçando seus progressos no mundo do crime, realizados ao longo de três vintenas de anos, é claro que um escritor terá dificuldade em tornar decentes suas memórias, de forma a não ensejar, especialmente aos leitores maldosos, a ocasião de se voltarem contra ele próprio". Ainda que haja tomado as precauções necessárias ao rever o original, "para se relatar a vida de uma corrupta e seu arrependimento, é preciso que se apresentem os trechos menos inocentes com a mesma crueza da história verídica, até onde seja suportável, a fim de que ilustre ou ressalte o trecho do arrependimento que é com certeza o melhor e o mais belo, caso venha apresentado espirituosa e vivamente".

Defoe foi um panfletário temível a serviço da destruição da Igreja Anglicana, em nome da seita puritana a que pertencia. Quando se decide por dedicar-se sobretudo à pregação moral elabora um tratado com este expressivo título: "Acerca do uso e do abuso do leito matrimonial", no qual, entre outras coisas, defende a tese de que a libidinagem do casal acaba por refletir-se na aparência dos filhos, cujos rostos tornam-se "cobertos de pústulas e cheios de manchas". Assim, atribuía a acne que, com muita frequência, inferniza a vida de jovens adolescentes, à violação de regras morais no seio da família.

O sucesso de *Moll Flanders* não se deve entretanto à intenção moral do autor mas à sua força literária.

A personagem foi prostituta durante doze anos, ladra profissional outros doze anos, casou-se cinco vezes (uma das quais com o próprio irmão), finalmente apanhada é deportada para a América onde passa a viver honestamente, tendo alcançado fortuna graças ao trabalho árduo. Essa vida atribulada é descrita com maestria. A maneira como refere o processo de seu arrependimento nada tem de piegas, tornando-se de todo convincente.

O relato da prisão e do julgamento de Moll Flanders é efetivado com grande vivacidade. O roubo que pretendia fazer não chega a consumir-se. O dono da loja inclina-se por perdoá-la mas acaba presa. Seu passado leva o júri a condená-la à morte. Convenceu-se tratar-se de criatura irrecuperável. Contando na prisão com assistência religiosa, é levada a balancear sua vida e também julgá-la com severidade. Arrepende-se. Mas será que não o fez por temor da morte? Hipótese provável quando teve oportunidade de ver o pavor de outros condenados no momento da execução. O sofrimento por que passa é transmitido com dramaticidade.

Por interferência de um protetor, sua pena é transformada em deportação para a América. Reencontra o último marido, que está preso por ter sido levado ao crime por ela mesma. Libertado, acompanha-a no desterro. A reconstituição da parte final da vida de Moll Flanders, na pena de Defoe, não se transforma em simples "happy end" porquanto entremeada pela angústia a que corresponde confessar ao marido passagens da vida que a mortificam. (Ver também **DEFOE, Daniel** e **SWIFT, Jonathan**).

Monarquia, de Dante Aleghieri

O grande poeta da Idade Média, Dante Aleghieri (1265-1321), participou do debate político de seu tempo. Naquele período histórico, ameaçada em sua sobrevivência pelo predomínio na Europa de invasores pagãos - e no empenho de convertê-los ao cristianismo, a Igreja Católica acabou fazendo com que aquele ciclo civilizatório desse à cultura feição predominantemente religiosa. A salvação da alma tornou-se o centro da vida e o próprio poeta colocou-se ao serviço daquela missão. De todos os modos, contudo, a discussão política acabou por emergir, sobretudo na medida em que se criam centros universitários onde começa a penetrar o direito romano. Os estudiosos dessa disciplina tendiam a sustentar a autoridade dos monarcas em matéria temporal, vale dizer, inclinam-se pela doutrina da separação entre os dois poderes. Enquanto os estudiosos e codificadores do Direito Canônico afirmam a supremacia do Papado, cabendo-lhe consagrar a investidura do Monarca.

Intervindo naquela discussão, Dante publica um texto intitulado *Monarquia* no qual avança argumentos considerados de grande consistência em favor da separação dos dois poderes.

Afirma que para a humanidade poder desenvolver suas possibilidades intelectuais, isto é, seu potencial de progresso, é necessário que a paz reine em toda a parte. Admite-se que haja concluído aquela obra no ano de 1308, quando se dá a invasão da Itália por Henrique VII de Luxemburgo. A manutenção da paz entre os estados, prossegue, somente será alcançada quando o mundo venha a ser governado por um só homem, devendo este soberano ser o imperador romano, ao qual todos deverão obedecer. Diz textualmente que o império universal corresponde à vontade de Deus. Justamente para torná-lo realidade, Deus fez com que os romanos conquistassem o mundo. Como prova da vontade divina apresenta a circunstância de

que Jesus Cristo haja nascido no alvorecer do Império. Os milagres que os romanos atribuíam aos deuses do paganismo, na verdade, provinham do Deus dos cristãos que, ajudava aos romanos, desde que lhes havia dado a missão de unificar o mundo.

Tenha-se presente que existia o Sacro Império Romano Germânico. Entretanto, somente a partir de Frederico III da Áustria (reinou de 1440 a 1439), a instituição se consolida e passa a ter uma estrutura mais ou menos estável. O fato de que tal haja ocorrido muito depois da morte de Dante não impede de reconhecer que a aspiração por ele apresentada deveria corresponder a esperança generalizada no seio da elite, notadamente em face da crise que vinha de se abater sobre a Igreja com a mudança forçada do Papa para a Avinhão, em 1309, de que resultaria o grave cisma com a existência de duplicidade no Papado entre 1378 e 1417.

Outro argumento que serviu para popularizar a obra de Dante, consiste no seguinte: aos que justificam a subordinação do poder temporal à Igreja, invocando as teorias astronômicas e comparando o Papa ao Sol e o Imperador à Lua, lembra que, se a Lua é iluminada pelo Sol, não deve a este o movimento. (Ver também **DANTE ALIGHIERI**).

(A) *Moral*, de Paul Janet

A proposta de Janet no tocante à fundamentação da moralidade seria melhor sucedida que a de seus antecessores na Escola Eclética Francesa, notadamente Biran e Cousin. Suas teses principais são resumidas adiante, com base no texto traduzido ao português e que se publicou como parte do *Tratado Elementar de Filosofia*. Rio de Janeiro, 1866, tomo II.

Paul Janet critica acerbamente o utilitarismo em suas várias versões, sobretudo na sua expressão contemporânea (Stuart Mill) e denomina-o moral de interesse. Escreve: “Sendo distinto do prazer e da utilidade o bem moral ou honesto, não pode a lei da atividade humana ser procurada nem na paixão, que tem por objeto o prazer, nem no interesse, bem entendido, que tem por objeto o útil, nem finalmente no sentimento. Essa lei existe em outro princípio de ação que se chama o dever”(ed. cit., p. 77).

A lei moral, pela circunstância de que o homem acha-se também ligado à animalidade, assume a forma de um constrangimento, de uma ordem, de uma necessidade. É um mandamento, uma proibição. “Faze o bem e não faças o mal” – tal é a sua fórmula. Fala como um legislador, como um senhor.

O constrangimento de que se trata não é entretanto físico mas puramente moral. Impõe-se à nossa razão, sem violentar a liberdade. “Este gênero de necessidade, prossegue, que só se impõe à razão sem constranger a vontade, é a obrigação moral. Dizer que o bem é obrigatório é, pois, dizer que nos consideramos como obrigados a cumpri-lo sem que sejamos a isso forçados. Pelo contrário, desde que o cumpríssemos por força, cessaria de ser o bem. Deve, portanto, ser exercido livremente, e o dever pode ser definido como uma necessidade consentida. É o que está expresso nesta definição de Kant: o dever é a necessidade de obedecer à lei pelo respeito à lei”.

Janet iria entretanto conciliar essa fundamentação racional da moralidade, de inspiração kantiana, com a tradição escolástica que a considerava meio adequado à conquista da felicidade, doutrina que passaria à história com a denominação de *eudemonismo*.

Afirma: “Já vimos que o sentimento é um princípio insuficiente para fundar a lei moral. Quererá isto dizer que deva ser completamente evitado e tratado como inimigo? É o defeito da moral de Kant o de atirar uma espécie de desfavor aos bons sentimentos e às inclinações naturais que nos conduzem ao bem espontaneamente e sem esforço. Ele só reconhece o caráter da moralidade onde existe obediência ao dever, isto é, esforço e luta, o que implica definitivamente resistência e rebelião, porquanto a luta supõe o obstáculo” (ed. cit., p. 105-6).

Janet via no rigor kantiano um resultado do protestantismo, da doutrina da predestinação. Repugna-lhe aceitar que existam eleitos e réprobos porque infere dessa distinção que os eleitos são justamente os que nascem viciosos porquanto vêm na lei moral o seu caráter repressor e inibidor. Os que são bons por natureza não chegam a alcançar o mérito, que estaria circunscrito ao cumprimento à lei por puro respeito. Não é essa a virtude dos gregos, exclama, “virtude acessível e branda, virtude amável e nobre, virtude misturada de ritmo e de poesia”. Não é a virtude cristã, “virtude de ternura e de coração, virtude de dedicação e de fraternidade”.

Paul Janet conclui do modo seguinte: “Não se trata de substituir, pois, a moral do dever pela moral do sentimento; apenas nos levantamos contra a exageração de Kant, que exclui inteiramente o sentimento do domínio da moralidade, e freqüentemente parece confundir na moral o meio com o fim. O fim é chegar a sermos bons. Se Deus começou por nos fazer tais, dispensando-nos de uma parte dos esforços para chegar ao fim, seria uma moral imperfeitíssima aquela que encontrasse meio de se queixar, que equiparasse os bons e os maus sentimentos, e constituísse até um privilégio em favor destes. O sentimento, diga Kant o que disser, não é, pois, o inimigo da virtude; lhe é, pelo contrário, o ornamento e a flor. Aristóteles foi ao mesmo tempo mais humano e mais verdadeiro quando disse: ‘O homem virtuoso é aquele que se apraz em praticar atos de virtude’. Não basta ser virtuoso; é preciso também que o coração ache prazer em o ser. Se à natureza já aprouve fazer por nós os primeiros gastos, seria muito ingrato querer-lhe mal por isso”.

A doutrina eclética assim fundamentada denominou-se eudemonismo racional e à sua justificativa Paul Janet dedicaria todo um tratado (*La Morale*, 1874), resumido e incorporado ao compêndio que tanto sucesso iria alcançar no Brasil. Naquela hora diria que “nosso princípio fundamental é que o bem moral supõe o bem natural que lhe é anterior e serve de fundamento”. Vale dizer: a busca da felicidade, que Kant rejeitaria como objetivo da moral, se ilumina pela razão natural. Assim, a felicidade é uma escolha racional, identifica-se com a perfeição, revestindo-se do caráter de obrigatoriedade que não lhe atribuíra Aristóteles.

Na França, essa solução chegou a ser ridicularizada, Victor Brochard iria dizer que as duas idéias (dever e felicidade) são irreconciliáveis, porquanto se os homens tendem naturalmente para a felicidade, não faz o menor sentido pretender a tantos obrigá-los. A defesa da solução eclética seria efetivada pelos neotomistas, na pessoa do padre dominicano Sertillanges. (Ver também **JANET, Paul**).

Moral positiva, de Pierre Lafitte

Pierre Lafitte nasceu na França em 1823, tendo sido professor de matemática. Em 1892 seria nomeado professor de filosofia da ciência no Collège de France. Aderiu muito cedo ao positivismo de Augusto Comte. Essa doutrina era caudatária da hipótese de que, com o

aparecimento da física moderna, abria-se o caminho à elaboração de uma doutrina da sociedade que culminaria com moral científica. Não tendo conseguido atrair para a sua doutrina o professorado da área científica, Comte acabaria procurando restaurar a religião, na esperança de lograr apoio para a reforma social que preconizava. Inspirando-se na Idade Média imaginava restaurar um Poder Espiritual capaz de eliminar a chamada "anarquia moderna". Essa inflexão provocaria uma cisão profunda no positivismo, entre os que somente aceitavam a filosofia da ciência e os que preferiam a chamada "religião da humanidade". Comte criara uma Igreja, com o respectivo Apostolado, Antes de morrer designou a Lafitte como seu sucessor e sacerdote da Igreja.⁽¹⁾ Caberia a Lafitte a tarefa de elaborar a moral positiva, preconizada por Comte. Faleceu em 1903, aos 80 anos de idade.

O livro de Pierre Lafitte chamou-se diretamente: *Moral Positiva. Sua necessidade atual; seus caracteres fundamentais; suas principais aplicações* e viria a merecer tradução brasileira (Rio de Janeiro, 1938). Trata-se de um conjunto de conferências pronunciadas em 1878, coligidas por um dos participantes (Emile Antoine), revistas e ampliadas pelo autor antes de serem dadas à luz. O Apostolado não teve nenhuma participação na edição da tradução brasileira.⁽²⁾ O livro é interessante como demonstração do entendimento (melhor dito: do desentendimento) comteano da moral.

Lafitte define a moral como o "conjunto de regras universais, que servem à Humanidade para dirigir e aperfeiçoar a vida individual, doméstica e social". Antes de mais nada, cumpre ter presente que o estado positivo concebido por Comte deveria levar à constituição de pequenas unidades nacionais. Assim, escreve: "De acordo com Augusto Comte, é mister conceber a pátria nacional como uma Cidade preponderante com um território necessário à sua nutrição, no qual vive certo número de famílias, tendo antecedentes comuns e trabalhando para uma prosperidade comum. A Holanda, entre os diversos estados atuais, pode ser encarada como um tipo mais próximo deste padrão, suas dimensões são suficientes para a existência durável de um regime pacífico e industrial, regado por uma fé demonstrável. Em que poderá consistir a utilidade das nações mais extensas, quando já não nos batermos no exterior para manter internamente um regime de opressão"? Na medida em que o sacerdócio da Humanidade esteja suficientemente amadurecido, seguir-se-á a decomposição das nacionalidades muito desenvolvidas e a concentração dos poderes legislativo e executivo. "Durante a transição, prossegue, caberá ao governo temporal manter a ordem e impedir todos os atentados contra a família e contra a propriedade". A França também não escapará desta lei!" - exclama. Vale dizer, subdividir-se-á em "pequenas pátrias".

Embora não o explicita, a marcha no sentido do estado positivo, consiste na eliminação progressiva da diferença entre direito e moral. As regras desta última serão obrigatórias mas a educação positiva fará com que sejam, cumpridas de bom grado.

Em matéria moral, o comtismo não se cansa de exaltar o passado. Foi a marcha da humanidade que constituiu as regras que o estado positivo preservará, limitando-se a retirar-lhe os fundamentos teológicos. A passagem de Moisés para Cristo introduz, "pela primeira vez, a idéia de progresso em moral". Nessa progressão, cabe destacar o papel do clero católico, cujo "devotamento social ..., durante treze séculos, fez, da maior parte de seus membros, verdadeiros cidadãos da Terra". As regras constantes do Decálogo resultam de longa evolução espontânea.

⁽¹⁾ O Brasil figura entre os poucos países onde viria a ser criada a Igreja Positivista. Com a aceitação por Lafitte do cargo de professor no Collège de France, os brasileiros o excomungaram já que Comte proibia que seus aderentes ocupassem cargo oficial. A Igreja brasileira, que sobrevive até o presente, acabou ficando com a incumbência de administrar a Igreja Positivista da França.

⁽²⁾ Ao excomungar Lafitte, o Apostolado Positivista promoveu a incineração pública de seus livros.

Também a moral teológica tem o mérito de ter sido um meio de conservação dos progressos morais. Comte não revela a mesma simpatia pelo que determina de moral metafísica – isto é, da Época Moderna - que, a seus olhos, revelou-se "falsa, contraditória e anárquica". Finalmente, a sociedade tende espontaneamente para a moral positiva, ao consagrar, em nome da Humanidade, preceitos que se defendiam em nome de Deus. Tal evolução deu-se nos diversos planos da existência e assim se resume: *pessoal*, com o reconhecimento da importância da higiene; *doméstica*, no culto aos mortos e na família; *cívica*, no respeito à lei e na defesa da Pátria; e *religiosa*, no culto dos grandes homens. A moral positiva não passaria, portanto, da síntese de toda a evolução da humanidade nos estágios precedentes.

Concluído o esboço histórico, Lafitte diz que a moral positiva está elaborada na obra de Comte, cabendo apenas ensiná-la, segundo o princípio de que "a maneira de corrigir o que se mostra vicioso, arbitrário e egoísta é criar seres, individuais e coletivos, honestos razoáveis e devotados". Ao que acrescenta: "Não queremos, enfim, mudar o atual estado de coisas de um dia para o outro; a sociedade, felizmente, caminha mais ou menos por si mesma. O que procuramos é lenta e continuamente modificá-la, segundo diretrizes científicas demonstráveis, repelindo toda agitação perturbadora, que só serve para animar, quer nas instituições quer nos espíritos, uma retrogradação, já inexistente nos costumes". Trata-se, portanto, de criar o *homem novo*, postulando uma ficção científica que trouxe terríveis conseqüências ao longo do século XX.

Por que a ficção do *homem novo* tem para Comte uma base científica? Graças sobretudo à hipótese contida na obra *Sobre as funções do cérebro* (1825) de Franz Joseph Gall (1758-1828), onde se demonstra que a alma corresponde a um termo abstrato e que as funções cerebrais têm uma localização prévia na substância cinzenta. Graças a isto, a moral passou a dispor de uma base científica. Ainda que Gall não haja conseguido decompor as faculdades intelectuais e tenha insulado o cérebro dos sistemas vegetativo e nervoso, facultou a Comte "construir a teoria do cérebro e, sobre esta base sistemática fundar ciência moral".

O homem é tão (naturalmente) capaz de apego, veneração e bondade como é espontaneamente egoísta e ambicioso. "Graças à demonstração da existência dos sentimentos benévolos foi que o positivismo pôs em foco a questão principal: desenvolver o respeito tão seriamente comprometido pelo estado revolucionário". O princípio nuclear da moral positiva é apresentado nestes termos: "A veneração é a base de toda a hierarquia, de toda a nobre dependência, de todo o aperfeiçoamento. Se o homem não fosse um animal venerador, não teria sacerdócio, nem governo, nem sociedade e, portanto, não teria moral".

E logo adiante: "Amar os superiores é o começo da plena emancipação e do verdadeiro progresso moral, ponto de partida de todos os outros... O respeito é uma faculdade que a educação positivista cultivará e desenvolverá de modo especial".

Segue-se o programa que constitui o cerne da religião da humanidade: o culto dos grandes homens; a veneração dos fracos pelos fortes e o devotamento dos fortes aos fracos, segundo o mandamento *fazer o bem pelo próprio bem*. "As leis naturais não começam a existir só no dia em que são descobertas; são de todos os tempos. Eis o motivo pelo qual a Humanidade, assenhoreando-se do que lhe pertence, onde quer que o encontre, reivindica como seus todos os devotamentos que, desde o passado mais remoto, têm honrado a nossa espécie".

Estabelecida a base do que se poderia chamar apropriadamente de educação positiva, de que acabaria por resultar seres morais, Lafitte detém-se nas sanções da moral positiva, cuidando de eliminar-lhes todo caráter sobrenatural, circunscrevendo-se à expiação

aqui mesmo na terra, com o propósito de desenvolver a responsabilidade pessoal, explicitando a legitimidade do recurso a meios extremos (confisco da propriedade, da liberdade e da própria vida) quando o repúdio da opinião pública ou da família não se revelarem suficientes; na consagração moral do positivismo, decorrência natural do culto da humanidade que os mortos representam, sendo portanto o Ser Supremo, de onde decorre o mandamento: *os mortos governam os vivos*; a teoria positiva do dever, correlacionada ao caráter social da ética positiva ("como todos os seres só têm o direito de sempre cumprir o dever, o problema da liberdade consiste em tornar esta norma cada vez mais espontânea") e, finalmente, o caráter religioso da moral positiva. O livro contém ainda uma parte denominada de "principais aplicações da moral positiva", onde recorre a exemplos dos princípios precedentemente apresentados, hauridos nos planos individual, doméstico e cívico. (Ver também **MILL, John Stuart**).

NEWTON, Isaac

Isaac Newton nasceu no interior da Inglaterra em 1642, numa família de agricultores que muito relutou em permitir que seguisse carreira universitária, ao invés da tradição familiar. Contudo, acabou matriculado no Trinity College, em Cambridge, em 1661, aos 19 anos. Sendo pobre, sustentava-se realizando trabalhos domésticos para os colegas. Deveria obter o grau de mestre em 1665 mas nesse ano a Universidade não funcionou devido à peste bubônica que afetou a Inglaterra. Tal se deu, entretanto, em 1668. No ano seguinte, o titular do curso de matemática, Isaac Barrow, renunciou à cadeira em seu favor. Barrow apreciava a vocação matemática do discípulo. Assim, tornou-se professor em Cambridge aos 26 anos de idade.

Tenha-se presente que a condenação de Galileu suscitou um grande movimento em prol da liberdade do conhecimento científico, de que resultou seu florescimento nos países protestantes. A esse propósito o renomado historiador da ciência Joseph Ben-David (1920-1896)⁽¹⁾ indica que eruditos protestantes, em Paris, Estrasburgo, Heidelberg e Tubing, assumiram a responsabilidade de difundir suas idéias, embora no ciclo imediatamente anterior na própria Universidade de Tubing, o Conselho Universitário, majoritariamente protestante, opusera restrições à doutrina copernicana. De todos os modos, o empenho em não aparecer aliados a Roma permitiu que se criasse um clima diferente nos países que haviam aderido à Reforma. Esse clima é descrito da forma seguinte pelo historiador inglês da ciência, L. W. Hull, autor de *History and Philosophy of Science* (2ª ed., 1959, tradução espanhola, Barcelona, Ariel, 1961): “Na Inglaterra, como na Holanda, os homens podiam professar livremente quaisquer opiniões científicas. Durante a época isabelina⁽²⁾ e o século XVII não houve na Inglaterra perseguição aos cientistas ou não chegou a assumir qualquer significação. O sistema copernicano era professado por várias figuras célebres do período isabelino, o mais destacado dos quais era William Gilbert, fundador da teoria do magnetismo. As idéias de Copérnico, Kepler, Galileu ganhavam terreno sem cessar. Na última metade do século XVII, acabaram por achar-se solidamente estabelecidas nos círculos da Royal Society, em personalidades como Walls, Wron, Hooke, Newton e Halley. Graças a esses homens a teoria da gravitação universal adquiriu feição definitiva, o que corresponde, provavelmente, à mais importante conquista da revolução científica”. A fundação da Royal Society ocorreu em 1660.

⁽¹⁾ Trata do assunto no livro *O papel do cientista na sociedade*, tradução brasileira divulgada pela Editora Pioneira (São Paulo, 1974).

⁽²⁾ Elisabeth I reinou de 1558 a 1603.

Isaac Newton foi estimulado a por no papel as idéias que vinha desenvolvendo por seus companheiros daquele início da Royal Society, sobretudo Edmond Halley (1656-1742), astrônomo e matemático que muito contribuiu para a generalização do novo método científico, mas cuja fama provém do fato de ter aplicado a tese newtoniana da atração universal aos cometas observados em 1531 e 1607, considerando ser plausível admitir-se haver alguma relação com o de 1682. Em caráter pioneiro afirmou que se tratava de um mesmo corpo, prevendo seu regresso para 1758, hipótese que, ao ser confirmada, levou a que o cometa passasse a ser conhecido com o seu nome. Como a Royal Society não dispunha de recursos, Halley pagou do próprio bolso a edição da obra fundamental de Newton, aparecida em 1687, em latim, com o título de *Philosophiae naturalis principia mathematica* (“Princípios matemáticos da filosofia da natureza”. Geralmente citado como *Principia*). Naquela época não havia maior separação entre o novo método científico e a nova física, supondo-se que se tratava de uma teoria sobre a natureza como um todo e não de fenômenos limitados, o que explica a denominação de “filosofia natural” que perdurou durante certo tempo. A verdade entretanto é que a química só empreendeu aquele caminho quase um século depois e, a biologia, muito mais tarde. No século XIX, com a teoria da relatividade, estabelece-se que não se aplica ao núcleo atômico nem aos corpos distanciados da atmosfera terrestre.

Na visão dos autores da *História da Ciência*, da Universidade de Cambridge, os *Principia* vieram a ser considerados como o mais importante livro científico de todos os tempos. Segundo aqueles autores, Newton reescreveu toda a ciência do movimento dos corpos, existente em seu tempo, com enorme precisão matemática. Corrigiu também o equívoco de considerar ao magnetismo como a força de atração exercida pelo Sol, provando que se tratava da gravitação. Afirmou ainda que a lei da gravidade atuava no espaço tanto da Terra em relação à Lua como em relação a todos os outros corpos na superfície da Terra. A teoria da relatividade, de Einstein, não revogou a física newtoniana, correspondendo basicamente a uma sofisticação do estudo do movimento, ao considerar os corpos quando não se acham em repouso.

A par disto, Newton tornou clara a diferença essencial entre a pergunta aristotélica (qualitativa) e a da física moderna (quantitativa). Enquanto na física grega cogita-se da *causa do movimento*, a partir de Newton trata-se da *causa da mudança de movimento*, justamente o que permitiu a introdução – e a subsequente generalização – da medida.

Disputando com a física cartesiana e com a física leibniziana, a física newtoniana tardou a ser reconhecida na França e na Alemanha. Mas, em 1738, com a publicação do livro *Elementos da filosofia de Isaac Newton*, de Voltaire, as suas teses tornam-se acessíveis em francês. Quando Kant publica *A crítica da razão pura* (1781) já se refere a nova física como sendo equivalente à elaboração de Newton, o que significava reconhecer que a proposta de Leibniz estava ultrapassada.

Newton interessou-se também pela óptica e dedicou ao assunto um de seus livros. A disciplina relaciona-se ao estudo da radiação eletromagnética, que se tornou uma espécie de ante-sala da investigação das formas de obtenção da eletricidade. Contudo, nesse particular, os desfechos mais importantes somente virão a ocorrer a partir da segunda metade do século XVIII, agora impulsionados pela Revolução Industrial. Com vistas àqueles estudos, Newton atuou no sentido de aperfeiçoar o microscópio.

Em 1701 foi eleito para a Câmara dos Deputados, tornando-se presidente da Royal Society em 1703. Interessou-se também por questões teológicas, tendo publicado uma interpretação da Bíblia com o título *de As profecias de Daniel e o Apocalipse*, que mereceu

tradução brasileira.

Faleceu em 1727, aos 85 anos de idade. (Ver também **GALILEU** e *As profecias de Daniel e o Apocalipse*).

NISBET, Robert

Nascido em 1913, é Professor Emérito da Universidade de Columbia, nos Estados Unidos, tendo concluído o doutorado na Universidade da Califórnia em 1939. Durante a longa e fecunda carreira docente posterior, atuou sobretudo nos estados da Califórnia e do Arizona. Presentemente integra o *staff* acadêmico do American Enterprise Institute, com sede em Washington, que abriga na área da ciência política nomes como Michael Novak e Irving Kristol. Autor de diversos livros, entre estes *A tradição sociológica* (1966); *Mudança social e história* (1969); *O declínio da autoridade* (1975); *História da Idéia de Progresso* (1980), além de *Os filósofos sociais* (1973), que se considera como uma das obras mais representativas da fecundidade da fase contemporânea da sociologia americana. De toda a sua extensa obra, somente teve traduzidos ao português os dois últimos livros (Editora da Universidade de Brasília, 1982).

A mudança social é o tema por excelência da obra de Nisbet. Em relação ao chamado “milagre grego” sustenta hipótese mais fecunda que as duas outras mais importantes (*A cidade antiga* e *A cidade grega*). Parece-lhe que as reformas de Clístenes (Segunda metade do século VI antes de Cristo) quebraram a imobilidade daquela sociedade, não apenas as de índole democrática no tocante às instituições de governo, para as quais tem sido chamada a atenção, mas especificamente a reforma militar.

Na opinião de Nisbet, em decorrência dessa última reforma, a sociedade patriarcal foi corroída pelos valores provenientes das ações militares exigidas pela guerra. “Foi a guerra, acima de tudo o mais – escreve – que ditou as reformas revolucionárias de Clístenes, em Atenas, em 509 antes de Cristo, as quais geraram as *polis* e também, pela primeira vez, um exército e uma marinha capazes de vencer até mesmo a grande e poderosa Pérsia” (*The Social Philosophers*, 1973, tradução brasileira, 1982).

A Grécia era sobretudo uma sociedade patriarcal. A família patriarcal adquirira no tempo de Clístenes uma dimensão gigantesca, desde que reunia, além de todos os descendentes, agregados e escravos. Essas famílias reuniam-se especialmente em aglomerados maiores, denominados “gentes” e “fratias”, agregação que culminava com a tribo. Em toda Atenas havia apenas quatro tribos.

A família patriarcal revelou-se, na história da humanidade, uma estrutura fundamental. Graças a ela é que os homens primitivos não apenas sobreviveram às intempéries como conseguiram estruturar determinado nível de organização social. Seria mérito de Nisbet chamar a atenção para a circunstância de que a sociedade patriarcal termina por operar uma espécie de congelamento do progresso social. Teria sido a quebra dessa estrutura que permitiu à Grécia – e depois ao mundo romano – mover-se do lugar e introduzir uma nova dinâmica. Com efeito, as sociedades que, nas proximidades da Grécia, mantiveram aquela condição patriarcal parecem paradas no tempo, como tem mostrado a televisão em certas áreas da antiga Iugoslávia, mesmo na Europa, ou em países daquela região como o Afeganistão.

Clístenes eliminou as quatro tribos, colocando em seu lugar dez outras organizações que, embora preservando a mesma denominação nada tinham a ver com o passado porquanto não estavam estruturadas na base da continuidade espacial nem na consangüinidade. A nova unidade básica da cidade, denominadas “demes” tornou-se a fonte dos direitos dos cidadãos (principalmente participar da vida política), mas também a base do recrutamento militar. As novas tribos foram, cada uma delas, identificadas com um antigo herói guerreiro, tendo à frente pessoas que se revelaram capazes no exercício da arte militar.

Nisbet destaca que a eficácia do novo sistema comprovou-se “na completa e notável vitória obtida pelos atenienses sobre os temidos e agressivos persas, no início do século V antes de Cristo. Esta vitória, uma das mais famosas do mundo antigo, representa o verdadeiro ponto de partida da nova cidade-Estado, a *polis*”. Tais resultados decorreram, a seu ver, da emergência de novos valores, relacionados à guerra. Na família patriarcal, provindo a sabedoria da experimentação, quanto mais velho mais sábio o patriarca. A guerra, em contrapartida, exaltou a juventude, a audácia, a capacidade de correr riscos. Fez emergir também a idéia de comunidade. Adiante: “Com muita freqüência, na verdade, grandes generais e grandes artistas eram uma única pessoa, como no caso de Sófocles. E, com muita freqüência também as motivações da arte, do ritual, do drama e mesmo da filosofia e da história eram motivações militares”.

O exemplo serve para aproximar Nisbet de Max Weber, na medida em que ambos estão atentos à mudança na valoração como ponto de partida da mudança social. Justamente um outro discípulo de seu mestre – F. J. Teggart (1870-1946) – Reinhard Bendix, é autor da melhor sucedida biografia intelectual de Weber.

Nisbet é ainda autor de crítica demolidora às denominadas teorias do desenvolvimento endógeno, segundo as quais o processo sob exame contém em germe a determinante de sua mudança. Nisbet arrola nessa categoria modelos do tipo comteano ou hegeliano mas o mais expressivo seria o marxista, com a hipótese determinística de que o regime burguês produz o seu próprio coveiro, o proletariado, hipótese que, tendo assumido conotação religiosa, associada à tradição milenarista aparecida no seio do catolicismo, causou tantos estragos à nossa civilização como o renascimento da Inquisição nos séculos XVI e XVII e parte dos XV e XVIII, de que mais parece herdeiro.

Novum Organum, de Francis Bacon

O *Novum Organum* (1620) é considerado como a ata inaugural da filosofia inglesa moderna. Enquanto no continente, pouco mais tarde, com René Descartes (1596/1650), a busca de uma filosofia que fosse capaz de substituir o aristotelismo iria partir do raciocínio dedutivo, Francis Bacon (1561/1626) reabilitará o prestígio da indução e, correlativamente, da experiência. No plano da elaboração filosófica, a Idade Média iria notabilizar-se pela busca incessante da precisão conceitual, prescindindo completamente da invocação de indicadores provenientes da experiência, por considerar que a indução não era boa conselheira, na medida em que nunca poderia esgotar a série completa desse ou daquele exemplo suscitado.

Francis Bacon estudou na Universidade de Cambridge (Trinity College) e começou a participar da vida pública da Inglaterra no reinado de Elisabete I (de 1558 a 1603). Elegeu-se para o Parlamento em 1584, aos 23 anos de idade, sendo eleito pela segunda vez em 1593. No período de Jaime I (reinou de 1603 a 1625) ocupou altos postos na Administração, tendo chegado a Lorde Chanceler e recebido o título de Barão de Verulam. Acabaria entretanto por perder esse prestígio, tendo inclusive problemas com a Justiça que o proibiu de disputar

eleições para o Parlamento (1621)

Na época de Bacon, pelo que tinha de mais expressivo, a elite abandonara o catolicismo e achava-se integrada ao calvinismo da Igreja Anglicana. A disputa religiosa passara a dar-se entre anglicanos e dissidentes, também chamados de puritanos na medida em que se rebelavam contra a preservação, pela Igreja Anglicana, dos sinais exteriores provenientes de Roma, como as vestes dos sacerdotes, e até a denominação de Bispo e Arcebispo. Entretanto, do ponto de vista filosófico ainda não se dera o ajuste de contas com a tradição aristotélica. O próprio Bacon deixara registrado que o seu tutor em Cambridge “achava-se prisioneiro de poucos autores, chefiados por Aristóteles, seu ditador”.

Ainda que a obra indicada é que lhe tenha assegurado lugar na posteridade, publicou numerosos ensaios e diversos outros livros. Entre estes, *o Advancement of Learning* está ilustrado com as colunas de Hércules e um navio prestes a transpô-las, alegoria que na dedicatória explica tratar-se da presença de uma estrela que o guiará na transposição daqueles limites, em se tratando do conhecimento. Certamente Bacon acreditava que o seu tratado corresponderia àquela estrela. Tomas Hobbes (1588/1679), mais tarde pensador famoso, trabalhou como seu secretário.

Com a publicação do *Novum Organum scientiarum*, Bacon selava a sorte do aristotelismo e dotava os ingleses de uma alternativa. Ainda que os desdobramentos ulteriores tivessem evidenciado que a sua proposta não chegava a atribuir um novo objeto à filosofia, indicou claramente que a verdade não dependia nem se fundava em nenhum raciocínio silogístico, que é meramente formal. Encontra-se na exclusiva dependência do experimento e da experiência, guiados pelo raciocínio indutivo. Assim, com essa doutrina procurou encaminhar os espíritos no sentido de se livrarem da lógica aristotélica e da teologia natural platônica. Seus ensinamentos foram batizados de **nova filosofia** e de **filosofia experimental**.

O rigor com que Bacon postulava a experimentação não poderia ter deixado de calar fundo naqueles que estavam ansiosos por possuir um novo tipo de saber, deixando para trás o escolasticismo, agora detestado. Ainda que nos atendo apenas ao essencial, a argumentação adiante transcrita evidencia que não poderia deixar de impressionar vivamente o auditório predisposto a uma nova mensagem.

Segundo seu entendimento, a questão limita-se ao estabelecimento de regras rigorosas para a efetivação de inferências, partindo da observação do particular. Supunha que o vício sobre o qual repousa a indução incompleta consistia em reduzir-se a uma indução por simples enumeração, isto é, limitando-se à comprovação da existência de uma qualidade numa série algo extensa de fenômenos ou objetos, na ignorância dos fatos negativos. Para torná-la efetiva, preconizava a organização das chamadas tábuas de presença, de ausência e de graus, no exercício da indução incompleta. Seu fundamento reside na íntima conexão entre a forma (essência ou lei) e a natureza (propriedade do corpo ou fenômeno). Eis a regra geral por ele estabelecida: “Todas as vezes em que está presente uma, o mesmo ocorre com a outra” (livro II; 4) e “quando falta uma, falta outra” (livro II; 12).

Na tábua de presença devem ser anotados os casos em que se encontra o fenômeno pesquisado com a segurança de que inserem a correspondente forma. Os casos estudados devem ser os mais diversos, para que sobressaia a nota essencial a ser identificada. A diversidade de circunstância tornará possível a eliminação das notas que somente se acham em alguns casos. Contudo, a tábua de presenças, por si só, não assegura a legitimidade da conclusão. Para tanto incumbe uma outra tábua, a das ausências. Nesta, serão assinalados os casos que se assemelham aos anteriores, mas nos quais esteja ausente o fenômeno que investigamos. Finalmente, na terceira tábua, indicar-se-á a diferença de graus.

No dilatado período desde então transcorrido, vê-se que os seguidores imediatos – John Locke (1623/1704) e David Hume (1711/1766) – deram à filosofia inglesa uma feição própria que a habilitaria a dialogar com o continente. Neste diálogo, por vezes deixa-se

permeiar por outras influências. Mas acaba sempre por regressar à valorização da experiência.

Odisséia, de Homero

Do mesmo modo que a *Ilíada*, a *Odisséia* subdivide-se em 24 Cantos. Ainda que esta última tenha por objeto o regresso, à sua terra natal (Ítaca), de Ulisses (Odisseu, em grego), um dos principais heróis da guerra de Tróia (objeto do primeiro livro), as duas obras são complementares. A *Ilíada* trata de um incidente relacionado àquele conflito e o deixa inconcluso. O desfecho seria proporcionado por uma iniciativa de Ulisses. Consistiu em construir um grande cavalo de madeira, no seu interior esconder guerreiros gregos e simular a retirada dos navios, fazendo crer que estariam regressando à Grécia. Os troianos introduziram o cavalo no interior da muralha, permitindo aos gregos destruir a cidade, e conquistar a vitória. Toda essa trama não figura na *Ilíada* mas na *Odisséia*. É referida uma primeira vez no Canto VII, por um cancionero (Demódoco) e, depois, pelo próprio Ulisses (Canto XI). Nesse canto, quando Ulisses visita Hades (local onde se encontram as alma dos mortos) fica-se sabendo da morte de muitos dos participantes da guerra de Tróia, entre estes Aquiles. Também o relato da sorte de Agamenon, comandante das tropas que, de regresso à Grécia, foi morto pelo amante da mulher, figura na *Odisséia*. A história de Agamenon e descendência, presente na tragédia grega, foi amplamente popularizada no Ocidente.

Os primeiros Cantos passam-se em Ítaca. São transcorridos quase vinte anos e Ulisses acha-se desaparecido. Os pretendentes a casar-se com Penélope, sua mulher, supostamente viúva, ocupam a propriedade e levam uma vida farta, delapidando o seu patrimônio. Penélope promete uma decisão quando terminar de tecer uma peça. Mas consegue protelá-la indefinidamente desde que desmancha à noite os progressos diurnos. O filho (Telemâco), por iniciativa da deusa Atenas, visita os vizinhos em busca de notícias de Ulisses. Atenas decide intervir junto a Zeus no sentido de fazer cessar a ação das outras divindades que têm impedido o regresso de Ulisses.

O relato da odisséia de Ulisses começa no Canto V. São peripécias fantásticas. Há uma deusa que, desejando-o para amante, consegue enfeitiçá-lo, retendo-o numa ilha. Aporta em outro local onde há um gigante de um olho só. Ulisses consegue embebedá-lo, cegando-o com uma tocha encandescente. Carlos Alberto Nunes, grande conhecedor da cultura grega, tradutor dos dois poemas, acha que, pelo núcleo central de sua história, a *Odisséia* carece de especificidade. Como que seria a invenção de eventos extraordinários, presentes à fantasia dos marinheiros nos diversos ciclos históricos. Contudo, do mesmo modo que a *Ilíada*, constitui uma fonte inspiradora da cultura clássica grega do século V, que se transformou numa espécie de marca registrada daquela civilização.

A partir do Canto XVI aparecem os incidentes relacionados ao regresso de Ulisses a Ítaca. Disfarçado, somente deixa-se reconhecer pelo filho. Faz chegar a Penélope a sugestão de tomar por critério para a escolha do pretendente a capacidade de vergar um arco, que lhe pertencera, tornando-o apto a desfechar flechas. Como esperava, nenhum dos pretendentes consegue fazê-lo. Chegando a sua vez, Ulisses flexiona o arco e usa-o como arma para matar aos pretendentes. Penélope reluta em reconhecê-lo mas afinal se convence.

No Canto seguinte à morte dos pretendentes (Canto XXIV), a preocupação de Ulisses é obter a compreensão do pai, Laertes, já que sua reação trazia a ameaça de guerra civil, que somente por Laertes poderia ser conduzida, em que pese a sua idade. Esse relato torna patente que, na época descrita, a família patriarcal correspondia ao tipo existente de

organização familiar. O conhecido sociólogo norte-americano, Robert Nisbet, defende a tese⁽¹⁾ de que a existência do chamado “milagre grego” – isto é, o extraordinário florescimento cultural do século V e parte do IV – somente existiu porque o poder da família patriarcal veio a ser enfraquecido pelas reformas introduzidas no final do século VI. Essa opinião parece muito pertinente, a julgar pela estagnação em que mergulharam muitas sociedades vizinhas da Grécia – caso do Afeganistão, por exemplo – sendo que a família patriarcal ali sobreviveu até os nossos dias.

Depois de havê-lo sondado e não sendo reconhecido, Ulisses afinal dá-se a conhecer e diz-lhe, com certa apreensão: “matei os pretendentes em nossa casa; vingando os crimes por eles cometidos, vinguei minha honra”. Depois de banhado e ungido em óleo, Laertes, antes alquebrado, está “semelhante aos deuses imortais” e logo fala do tempo em que, à frente de seu exército, realizou grandes feitos. Assume plenamente a condição de patriarca da família e ocupa o seu posto na ameaça de guerra civil, que se esboça no final do Canto, mas não chega a consumir-se. (Ver também *Ilíada*, de **HOMERO e NISBET, Robert**).

(O) *Ópio dos intelectuais*, de Raymond Aron

O Ópio dos intelectuais, de Raymond Aron, apareceu em 1955 e representou uma tomada de posição diante da influência marxista na França, marcando também um certo direcionamento da obra do autor. Nos anos trinta, preparou-se para especializar-se em filosofia da história, com o que se habilitava a alcançar um lugar de destaque no magistério. Veio a guerra. Atuou na resistência. Dirigiu um jornal que tinha o propósito de manter elevada a moral dos franceses perante o ocupante alemão. Finda esta, retornou ao magistério mas logo se deu conta de que a derrota da ameaça nazista não significava tranquilidade para a Europa diante do expansionismo soviético. Vivendo no meio intelectual, considerando-se, como todos os outros, homem de esquerda,⁽¹⁾ impressionou-o vivamente o caráter religioso que assumira a adesão ao marxismo, o que, no seu entendimento, acabaria predispondo a sociedade francesa à capitulação perante a agressividade dos russos, a exemplo do que tivera oportunidade de assistir em relação à Alemanha hitlerista.

O Ópio dos intelectuais procura desvendar as razões pelas quais uma proposta aparentemente laica, como a marxista, pudera transformar-se num dogma milenarista. Não teve maior impacto sobre a intelectualidade francesa e serviu sobretudo para que o autor concebesse um programa de trabalho destinado a mostrar a fragilidade e a inconsistência do marxismo, que executou ciosamente a partir de então e nas décadas seguintes. De todos os modos, abriu a pensadores independentes, em toda parte do mundo, a possibilidade de dissentir dos comunistas sem cair nas armadilhas do anticomunismo profissional que então chegou a grassar, nos marcos da guerra fria entre o campo ocidental e o império soviético.

O caminho através do qual trata de desvendar o caráter religioso da adesão ao marxismo, consiste em examinar os grandes mitos em torno dos quais se estrutura aquela adesão, o “mito da esquerda”, o “mito do proletariado” e o “mito da Revolução”.

⁽¹⁾ Cf. *Os filósofos sociais*, tradução brasileira pela Editora UnB (Coleção Pensamento Político; vol. 59).

⁽¹⁾ Nessa época, Aron tentou integrar-se à militância no Partido Socialista mas não se adaptou e, desde então, embora assumisse francamente a opção liberal, preferiu não se filiar a qualquer das organizações partidárias ligadas àquela vertente.

No tocante ao primeiro mito, Aron transcreve esta definição do homem de esquerda adotada pela revista católica *Esprit*: “... o homem de esquerda – pelo menos aos olhos dos franceses – é aquele que não dá sempre razão à política de seu país e que sabe que não existe nenhuma garantia mística de que continue justa no futuro; é um homem que protesta contra as investidas coloniais; é um homem que não admite atrocidade alguma, seja ela exercida contra o inimigo seja ela exercida em represália. Pode-se falar em esquerda lá onde não embotou este simples sentimento de solidariedade humana para com os oprimidos e os sofredores, que fez outrora multidões européias e americanas levantarem-se em defesa de Sacco e Vanzetti”.⁽²⁾

Levando em conta a subserviência da intelectualidade francesa perante o imperialismo soviético, pergunta Aron: será de esquerda a pessoa para quem a União Soviética tem sempre razão? Aqueles que reclamam a liberdade para todos os povos da Ásia e da África mas não para os poloneses ou alemães do Leste? Conclui: “A linguagem da esquerda histórica talvez triunfe em nossa época: o espírito da esquerda eterna morre quando a própria piedade só funciona em mão única”.

Segundo a doutrina marxista, o capitalismo criaria um polo da pobreza e outro da riqueza, cada vez mais distanciados. No *Capital*, Marx “provou” que ocorreria não só a pauperização relativa do proletariado, isto é, confrontado o padrão de vida da classe mais baixa com o da classe mais alta, mas igualmente *pauperização absoluta*, vale dizer, presenciariamos miséria crescente. Por essa razão, os proletários nada tinham a perder senão os próprios grilhões, enterrando para sempre o capitalismo mediante uma revolução. Os socialistas alemães preferiram o curso histórico concreto e foram arquivando sucessivamente as previsões marxistas, inclusive a revolução, embora não renegassem totalmente a doutrina. Na França, entretanto, a “bíblia” do “profeta” Carlos Marx era intocável. De modo que o proletariado continuava sendo encarado como entidade mitológica ao invés de um agrupamento social em vias de desaparecimento, se o considerássemos apenas do ângulo focalizado por Marx, isto é, o padrão de vida, já que se revelava crescente. A argumentação de Aron segue essa linha se bem que haja sentido, mais ou menos na mesma época, a necessidade de aprofundar o entendimento do que seria de fato a sociedade industrial, tema a que dedicou os seus cursos na Universidade e também um conjunto de livros.

Na análise do mito da Revolução, Aron comprova que seus partidários acabam inexoravelmente por aderir ao culto fascista da violência. Acontece que, segundo toda evidência, pondera, “o reino do homem não é certamente o reino da guerra”. Lembra que Herodoto já dizia que “nenhum homem é bastante desprovido de razão para preferir a guerra à paz”.

Dessa análise conclui que, agora, o proletariado é o salvador. Por paradoxal que pareça, a ressurreição das crenças seculares, sob uma forma que se apresenta como “científica”, seduz enormemente aos espíritos que, por vontade própria, privaram-se da fé tradicional.

Nessa obra, Aron trata ainda da aproximação entre o marxismo e a Igreja Católica. Na época (década de cinquenta), a circunstância parecia limitada ao fenômeno, que analisa, dos “padres operários”. Na arenga que adotam, recusam a hipótese de que estariam abandonando o cristianismo e substituindo-o pelo marxismo. Aron cita o seguinte: “Trazemos em nossa carne os dramas do proletariado e nem uma só das nossas preces e das nossas eucaristias é alheia a esses dramas. ... Nossa fé, que foi um motor poderoso para esta comunhão carnal, com nossa

⁽²⁾ Anarquistas italianos emigrados que foram executados em 1927, nos Estados Unidos, envolvidos em conflito onde morreram duas pessoas. Como inexistissem provas definitivas de sua autoria, entendiam os opositores da punição ter pesado sobretudo a sua condição de líderes sindicais.

classe operária, com isso em nada fica diminuída ou maculada. ... sem condições materiais mínimas nenhuma vida espiritual é possível... um homem que está com fome não pode crer na bondade de Deus, um homem que está sendo oprimido não pode crer em sua onipotência”. Semelhante catilinaria deixa sem explicação a própria sobrevivência do cristianismo, já que as sociedades precedentes ao capitalismo caracterizavam-se justamente pela pobreza generalizada.

Mais tarde, o Padre Arupe, que foi Provincial da Ordem dos Jesuítas, função que seria batizada de “Papa Negro” – em face da cor da batina usada pela agremiação mas também do poder que desfrutava e da irradiação alcançada no mundo – colocou-a abertamente ao serviço da política exterior soviética, como o documentaria aquele sacerdote que foi seu secretário, Malach Martin, no livro *Os jesuítas. A Companhia de Jesus e a traição à Igreja Católica* (tradução brasileira, Record, 1989). Na América Latina, tivemos o fenômeno da teologia da libertação, francamente inspirada no marxismo, de persistência inusitada posto que sobreviveu ao fim do comunismo.

A propósito desta simbiose vale transcrever a análise e as ponderações de Roberto Campos, na apresentação brasileira de *O ópio dos intelectuais* (editora UnB, 1980), embora se trate de transcrição algo extensa, efetivada a seguir:

“Essa empatia entre cristianismo e marxismo deixará de parecer estranha se analisarmos suas semelhanças formais. Ambos começaram como ideologia dos oprimidos, acenando-se com uma visão quiliástica do futuro. Ambos procuraram usar o poder coercitivo do Estado, em favor da Igreja, num caso, ou do Partido Comunista, no outro, não hesitando em perseguir os dissidentes e os heréticos. Mas as semelhanças não param aí. Os cristãos primevos acreditavam numa imediata “Parousia”, isto é, o Segundo Advento de Cristo, trazendo a curto prazo, uma Nova Era. Os marxistas primevos acreditavam numa revolução proletária e na desintegração rápida do Capitalismo pelas suas contradições internas: a taxa declinante de lucros e a pauperização. Ambas as doutrinas somente tiveram êxito após fracassarem suas previsões – tanto a da “Parousia” como a da Revolução Universal – e ambas se tornaram corpos híbridos político-religiosos, como instrumento de propagação do credo. Tal como os cristãos, os marxistas desenvolveram um *dogma* – o materialismo dialético – pelo qual os fatos históricos são lidos, e distorcidos, à luz do determinismo histórico. O marxismo transformou um “esquema de evolução” numa “história sacra”, cujo milênio seria a sociedade sem classes. O Partido Comunista se autodesignou delegado do proletariado, tornando-se portanto a Igreja dos novos fiéis, completa com seu hagiológico e sua demonologia. Da mesma forma que o Cristianismo, o Marxismo aspirou a ser uma Igreja Universal, e conheceu paralelamente o frustrante desafio das seitas. O cisma iugoslavo e a grande heresia chinesa reproduzem os movimentos da Reforma luterana e calvinista ou do reformismo inglês, em que se combinaram revisionismo do dogma e impulsos nacionalistas. Já o euro-comunismo se parece mais com os movimentos de ecumenismo e secularização que sacodem o catolicismo moderno”.

Pondera, entretanto, “felizmente, as semelhanças formais acima descritas não elidem uma incompatibilidade ontológica. Ambas as doutrinas são totais, no sentido de que inspiram a existência inteira, mas a fé cristã só foi totalitária nas épocas em que ignorou a autonomia da vida profana, enquanto que o comunismo é totalitário na escolástica diária e no comportamento *político*. Mais fundamentalmente ainda, como diz Aron: “O cristão não pode jamais ser um autêntico comunista, da mesma forma que este não poderia crer em Deus e no Cristo, porque a religião secular, animada por um ateísmo fundamental, professa que o destino do homem se cumpre todo sobre a terra e na cidade. O cristão progressista dissimula a si mesmo esta incompatibilidade”. (Ver também **ARON, Raymond**)

(A) *Origem da desigualdade*, de Jean-Jacques Rousseau

O título completo é o seguinte: *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, livro que Rousseau publicou em 1755. Indica que começou a meditar sobre o tema dois anos antes, inspirando-se numa proposição da Academia de Dijon, entidade da qual merecera um prêmio em 1750. O interesse pela questão da desigualdade será o ponto de partida de sua obra política.

Para Rousseau, quando se instaurou a propriedade, à qual geralmente se atribui a desigualdade, outros passos deveriam ter sido dados naquela direção. Nesse investigação parte da suposição de que existiriam dois instintos básicos, presentes no “homem natural”, isto é, anterior à sociedade. O primeiro seria o instinto de conservação. O segundo conforme suas próprias palavras, “nos inspira uma repugnância natural a ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível, principalmente os nossos semelhantes”. No estado da natureza não se poderia falar em virtudes ou vícios. Essa avaliação é posterior e nos permite, a partir da presença daqueles instintos, verificar que o homem é bom por natureza, tem uma inclinação social sadia e a desigualdade natural não os afetava. Foi a vida em sociedade que alterou esse quadro.

O texto de que se trata é reduzido, tendo apenas 80 páginas, subdividindo-se em Prefácio, Primeira e Segunda Partes.

A passagem do estado de natureza para a vida em sociedade seria um processo espontâneo. Primeiro agruparam-se, para viver em comum, os que tinham a mesma proveniência biológica. Nasceram as famílias que, ainda espontaneamente, acabam por aproximar-se. Dessa aproximação é que se instalam os germes da desigualdade. Afirma: “Jovens de diferentes sexos moram em cabanas vizinhas, o relacionamento passageiro, exigido pela natureza, traz logo outro não menos doce e mais permanente, pelo convívio mútuo. Acostumam-se a considerar diferentes objetos e a fazer comparações; adquirem insensivelmente idéias de mérito e de beleza, que produzem sentimentos de preferência. À força de se verem já não podem passar sem se ver novamente. Um sentimento doce e terno insinua-se na alma e, à menor oposição, torna-se um furor impetuoso: o ciúme desperta como amor, a discórdia triunfa, e a mais doce das paixões recebe sacrifícios de sangue humano” (Segunda Parte). Como se vê, originariamente a vida selvagem consiste em algo róseo e bucólico. Em contrapartida, na sociedade, o que era tenro transforma-se em violência.

A idéia de merecer consideração de outrem dá origem aos primeiros deveres de civilidade, mesmo entre os selvagens, mas também, a partir daí, qualquer agravo torna-se ultraje. “Foi assim que, punindo cada qual o desprezo que lhe haviam demonstrado de uma maneira proporcional à importância que atribui a si mesmo, as vinganças se tornam terríveis e os homens sanguinários e cruéis”. Tal é, o sistema de raciocínio a que recorre Rousseau para identificar a origem dos vícios e das maldades que, a seu ver, caracterizam a sociedade dos homens. Originariamente é um impulso altruístico que determina a ação isolada. Esta, em contato com outros homens, degenera, mais das vezes de forma irremediável.

O trecho é algo extenso mas expressivo: “Enquanto os homens se contentaram com suas cabanas rústicas, enquanto se limitaram a costurar suas roupas de peles com espinhos de plantas ou espinhas de peixe; a enfeitar-se com penas e conchas; a pintar o corpo com diversas cores, a aperfeiçoar ou embelezar seus arcos e flechas... enquanto se aplicaram apenas as obras que um homem podia fazer sozinho e às artes que não precisavam do concurso de várias mãos, viveram tão livres, sadios, bons e felizes quanto o poderiam ser por sua natureza... Mas a partir

do instante em que um homem necessitou do auxílio de outro, desde que percebeu que era útil a um só ter provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas se transformaram em campos que cumpria regar com o suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e medrarem com as searas”.

No que respeita à origem do poder político, o contexto em que o situa é muito próximo daquele descrito por Hobbes, segundo o qual tratava-se de “uma guerra de todos contra todos”. Parece a Rousseau que o desenvolvimento das atividades produtivas levou a uma tal ocupação das áreas disponíveis que, sua expansão somente poderia advir do emprego da violência. Os que não se tornaram proprietários, por sua vez, foram escravizados. Os ricos, escreve, comportaram-se “como esses lobos famintos que, tendo provado uma vez carne humana, rejeitam qualquer outro alimento e só querem devorar homens” e pensam exclusivamente em usar seus escravos para submeter outros novos. Às usurpações dos ricos seguem-se as pilhagens dos pobres. Conclui: “À sociedade nascente seguiu-se um terrível estado de guerra; o gênero humano aviltado e desolado, já não podendo voltar atrás nem renunciar às infelizes aquisições que fizera e trabalhando apenas para a sua vergonha, pelo abuso das faculdades que o dignificam, colocou a si mesmo às portas de sua ruína”.

Os ricos deram-se conta de que, para proteger seus interesses teriam que recorrer a algum artifício, buscando empregar em seu favor as próprias forças daqueles que os atacavam. E assim, a questão do governo apresentou-se não para defender seus interesses, seu verdadeiro propósito, mas o de “resguardar os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada qual a posse do que lhe pertence”, e assim por diante. Tratando-se, geralmente, de homens grosseiros, aceitaram tais argumentos e “correram ao encontro de seus grilhões”. Assevera, finalmente: “Tal foi ou deve ter sido a origem da sociedade e das leis, que criaram novos entraves para o fraco e novas forças para o rico, destruíram em definitivo a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, de uma hábil usurpação fizeram um direito irrevogável e, para o lucro de alguns ambiciosos, sujeitaram daí para a frente todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria”.

A proposta contida em *O contrato social*, que viria a publicar alguns anos mais tarde, em 1762, traça o esquema destinado a reverter o quadro deveras melancólico que entrevê na sociedade de seu tempo, esquema que, num de seus momentos mais dramáticos, o que passou à história com o nome de Terror, a Revolução Francesa cuidou de levar à prática. (Ver também **ROUSSEAU, Jean-Jacques**).

(O) *Paraíso Perdido*, de John Milton

John Milton é considerado como um dos maiores escritores ingleses, sendo geralmente colocado ao lado de Shakespeare. Nasceu em 1608, oito anos antes da morte deste último, ocorrida em 1616. Revelou-se muito precoce. Em 1634, aos 26 anos, já era poeta conhecido e tinha uma de suas peças encenada. Logo depois, em 1638, empreende uma prolongada viagem à Europa. Regressa à sua pátria em decorrência da guerra civil que se inicia na década de quarenta, engaja-se do lado contrário à monarquia e acaba por integrar o governo de Cromwell²⁶, do qual viria a ser uma espécie de porta-voz. Milton era um fervoroso puritano. Não obstante a política, continuou dedicando-se à literatura e, em 1645, aparece a primeira

²⁶ Derrotado na guerra civil, Carlos I foi condenado à morte e executado em 1649. Em 1653, Oliver Cromwell (1599/1658) é nomeado Lorde Protetor. A restauração da monarquia ocorre em 1660, logo depois de seu falecimento.

coletânea de seus poemas. Nesse mesmo período perdia progressivamente a visão. Em fevereiro de 1652 estava totalmente cego.

Com a morte de Cromwell e a ausência de uma solução constitucional satisfatória para substituir a monarquia²⁷, tem lugar a sua restauração (1660). Já no ano anterior, os partidários de Cromwell passam a ser perseguidos. A obra de Milton é incinerada publicamente e seu autor preso. Tratando-se de intelectual de renome, considerado como o maior escritor da época e, além do mais, cego, a prisão acabou durando somente dois meses.

Milton morreu em 1674, aos 66 anos. Nos últimos vinte anos de vida, completamente cego, infeliz no casamento, desentendo-se com as filhas, desde 1660 vivendo num ambiente político de enorme hostilidade, nesse contexto de todo desfavorável, produziu o texto festejado como o maior poema épico da língua inglesa: *O Paraíso Perdido*. Publicou-o em 1667. E, antes de falecer, ainda escreveu outra obra prima, *Agonia de Sansão*.

O Paraíso Perdido compõe-se de 22 longos cantos, obedecendo a rigorosa simetria. A perdição de Adão no paraíso é precedida dos cantos dedicados à revolta dos anjos liderados por Satanás, e aos combates monumentais que têm lugar entre legiões celestes, comandadas pelo filho de Deus, e as satânicas, afinal derrotadas. Deus prevê então que Satanás há de perverter o gênero humano. Criado livre e podendo resistir-lhe, não o fará. Antecipando-se, Deus declara sua disposição de conceder-lhe a graça, atendendo a que não caiu por malícia própria, como sucedeu a Satã, mas seduzido por este. Porém sofrerá o castigo da mortalidade, do mesmo modo que a descendência.

Enviado por Deus, Rafael desce ao paraíso para prevenir Adão e relata-lhe, pormenorizadamente, a história da criação do mundo. De como foi-lhe dada a companhia de Eva. Enfim, deixa-os sós.

Ainda que antes de comer o fruto proibido o encantamento de Adão por Eva seja sobretudo espiritual, Milton faz com que apreça aos seus olhos como uma criatura monumental, exaltação que não exclui “o corpo que Deus fez tão belo”. O desfecho ocorrerá no Canto IX.

A versão que Milton elaborou da queda de Adão e sua expulsão do paraíso até hoje provoca muita celeuma. Certamente não há de causar espanto que o texto pareça obviamente herético a quem leia o seu poema em busca de uma fiel interpretação da Bíblia. Harold Bloom observa que não se preocupou em apresentar Satanás como figura execrável (antes de ser a Má Nova, escreve, “devemos considera-lo como uma espécie de Tio Satã”), Enquanto a “Boa Nova, Jesus Cristo, é transformado em um Rommel, ou um Patton, no comando de um ataque blindado, a bordo da Merkabah, ou Carruagem da Divindade Paterna (em cuja honra os israelenses batizaram o seu principal tanque de guerra), veículo que cospe fogo e cuja função é expulsar Satã e suas hostes do Paraíso”. E, ainda mais: “Não seria exagero afirmar que o gênio de Milton é essencialmente erótico; Milton não consegue descrever Eva sem desejá-la, e nenhum outro poeta mostra-se tão fascinado pela idéia de brincar com os cabelos emaranhados

²⁷ Com a execução de Cromwell foi abolida a monarquia sendo o poder entregue ao Parlamento. O novo regime denominou-se de Commonwealth, que muitos designam como República. Mas, de fato, só muito mais tarde – a rigor desde a Revolução Americana – a República seria entendida como sistema oposto à monarquia. Cromwell governou sem o Parlamento, constituindo seu governo, na prática, uma ditadura. Não conseguiu que o filho o substituísse, o que talvez viesse a permitir o surgimento de nova Casa Reinante.

de uma linda mulher. Nossa mãe Eva é uma beldade, e o pobre Satanás sofre a agonia voluptuosa de um voyer.”²⁸

O sucesso de *O Paraíso Perdido* não se deve entretanto á fidelidade ou infidelidade com que aborda o texto bíblico mas á força e à densidade do poema. Tratando-se de uma história conhecida, o leitor prende-se ao relato não pela novidade mas pelo encanto. Às dificuldades inerentes a toda tradução, acresce no caso o fato de consistir num longo poema épico. Considera-se que haja conseguido fazê-lo com sucesso, ao vertê-lo ao português, Antonio José de Lima Leitão. Impresso pela primeira vez em 1840, em Lisboa, é o texto adotado nas sucessivas edições da Itatiaia.

PLATÃO

Platão nasceu em Atenas, em 425 ou 427, no seio de uma das famílias importantes, tendo recebido educação humanista e se encaminhava para a literatura. Por volta dos 20 anos passa a integrar o círculo de discípulos de Sócrates, o que o leva a redirecionar seus planos. Sócrates (470/399) era mestre de retórica, atividade muito estimada na época em decorrência da prática democrática, que exigia, dos que eram considerados cidadãos, a participação no debate de determinadas questões cuja resolução lhes estava afeta. Aqueles professores eram denominados sofistas, termo que não tinha a conotação pejorativa que veio a adquirir. Introduziu mudança radical na filosofia grega ao preferir trazer a debate questões gerais relacionadas à moral e à política, enquanto os filósofos precedentes ocupavam-se de desvendar a origem e o curso do mundo físico. Não deixou textos escritos, sendo a obra de Platão justamente uma das fontes de seu pensamento.

Sócrates foi condenado à morte, acusado de atentar contra a religião da cidade e corromper a juventude. O evento serviu de comprovação, a Platão, do caráter corrompido do regime ateniense. Dedicou-se desde então a propor um sistema filosófico que lhe permitisse formar pessoas capazes de proporcionar novo direcionamento ao mundo grego.

Ainda que haja divergências quanto à exatidão das datas, aos 40 anos (provavelmente em 388 ou 387), Platão fundou em Atenas uma escola a que deu o nome de Academia. Tampouco há clareza quanto à sua forma de funcionamento. Contudo, ainda que pudesse abrigar atividades religiosas, como se supõe, a função precípua seriam os ensinamentos filosóficos. A Academia sobreviveu ao longo do período de dominação romana e teria sido fechada pelo Imperador Justiniano, em 529 da nossa Era.

Os textos elaborados por Platão tinham a forma de diálogos, muitos dos quais foram preservados. Alguns dos que haviam sido arrolados nessa lista, acabaram expurgados por especialistas. Ascende a 35 os diálogos remanescentes, havendo também cartas que completam as suas doutrinas.

Discutiu-se muito se poderia ser reconstituída a cronologia dos diálogos sem que se chegasse a um acordo. Tudo leva a crer que Platão não se lançou à elaboração de uma obra sistemática, a exemplo de Aristóteles. De sorte que o mais adequado parece ser ordená-los de forma temática.

Assim, haveria um grupo que se limitaria a transmitir o método socrático, através do que se convencionou denominar de *dialética*, isto é, a explicitação das contradições. Em

²⁸ **A mosaic of one hundred exemplary creative mind** (20020. Tradução brasileira: Rio de Janeiro, Objetiva, 2003, págs. 80/81.

síntese, Sócrates pede ao interlocutor que proponha uma definição e, em seguida, avança as objeções. Embora este seja o método presente a todos os diálogos, os chamados “socráticos” não se preocupam em chegar a qualquer resultado. A título de ilustração, toma-se aqui o diálogo intitulado *Laques* (ou do valor), que se ocupa da coragem.

Sendo dois os interlocutores de Sócrates (*Laques* e *Nícias*), compete ao personagem que dá nome ao diálogo avançar a primeira definição: “o homem corajoso é aquele que agüenta firme contra o inimigo”. Sócrates considera-a muito estreita, isto é, abrangeria número limitado de casos. Então *Laques* apresenta outra: “a coragem é uma espécie de firmeza”. Mas, objeta Sócrates, se esta firmeza se baseia na loucura e na ignorância, não pode ser a coragem. Instado a pronunciar-se, *Nícias* diz que a coragem é a ciência daquilo que deve ser temido e daquilo que não deve ser temido. A nova objeção de Sócrates é a seguinte: se a coragem é uma ciência, então deve ser a ciência de todos os bens e de todos os males; mas esta definição aplica-se à virtude em geral. Como se vê, o interesse está centrado no processo – como se processa a elaboração conceitual – ao invés de voltar-se para aquilo que poderia ser considerado como o desfecho.

Outros diálogos “socráticos” seriam *Lisis* (trata da amizade); *Carmides* (da temperança); *Eutrifon* (da piedade) e assim por diante.

Os que integrariam a fase platônica propriamente dita são conclusivos e têm objetivos nítidos, primeiro criticar os rumos seguidos pelo governo da cidade e, ao mesmo tempo, dispor de uma proposta de forma de governo que não se limite a atender à circunstância mas corresponde a uma solução definitiva. Neste grupo costumam ser arrolados cinco diálogos: *Górgias*, *Menon*, *Banquete*, *República* e *Fedro*. No conjunto o mais importante seria *República* porquanto contém a sua proposta de organização política da sociedade, considerada como a primeira formulação teórica das formas autoritárias de exercício do poder. O diálogo *Leis* consiste numa recompilação dos temas da *República*.

De certo modo esta parcela da obra de Platão é preparada nos diálogos dedicados à condenação de Sócrates (*Apologia de Sócrates*; *Criton* e *Fedon*).

O segundo grande objetivo da fase afirmativa (“platônica”) seria apresentar o conjunto de sua proposta filosófica. Como entretanto não parece propor-se à elaboração de um sistema – possibilidade que talvez só a Aristóteles haja ocorrido –, os princípios básicos estão dispersos. Assim, a chamada “alegoria da caverna” – que toma por base para apresentar a tese de que haveria um mundo das idéias de que se louvara o Demiurgo para criar o que existe – encontra-se na *República*. No *Timeu* recorre amplamente à mitologia para apresentar uma espécie de teoria do mundo físico, aparentemente sem se preocupar em compatibilizá-la com o que poderia ser considerado como “teoria do conhecimento”.

A tese de que haveria a alma incorruptível e eterna, que sobreviveria à morte física, está dispersa e referida em vários diálogos. A dialética que estrutura os diálogos tem algo a ver com esta doutrina, na medida em que o verdadeiro significado das idéias estaria impressa na alma, podendo ser reavivado.

Há ainda um grupo de diálogos em que procurou distinguir o filósofo dos sofistas e do político, personagens que reputa essenciais à vida grega (*Parmênides*, *Sofista* e *Político*).

Os ensinamentos de Platão propiciaram a base a partir da qual Aristóteles lançou-se à sua vasta obra de sistematização do saber. Ainda assim, o platonismo teve curso autônomo,

influiu em outras escolas gregas e experimentou longa sobrevivência. Os diálogos de Platão acham-se traduzidos nas principais línguas sendo sucessivamente reeditados e muito apreciados pela beleza do estilo literário (Ver também *(A) Sétima Carta, Górgias e República*, de **Platão**; e *Timeu*, de **PLATÃO**.)

POINCARÉ, Henri

Nasceu em Nancy, França, em 1854, tendo freqüentado a Escola Politécnica e a Escola de Minas. Concluindo o curso muito jovem, trabalha inicialmente como engenheiro de minas, mas resolve fazer o doutoramento, que conclui aos 25 anos de idade, em 1879. Começa então uma brilhante carreira no magistério, na Faculdade de Ciências de Caen. Na primeira metade da década de oitenta torna-se matemático de renome, de que resulta ser convidado para dirigir o Curso de Mecânica e Física Experimental da Faculdade de Ciências da Universidade de Paris. Na mesma instituição ocupou também o cargo de catedrático de física matemática.

Nos meios científicos que freqüentava Poincaré, os rumos seguidos pela física causavam crescente perplexidade. em que pese tanto Galileu como Newton tivessem formulado as leis gerais do mundo físico contrariando francamente a experiência sensível, a sucessiva incorporação da ciência à vida cotidiana, através da técnica, ao longo do século XIX, sedimentou a crença de que a observação e a verificabilidade seriam os meios adequados para fazer progredir a investigação científica. Acontece que a pesquisa dos fenômenos elétricos conduziram a resultados surpreendentes. Achando-se o conceito de matéria associado ao de massa, dá-se a perda de contato direto com ela – passando as conclusões científicas a referirem-se aos seus efeitos indiretos, o que seria batizado de “desaparecimento da matéria”. Segue-se a verificação de que uma teoria científica (a relatividade, por exemplo) não refuta outra (a teoria newtoniana passa a referir-se a categoria limitada de fenômenos), devendo coexistir. Caberia justamente a Henri Poincaré lançar as bases de um novo entendimento (conceito) de ciência, adequado às circunstâncias. Seus trabalhos apareciam em publicações altamente especializadas. Mas, em que pese a complexidade dos assuntos abordados, o expositor lograva fazê-lo com grande clareza. Assim, da sua ampla obra destacou-se aquele conjunto que foi considerado como *filosofia da ciência*, que não interessava apenas aos círculos estritamente científicos mas ao público em geral. Reuniu-os em livro sob esta denominação: *A ciência e a hipótese* (1905); *O valor da ciência* (1905) e *Ciência e método* (1913). O primeiro deles, ainda que trate de assuntos que seriam acessíveis apenas a especialistas, alcançou enorme repercussão, contribuindo decisivamente para a aceitação do fato de que, em matéria de ciência, pudessem coexistir doutrinas diversas.

Subsidiariamente, a obra de Poincaré forneceu os argumentos fundamentais para refutar ao positivismo, no âmbito da ciência, justamente onde acalentava a suposição de achar-se firmemente plantado. Poincaré faleceu em 1912, aos 68 anos de idade. (Ver também *Ciência e hipótese*).

(A) Política, de Aristóteles

Segundo a informação que nos foi legada por Cícero, Aristóteles escreveu dois livros sobre *O Político*, inspirados pela obra de Platão, e quatro volumosos livros sobre a *Justiça*, todos desaparecidos. Também não se preservaram as memórias que teria escrito em

tom de diálogo ou o livro sobre a monarquia, que Werner Jaeger imagina ter sido destinado à formação de Alexandre, de que se incumbira, a fim de, segundo afirma, “dar um novo conteúdo ético e espiritual à idéia tradicional do Rei”. Aristóteles colecionou e comentou Constituições, segundo os registros, em número de 158. Esses comentários iniciavam-se com o exame da Constituição de Atenas, único dos comentários que chegou até nós.

A *Política* está subdividida em oito livros, que por sua vez se subdividem em capítulos. Esquemáticamente, o primeiro trata do conceito da política e da significação que deve ter o seu estudo. Diz-se ali que a cidade faz parte das coisas da natureza, que o homem está destinado a viver em sociedade, sendo um animal político e somente os seres vis ou muito superiores se excluem da cidade. Nesse capítulo fica patente a ausência de um conceito geral de “pessoa humana”, porquanto o que dignifica o grego é a condição de cidadão, que não pode ser alcançado, seja pelos bárbaros, seja pelos escravos.

Os Livros II e III têm sobretudo uma característica histórica porquanto se trata da obra de Platão e dos diversos homens públicos e dos próprios costumes políticos das diversas comunidades (Livro II), seguindo-se uma espécie de síntese acerca dos deveres dos cidadãos e dos governos.

O fato de que o Livro III se encerre com indicações acerca do conteúdo do livro seguinte, que na verdade somente são retomadas nos últimos, levou a que se discutisse a ordem adequada. Werner Jaeger – que proporcionou uma contribuição fundamental ao melhor entendimento do que se preservou de sua obra, no livro *Aristóteles – bases para a história de seu desenvolvimento intelectual*, trad. espanhola, México, 1946 – não enxerga maiores méritos nesse empenho de encontrar a ordem ideal, achando que mais importante seria compreender as razões pelas quais o livro acabou sendo ordenado da forma que se preservou. A seu ver, os Livros II e III não se constituem numa introdução à teoria geral do Estado mas se propõem descrever o Estado ideal segundo pressupostos platônicos. Nos demais livros estaria refletido o próprio desenvolvimento teórico de Aristóteles, com o propósito de encontrar uma posição independente do Mestre.

Os Livros IV e V tratam da virtude e da educação, temas entremeados com problemas relacionados à organização das cidades.

O que a posteridade entendeu como sendo a doutrina política de Aristóteles encontra-se basicamente no Livro VI. Ali descreve ele as formas clássicas de governo e procura indicar qual a melhor dentre elas. Coloca-se desde logo em pólo oposto àqueles que procuram fixar, poderíamos dizer, abstratamente, a melhor constituição, quando o importante seria descobrir a “que é praticável”.

Nos capítulos iniciais aborda os tópicos adiante mencionados.

A primeira regra seria conhecer as diversas formas de governo e as combinações possíveis.

Contemporaneamente diríamos que Aristóteles trata não das formas de governo (de que decorre a bipartição clássica entre parlamentarismo) mas das formas de Estado. Estas distinguem-se pelo poder de um único (monarquia ou realeza), de uns poucos (aristocracia) ou de muitos (república). Na visão de Aristóteles, a diversidade de tais formas advém da diversidade dos grupos sociais existentes. Por isto, concluirá logo adiante: o governo adequado não pode achar-se dissociado da própria constituição da sociedade.

Cada um de tais modelos tem uma forma degenerativa: a tirania, no caso da monarquia; a oligarquia, no que respeita à aristocracia; e, finalmente, a democracia, quanto à república. A seu ver essas formas degenerativas são todas condenáveis.

Como é de seu estilo, Aristóteles quer fundar a própria opinião numa análise de caráter histórico, motivo pelo qual segue-se uma digressão desse tipo.

O caráter negativo da democracia acha-se examinado no capítulo IV e resulta sobretudo da demagogia, que seria inerente à sua prática. No capítulo V estão relacionadas as espécies de oligarquia. No Livro subsequente (VII) essas mesmas questões estão examinadas mais detidamente.

No § 10 do Capítulo V está apontada uma característica inferida da análise precedente, de que se valerá para responder à pergunta inicial, isto é, a tese de que o nome de aristocracia é “a única denominação adequada para designar o Estado no qual o poder se confia aos homens mais virtuosos, se se toma este nome no seu sentido absoluto”.

Os capítulos VI, VII e VIII examinam a república e a tirana. No capítulo IX retoma a pergunta inicial sobre a melhor forma de governo.

A resposta de Aristóteles não é simples desde que não se contenta com um modelo ideal e, no fundo, a questão depende, em última instância, da própria sociedade. O melhor governo seria aquele que combinasse os aspectos positivos da aristocracia e da república, isto é, a presença no governo de pessoas virtuosas, sendo a sociedade composta de homens livres. Para isto, contudo, seria essencial que não se compusesse de reduzido número de ricos, em presença de excessiva quantidade de pobres, mas contasse com o predomínio das camadas médias.

Aqui Aristóteles retoma a sua teoria do justo meio, do equilíbrio entre os extremos, fundamental na *Ética a Nicômaco*.

No último livro Aristóteles examina a motivação que impulsiona as rebeliões e aponta os modos de conjurá-las. (Ver também **ARISTÓTELES**).

(A) *Política como vocação*, de Max Weber

Pouco antes de falecer, em 1919, Max Weber pronunciou uma conferência sobre a atividade política, que seria publicada com o título de *A política como vocação*. O texto passou à história como um documento importante acerca do papel do partido político e do processo de sua constituição. Ao fazê-lo, Weber estabelece a distinção fundamental entre essas agremiações antes e depois do processo de democratização do sufrágio. Assim, no século XIX, eram simples blocos parlamentares, isto é, formavam-se no Parlamento em torno de notáveis, carecendo de importância os eleitores. Escreve: “Na época não existiam partidos organizados regionalmente, que encontrassem base em agrupamentos permanentes no interior do país. Não existia outra coesão política senão a criada pelos parlamentares, apesar de que as pessoas de importância local desempenhavam papel marcante na escolha dos candidatos”. Para compreender os partidos políticos de seu tempo – época da Primeira Guerra Mundial – era imprescindível constatar que resultavam da fusão entre os antigos blocos parlamentares e os comitês locais formados por imposição do sufrágio universal e da ampliação do universo de eleitores. E

embora tais agremiações tenham desde então continuado a desenvolver-se, tornando-se estruturas muito organizadas, dispendo de amplas assessorias, núcleos programáticos que os distinguem uns dos outros, publicações e variados instrumentos de formação de quadros, Weber deu uma indicação muito precisa sobre a característica distintiva do sistema representativo amadurecido, na forma como se consolidou nas principais nações do Ocidente. Na formulação de Weber, trata-se de democracia plebiscitária. Vale dizer, periodicamente, o partido que se encontra no poder é obrigado a submeter-se ao referendo popular.

No mesmo texto, Weber avança na formulação do que passa então a denominar de *ética de responsabilidade*, distinguindo-a da “ética de convicção”, ou “ética dos fins absolutos”, segundo a qual os fins justificam os meios, consigna que viria a ser encampada pelos marxistas. A ética de responsabilidade pretende fazer renascer a tradição kantiana, no que diz respeito à eliminação da dependência da moral à religião, reelaborando-a para abandonar os vínculos que porventura tivesse estabelecido com a suposição de uma sociedade racional.

Os princípios da ética de responsabilidade poderiam ser enunciados como segue:

1º) A vida humana comporta muitas esferas que escapam à moralidade em seu sentido próprio, nada resultando em favor da moral o empenho de estender o seu campo de ação, havendo concomitantemente esferas em que se dá um conflito claro entre a moral e os outros valores. Existe notoriamente uma tensão entre moral e política e também com as religiões que obrigam seus seguidores a menosprezar valores consagrados socialmente. Estão neste caso os sectários que se recusam ao serviço militar, em revide ao que a sociedade lhes cassa os direitos políticos.

2º) É necessário uma atitude compreensiva e tolerante em relação aos valores morais últimos em que o outro faça repousar suas convicções. Salvo a ética totalitária – que no fundo acaba por se transformar numa proposta cínica porquanto em nome dos fins que alardeia, sentem-se os seus partidários a cavalheiro para comportar-se de modo idêntico àqueles que condenam, de que é exemplo expressivo a condenação da ditadura de Batista, admitindo-se até a sua derrubada violenta, para acabar melancolicamente justificando a ditadura de Fidel Castro –, salvo esse tipo de comportamento, que a rigor nada tem a ver com a moralidade, sendo de todo incompatível com a ética de responsabilidade, nos demais eventos parte do pressuposto de que as avaliações últimas do indivíduo nunca podem ser refutadas. É o que Weber denomina de conflito insolúvel das avaliações.

O razoável é aceitá-las e compreendê-las, se queremos ter direito a idêntica prerrogativa.

3º) Não devemos nos valer de circunstâncias que nos colocam numa posição de superioridade para impor nossas convicções. Weber toma aqui o exemplo da cátedra, referido no *Ensaio sobre neutralidade axiológica*.

4º) Devemos responder pelas conseqüências previsíveis de nossos atos. A esse propósito escreve Weber: “Quando as conseqüências de um ato praticado por pura convicção se revelam desagradáveis, o partidário de tal ética não atribuirá responsabilidade ao agente, mas ao mundo, à tolice dos homens ou à vontade de Deus, que assim criou o homem. O partidário da ética de responsabilidade, ao contrário, contará com as fraquezas comuns do homem (pois como dizia muito precedentemente Fichte,⁽¹⁾ não temos o direito de pressupor a bondade e a perfeição do homem) e entenderá que não pode lançar a ombros alheios as conseqüências

⁽¹⁾ Johann Glottlieb Fichte (1762-1814) deu início à elaboração do sistema filosófico que deveria seguir-se à crítica kantiana. Tendo saído sem o nome do autor, sua primeira versão do sistema (elaboraria outras, igualmente sem sucesso), aparecida sem o seu nome, foi atribuída ao próprio Kant, que ainda vivia.

previsíveis de sua própria ação. Dirá, portanto: “Essas conseqüências são imputáveis à minha própria ação”.

5º) Finalmente, a ética de responsabilidade afirma que os meios devem ser adequados aos fins; que não há fins altruísticos que justifiquem o recurso a meios que não possam ser compatíveis com aqueles objetivos. Assim, não se pode, em nome da exaltação da pessoa humana, a exemplo do que ocorreu nos países vítimas do totalitarismo, submetê-la a procedimentos que a aviltam. Os meios aviltantes é que definem o cerne da ética totalitária, ou melhor, sob todas as circunstâncias são os meios que definem os fins. (Ver também **WEBER, Max**).

(O) *Príncipe*, de Maquiavel

O Príncipe é um livro de pequenas dimensões, dividido em 26 capítulos. Seu autor estuda os meios pelos quais se constituem, se conservam e se estendem os Estados e termina exortando à sua aplicação e à criação de um potente exército nacional para libertar a Itália da dominação estrangeira.

O livro poderia ser dividido em duas partes. Na primeira, apresenta exemplos de homens que, em diversas circunstâncias, conseguiram chegar ao poder e preservá-lo. Na segunda, tomando por base a natureza humana, anuncia regras e conselhos sobre a arte de governar, ilustrando-a com exemplos.

Maquiavel parte de uma nova classificação: repúblicas e principados.

Os capítulos que contêm o essencial do chamado maquiavelismo são os XV, XVI, XVII e XVIII. Nestes estabelece as virtudes e os vícios de que a natureza humana é capaz para se perguntar quais as categorias que convêm ao Príncipe. Conclui que deve agir sem referência aos preceitos morais sempre procurando demonstrar que sua conduta é virtuosa. Se não agir deste modo não poderá lutar contra os que agirão contra ele sem quaisquer reservas.

O Príncipe deve não apenas ser amado mas igualmente temido. Se tiver que escolher, é preferível que seja temido.

Seguem-se conselhos relativos à formação do governo. O sucesso do Príncipe depende sobretudo da própria conduta e de suas qualidades pessoais.

No capítulo final, Maquiavel exorta o Príncipe à libertação da Itália.

O Príncipe suscitou enorme diversidade de interpretações, inclusive a que aventa a hipótese de que tratar-se-ia de uma sátira. A origem de tais controvérsias parece residir no fato de que Maquiavel marca o início da consideração da política de modo autônomo da moral. A questão achava-se naturalmente em seus primórdios e o seu tratado parece haver chocado a muita gente. Contudo, o Florentino não deve ser tomado à conta de padrão da falta de escrúpulos, mesmo porque, na vida pessoal teve uma conduta exemplar, além de que era movido pela intenção de promover a libertação de seu país.

No ensaio intitulado “O problema de Maquiavel”, Isaiah Berlin reuniu a enorme diversidade de interpretações suscitadas por *O Príncipe*, em que pese a circunstância de tratar-

se de um livro pequeno, estilo direto e nada obscuro. Apreciando-as, Berlin refuta desde logo a hipótese de que Maquiavel rejeitava toda espécie de moralidade. A seu ver, sua incompatibilidade era com a ética cristã que negava para pôr em seu lugar os valores da antigüidade clássica. Escreve: “Os valores de Maquiavel podem ser errados, perigosos, odiosos, mas ele não está brincando. Não é cínico. É sempre o mesmo fim: um Estado concebido numa analogia com a Atenas de Péricles ou Esparta, mas acima de tudo, a República Romana. Uma finalidade como esta, pela qual os homens anseiam, naturalmente (pelo menos Maquiavel pensa que a história e a observação oferecem evidência concludentes para isto) “desculpa” quaisquer meios, olhe sempre para os fins: se o Estado sucumbir tudo estará perdido. Daí o famoso parágrafo quarenta e um do terceiro livro dos *Comentários*, onde diz: “Quando a própria segurança do país depende de uma decisão a tomar, não se deve permitir o predomínio de nenhuma consideração de justiça ou injustiça, humanidade ou crueldade, glória ou infâmia. Deixando de lado qualquer outra consideração, só temos de perguntar qual o rumo que salvará a vida e a liberdade do país.”

Conclui Berlin: “Vê-se pois que a importância de Maquiavel reside no fato de que se coloca a serviço de uma instituição social nova e que estava destinada a realizar uma grande trajetória: o Estado Moderno, em sua feição absolutista inicial. E, ao mesmo tempo, o mérito de vislumbrar uma investigação autônoma da política, sem ir buscar os princípios na ética ou qualquer esfera”. (Ver também **MAQUIAVEL**).

Princípios da moral e da legislação, de Jeremy Bentham

O livro começa pela apresentação da doutrina filosófica do autor, a que denomina de *utilitarismo*. O nome provém da idéia de que a moral teria sido estabelecida a partir da verificação, pela experiência e repetição, da utilidade (isto é, eficácia com relação ao fim visado) das ações. Esse princípio foi estabelecido por David Hume (1711-1776) no curso das discussões que tiveram lugar a propósito do tema (origem e fundamento da moral), no século XVIII, na Inglaterra. Bentham deu-lhe um novo direcionamento ao enfatizar que o reconhecimento daquela origem (a utilidade das ações) permitia tornar a moral uma ciência exata, introduzindo a medida.

Para Bentham, “a natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois soberanos: a dor e o prazer. Somente a eles compete determinar o que devemos fazer, bem como determinar o que na realidade faremos. Ao trono desses dois senhores está vinculada, por uma parte, a norma do que é reto e do que é errado, e, por outra, a cadeia das causas e dos efeitos”. A utilidade das ações mede-se pelo grau de felicidade que proporcionam a quem as pratica. Devido a esse fato, o interesse identifica-se com a utilidade.

O passo seguinte consistirá em dizer que a comunidade é uma entidade fictícia. De sorte que seus interesses correspondem apenas à soma dos interesses dos diversos membros que a integram.

Alguns comportamentos podem comprometer a efetivação de uma ação segundo o princípio da utilidade, isto é, com o propósito de obter prazer. O primeiro corresponde ao ascetismo, que pode provocar uma inversão do princípio (cita o exemplo dos monges que praticam a auto-flagelação). O segundo seriam a simpatia e antipatia que podem levar as pessoas a aprovar uma ação a partir da simples adesão a quem a pratica, ou o inverso. Tal se dá

em especial no terreno político. As circunstâncias consideradas em nada enfraquecem o princípio da utilidade porquanto se referem a comportamentos particulares e sequer podem deixar de ser a ele referidos.

São quatro as fontes da dor e do prazer: física, política, moral e religiosa. Cada uma delas pode emprestar a qualquer lei ou regra de conduta uma força obrigatória. Assim, todas podem ser denominadas de sanções.

A sanção física refere-se à vida presente e ao curso ordinário da natureza - não propositadamente modificados pela interposição de algum ser humano nem por interposição extraordinária de algum ser invisível superior. Se o prazer ou a dor provêm de alguma autoridade governamental, revestida de direitos equiparáveis aos do juiz, trata-se de sanção política. A sanção moral (também a denomina de popular) refere-se ao prazer e à dor oriundas de pessoas de destaques na comunidade, segundo a disposição espontânea das pessoas e não de acordo com imposições legais. Finalmente, a sanção religiosa, como diz, depende da “mão imediata de um ser superior invisível”. Algumas das mencionadas sanções afetam ao homem não fisicamente mas do ponto de vista psíquico, razão pela qual Bentham examina o papel e funções da consciência.

Na suposição de que sua doutrina deveria servir de base ao direito penal, Bentham detêm-se no exame da motivação das ações, da questão da intencionalidade, etc., a fim de determinar as punições. Nesse particular, trata especificamente dos casos em que não cabe punir bem como da proporcionalidade entre as punições e os crimes.

A obra considera com a máxima amplitude o que denomina de “método para medir uma soma de prazer ou de dor”. A premissa geral é a de que a aferição deve estar referida a uma pessoa determinada e diz respeito ao valor que atribui ao prazer e à dor. Essa avaliação compreende intensidade, duração, certeza ou incerteza e proximidade no tempo. É verdadeiramente imenso o elenco de variações que considera, o que de certa forma inviabiliza a sua efetivação. Mesmo com os recursos disponíveis em nosso tempo, as pesquisas de opinião - que estariam próximas do que tem em vista - obedecem ao princípio do máximo de objetividade e de delimitação precisa de poucas variáveis. Em que pese essa evidência, a idéia de que o comportamento social pode ser medido e previsto, sendo afirmada por uma doutrina de tanto prestígio na América e na Inglaterra, como o *utilitarismo*, deve ser considerada como determinante da persistência com que tal objetivo foi perseguido, terminado por ser bem sucedido, notadamente em matéria eleitoral e, em muitas circunstâncias, para orientar as ações governos, adequando-as às aspirações das comunidades. (Ver também **BENTHAM, Jeremy**).

Princípios de uma ciência nova, de Vico

Giambattista Vico (1668-1744) viveu em Nápoles, na Itália, tendo exercido o magistério. Entre outras coisas, ensinou direito na Universidade e foi designado cronista oficial do principado, prática que se tornara freqüente nas cortes européias mais ilustradas. Graças a isso, tinha familiaridade com os problemas de ordem historiográfica e se dera conta de que o método cartesiano, tão prestigiado na época, se podia ser útil na ordenação do novo tipo de saber que se vinha estruturando em relação à natureza, pouco tinha a dizer quando se tratava da história. Entre seus escritos históricos deixou-nos *A sabedoria primitiva dos italianos*. O texto básico em que procura dar conta da singularidade do conhecimento histórico intitulou-o

Princípios de uma ciência nova acerca da natureza comum das nações (1725; 2ª edição reelaborada, 1730). Na medida que o tema por ele estudado chega a ocupar uma posição central na meditação filosófica, suas descobertas foram extremamente valorizadas. Contudo, não chega a desprender-se da suposição de que haveria um destino de certa forma pré-estabelecido, que poderia ser entrevisto no exame concreto da história. Assim, escreve nos *Princípios de uma Ciência Nova* que seu objetivo primordial consiste em estabelecer “uma história ideal eterna, descrita segundo a idéia da Providência, segundo a qual decorrem nos tempos todas as histórias particulares das nações em suas aparições, progressos, estados, decadências e fins”.

Vico acreditava que o homem só pode conhecer verdadeiramente aquilo de que foi o criador. O conhecimento verdadeiro da natureza somente seria acessível a Deus. Assim, a história estaria especialmente apta a ser objeto do conhecimento humano. Além dessa tese geral, Vico estabeleceu a temática de que deve ocupar-se a história: a gênese e o desenvolvimento das sociedades humanas e das suas instituições.

Vico aventou também a hipótese de que a história revela a existência de períodos históricos com relativa unidade, podendo ser identificados os traços gerais de cada ciclo para confronto entre si. Sendo uma pessoa interessada na história propriamente dita e não apenas na sua conceituação teórica, formulou exemplos concretos das conseqüências práticas de semelhante entendimento. Segundo supõe, haveria nitidamente períodos heróicos, com traços comuns, parecendo-lhe que corresponderiam a essa categoria o período homérico da história grega e a Idade Média européia. Ambos dispunham de uma aristocracia guerreira que constitui os governos. A identidade estende-se ainda à economia agrícola, ao tipo de literatura e também à moral fundada no princípio da coragem e da lealdade pessoais. De modo que esse tipo de confronto poderia levar a uma compreensão aprofundada de determinado período com base em aspectos melhor explicitados naquele com o qual se identifica pelos traços gerais.

Essa idéia de Vico correspondeu a uma notável contribuição no sentido de destacar aqueles elementos que são efetivamente definidores no evoluir da sociedade humana. A historiografia pôde progredir justamente a partir de hipóteses gerais relativas à unidade dos ciclos históricos, sem o que a pesquisa dos elementos constitutivos isolados não teria avançado nem acumulado material suficiente para introduzir ajustamentos e retificações na hipótese geral.

Deslumbrado talvez com o vigor da sua descoberta, Vico cometeu em seguida um grave equívoco ao supor que os ciclos históricos estariam ordenados de forma a alternar-se indefinidamente. Deste modo, aos períodos heróicos seguir-se-iam épocas clássicas, que findariam por degenerar na direção de um novo barbarismo. Na síntese de Colingwood, assim se compreenderia semelhante esquema: “Por vezes, Vico apresenta o seu ciclo do seguinte modo: primeiramente, o princípio orientador da história é a força bruta; depois, a força corajosa ou heróica; a seguir, a justiça corajosa; depois, a originalidade brilhante; seguidamente, a reflexão construtiva; e finalmente uma espécie de opulência esbanjadora e ruinosa, que destrói o que foi anteriormente constituído. No entanto, Vico tem plena consciência de que um tal esquema é demasiado rígido para não admitir inúmeras exceções”. (*A idéia de história*. Tradução portuguesa. Lisboa: Presença, 1972, p. 92). De todas as formas, a historiografia renunciou à busca dessa espécie de regularidade, embora retivesse a noção de períodos ou ciclos históricos, capaz de permitir a adequada compreensão de eventos isolados.

Inspirados nos “ídolos” enumerados no *Novum Organum* (1620) de Francis Bacon (1561-1626), isto é, nos preconceitos capazes de distorcer a investigação, Vico deixou estas advertências ao historiador: 1º) evitar a tendência a exaltar ciclos passados para contrapô-los ao

presente ou deslumbrar-se com as épocas a que tenha dado preferência em seus estudos; 2º) no estudo da história pátria não esconder os fatos desabonadores que possibilitem uma avaliação adequada, embora nem sempre favorável; 3º) não deixar que estimativa exagerada quanto à própria erudição – ou em relação ao papel dos eruditos em geral – leve-o a privilegiar o desempenho das pessoas cultas no período histórico estudado, desde que as evidências sugerem não haver maior correlação entre grau de saber e atuação destacada na história; 4º) não se preocupar com a paternidade e a originalidade de idéias e instituições porquanto, além de que podem surgir em diferentes pontos e sem conhecimento mútuo, é importante o desenvolvimento criativo que uma nação haja conseguido alcançar em relação ao impulso inicial recebido de uma outra; e 5º) não há nenhuma comprovação de que a opinião contemporânea ou mais próxima dela, que se haja transmitido por tradição, seja inquestionavelmente correta, devendo ser considerada como passível de revisão e reconstituição.

De igual modo, Vico procurou sistematizar a própria experiência chamando a atenção do estudioso para alguns aspectos da vida social por vezes descurados. Dessa maneira, indicou que o desenvolvimento da acepção de certas palavras pode fornecer pistas esclarecedoras. Ou então que relatos mitológicos ou de remotas tradições religiosas facultariam preciosas indicações quanto aos povos que as tenham criado.

Na avaliação do significado permanente de algumas das contribuições historiográficas de Vico, cumpre ter presente que apenas em nosso tempo conseguimos lograr uma compreensão abrangente dos principais ciclos da história do Ocidente. Somente muito recentemente adquiriu-se uma visão adequada do processo de constituição do feudalismo europeu e da novidade que representou, do mesmo modo que na fixação dos contornos nítidos do Renascimento e da forma pela qual distingue-se da Reforma, de sorte que o mérito de Vico deve ser buscado na idéia mesma de ciclo histórico e não no conteúdo que procurou atribuir àqueles dos quais se aproximou.

A obra de Vico não teve repercussão imediata em seu meio, merecendo uma espécie de redescoberta no momento destacado da historiografia a que correspondem os primórdios do romantismo alemão.

Princípios de política, de Benjamin Constant

Benjamin Constant foi o pensador liberal que enfrentou, em caráter pioneiro, as questões teóricas suscitadas pela Revolução Francesa. A primeira delas dizia respeito à denominada *soberania geral* (ou popular), em nome da qual passou a ser exercido o poder, que, além das atribuições clássicas, deveria promover a virtude, mesmo às custas de sucessivos banhos de sangue, como de fato ocorreu. As emanadas do novo sistema expressariam a *vontade geral*, conceito popularizado por Jean-Jacques Rousseau.

Esse corpo doutrinário, em vista de que emergira na luta contra a monarquia absoluta, chegou a ser batizado de “liberalismo radical”, denominação totalmente inapropriada. No período recente, preferiu-se chamá-lo de *democratismo* porquanto nada tem a ver com democracia, como se viu da atuação de seus herdeiros totalitários neste século.

Constant não rejeita a idéia de soberania popular. Mas estabelece que não compete a nenhum indivíduo ou grupo social, em seu nome submeter o restante da população. Ademais,

é falso que a sociedade em seu todo possua sobre seus membros soberania sem limite. Depois de proceder à avaliação crítica das teorias defendidas no *Contrato Social*, escreve o seguinte: “Os cidadãos possuem direitos individuais independentes de toda autoridade social ou política, e toda autoridade que viole esses direitos torna-se ilegítima. Os direitos dos cidadãos são a liberdade individual, a liberdade religiosa, a liberdade de opinião, na qual se compreende a liberdade de imprensa, o usufruto de sua propriedade e garantias contra todo arbítrio”. E mais: “Os representantes de uma nação não têm o direito de conquista, ou sem o consentimento popular, o uso de poderes sem limites. Deus, se intervém nas coisas humanas, somente sanciona a justiça. O direito de conquista não é senão a força, jamais um direito”.

Para limitar a soberania é necessário encontrar instituições políticas capazes de permitir que se expressem os diversos interesses. No entendimento de Constant, o arranjo institucional que facultará tal possibilidade consiste na monarquia constitucional, subdividida em cinco poderes, a saber: Poder Real; Executivo; Representação da permanência; Representação da opinião e Judiciário. O Poder Real correspondente ao que, na Constituição brasileira de 1824, foi chamado de Poder Moderador. O que designa como “representação da permanência” equivale ao órgão vitalício e hereditário, que em alguns países correspondia ao Senado e, na Inglaterra, à Câmara dos Lordes.

Comentando esse arranjo institucional, Ubiratan Macedo escreve o seguinte: “Outra tese de Benjamin Constant que teve grande curso seria atribuição de um papel especial ao Monarca, ... que veio a ser conhecido como Poder Moderador. Na fase em viveu o nosso autor, a questão não se resumia à harmonia entre o Judiciário e o Executivo ou entre este e o Parlamento. A rigor não existia Parlamento mas duas Câmaras separadas e freqüentemente em conflito. Havia também atritos entre o Rei e seus Ministros, num tempo em que somente na Inglaterra se consagra a figura do Primeiro Ministro. De sorte que tem toda pertinência a idéia de criar-se uma outra Magistratura, com atribuições de exercitar a coordenação dos vários poderes, pairando acima deles como árbitro. Essa doutrina deve ser avaliada à luz da circunstância concreta em que apareceu. Em sua época a idéia era absolutamente válida e, de certo modo, imprescindível, porquanto o sistema de governo constitucional, inaugurador de uma nova realidade de poder descentralizado, ainda não havia formado os mecanismos coordenadores que se criariam de formas múltiplas, segundo a experiência de cada país” (O liberalismo doutrinário *in Evolução histórica do liberalismo*, Belo Horizonte, Itatiaia, 1987, p. 38).

Constant examina cada uma das mencionadas instâncias, caracterizando-as e definindo-lhe funções específicas.

O livro contém uma tese inovadora acerca da representação política, que sobreviveria ao longo do tempo. Trata-se da definição de que seria de interesses. Admite, como avançou Rousseau, a existência de um interesse geral (nacional, digamos), mas recusa a hipótese de que estaria obrigatoriamente contraposto aos interesses individuais e de grupos. Ao contrário disto, o interesse geral resulta da mediação entre os interesses reais, incumbência da representação política. Ao estabelecê-lo, determina de pronto qual o papel que à Assembléia cabe desempenhar.

Constant postula ainda a existência do que denomina de “interesses de todos”, distintos do interesse geral. Este configuraria esfera de atuação do Estado, enquanto o primeiro deve estar a salvo tanto da ingerência estatal como da negociação. Diríamos hoje que tem em vista os direitos da pessoa, isto é, os direitos civis e políticos (a questão dos direitos sociais ainda não surgira). Constant exemplifica com a liberdade religiosa, enfatizando que o Estado

deve limitar-se a assegurá-la, sem pretender imiscuir-se na escolha individual, direito este que cabe manter a salvo da barganha e da negociação, sendo inalienável.

O livro contém uma análise sistemática de todas as questões relacionadas à nova forma de governo, isto é, ao sistema representativo. Enfatiza a necessidade de delimitar as áreas em que se dará a escolha - o que depois chamou-se de distrito eleitoral, inclinando-se pela eleição em dois graus, sistema que vigorou no Brasil imperial, até a década de oitenta, a exemplo do que ocorria em diversos outros países. Considera também a extensão do sufrágio, limitando-o como era de praxe na época, bem como o processo eleitoral.

Louvando-se da experiência da Revolução Francesa, entende por bem fixar a forma de funcionamento da Câmara, discutindo a iniciativa da leis. O Executivo é igualmente caracterizado, referindo-se inclusive à responsabilidade dos ministros. Não escapa à sua atenção as atribuições do poder municipal e a organização da Forças Armadas num Estado constitucional. Cada um dos principais direitos é considerado de per si.

Bem consideradas as coisas, os *Princípios de Política* fixaram a estrutura que deve ser adotada numa Constituição que se proponha regular o funcionamento do sistema representativo. (Ver também **CONSTANT, Benjamin**).

(As) *Profecias de Daniel e o Apocalipse*, de Isaac Newton

Isaac Newton (1642-1727), fundador da física moderna, escreveu também obras teológicas, às quais atribuía grande importância. Encontra-se neste caso o livro *Observations Upon the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St John*.⁽¹⁾ Não apenas pela notoriedade do autor, é considerado como exemplo expressivo do interesse despertado pelo texto bíblico por pensadores que se sentiam instigados a desvendar a sua racionalidade, certos de que semelhante abordagem não atenta contra o caráter sagrado do texto, que corresponde à forma característica pela qual os cristãos aproximam-se da Bíblia. É certo que, em grande medida, a chamada crítica bíblica cuidou de desvalorizar o seu conteúdo. Além de que nem sempre foi o caso, a própria necessidade de situar os relatos em seu respectivo contexto histórico estimulou muitos autores a buscar uma interpretação “neutra”, sem que isto implicasse em negar a sua importância para o Ocidente. Nesse particular, o livro de Newton é considerado paradigmático.

Newton entende que o empenho principal dos profetas era reiterar o pacto do povo de Israel com Deus, periodicamente esquecido ou minimizado. Contudo, supõe, depois de consagrado e dado a conhecer nas sinagogas, os crentes entendiam que seu papel se esgotara e aguardavam sempre novos profetas. O mesmo ocorreu, escreve, “nas sinagogas cristãs”. Cumpre, entretanto, eliminar essa prática nociva. Diz expressamente “temos Moisés, os profetas, além das palavras do próprio Cristo. E, se não os ouvirmos, não seremos menos execráveis que os Judeus”. E, mais adiante: “Dar ouvidos aos Profetas é uma característica da verdadeira Igreja”. Assim, a interpretação racionalizante que irá empreender nada tem de pecaminosa ou desrespeitosa.

Esclarece que, a seu ver, a linguagem da profecia é figurada, extraída das analogias entre o mundo natural e um império ou reino, considerados como a contra-parte do mundo

⁽¹⁾ O livro mereceu tradução portuguesa tendo sido editado no Brasil com o título de *As profecias de Daniel e o Apocalipse*.

natural, isto é, o mundo político. Assim, o conjunto do mundo natural, compreendendo o Céu e a Terra, é tomado como sendo correspondente ao conjunto do mundo político. A esse propósito escreve o seguinte: “Assim, o Céu e o que nele se contém representam os tronos e as dignidades ou aqueles que as desfrutam, enquanto a Terra com suas coisas representa a massa popular; as partes inferiores da Terra, chamadas Hades ou Inferno, representam as mais rebaixadas ou miseráveis camadas. Então a subida ao Céu ou a descida à Terra significam elevação ou queda do poder e das honras; elevar-se sobre a Terra ou sobre as águas quer dizer elevação a alguma dignidade ou predomínio, partindo da condição inferior do povo, enquanto que a descida naqueles elementos significa perda da dignidade ou de predomínio; as descidas às partes mais baixas da Terra indicam redução a um estado infeliz e de rebaixamento...”. Entende que entre os velhos Profetas, Daniel é o mais característico na questão das datas e o mais fácil de ser entendido. Pode assim, concluir, “ser tomado como a chave para os demais”.

Segundo a Bíblia, Daniel fora deportado para a Babilônia nos começos do século VII antes de Cristo, ao tempo em que ali reinava Nabucodonosor (605-562 a.C.). O rei tivera um sonho que lhe parecera importantíssimo mas o esquecera. Queria que os sábios não só o reconstituíssem como também traduzissem o seu significado, condenando-os à morte por não tê-lo conseguido. Daniel implora a ajuda de Deus e tem uma visão do sonho que teria sido o seguinte: o monarca vira uma estátua extraordinária cujas partes do corpo eram de diferentes materiais, estátua que se desfez aos pedaços. Além disto, Daniel correlacionará as partes da estátua com o reinado do próprio Nabucodonosor e os seguintes.

Supondo haver encontrado a chave para a decifração do sentido profundo das profecias, irá indicar que determinadas referências bíblicas dizem respeito a eventos históricos subseqüentes, depois tornados conhecidos. Assim, por exemplo, no que respeita à visão das quatro bestas, de Daniel, Newton as identifica com os diversos impérios, a saber: a primeira ao Império Assírio; a segunda ao Império Persa; a terceira ao Império dos Gregos e, finalmente, a quarta ao Império Romano. Deste modo, vai confrontando as profecias – e o Apocalipse de São João – ao variado curso histórico (Ver também **NEWTON**).

Prometeu Acorrentado, de Ésquilo

Em conformidade com a mitologia grega, Prometeu é da raça dos Titans, iniciador da primeira civilização humana. Tendo revelado aos homens o segredo do fogo, foi punido por Zeus de forma verdadeiramente bárbara. Amarrado a um monte, tinha o seu fígado devorado por uma águia. Como aquele órgão reconstituía-se sempre, o suplício jamais terminaria não viesse a ser libertado por Hércules. Essa lenda costuma ser associada a uma outra, de idêntica índole. A primeira mulher da humanidade, Pandora, torna-se esposa de Epimeteu, irmão de Prometeu. Viria a ser responsável pela disseminação do mal no mundo por haver aberto uma caixa onde Zeus trancara as misérias humanas. A expressão “caixa de Pandora”, como “caixa de maldades”, continua sendo metáfora de uso freqüente. Na mitologia grega, na caixa de Pandora somente sobrou a Esperança.

O drama de Ésquilo é parte de uma trilogia, sendo a única das três peças que chegou até nós. A segunda, cujo conteúdo viria a ser reconstituído pelos fragmentos que restaram, denominava-se *Prometeu libertado*, seguindo a tradição em conformidade com a qual Hércules mata a águia e o liberta. Da terceira sabe-se apenas que intitulava-se *Prometeu condutor do fogo*.

Na peça *Prometeu Acorrentado*, Ésquilo apresenta a Zeus como um tirano arbitrário, possuído pelo ódio, o que foi confrontado à forma que aparece em outras peças, acomodada às concepções de seu tempo. Para explicar o contraste, chegou-se até a negar a autenticidade da autoria de Ésquilo. Raphael Dreyfus, organizador da edição da Pléiade, ressalta entretanto que os deuses mitológicos comportam-se de fato como homens. O refinamento que faz de Zeus o ordenador do mundo e detentor da suprema justiça seria certamente o entendimento de Ésquilo como de resto da própria elite ateniense. Apresentá-lo no teatro seria uma outra questão. Ao que acrescenta: “Todos os personagens aqui são deuses...; mas conduzem-se como homens. Somente Prometeu os domina por sua altivez e desprezo; mas também por seu amor atuante da humanidade. O espírito prometêico é bem o de Ésquilo, pelo menos nesta peça.” (*Tragiques grecs*. Paris, Pléiade, 1967, vol. I, p. 178).

Prometeu Acorrentado não seria levado ao teatro. Seu sucesso é sobretudo literário, suscitando sempre grandes debates. O poeta inglês Shelley (1792/1822) dedicou ao tema uma de suas obras (*Prometeu libertado*, 1820). (Ver também **ÉSQUILO**).

PROUDHON, Pierre-Joseph

Pierre-Joseph Proudhon nasceu em Besançon, França, em 1809, adquirindo sua formação no colégio local. Em 1826, quando tinha apenas 18 anos, a indústria pertencente a seu pai entrou em crise, o que o obrigou a buscar emprego. Trabalhou então como tipógrafo mas continuou, como autodidata, a estudar. Ainda adolescente, torna-se partidário das idéias de Charles Fourier (1772-1837), economista de certa nomeada que publicara, em 1820, a obra *Le nouveau mode industriel et societaire*, em que preconiza seja a atividade produtiva organizada no que denominou de “falanstério”. Tratava-se de uma associação voluntária de proprietários, capitalistas e operários, recebendo cada um número de ações proporcional à sua contribuição. Condenava o capitalismo por entender que a concorrência trazia grandes malefícios para a sociedade. Divulgou também suas idéias numa revista (*Revista Industrial ou Falanstério*), que circulou entre 1832 e 1849, isto é, sobreviveu à sua morte mas não à Revolução de 48. Fourier foi arrolado por Marx entre os “socialistas utópicos”.

Na década de quarenta, Proudhon entretive relações com Marx. Estudiosos indicam que o contato de Marx com os socialistas franceses influenciou grandemente em sua obra, notadamente o “cientificismo” presente à meditação de Proudhon.

Considera-se que o livro *O que é a propriedade*, aparecido em 1840, corresponda à obra fundamental de Proudhon. Em 1846, publicou *A filosofia da miséria*, que Marx criticaria no livro *A miséria da filosofia* (1847).

Com a Revolução de 48, Proudhon elegeu-se deputado. Contudo, sob Napoleão III seria perseguido e preso.

Faleceu em 1864, aos 55 anos de idade. O fato de que Proudhon, sendo um intelectual de nomeada, tivesse trabalhado como tipógrafo muito impressionou ao poeta português Antero de Quental (1842-1891) que, sendo socialista, resolveu fazer a mesma experiência. Procurando dourar a pílula quanto à origem burguesa de Proudhon, Jesus Silva Herzog, incumbido de preparar para o Fondo de Cultura Econômica, do México, uma *Antologia do Pensamento Econômico-Social*, aparecida em 1963, escreveu esta preciosidade:

“su padre fue un honrado elaborador de cerveza en pequeña escala”. (Ver também *Que é a propriedade*).

PTOLOMEU

Cláudio Ptolomeu foi uma das personalidades mais destacadas do Museu de Alexandria, criado por Alexandre, o Grande (336-323 antes de Cristo), macedônico que conquistou o mundo conhecido em seu tempo e que teve a Aristóteles como preceptor. Sabe-se pouco da vida pessoal de Ptolomeu, apenas que viveu no século II da nossa Era.

Acham-se associados ao Museu de Alexandria os nomes de grandes homens de ciência, em especial Euclides e Cláudio Ptolomeu.

Pode-se considerar o Museu de Alexandria como autêntica expressão da forma pela qual a cultura grega foi difundida.

O Museu era um centro científico subdividido em quatro departamentos principais: literatura, matemática, astronomia e medicina, abrangendo esta a história natural. Os monarcas que sucederam a Alexandre não só o sustentavam como compareciam pessoalmente a eventos que promovia, com o fito de prestigiá-lo. A instituição formou uma biblioteca imensamente rica e dispunha de copistas para enriquecê-la sucessivamente.⁽¹⁾ Considera-se que os homens mais notáveis da época tenham sido atraídos pelo Museu. Graças a isto, Alexandria rivaliza com Atenas como centro cultural do mundo mediterrâneo.

O espírito classificador e investigador de Aristóteles se transmitiu ao Museu de Alexandria, o que se evidencia sobretudo na astronomia. A atividade dos astrônomos consistia em observar cuidadosamente o céu, registrar ciosamente o movimento dos astros e tornar essa ciência uma obra coletiva e de gerações, destacando-se Ptolomeu, cuja obra permitiu o conhecimento de seus feitos científicos.

Ptolomeu exerceu uma influência fundamental na cultura européia, achando-se duas de suas obras básicas no centro do debate que dá nascedouro à Época Moderna.

A primeira delas passou à história com o nome de *Almagesto*, corruptela da denominação que lhe deram os árabes. Seu título original era *Sintaxe matemática*. Contém a sistematização das observações astronômicas dos seus predecessores no Museu. Como foi preservada e incorporada ao saber escolástico, cultuado na Idade Média, geralmente é denominado de “sistema ptolomaico”. Segundo esse sistema, o globo terrestre acha-se estacionado no centro do Universo – o que explica também haja sido batizado de “geocêntrico” –, girando em seu derredor o Sol, a Lua, estrelas e planetas, em órbitas circulares e movimento uniforme.

A hipótese de que o Sol é que se encontraria no centro do Universo apareceu no século XVI, defendida por Copérnico, logrando encontrar muitos seguidores, o mais notável

⁽¹⁾ A biblioteca do Museu de Alexandria foi vítima de um incêndio nos meados do I século a.C., em consequência do recurso ao fogo para destruir a frota egípcia, a que recorreram os romanos. Mas foi posteriormente reconstituída, voltando ao antigo esplendor. Não resistiu porém à intolerância religiosa que acompanhou a ascensão do cristianismo. A preservação de sua memória deve-se aos árabes que ocuparam a região a partir do século VII.

dos quais seria Galileu, sendo denominada de “sistema heliocêntrico”. Por entender que a nova hipótese contrariava os ensinamentos do cristianismo, a Igreja a ela se opôs violentamente, condenando seus defensores. De todos os modos, encontra-se na base do novo método, experimental, de estudar a natureza, que deu origem à física moderna, em decorrência do que a física aristotélica viria a ser abandonada.

O outro livro que suscitaria igualmente grandes polêmicas seria a *Geografia*. Desde o momento em que se tornou acessível, no século XV, até os descobrimentos preservou grande influência. Continha, com a localização em latitude e longitude, inúmeros lugares desconhecidos, mas também alguns que apareceram em relatos de viajantes que haviam chegado ao Extremo Oriente, a exemplo de Marco Polo. Como nutria uma visão mediterrânea do mundo – segundo a qual os limites acessíveis da Terra encontrar-se-iam na altura do cabo Bojador, a noroeste do deserto do Saara, supondo ainda que a zona equatorial seria inabitável, do mesmo modo que as zonas setentrionais próximas do pólo –, a *Geografia* teve suas edições suspensas por volta da última década do século e primeira do seguinte. A partir de 1507, volta a ser impressa, agora acrescida de “tábuas novas”, com os registros das descobertas recentes.

Os navegadores portugueses promoveram a completa superação daquela perspectiva mediterrânea do mundo. Mas ainda assim, para apresentá-la, no relato que faz dos descobrimentos da Guiné e das ilhas dos Açores, Madeira e Cabo Verde, em 1480, Diogo Gomes desculpa-se desta forma: “E estas coisas que aqui escrevemos, se afirmam salvando o que disse o ilustríssimo Ptolomeu, que muito boas coisas escreveu sobre a divisão do mundo, que porém falhou nesta parte. ... E eu digo com verdade que vi grande parte do mundo”. Estávamos então nos primórdios da valorização da experiência, a partir de que seria refeita toda a ciência grega. Mas isto de certa forma significava a retomada do espírito que presidiu à formação do Museu de Alexandria, abandonado na medida em que todo o saber foi sendo subordinado às verdades teológicas da Igreja Romana.

(O) *Que é a propriedade*, de Proudhon

O que é a propriedade, publicado em 1840, consiste numa tentativa do autor, Pierre-Joseph Proudhon, de dar continuidade à meditação de Rousseau, associando-a ao movimento socialista que assumiu uma expressão concreta na França de seu tempo. Rousseau havia postulado que, eliminando-se as instituições opressoras criadas pela sociedade e permitindo-se a emergência da vontade geral, o povo saberia encontrar o seu destino numa espécie de assembléia permanente. Os rumos seguidos pela Revolução Francesa mostraram o caráter ilusório daquela postulação. Entretanto, as gerações seguintes passaram a entender que semelhante desfecho não significava a impossibilidade de uma sociedade justa. A linhagem Saint Simon, Fourier e Augusto Comte tratou de comprovar que, pela constituição de uma ciência da sociedade, pode-se chegar a um consistente projeto de reforma social. Agora o governo é uma questão de competência. *O que é a propriedade* reflete esse conjunto de influências. O homem é bom e o progresso é possível, como queria Rousseau. Ainda assim, tal resultado não advirá espontaneamente mas de descobertas científicas que indiquem, de modo preciso, o caminho a seguir. A contribuição de Proudhon consiste em pretender sofisticar essa argumentação, acrescentando-lhe a dialética hegeliana. A sua proposta é apresentada como uma síntese de uma tese e de uma antítese anteriores. Por tudo isto considera-se que influi sobremaneira no pensamento de Carlos Marx, cujo socialismo científico ter-se-ia inspirado em Proudhon. O rompimento entre os dois, que se deu mais tarde, decorreria do empenho de Marx de defender, a todo custo, a originalidade de sua doutrina.

O que é a propriedade contém de início, é a apresentação do método que seguirá o autor. Consiste em tentar provar que a Revolução Francesa buscou cumprir o legado de Cristo no tocante à realização da justiça mas fracassou porque os grandes textos que a definem – *O contrato social*, de Rousseau, e *O que é o Terceiro Estado*, de Sieyes⁽¹⁾ – não atentaram para a questão central. A Revolução proclamou que todos os homens são iguais por natureza e perante a lei. A igualdade natural não corresponderia a atributos físicos ou psíquicos mas à igualdade civil e política. Portanto, bastaria ter feito referência ao segundo aspecto. E acrescenta: “Mas o que é a igualdade perante a lei? A Constituição de 1790, a de 93, a Grande Carta (1814) e tampouco a Carta “aceita” (1815) foram capazes de defini-la. Admitem a desigualdade de fortuna e de status, de todo incompatíveis com a mais tênue igualdade de direitos. A esse respeito pode-se dizer que todas as nossas Constituições foram expressões infieis da vontade popular”.

Depois de apresentar fatos que, a seu ver, comprovariam terem sido sucessivamente marginalizados os despossuídos, afirma que os três princípios fundamentais da sociedade moderna, consagrados pela Revolução Francesa são 1) o despotismo; 2) a desigualdade de renda e 3) a propriedade. Sua investigação destina-se a examinar se essas idéias estão em harmonia com a primitiva noção de justo. Sua análise subsequente concentra-se na refutação das justificativas da existência da propriedade. De início a doutrina de que corresponderia a um direito natural (Capítulo 2) e, no seguinte (Capítulo 3) de que proviria do trabalho.

O argumento contra a tese de que a propriedade seria um direito natural repousa na análise dos textos constitucionais que a consideram inviolável, juntamente com a segurança e a liberdade. Entende que aquele atributo (a inviolabilidade) somente se aplicaria aos dois últimos. Associa-o também à manutenção do *status quo* e à injustiça de conservar na pobreza à imensa maioria, a pretexto daquela inviolabilidade. Também a idéia de que seria proveniente da ocupação parece-lhe insubsistente porquanto seria uma usurpação da parte do primeiro ocupante.

Quanto à teoria de que o valor da propriedade provém do trabalho (das benfeitorias) que ali tenha sido realizado, a crítica de Proudhon tangencia o essencial. Essa doutrina surgiu nos países protestantes e tinha sobretudo o propósito de enaltecer a riqueza, condenada pelos católicos. Subsidiariamente, tratava-se de negar ao monarca o direito de revogar os títulos daqueles nobres em luta contra o absolutismo. Proudhon fixa-se na tese de que contradiz a legislação francesa, segundo entende sustentada pela doutrina da ocupação. Adicionalmente, afirma que a terra, como os mares, não pode ser apropriada por ninguém.

Nesse texto, Proudhon resume a argumentação de Saint Simon e de Fourier em favor do socialismo. Se o trabalho justifica a propriedade, os trabalhadores é que detêm o seu direito. E, assim, conclui, a doutrina em causa destrói a propriedade.

O quarto e último capítulo está dedicado a provar a impossibilidade da propriedade. Esquemáticamente, as teses são as seguintes a propriedade é impossível, porque 1) exige que se

⁽¹⁾ Joseph Sieyes (1748-1836), vigário geral de Chartres, ganhou popularidade com o livro indicado, aparecido em 1789, que o tornaria, durante a Revolução, figura expressiva, presidente do denominado “Quinhentos”, que exerceu o poder em 1795, depois membro do Diretório (1799). Prepara com Bonaparte o golpe que leva este último ao poder, tornando-se Cônsul, personalidades com as quais Bonaparte governou de início. Veio a ser afastado do poder mas, ainda assim, cumulado de honras. *O que é o Terceiro Estado* incendiou as mentes porque defendia a hipótese de que, o Terceiro Estado (os burgueses, basicamente, desde que os dois outros correspondiam à nobreza e ao clero) não sendo nada no regime vigente, poderia ser tudo, se a tanto se dispusesse.

retire algo do nada; 2) onde quer que exista, a produção custa mais que o seu valor; 3) dado um determinado capital, a produção é proporcional ao trabalho e não à propriedade; 4) trata-se de um homicídio; 5) com a sua existência, a sociedade devora a si mesma; 6) é a mãe da tirania; 7) usando-a como capital, volta-se contra a produção; 8) seu poder de acumulação é infinito, enquanto se exerce sobre quantidades finitas; e, finalmente, 8) consiste na maior negação da igualdade.

A conclusão da obra está apresentada desde o começo: *a propriedade é um roubo*. Proudhon não poderia supor que o capitalismo seria capaz de promover a distribuição de renda e disseminar a propriedade. No fundo, acreditava na hipótese de Marx segundo a qual formar-se-iam dois pólos, ambos absolutos, o da natureza e o da riqueza. Quando Lenine percebeu a emergência, na Europa, de uma camada de operários bem remunerados, chamou-os de “aristocracia operária”, imaginando que a distribuição de renda não daria outros passos. O equívoco de Proudhon condenou sua obra ao completo esquecimento. De todos os modos, enfatizou sobretudo o aspecto moral do socialismo, ajudando essa corrente a se transformar num segmento importante da realidade de nosso tempo, no Ocidente, ao contrário do cientificismo de Marx que se identificou sobretudo com tradições orientais, a exemplo do despotismo.

QUEIRÓS, Eça

Eça de Queirós (José Maria) nasceu no interior de Portugal (Povoa de Varzim) em 1845. cursou humanidades em renomado colégio do Porto e matriculou-se na Faculdade de Direito de Coimbra. Formou-se em direito, muito jovem, aos 21 anos de idade, radicando-se em Lisboa e dedicando-se ao jornalismo.

Eça de Queirós pertenceu à chamada geração de setenta e participou de seu projeto de transformar Portugal por meio de uma espécie de revolução cultural. Portugal, que ocupara o primeiro posto nos descobrimentos e erigira um vasto império, entrou em decadência, perdeu sucessivamente posições na Europa e parecia não dispor da menor capacidade de resistência. Aquele grupo entendeu que o atraso relativo experimentado pelo país advinha do isolamento cultural imposto pela Contra Reforma, que o levou a dar as costas aos progressos científicos e à Revolução Industrial. Em face desse diagnóstico, passou a acreditar que poderia eliminar o torpor em que se vivia graças à substituição da literatura romântica pelo realismo; da filosofia espiritualista pelo positivismo e da política conservadora pela socialista. Apesar da grande renovação literária que esse movimento iria proporcionar, a tradição não se deixou vencer e Portugal continuou mais ou menos o mesmo. Nos anos oitenta, a geração de setenta reconheceu-se como os **Vencidos da Vida**. Esse clima cultural – e a experiência da geração a que pertencia – reflete-se amplamente na obra literária de Eça de Queirós.

No que se poderia chamar de primeira fase, produz obras de fundo anti-clerical, a exemplo do romance *O crime do Padre Amaro*, aparecido em 1875, e do primor de obra satírica a que intitulou de *A Relíquia*. Nesta, através do personagem principal (o libertino Teodorico), que se finge de beato na esperança de merecer a herança de uma tia carola, Eça de Queirós ridiculariza a ostentação de devotamento cristão, desprovida de vivência interior. Aos 27 anos, tornou-se diplomata e viveu o resto de sua vida no exterior -- sendo que em Paris, desde 1888 -- aproximando-se grandemente da literatura francesa e, admitem os estudiosos de sua obra, talvez tenha pretendido, como Balzac na *Comédia Humana*, traçar um painel da sociedade portuguesa de seu tempo. Mas não conseguiu fazê-lo, deixando-nos como exemplo dessa fase, de certa forma isolado, *Os Maias* (1888).

Os últimos livros – *A ilustre casa de Ramires* e *A cidade e as serras* – corresponderiam a uma espécie de reconciliação com o Portugal tradicional e também

mensagem de esperança quanto à capacidade, dessa própria tradição, de reencontrar a grandeza perdida.

Faleceu em 1900, em Paris, aos 55 anos de idade (Ver também *A ilustre casa de Ramires* e *A cidade e as serras*).

Reflexões sobre a revolução em França, de Edmund Burke

Sendo um político liberal de destaque e acreditando firmemente na superioridade do sistema representativo ainda que sua existência, na época, estivesse circunscrita à Inglaterra, Edmund Burke ficou vivamente impressionado com o fato de que uma organização, de que sequer se tinha conhecimento, tivesse enviado moção de apoio à Assembléia Nacional Francesa e o documento fosse acolhido com grande alarde e interpretado como se refletisse o pensamento da opinião pública inglesa. Dispôs-se então a examinar de perto as opiniões sustentadas por aquela organização (denominava-se “Sociedade da Revolução”) e o fez em forma de cartas a “um jovem fidalgo de Paris, que lhe concedeu a honra de desejar conhecer sua opinião sobre os acontecimentos que então ocupavam, e ainda ocupam, a atenção de todos”. Era comum esse tipo de forma literária, em muitos casos inexistindo o suposto missivista. Na verdade, Burke, como afirma claramente, estava preocupado com o destino das instituições em seu próprio país. Estávamos em 1790. A revolução na França começara a 14 julho do ano anterior e adotara a forma do que passou a chamar-se de monarquia constitucional, por oposição ao absolutismo vigente no continente. Ainda não produzira todos os desdobramentos que Burke prenunciava. Mas como seu prognóstico viria a ser confirmado, no período subsequente o livro acabou obtendo grande acolhida.

Em agosto de 1792 seria abolida a monarquia e, no ano seguinte, a condenação à morte e execução do rei. Segue-se (de junho de 1793 a julho de 1794) a fase do terror, assim batizada pelo fato de que a guilhotina era acionada com intensidade crescente, sendo mortas apenas em Paris, nos dois últimos meses desse ciclo, 1.300 pessoas. Em 1795 aprova-se uma Constituição Republicana e instaura-se no país a verdadeira anarquia, ensejando o golpe de Estado desfechado por Napoleão em fins de 1799. De tudo isto resultou que se fixasse uma apreciação inteiramente negativa, tanto da Revolução Francesa como da idéia de democracia a que estava associada. Várias décadas se passaram até que aqueles acontecimentos pudessem ser avaliados de forma mais serena.

O mérito do texto de Burke reside no fato de ter sabido entrever o papel de determinadas instituições na manutenção e sobrevivência da sociedade civil. Preocupa-o inicialmente o fato de que a referida Sociedade da Revolução tivesse avançado a tese de que a legitimidade dos reis estivesse na dependência da escolha popular, sendo esta a circunstância da monarquia inglesa. Por essa razão, detém-se no exame detalhado das características da chamada Revolução Gloriosa de 1688, quando os ingleses depuseram um rei católico e estabeleceram que o monarca deveria obrigatoriamente pertencer à Igreja Anglicana. O país vivera praticamente todo um século de guerras civis e grande instabilidade pela presença de católicos na Casa Reinante quando a maioria da população convertera-se ao protestantismo. Burke insiste no fato de não ter havido descontinuidade na substituição de Jaime II, já que em seu lugar foi colocada a filha protestante. Tem em vista fixar o entendimento dos riscos que representam para a estabilidade social desconhecer o papel de determinadas tradições.

Tomando por base crítica que dirige à Assembléia Nacional Francesa consiste na subestimação da própria experiência de que dispunha o país, afirmando que embora a praxe de

convocação da Cortes tivesse sido abandonada - e isto precisamente caracteriza a monarquia absoluta, a tradição precedente deveria ter sido retomada. Escreve: “A Constituição tinha sido suspensa antes de ter sido aperfeiçoada, mas os franceses possuíam os elementos de uma Constituição quase tão boa quanto poderiam desejar”. Ao invés disto, “preferiram agir como se nunca tivessem sido moldados em uma sociedade civil, como se pudessem tudo refazer a partir do nada”.

A partir dessa tese principal, Burke irá mostrar que a liderança da Revolução Francesa estava agindo como aprendizes de feiticeiro e ao abalar as instituições tradicionais, a começar da monarquia, desencadearam um processo completamente fora de controle. O desenrolar do acontecimento iria comprovar a pertinência da observação. Afirma: “Eles encontraram seu castigo no seu próprio sucesso: leis não cumpridas tribunais destituídos; a indústria aniquilada e o comércio se extinguindo; imposto não pagos e, no entanto, o povo empobrecido; a Igreja pilhada sem que o Estado se beneficie com isto; a anarquia civil e militar transformada em constituição do reino; todas as coisas humanas e divinas sacrificadas ao ídolo do crédito público, cuja conseqüência é a bancarrota nacional; e para coroar tido isto, o papel moeda emitido por um poder novo, precário e titubeante, os desacreditados papéis de uma fraude empobrecida e de uma rapina reduzida à mendicância, tais notas apresentadas como moeda legal que pode sustentar um império, ao invés das duas grandes espécies reconhecidas que sempre representaram o crédito convencional da humanidade e que desapareceram para se esconderem na terra de onde elas vieram, quando o princípio da propriedade, do qual elas são as criaturas e os representantes, foi sistematicamente destruído”.

Na enumeração precedente estão apontadas as conseqüências, isto é, a anarquia em lugar da ordem legal. Mas também os institutos que sustentam a sociedade, no exame dos quais deter-se-á pormenorizadamente.

No seu entendimento, a religião é a base da sociedade. Ao instituir o confisco da propriedade das ordens religiosas, a nova liderança francesa atentou contra dois dos mais importantes sustentáculos da vida social. No caso particular da propriedade, acrescenta o papel que incumbe à elite proprietária, como maior interessada na estabilidade. Naturalmente, insiste, a sociedade não pode limitar-se a conservar, devendo dispor de mecanismos que propiciem a mudança. Mas mesmo esta tem de provir de instituições consagradas.

Eis como apresenta a questão: “Conservar e reformar ao mesmo tempo são coisas bem diferentes. Para se conservar as partes úteis de uma velha instituição, e acomodar aquilo que acrescentamos àquilo que conservamos, é necessário um espírito vigoroso, uma atenção perseverante e contida. Um poder de comparar e combinar as coisas entre si, e recursos de uma inteligência fértil em expedientes. É preciso lutar contra as forças combinadas dos defeitos opostos, contra a rotina que rejeita todo melhoramento e a frivolidade que se fatiga e se desgosta de tudo aquilo que possui”. Contra o argumento de que este seria um caminho demorado, mostra os resultados da pressa com exemplos colhidos na própria França.

O livro contém ainda uma minuciosa análise do primeiro texto constitucional proveniente da Assembléia Nacional Francesa.

Esta seria a conclusão: “Estaria eu tão fora de propósito que não conseguiria perceber, no trabalho incansável dessa Assembléia, nada que seja merecedor de algum elogio? Não nego que no meio de uma infinidade de violências e de extravagâncias algum bem possa ter sido feito. Os que tudo destroem não poderão deixar e destruir algum abuso que existisse, da mesma forma como os que a tudo refazem nova não podem deixar de fazer algum bem. Porém,

para dar-lhe crédito pelo que fizeram em virtude da autoridade que usurparam, ou para perdoar os crimes pelos quais obtiveram tal autoridade, deve-se mostrar que as mesmas coisas não poderiam ter sido obtidas sem que fosse produzida tal revolução.” (Ver também **BURKE, Edmund**).

(A) *Religião nos limites da simples razão*, de Kant

O livro *A religião nos limites da simples razão* foi publicado quando Kant já divulgara o fundamental de seu pensamento nos estudos sobre a razão teórica (*Crítica da razão pura*, 1781) e sobre a razão prática (*Fundamentação da metafísica dos costumes*, 1785 e *Crítica da razão prática*, 1788). O próprio Kant, em 1787, numa carta particular, afirmara que as potências da alma eram três e não duas, a saber: a *faculdade de conhecer*, a que dedicara a primeira das críticas; a *faculdade de querer* (considerada nos seus estudos sobre moral), e o *sentimento do prazer ou do desgosto*, também denominado de faculdade estética, que estudará no livro *Crítica do juízo* (1790). Na verdade, na passagem do conhecimento teórico para a vida moral, a razão ficara verdadeiramente dividida em Kant, cisão que tentará superar no último livro.

Entretanto, do ponto de vista da tradição filosófica anterior à sua crítica, ficara de fora a *teologia*, o estudo da divindade ou da religião. Assim, sem considerar propriamente uma nova faculdade, dispõe-se a estudá-la na mencionada obra de 1793.

Em síntese, Kant irá engajar-se no movimento da religião natural, que considera como a única e verdadeira religião, inteiramente compatível com a razão. Assim, retira-se toda especificidade da religião, reduzindo-a à moral. Por essa via irá justificar a existência da igreja e da compatibilidade da religião cristã com a religião natural.

O livro está dividido em quatro partes. Na primeira e na segunda trata da questão do mal, denominando-as, respectivamente, de “Da inerência do mau princípio ao lado do bom ou do mal radical na natureza humana” e “Luta do bom princípio com o mau pela dominação do homem”. Na terceira parte estuda o papel da igreja (“Triunfo do bom princípio sobre o mau; estabelecimento de um Reino de Deus sobre a terra”) e, finalmente, na quarta, a compatibilidade da religião cristã com a religião natural (“Do verdadeiro e do falso culto sob a soberania do bom princípio ou da religião e do sacerdócio”).

Embora a discussão em torno do mal possa ser encontrada na filosofia grega, somente ganha dimensão própria com o cristianismo, sobretudo a partir de Santo Agostinho. Trata-se aqui do mal, entendido como uma questão moral (ou do pecado, no contexto religioso). Deus criou o mal ou consiste este numa invenção humana? Para Santo Agostinho, apoiando-se em indicações colhidas no platonismo, todo o criado o foi para o bem. Dizendo-o na linguagem metafísica a que recorre, o mal não é uma substância, isto é, não subsiste por si mesmo. É uma espécie de privação (ausência) do bem. Assim, a substância divina não possui o mal e nem o criaria como auto-sustentável. O mal (moral) tem sempre que estar referido a uma determinada situação. Segundo sua doutrina, o homem é livre para a prática do bem, mas, para tanto, precisa apoiar-se na graça divina.

Kant considera insolúvel o problema de saber se o homem é originariamente bom ou mau. Essa questão irá examiná-la tomando como referência o que estabelecera no estudo da moral, vale dizer, que a ação humana pressupõe a formulação de máxima, espécie do enunciado

subjetivo de caráter moral. Rejeita a hipótese de que possa haver máxima de sentido abertamente imoral, que pretenda tornar-se lei universal. Segundo a doutrina kantiana, para aferir a validade do seu comportamento, basta ao homem examinar se admitiria transformá-lo em lei universal, isto é, numa prática válida para todos.

No livro *A religião nos limites da simples razão*, Kant irá admitir que o homem tem uma tendência a turbar a nitidez da máxima por três graus ou aspectos: 1ª) pela fraqueza do coração humano quando se trata de se conformar às máximas, que denomina genericamente de *fragilidade da natureza humana*; 2ª) a tendência a mesclar motivos morais com imorais (*impureza da natureza humana*) e 3ª) a tendência a adotar máximas perversas (*perversidade da natureza humana*). Deste modo, mantém a arquitetura que havia estabelecido e evitar derivar da experiência a presença do mal no mundo, fazendo-o a partir de análise estritamente conceitual.

Kant examina minuciosamente a luta dos dois princípios, a fim de alcançar a dominação do homem, para concluir que precisa de alguma espécie de socorro, de modo que o desfecho seja favorável ao bem. Numa observação conclusiva da segunda parte trata de eliminar a alternativa que a crença no milagre poderia representar. A vitória do bem moral há de requerer esforço próprio do homem.

Finalmente, na terceira parte, desenvolve a tese de que, pelo simples fato de encontrar-se em sociedade, o homem é tentado à prática do mal, razão pela qual precisa do socorro de uma instituição que o ampare e estimule a persistir na condição de ser moral. Essa instituição é a igreja. E, assim, virtualmente, a igreja é despojada de toda transcendência, reduzindo-se a uma instância moral.

Desinteressada de aparecer ao mundo como vinculada ao movimento batizado de Ilustração, depois da morte de Frederico, o Grande, falecido em 1786, a monarquia prussiana proibiu a circulação do livro comentado e instou Kant a abandonar seu empenho de “desfigurar e menosprezar muitas doutrinas fundamentais e capitais da Escritura”. (Ver também **KANT**).

(A) *Revolução Industrial*, de T. S. Ashton

O livro fundamental sobre a Revolução Industrial é da autoria do professor da Universidade de Londres T.S.Ashton. A primeira edição inglesa (*The Industrial Revolution*) é de 1948, logo traduzida ao espanhol pela Fondo de Cultura do México, em 1950, ambas sucessivamente reeditadas. Ashton considera o problema com a máxima amplitude, notadamente os antecedentes mais marcantes. Levando-os em conta, acha o nome pouco apropriado, embora consagrado, porquanto iniciou-se no campo e abrange várias décadas, de 1760 a 1830. Seu trabalho tem ainda o mérito de deter-se na avaliação das explicações simplistas, que a correlacionam a uma ou outra circunstância isolada.

A seu ver, o aspecto mais saliente da história social desse período é o rápido crescimento da população. Estimada em 5,5 milhões, em 1700, e em 6,5 milhões, em 1750, chega a 9 milhões em 1801 (quando se realiza o primeiro censo) e a 14 milhões, em 1831. Na segunda metade do século XVIII, a população aumentou 40% e nas três décadas seguintes mais de 50%.

Na opinião de Ashton, o fenômeno explica-se do modo seguinte: "Este aumento de população não resultou de qualquer alteração na taxa de natalidade. É certo que, durante as quatro primeiras décadas do século XVIII, o número de nascimentos por milhar de habitantes parece ter crescido um pouco. ... Mas, de 1740 a 1830, a taxa de natalidade apresenta-se com alterações muito ligeiras: em década alguma ultrapassa 37,7 ou desce abaixo de 36,6. Durante a revolução industrial a fecundidade foi elevada, mas constante. Também se não pode atribuir o aumento da população a um afluxo de gente de outros países. Durante todo esse tempo, saiu muita gente da Irlanda com destino à Inglaterra e Escócia e, em períodos de crise o afluxo transformava-se em fluxo contínuo. Mas nada que pudesse comparar-se com a torrente de emigração irlandesa que havia de afluir nos últimos cinco anos da década 1841-1850. Por outro lado, durante o século XVIII, cerca de 1 milhão de pessoas deixou a Inglaterra para procurar vida no ultramar, principalmente, nas colônias". Conclui: "Foi a baixa da mortalidade que provocou o aumento de habitantes".

A redução da mortalidade, por sua vez, explica-se pela abundância, regularidade e diversificação da oferta de alimento, além da melhoria geral das condições de higiene e dos avanços da medicina.

Se fosse necessário indicar algum ponto de partida, na Inglaterra, para a Revolução Industrial, poder-se-ia tomar as grandes transformações ocorridas no campo, notadamente, nos meados do século XVIII. Até o ciclo histórico imediatamente anterior, era do campo que a maioria da população tirava a sua subsistência. A paisagem típica do meio rural consistia no campo aberto, subsequente a pequenas aldeias, com a intrincada rede de hierarquias, tendo ao senhor cavaleiro no topo. Enfiteutas,⁽¹⁾ arrendatários, lavradores livres e pobres habitantes de choças formavam o conjunto de produtores de grãos e criadores de gado, ocupados sobretudo com a própria manutenção. Nesse quadro, a inovação era difícil de introduzir-se. Achando-se muito fragmentada a posse da terra, qualquer obra de maior vulto, como as requeridas pela modernização, exigia negociações intermináveis, com grande número de produtores.

No campo inglês havia também as propriedades cercadas, voltadas para o mercado. Sua atividade predominante era o criatório destinado à produção de lã. No século XVIII, essas propriedades cercadas experimentaram grande desenvolvimento. Ashton considera que, em parte, tal movimento originou-se do fato de que comerciantes enriquecidos desejassem enobrecer-se pela propriedade da terra. Mas, em seu desdobramento, atraiu a diverso tipo de gente, inclusive membros da aristocracia tradicional.

O sistema de Norfolk, tomado por modelo e disseminado em outras regiões do país, fora introduzido por um grande proprietário de terras de família tradicional, Lord Lovell (1697-1755). Esse sistema consistia num conjunto de procedimentos técnicos, econômicos e legais a serem aplicados no interior da fazenda cercada. Compreendia a melhoria do solo pela calagem (aplicação de calcário), a fim de reduzir a acidez; a rotação de cultivos e a observação sistemática da seqüência e das culturas aptas a facultar os melhores resultados; o cultivo de novas espécies de forragem para arraçoamento do gado; especialização na produção de cereais e a introdução de outros tipos de criatórios, além dos destinados à obtenção de lã; e, por fim, a entrega de grandes parcelas para cultivo por arrendatários.

A característica principal e a razão pela qual se denomina Revolução Industrial é a introdução da máquina na atividade manufatureira em substituição ao trabalho manual. O

⁽¹⁾ Senhor de um domínio real sobre determinada área da terra, transmissível a seus herdeiros, sujeito a pagamento de foro anual, em numerário ou em produtos.

elemento mais expressivo de tal processo corresponde à máquina a vapor de James Watt (1736-1819), invento patenteado em 1769, cujos aperfeiçoamentos mais significativos foram concluídos na década de oitenta. Em 1810, já havia cinco mil desses equipamentos instalados em indústrias na Inglaterra. A mecanização do trabalho nas manufaturas⁽¹⁾ torna-se irreversível.

O processo inicia-se nas áreas pouco urbanizadas, sendo uma espécie de prolongamento da modernização da agricultura. Assim, atingiu em primeiro lugar a tecelagem de lã que era uma atividade eminentemente rural, exercida por lavradores e suas famílias. Havia regiões em que, preservando a mesma característica rural, a confecção de fios e tecidos de lã era praticada por tecelões profissionais. Em relação aos tecidos de algodão e outros, a matéria prima era importada, dando origem à implantação de manufaturas em certas localidades, algumas das quais, mais tarde, transformadas em centros industriais.⁽²⁾ Em ambos os casos, os comerciantes eram seus principais articuladores, incumbindo-lhes distribuir as encomendas e recolher os produtos acabados a serem encaminhados aos consumidores finais.

A modernização em apreço consiste na sucessiva mecanização das várias operações relacionadas à produção de fios e tecidos de lã. Na década de trinta, aparece uma lançadeira volante, montada sobre rodas, capaz de aumentar enormemente a produtividade. Segundo Ashton, a introdução desse evento deve ter esbarrado com grandes dificuldades porquanto, só depois de 1760, se torna de uso geral. No mesmo período são aperfeiçoados os procedimentos para a fabricação de tecidos de algodão, o que faculta o aparecimento das primeiras fábricas a esse fim destinadas.

O terceiro segmento onde se introduziram aperfeiçoamentos sucessivos e sistemáticos corresponde a extração de carvão. Esta era também uma atividade exercida no meio rural, em relação à qual criam-se notáveis possibilidades de incremento graças à utilização do coque, obtido a partir da calcinação do carvão mineral, na siderurgia, em 1735. A generalização desse processo iria acarretar a substituição do carvão vegetal pelo mineral. Aqui, a questão principal dizia respeito tanto ao aprimoramento da extração como ao transporte, porquanto as quantidades a movimentar eram representativas. Nas proximidades das minas, foram construídos grandes canais, ligados aos rios navegáveis e acessíveis ao mar. O carvão passou a ser colocado em barças, com capacidade para 300 ou 400 toneladas, que alcançavam portos distantes, vindo a constituir-se na principal modalidade de transporte. A produção de carvão, na Inglaterra, estimada em dois e meio milhões de toneladas em 1700, ultrapassava quatro milhões nos meados do século, para atingir cerca de dez milhões, em 1800.

A generalização dos procedimentos começados na agricultura e a mineração com alguns pioneiros, e que ganharam força quando se dirigiram à mecanização do trabalho manufatureiro, tornar-se-ia possível graças à sucessiva formalização da *engenharia*.

Em muitos países, o aprendizado da construção, ramo inicial e quase exclusivo da engenharia, é realizado nas escolas militares. Assim, na França, tanto a Escola de Pontes e Estradas como a Escola de Minas, criadas respectivamente em 1744 e 1783, pertencem ao

⁽¹⁾ A manufatura é o desdobramento do trabalho artesanal. Neste, cada indivíduo confecciona sozinho o produto inteiro enquanto a manufatura subdivide-o em peças, cuja confecção é atribuída a diversas pessoas. Seu aparecimento ocorre primeiramente na França de Luís XIV, alcançando grande desenvolvimento na Inglaterra, sobretudo no que se refere à indústria têxtil.

⁽²⁾ Em 1801, Manchester tinha 77 mil habitantes e Liverpool 82 mil. Em 1861, suas populações haviam evoluído, respectivamente, para 358 mil e 444 mil, evidenciando-se que, partindo da base constituída no século anterior, foi a Revolução Industrial que as mudou radicalmente.

Exército. Por suas linhas gerais, tal modelo seria seguido em Portugal. Na Inglaterra, contudo, a engenharia civil tem origem diversa. A esse respeito escreve Ashton:

"Entre as novas atividades que nasceram dentro do movimento efetuado no século XVIII, talvez a de maior importância tenha sido a engenharia. Afirma-se que o engenheiro civil, tal como o conhecemos hoje em dia, é o descendente em linha reta do sapador militar, que começou suas funções nas guerras do século XVII; contudo, sem embargo do desenvolvimento de outros países europeus, deve-se afirmar que, na Inglaterra, não foram as necessidades estratégicas, mas as comerciais que acarretaram as melhorias nas vias de comunicação: os homens que construíram os novos caminhos - pontes, canais e estradas de ferro - foram civis empregados não pelo Estado senão por companhias e homens de empresa desejosos de desenvolver o comércio da região de onde retiravam seus ganhos pessoais".

Ashton refuta a tese simplista de que a inovação tecnológica deveu-se "a obscuros construtores de moinhos, carpinteiros ou relojoeiros sem conhecimentos teóricos". Segundo o comprova, tais relatos ocultam o fato da existência de um pensamento sistemático atrás da maior parte das invenções industriais.

Ashton aponta ainda para a continuidade dos progressos técnicos na agricultura, depois de 1760, entre estes os novos métodos de drenagem, que permitiram incorporar novas terras ao processo produtivo; a obtenção de espécies de animais mais produtivos, tanto de carne, leite como de lã, etc. Observa que o próprio rei, Jorge III (nascido em 1738 e que reinou de 1760 a 1820, considerado como o responsável pela crise de que resultou a independências das colônias americanas), empenhou-se na melhoria da atividade agrícola; a Sociedade das Artes ofereceu prêmios para novos inventos e as sociedades de agricultores faziam grande propaganda dos benefícios alcançados.

Contudo, os progressos técnicos de que resultariam uma autêntica revolução na face da terra são aqueles que têm lugar na indústria. Esquemáticamente, são apresentados a seguir, em ordem cronológica.

- | | |
|-------------|---|
| 1761 - | Construção do primeiro tear mecânico. |
| 1769 - | James Watt patenteia a máquina a vapor. |
| 1770 - | Cugnot, na França, constrói uma carruagem a vapor, que se revelou não ter possibilidades econômicas. |
| 1779 - | Termina a construção da primeira ponte de ferro. |
| 1781-1782 - | Watt conclui os aperfeiçoamentos na máquina a vapor que iriam permitir a sua utilização em escala industrial. |
| 1787 - | Começa a navegar o primeiro barco de ferro, com capacidade de vinte toneladas. |
| 1791 - | Cartwright firma um contrato para construir em Manchester a primeira grande fábrica com 400 teares movidos a vapor. |
| 1795 - | Conservação de alimentos por aquecimento em recipiente fechado (França. Appert). |
| 1796 - | Invenção, na Inglaterra, da prensa hidráulica. |
| 1807 - | Robert Fulton experimenta, com êxito, o barco a vapor no Rio Hudson, nos Estados Unidos. |

- 1825 - George Stephenson consegue fazer correr a primeira locomotiva, razão pela qual é considerado o inventor da ferrovia.
- 1830 - Invenção da máquina de costura.

A introdução de máquinas na indústria têxtil inglesa encontrou uma vigorosa oposição dos trabalhadores manufatureiros. Para ser vencida, essa resistência exigiu uma feroz repressão. Em 1830, na indústria inglesa, para 55 mil teares a vapor, existiam 240 mil manuais. Em 1850, a situação está invertida: os teares mecânicos são 250 mil e os manuais menos de 40 mil.

Em 1851, a produção de carvão, na Inglaterra, alcança 57 milhões de toneladas, quase seis vezes superior à dos começos do século. A siderurgia inglesa passa das 250 mil toneladas, em 1810, para 2,3 milhões de toneladas em 1850.

A par do desenvolvimento industrial, tem início o grande ciclo de progresso nos sistemas de transporte, expresso na construção de ferrovias e no crescimento inusitado das frotas mercantes.

Quanto à tese de que a Revolução Industrial ter-se-ia limitado "a fazer os ricos mais ricos e os pobres mais pobres", afirma o seguinte: "Determinado historiador escreveu sobre "os desastres da revolução industrial". Se com isso se refere à circunstância de a época de 1760-1830 ter sido perturbada pelas guerras e lamentáveis carências que nela se verificaram, nada se poderá objetar à frase. Mas se quer dizer que as alterações técnicas e econômicas foram a própria causa dessas calamidades, então já a sua opinião é, evidentemente, falsa. O problema central da época era o de alimentar, vestir e empregar gerações de crianças em número muito superior aos tempos anteriores. A Irlanda teve de fazer face ao mesmo problema. Não o tendo resolvido, perdeu no decênio de 1840 cerca da quinta parte da população pela emigração, pela fome ou pela doença. Se a Inglaterra tivesse permanecido uma nação de lavradores e artífices, não teria escapado à mesma sorte ou, pelo menos, com o peso da crescente população, a sua força espiritual teria desaparecido. Libertou-se dessa ameaça não pela ação dos governantes, mas pela ação daqueles que, sem dúvida com objetivos limitados e muito seus, tiveram habilidade e recursos para inventar novos instrumentos de produção e novos métodos para dirigir a indústria. Hoje, nas planícies da Índia e da China, encontramos indivíduos cobertos de chagas e esfomeados, vivendo uma vida, pelo menos à primeira vista, pouco melhor do que a do gado que com eles trabalham diariamente e com o qual partilham durante a noite os lugares para dormirem. Esses padrões asiáticos e horrores não mecanizados são a sorte das regiões que aumentam o número dos seus habitantes, sem passarem por uma revolução industrial".

Robinson Crusóé, de Defoe

O jovem inglês Robinson Crusóé resolve tornar-se marinheiro e apesar da oposição da família e das intempéreis enfrentadas na primeira viagem, insiste nesse propósito, sofre naufrágio, torna-se escravo, foge, radica-se no Brasil e consegue ganhar algum dinheiro. De regresso à pátria, ao invés de acomodar-se, como aconselha o bom senso e a primeira mulher, larga tudo e volta á vida do mar. Aqui começa efetivamente o romance porquanto viria a ser o único sobrevivente de um naufrágio, encontrando-se numa ilha completamente desabitada que, mais tarde, verificaria localizar-se no Caribe. Estávamos em 1659 e Robinson Crusóé tinha então 27 anos.

Sendo Daniel Defoe um **dissenter** indomável, é sintomático que haja colocado o início da epopéia de seu personagem na altura em que se dava a restauração da monarquia

(1660) e os puritanos²⁹ emigram em massa para as colônias britânicas na América.. Talvez quisesse com isto expressar a sua confiança de que seriam capazes, como se propunham os adeptos da Reforma, de erigir “uma obra digna da glória de Deus”, por mais adversas que se apresentassem as circunstâncias. Robinson Crusóé seria uma espécie de paradigma.

Recolhendo o que sobra do navio naufragado e que chega à costa, Robinson Crusóé ira dar a maior prova de tenacidade, espírito prático, confiança na sabedoria da Providência, tudo isto para realizar, em miniatura, uma extraordinária obra civilizatória. Sua sobrevivência será assegurada não pela coleta de alimentos ou a caça mas pela organização do plantio e dos criatórios. Nada se perderá das colheitas porquanto as formas de armazenamento seriam minuciosamente projetadas e construídas. A moradia e as provisões ficam a salvo dos animais perigosos. E assim o nosso herói permaneceu durante nada menos que 28 anos.

A única peripécia ocorrida na ilha seria a presença periódica de selvagens, vindos em canoas para celebrar uma cerimônia macabra: a antropofagia. As vítimas, como viria a saber Robinson Crusóé, são prisioneiros capturados entre os aborígenes da região. Numa dessas oportunidades, consegue salvar um deles e educa-lo. Passa a chamá-lo de Sexta Feira por ter sido o dia em que o recolheu.

No último ano verifica-se grande movimentação devido ao fato da tripulação amotinada de um navio ter decidido trazer para a ilha, como prisioneiros – com a intenção de fuzila-los – o comandante, o imediato e um passageiro. Robinson Crusóé resolve liberta-los e consegue recuperar o navio. Os amotinados mais rebeldes – e os receosos da punição que os aguardava em terra – são deixados na ilha. Robinson Crusóé regressa à Inglaterra. Era o ano de 1687 e nosso herói teria 55 anos.

Defoe poderia ter parado por aqui. Mas resolve fazer com que Robinson Crusóé retorne à ilha³⁰, e organize uma comunidade, inclusive enfrentando pelas armas os nativos das ilhas vizinhas. Quando derrotados e feitos prisioneiros, os indígenas acabam assimilados. O curioso é que os ingleses de Defoe casam-se com as mulheres das comunidades locais, o que não parece ter ocorrido de modo habitual.

Há no livro, ainda, uma série de aventuras transcorridas no Oriente, inclusive uma acidentada travessia, por terra, na direção da Rússia, para dali retornar à Inglaterra.

Defoe era um ativista político e considera-se que sua obra literária estaria subordinada a tais objetivos, como de resto seus jornais e panfletos. O sucesso alcançado por *Robinson Crusóé* na Inglaterra do século XVIII confirmaria a validade do propósito porquanto seria recebido como exaltação da combatividade e da tenacidade dos ingleses. Contudo, a exemplo de *Moll Flanders*, a perenidade da obra não seria devida a tais intenções. Robinson Crusóé permanecerá como o protótipo da personalidade reta, dotada de grande senso de justiça, sem a ingenuidade e a candura dos personagens “bons” de Charles Dickens e, portanto, capaz

²⁹ Os vários dissidentes, integrantes das diversas seitas protestantes, acabaram por ser agrupados como **puritanos** devido ao fato de que os unia o propósito de construir uma igreja sem resquícios “papistas”, de que acusavam a Igreja Anglicana.

³⁰ Quando da decisão de retornar ao mar, Robinson Crusóé cogitou de regressar ao Brasil. Mas afasta essa idéia argumentando desse modo: “Na verdade, alimentara algumas dúvidas sobre a religião de Roma quando no estrangeiro, sobretudo durante a minha vida solitária. Destarte não poderia (regressar) a não se que estivesse resolvido a abraçar sem reservas, a religião católica, ou que me achasse disposto a sacrificar-me por meus princípios religiosos, a tornar-me um mártir e morrer nas garras da Inquisição. Resolvi, por isso ... se possível, vender a plantação.”

de ser aceito como uma figura de carne e osso. (Ver também DEFOE, Daniel, e *Moll Flanders*).

ROUSSEAU, Jean-Jacques

Jean-Jacques Rousseau nasceu em Genebra, Suíça (1712) e teve uma vida relativamente peregrina, até os 30 anos, quando passa a viver em Paris. Em decorrência da sucessiva migração de residência, não se fixando em nenhuma profissão e mesmo numa opção religiosa (nascido numa família protestante, converte-se ao catolicismo para em seguida abandonar toda crença) teve uma formação desordenada. De todos os modos, quando chega a Paris, em 1742, é culto o suficiente para circular nos ambientes intelectuais da capital e passa a colaborar na *Enciclopédia*. Em 1749 começa a ganhar notoriedade ao receber prêmio da Academia de Dijon. A intenção da academia era debater a influência da renovação das artes e das ciências no desenvolvimento e elevação cultural. Ao contrário dessa suposta elevação, Rousseau entende que não somente deixam de depurar os costumes como leva-os a corromperem-se. A partir desse *Discurso sobre as ciências e as artes* irá sucessivamente radicalizar sua crítica à sociedade. Em 1754, numa viagem a Genebra, reintegra-se à Igreja Calvinista.

Seria nos anos cinquenta que Rousseau passa a interessar-se pela política, entendida como mecanismo de reforma social. Em 1754 publica o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e, em 1762, *O contrato social*, livros que contêm o essencial de sua doutrina. A esse projeto reformador acha-se vinculado o texto pedagógico que intitulou *Emílio ou sobre a educação* (1762).

Rousseau deixou um documento autobiográfico (*Confissões*, aparecidas postumamente) que muitos estudiosos consideram como uma espécie de fio condutor psicológico para entender o caráter radical e simplificador de seu pensamento.

A partir do aparecimento do *Emílio*, sua obra é condenada pelo governo francês. Consuma-se o seu isolamento com a expulsão da Igreja pelos calvinistas de Genebra. Volta à vida peregrina, de sucessivos exílios. Morre em 1778, aos 66 anos, sem assistir ao renascimento do interesse por sua obra. Nos anos oitenta reeditam-se os seus livros. Em 1788 Mme. de Stael publica um estudo sobre as suas idéias. Finalmente, com a Revolução Francesa alcança verdadeira consagração. Em 1790 seu busto é triunfalmente carregado pelas ruas de Paris.

A importância da obra de Rousseau prende-se ao fato de que foi associada à Revolução Francesa. Esta, naturalmente, decorreu de várias circunstâncias. Mas em uma de suas fases buscou francamente aplicar as doutrinas do *Contrato social*. Esse conjunto, isto é, as idéias de Rousseau e a experiência da Revolução Francesa deram origem à doutrina política conhecida como *democratismo*, durante algum período chamado de liberalismo radical, denominação imprópria desde que nada tem a ver com a doutrina liberal.

A apreciação negativa que a doutrina protestante, a partir mesmo de Lutero, mantém em relação ao homem, veio a ser exacerbada por Rousseau e transferida para a sociedade. Segundo entende, os sentimentos humanos são originariamente bons. Sua corrupção é da responsabilidade da vida em sociedade. Para superar esse estado de coisas cumpre partir daquilo que o coração tem como evidente. Sentindo-se como um ser humilhado e limitado, ante a imensidade da natureza, o homem soube entretanto descobrir o sentimento de confiança que

experimenta em relação ao Deus infinitamente potente e sábio. Para apreender essa relação em sua integral pureza, imprescindível se torna eliminar toda intermediação das tradições sedimentadas pelas religiões positivas. Chega assim ao modelo do que seria a *religião natural* (verdadeira, apropriada), e toma-a por base para corrigir a sociedade.

No plano social, cumpriria eliminar todas as instituições que impedem a legítima expressão do sentimento do homem natural, não corrompido pela cultura. É preciso chegar a uma democracia completa e radical.

Tanto a Revolução Francesa como as manifestações do democratismo nos diversos países do Ocidente, inclusive no Brasil e em Portugal, mostraram onde pode conduzir aquele tipo de idealização. Também a busca de Calvino, por uma comunidade cristã pura, levou a uma feroz ditadura. Nesse tipo de postulação, é inevitável concluir-se que as pessoas corrompidas de forma irrecuperável devem ser eliminados. E os anos de Terror em Paris demonstraram como alcançá-lo através do uso ininterrupto da guilhotina. A história do século XX serviu também para comprovar que as elocubrações de Rousseau são idênticas às do totalitarismo. (Ver também *Contrato social e Origem da desigualdade*).

(O) *Sagrado e o profano*, de Mircea Eliade

O sagrado e o profano,⁽¹⁾ do pensador romeno Mircea Eliade (1907-1986), resume o essencial da investigação do notável estudioso. Eliade não se deixa impressionar pela secularização promovida pela Época Moderna Ocidental, convencido que está de que muitas das atitudes dos modernos encontram sua explicação última na religiosidade do homem. O livro estuda a experiência religiosa, detendo-se no exame da construção das idéias de espaço e tempo, e, finalmente, da vivência religiosa propriamente dita. Na conclusão examina especificamente o tema do sagrado e do profano no mundo moderno.

Para Mircea Eliade, o homem toma conhecimento do sagrado porque “este se manifesta, se mostra como qualquer coisa de absolutamente diferente do profano”. O autor romeno propõe o termo *hierofania* para indicar o ato da manifestação do sagrado; esse termo, aliás, é prático, porquanto apenas exprime o conteúdo etimológico, a saber que “algo sagrado se nos mostra”. As religiões não são mais do que o encadeamento de hierofanias. Nelas, encontramos-nos diante de algo misterioso: a manifestação de uma realidade diferente, que não pertence ao nosso mundo, através de objetos que formam parte dele. No fato da hierofania aparece, no sentir de Mircea Eliade, um paradoxo que ele destaca da seguinte forma: “(...) Manifestando o sagrado, um objeto qualquer torna-se outra coisa, e contudo, continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do seu meio cósmico envolvente. Uma pedra sagrada nem por isso é menos uma pedra; aparentemente (com maior exatidão: de um ponto de vista profano) nada a distingue de todas as demais pedras. Para aqueles a cujos olhos uma pedra se revela sagrada, a sua realidade imediata transmuda-se numa realidade sobrenatural. Por outros termos, para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica. O Cosmos na sua totalidade pode tornar-se uma hierofania”.

⁽¹⁾ O título completo do livro é *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. A edição original apareceu em francês. A tradução ao português foi efetivada pela Editora Livros do Brasil, de Lisboa. A edição brasileira é da Martins Fontes (1992).

A propósito do aspecto vivencial do sagrado, destaca o seguinte: “(...) o sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da sua história”. O escritor romeno salienta que o estudo dessas vivências interessa não só ao historiador das religiões, mas também “(...) a todo investigador desejoso de conhecer as dimensões possíveis da existência humana”. Embora na caracterização das vivências do sagrado e do profano, Mircea Eliade acuda a exemplos da história das religiões, o seu interesse inicial é identificar as feições essenciais, arquetípicas, delas, notadamente da experiência religiosa. “O que nos interessa em primeiro lugar – frisa Mircea Eliade – é apresentar as dimensões específicas da experiência religiosa, salientar as suas diferenças com a experiência profana do Mundo. Não insistiremos sobre os inumeráveis condicionamentos que a experiência religiosa do Mundo sofreu no curso do Tempo (...).

O homem religioso tem horror da homogeneidade do espaço profano. Desnorteia-se nele. Perde ali o referencial. Assim como na nossa existência do dia-a-dia, na consolidação do nosso mundo particular, há espaços mais significativos do que outros (a cidade dos primeiros amores, a terra natal etc.), que nos permitem estruturar a nossa própria orientação, de forma semelhante para o homem religioso há a imperiosa necessidade de encontrar o espaço sagrado, a partir do qual possa se orientar no universo. Ora, a experiência dessa necessidade é arquetípica. A respeito, frisa Mircea Eliade: “Digamos imediatamente que a experiência religiosa da não-homogeneidade do espaço constitui uma experiência primordial, homologável a uma ‘fundação do mundo’. Não se trata de uma especulação teórica, mas de uma experiência religiosa primária, que precede toda a reflexão sobre o mundo. É a ruptura operada no espaço que permite a constituição do mundo, porque é ela que descobre o ‘ponto fixo’, o eixo central de toda a orientação futura. Quando o sagrado se manifesta por uma qualquer hierofania, não só há ruptura na homogeneidade do espaço, mas há também revelação de uma realidade absoluta, que se opõe à não-realidade da imensa extensão envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo (...)”

Assim como o homem religioso procura sacralizar o espaço, insere-se sua existência, também, no contexto de um tempo sagrado, tempo primordial, raiz ontológica do tempo profano, do dia-a-dia. “(...) É – frisa Mircea Eliade – um tempo ontológico por excelência, ‘parmenidiano’⁽¹⁾ mantém-se sempre igual a si mesmo, não muda nem se esgota. Com cada festa periódica reencontra-se o mesmo tempo sagrado – o mesmo que se manifestara na festa do ano precedente ou na festa de há um século: é um tempo criado e santificado pelos Deuses quando das suas *gesta*, que são justamente reatualizadas pela festa. Por outros termos, reencontra-se na festa a *primeira aparição do tempo sagrado*, tal qual ela se efetuou *ab origine, in illo tempore*. (...) Criando as diferentes realidades que constituem hoje o mundo, os Deuses *fundavam igualmente o tempo sagrado*, visto que o tempo contemporâneo de uma criação era necessariamente santificado pela presença e a atividade divinas”.

Daí a importância definitiva que as Festas representam para o homem religioso. Porque são elas, sem dúvida, os momentos sagrados que consagram o sentido da vida humana, inserindo-a num contexto sacral. “Na festa – frisa Mircea Eliade – reencontra-se plenamente a dimensão sagrada da Vida, experimenta-se a santidade da existência humana como criação divina. No resto do tempo, há sempre o risco de esquecer o que é fundamental: que a existência não é ‘dada’ por aquilo que os modernos chama ‘Natureza’, mas sim que é uma criação dos Outros, os Deuses ou os seres semidivinos. Mas nas festas reencontra-se a dimensão sagrada da

⁽¹⁾ Refere-se a Parmênides, filósofo grego (515-440 a.C.), considerado o primeiro a afirmar a existência de uma permanência naquilo que aparece, idéia que mereceria grande elaboração tanto em Platão como em Aristóteles.

existência, tornando-se a aprender como é que os Deuses ou os Antepassados míticos criaram o homem e lhe ensinaram os diversos comportamentos sociais e os trabalhos práticos”.

Eliade apresenta exemplos edificantes da permanência, em nossa vida cotidiana, dessas experiências primordiais. A título de exemplo, basta referir que, no sentir de Mircea Eliade, a experiência primeira do espaço sagrado constitui a base a partir da qual se desenvolve a arquitetura urbana, domiciliar e religiosa. “A arquitetura sacra – frisa o nosso autor – não faz mais portanto do que retomar e desenvolver o simbolismo cosmológico já presente na estrutura das habitações primitivas. Por seu turno, a habitação humana fora precedida cronologicamente pelo ‘lugar santo’ provisório, pelo espaço provisoriamente consagrado e cosmisado (...). Isto é o mesmo que dizer que todos os símbolos e rituais concernentes aos templos, às cidades e às casas derivam, em última instância, da experiência primária do espaço sagrado”.

Do que se indicou precedentemente, depreende-se uma característica do conteúdo transmitido pelo mito, que forma parte da mentalidade do homem religioso: para ele, nas palavras de Mircea Eliade, “(...) o essencial precede à existência. Isto é verdade tanto para o homem das sociedades ‘primitivas’ e orientais como para o judeu, o cristão e o muçulmano. O homem é aquilo que é hoje porque uma série de acontecimentos ocorreram *ab origine*. Os mitos contam-lhe esses acontecimentos e, ao fazê-lo, explicam-lhe como e por que razão ele foi constituído desse modo. Para o homem religioso, a existência real, autêntica, começa no momento em que recebe a comunicação dessa história primordial e assume as suas conseqüências. Há sempre história divina, pois as personagens são os Seres sobrenaturais e os Antepassados míticos (...)”. Para Eliade, como oportunamente lembra Luiz Carlos Lisboa, (Um pioneiro chamado Eliade. *Cultura – O Estado de São Paulo*, V (309), 1986): “o sagrado está na estrutura da consciência e de forma alguma é apenas uma fase da história dessa consciência”. (Ver também **ELIADE**).

SANTO AGOSTINHO

Aurelius Augustinus, tornado Santo pela Igreja Católica e desde então conhecido como Santo Agostinho, nasceu em meados do século IV (354) e faleceu em 430, tendo vivido portanto 76 anos. Convertendo-se ao cristianismo numa idade adulta (32 anos), teve contudo mais de três décadas para tornar-se o primeiro grande formulador da doutrina cristã, tanto filosófica como teológica. Nessa elaboração doutrinária, valeu-se amplamente do método filosófico elaborado pelos gregos, inclusive apresentando diversos de seus textos em forma de diálogo, seguindo a Platão. Popularizou a consigna de que era necessário compreender para crer e crer para compreender (*Intellige ut credas, crede ut intelligas*). Tornar-se-ia uma figura central nos debates, ocorridos na Época Moderna, de que resultaram a Reforma Protestante e outras manifestações de descontentamento com o Papado, a exemplo do jansenismo francês.

Nasceu em Tagaste (hoje Souk-Ahrás) no território compreendido atualmente pela Argélia, no Norte da África, então uma possessão romana. Adquiriu uma grande cultura humanista e dedicou-se ao magistério. Naquela época, a cultura geral era transmitida pela disciplina chamada Retórica, que compreendia o aprendizado de línguas (grego e latim, basicamente) e o conhecimento das obras dos pensadores antigos já consagrados. Ensinou Retórica em Cartago, capital da província, e, posteriormente, em Roma. No século em que viveu Agostinho, havia cessado a perseguição aos cristãos, tendo Constantino (imperador de 312 a 337) liberado o culto, enquanto o Imperador Teodósio torna o cristianismo religião oficial e, em 391, fecha os templos pagãos e interdita a sua prática.

Na Itália, travou relações com Ambrósio, bispo de Milão, igualmente tornado santo. Converteu-se em sua estada na Itália e pretendeu criar ali uma comunidade mística mas, pela

interveniência de Valério, bispo de Hispona (Argélia), regressa à província pátria. Torna-se vigário naquela cidade e, após a morte do protetor, viria a substituí-lo.

Sua obra adquiriu grandes proporções, envolvendo mais de cem títulos. Nessa circunstância, dificilmente será alcançada uma classificação que reflita todas as nuances. Contudo, com essa ressalva e excluindo-se as cartas e os sermões, poderia ser agrupada em três grandes blocos: obra filosófica; obra teológica e polêmicas. Estas duas últimas abrigam a maior quantidade de títulos (cerca de cinquenta). A obra teológica, por sua vez, costuma ser subdividida em textos apologéticos, dogmáticos, de teologia moral e exegéticos. A obra filosófica (assim classificados os diálogos, embora envolvam problemas de ordem teológica, já que Santo Agostinho não se preocupava em separar os dois campos) compreende nove títulos, dos quais o mais famoso é, sem dúvida, *O livre arbítrio*. (Ver também *Confissões*, de Santo Agostinho e *(O) Livre arbítrio*, de Santo Agostinho)

SÃO TOMÁS

Pertencia à nobreza italiana e, tão logo concluiu as chamadas artes liberais, destinadas a proporcionar cultura geral, ingressou na Ordem dos Dominicanos. Concluiu sua formação com Alberto Magno, que se ocupava de adaptar a filosofia de Aristóteles – de que só recentemente se tomara conhecimento – à doutrina cristã. Tomás de Aquino torna-se discípulo predileto do respeitado mestre, que o indica para lecionar na Universidade de Paris. Na condição de professor, inicia a obra que o tornaria figura central na filosofia católica. Em 1259, aos 34 anos de idade (nasceu em 1225), já era um docente de renome e o Capítulo Geral dos Dominicanos incumbiu-o de elaborar o programa de estudos para os que ingressam na Ordem.

Tendo se fixado em Roma, em 1268 inicia a elaboração da *Suma Teológica*. Esta obra, que assumiu grandes proporções, insere um estilo de exposição onde os assuntos relativos à doutrina cristã são estudados de forma autônoma, sem um fio condutor que os entrelace, a não ser o objetivo maior de adaptar a linha de argumentação aristotélica aos dogmas da Igreja. Nessa circunstância, pareceu a Emile Brehier que “... a filosofia se reduz, efetivamente, à arte de discutir e tirar conseqüências, partindo de premissas colocadas pela autoridade divina. Daí a forma literária dos escritos desse tempo, derivada do método utilizado por Abelardo (1079/1142) no *De sic et nom* e, depois, pelos sentenciários do século XII. Argumenta-se, em relação a cada tema, com apoio em autoridades ou razões deduzidas da autoridade e, de depois de ter indicado os prós e os contras, dá-se a solução. Ignora-se ou evita-se toda exposição de conjunto, toda visão sintética que, unindo sistematicamente as diversas afirmações do teólogo, daria à doutrina cristã um aspecto racional demais. Há indubitavelmente certa ordem inerente à exposição das verdades da doutrina cristã: Deus, criação, queda, redenção e a salvação, constituem a ordem tradicional que tem sido seguida desde Pedro Lombardo e está pressuposta na *Suma* de São Tomás de Aquino; mas deve-se assinalar que é uma ordem de verdades reveladas na qual uma não depende logicamente da anterior: criação, queda, redenção são atos livres que é possível conhecer por seus efeitos, mas não deduzir de princípios necessários. É preciso, portanto, estudar separadamente cada um dos artigos da fé e as afirmações que implicam: a razão serve para descer até as conseqüências, mas não para ascender até os princípios nem para sistematizar.”³¹

São Tomas elaborou diversas outras obras e ensinou em outras Universidades além da de Paris. Faleceu em 1274, quando se dirigia ao Concílio convocada para aquela data, a realizar-se em Lion (França). Tinha então 49 anos. A Igreja consagrou-o como **Doctor Angelicus**.

³¹ Emile Brehier- *História da Filosofia. Idade Média e Renascimento*. tradução brasileira. São Paulo, mestre Jou, 1979

As idéias de São Tomás vieram a ser compendiadas, graças ao que alcançaram grande difusão. Em fins do século XIX, através da Encíclica “Aeterni Patris”, de Leão XIII (1879), a Igreja decidiu-se por torná-las filosofia oficial, na esperança de que a iniciativa pudesse restaurar o prestígio da Escolástica, literalmente abandonada na Época Moderna. De fato, o chamado neotomismo viria a ocupar um lugar de destaque na filosofia do século XX.. A partir da década de sessenta, entretanto, tal diretriz seria progressivamente abandonada. (Ver também *Tratado do homem. Suma teológica*, de Tomás de Aquino)

SARTRE, Jean-Paul

Jean-Paul Sartre nasceu em Paris em 1905 e faleceu nessa mesma cidade, aos 75 anos, em 1980. Tornou-se uma das mais poderosas influências nas décadas iniciais do pós-guerra. Depois de trabalhar como professor do Liceu, de haver estudado em Berlim a obra de Heidegger e de ter sido prisioneiro dos alemães durante a guerra, fundou (1945), em Paris, *Temps Modernes*, revista que conseguiu granjear enorme prestígio e reunir intelectuais de renome. De início, Sartre tentou popularizar a sua interpretação do pensamento de Heidegger, através de artigos e ensaios mas sobretudo na obra *O ser e o nada* (1943). Diante da rejeição do próprio Heidegger, avançou versão autônoma no livro *O existencialismo é um humanismo* (1946) e passou a divulgá-la através de obras literárias, em especial peças de teatro. Essa proposta exauriu-se rapidamente e, em 1960, proclamou que o marxismo era o saber de nosso tempo, cabendo ao existencialismo um pequeno segmento para investigação (*Crítica da razão dialética*). Antes dessa mudança, Sartre iniciara o rompimento com a proposta ontológica centrada no indivíduo singular pelo projeto de redenção social através da mediação do proletariado. A inconsistência teórica dessa autêntica *boutade* seria cabalmente demonstrada por Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) na obra *Les aventures de la dialectique* (1955).

A capitulação de Sartre diante do marxismo não alterou a posição dos comunistas em relação a ele. O PCF continuou criticando-o com a dureza de sempre.

Os estudiosos consideram que o verdadeiro feito sartreano consiste em haver reabilitado o niilismo.

A melhor definição de niilismo seria devida a Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900). Embora a sua obra haja sido dedicada à difusão de uma atitude existencial que correspondesse àquele entendimento, uma definição clara somente aparece nos fragmentos reunidos sob a denominação de *Der Wille zur Macht* – que no Brasil veio a ser traduzida como *Vontade de potência* – publicados nas *Obras Completas*, cuja edição foi iniciada ainda em vida do autor mas concluída apenas na primeira década do século.

É a seguinte a definição de que se trata: “O niilismo não é somente um conjunto de considerações sobre o tema tudo é vão; não é somente a crença de que tudo merece morrer, mas consiste em colocar a mão na massa, em destruir ... É a atitude dos espíritos fortes e das vontades fortes, que não podem satisfazer-se apenas com o juízo negativo: a negação ativa corresponde melhor à sua natureza profunda”.

Diversas circunstâncias acabaram por permitir a ampla difusão do niilismo na Alemanha. O Super-Homem nietzscheano foi cantado em prosa e verso, levando à adesão maciça dos alemães ao projeto que levou à Primeira Guerra Mundial. A derrota fez nascer um profundo ressentimento que conduziu ao totalitarismo nazista, cuja virulência chocou a opinião pública européia. À derrota militar de Hitler deveria ter correspondido a derrota do niilismo no plano cultural, o que não ocorreu, entre outras coisas, pela difusão que veio a merecer na França, graças sobretudo a Sartre.

Assim, as novas gerações foram levadas a esquecer o desastre a que conduziu a Alemanha. Essa reabilitação teve um plano teórico de difícil compreensão por haver consistido no acréscimo de certas noções, muito herméticas, ao conceito de *dasein* (existente singular) de Heidegger, que traduziu como ser-em-si. Mas foi amplamente difundido através de peças teatrais, muito bem sucedidas no seio da juventude.

Como em Heidegger, o existente singular teria uma estrutura sustentadora. Em Sartre seria o ser-em-si. Este carece entretanto de todo relacionamento e o nosso acesso limita-se ao ser-para-si (espécie de equivalente ao ser-no-mundo heideggeriano). A estrutura fundamental será descoberta pelo exame do ser-para-o-outro, isto é, do existente singular voltado seja para as coisas seja para os outros existentes singulares. No referido exame revela-se a estrutura essencial e fundamental do ser-para-si. Trata-se do fato de sua necessária liberdade. Sucessivamente o ser-para-si será reduzido ao seu próprio projeto que terminará inevitavelmente no fracasso. Como Deus, o homem está igualmente só em sua angústia. Deve exercer a sua liberdade sem qualquer ponto de referência. Essa gratuidade do projeto humano torna-se mais clara nas peças de teatro, como *As moscas* ou *O diabo e o bom Deus*.

Sartre declara expressamente que sua ontologia não pode dar lugar a prescrições morais. Mais do que isso, cuida de relativizar a noção de mal.

A melhor avaliação da consistência teórica da ontologia sartreana seria devida a Nicola Abbagnano na obra *História da Filosofia*.⁽¹⁾

No entendimento de Abbagnano, a conclusão fundamental da ontologia de Sartre poderia ser resumida deste modo: equivalência de todas as atitudes humanas posto que nascem de uma eleição absolutamente livre. Prossegue afirmando que a tese de que a eleição é absolutamente livre significa: 1º) que não se subordina a qualquer norma, intrínseca ou pressuposta; 2º) que todo valor nasce só dela (da eleição) e por ela, valendo apenas nos limites do projeto concreto que dela surge; e, 3º) que a eleição é responsável do mundo, neste não havendo portanto situações desumanas, situações que possa considerar estranhas a mim, homem, que as elegi.

Na visão de Abbagnano, por seu caráter incondicional, a eleição de Sartre recorda a postura dos filósofos românticos dos começos do século XIX, padecendo dos mesmos defeitos, isto é, a suposição de que a eleição e a liberdade seriam infinitas e infinitamente criadoras. O próprio Sartre o torna explícito ao dizer que o projeto fundamental do homem é ser Deus.

É certo que supõe ser o homem um ser fracassado – acrescenta, prosseguindo do modo adiante resumido. É difícil compreender, não obstante, a possibilidade do fracasso na filosofia de Sartre. Os pressupostos românticos introduzem o seguinte dilema: ou minha eleição é absolutamente livre e o mundo tal qual o projetei, ou então sou responsável e não existe fracasso; ou o fracasso acompanha todas as minhas eleições e ao próprio projeto fundamental e então não sou responsável.

Concluindo Abbagnano escreve que Sartre pretendeu, de acordo com a tradição filosófica francesa, afirmar a liberdade contra a negativa de sua possibilidade efetivada por Heidegger. Mas não se deu conta de que a liberdade absoluta coincide com a necessidade. Dizer que o mundo é, em todos os casos, tal qual o elegi, significa dizer: 1º) que todas as eleições são equivalentes; 2º) que a eleição é o fato de eleger; 3º) que todos os fatos se

⁽¹⁾ Vamos tomar por base a tradução espanhola (Barcelona, 1956). A avaliação considerada encontra-se no Tomo III, p. 510-516.

justificam como eleições e, finalmente, 4º) que é impossível escolher entre os fatos. A eleição absoluta equivale à impossibilidade de escolher. E a impossibilidade não é liberdade.

Como se evidencia da brilhante análise de Abbagnano, do ponto de vista teórico a ontologia sartreana, restauradora do niilismo, carece de qualquer consistência teórica. Entretanto, teve sucesso retumbante entre a juventude que, com a rebelião de 1968, tentou a negação absoluta da realidade, para reconstituí-la a partir do nada. Como em Nietzsche, o niilismo, por sua própria natureza, leva à destruição efetiva, factual e não apenas no plano do pensamento. Como pôde ocorrer uma tal enormidade exige que se tenha presente a fragilidade revelada pelas instituições do sistema representativo, na França do pós-guerra, bem como a instabilidade política reinante.

É duvidoso que a tentativa de recompor o niilismo, na França, se haja traduzido em alguma forma de enriquecimento da filosofia francesa. Progressivamente abandonados em seu país de origem, os autores que fomentaram tal atitude parecem haver encontrado solo fértil nos Estados Unidos. De todos os modos, permanece o desafio que Albert Camus (1913-1960) endereçou a Sartre e Malraux em fins de 1956: “que tal se nós, que vimos todos do nietzscheanismo, do niilismo e do realismo histórico, que tal se anunciássemos publicamente que estávamos enganados; que existem valores morais e que daqui para a frente faremos o que for necessário para os estabelecer e ilustrar?”⁽¹⁾ (Ver também *Ser e Tempo*).

(O) *Segundo tratado do governo civil*, de John Locke

São dois os tratados acerca do governo civil, da autoria de John Locke. O primeiro consiste numa refutação da tese aventada por Robert Filmer, no livro *Patriarca* (1680), segundo a qual a origem do poder dos reis provém da circunstância de que correspondem à descendência de Adão. O segundo desenvolve a doutrina daquilo que seria a autêntica origem do poder, isto é, o governo representativo. Tornou-se, portanto, o marco inicial de fundação da doutrina liberal.

Acontece que o livro tem uma história interessante. Tudo indica que tenha circulado no seio da elite em forma manuscrita na década de oitenta, desde que se admite Locke haja assumido a liderança do movimento cujo desfecho seria a Revolução Gloriosa de 1688, a partir de 1683, com a morte de Lord Shafsterbury. Em 1685 assume o poder Jaime II, católico, que era rei da Escócia e mais uma vez nuvens negras, ameaçadoras de reinício da guerra civil, pairam sobre a Inglaterra.

Entretanto, a primeira impressão (1690) apareceu sem o nome do autor. Em vida, Locke nunca permitiu a inclusão entre as obras de sua autoria, embora se tratasse de fato incontroverso. Por isto mesmo, a primeira edição com indicação do autor somente ocorre em 1714 (dez anos depois da morte de Locke). A circunstância talvez se explique por ter o movimento de 1688 deposto o rei, sem afetar a Casa Reinante, porquanto o poder foi entregue à filha protestante de Jaime II. Ainda que, casada com Guilherme de Orange, rei da Holanda, este haja acabado por ser proclamado rei da Inglaterra, quando em 1694, tem lugar o falecimento da rainha (Maria II). Todos entendiam que a monarquia era um dos esteios da estabilidade política do país, notadamente por ser muito recente a experiência de sua abolição (entre 1649, quando

⁽¹⁾ Apud Tony Judt. *The Burden of Responsibility: Blum, Camus, Aron and French Twentieth Century*. Chicago, University of Chicago Press, 1998.

se dá a execução do rei Carlos I, e 1660, restauração devida sobretudo à dificuldade em substituir a Cromwell, falecido em 1658). Tenha-se presente que Locke vivia exilado na Holanda e regressou à Inglaterra no mesmo navio que trouxe os novos governantes.

A guerra civil, de grande intensidade entre 1642 e 1646, além da questão religiosa, revestia-se de aspecto político. Carlos I entrara em choque aberto com o Parlamento. Mas, depois de sua execução, pelo fato de que as atribuições daquela instituição não se achassem perfeitamente definidas, o próprio Cromwell acabou por fechá-lo, o que certamente envolvia uma grande contradição na medida em que a luta que liderava contra o monarca visava assegurar a sua sobrevivência.

No *Segundo Tratado*, Locke apresenta uma formulação teórica acerca do seu surgimento que, por si só, já fixa o rumo da solução do problema que a todos preocupava (a questão das atribuições).

Como se sabe, Hobbes havia posto em circulação a idéia de que, antes de organizar-se em sociedade, os homens viveriam no chamado “estado de natureza”, em guerra uns com os outros, acabando por impor-se a autoridade governamental.

Locke aceita a idéia de “estado de natureza” mas apresenta-a de forma muito diferente, consoante se pode ver da citação a seguir.

“O fim capital e principal em vista do qual os homens se associam nas repúblicas, e se submetem aos governos, é a *conservação de sua propriedade*” (parágrafo 124). No estado de natureza, carecia o homem de certas condições para lograr semelhante objetivo, notadamente as seguintes: 1^a) “uma lei estável, fixada, conhecida, que um consentimento geral aceite e reconheça como critério do bem e do mal e como medida comum para estatuir sobre todos os deferendos”; 2^a) “um juiz conhecido de todos o imparcial, que seja competente para estatuir sobre todos os deferendos segundo a lei estabelecida”; e, 3^a) “em apoio da decisão, falta sempre a potência para a impor quando ela é justa e colocá-la em execução da forma devida”. Em vista disto, o homem renuncia aos poderes de que dispunha – o de fazer tudo que julgasse conveniente para sua própria conservação, nos limites autorizados pela lei natural, e o de punir infrações cometidas contra a mesma lei natural – passando a atribuí-los à sociedade, mais precisamente, ao poder legislativo, que é o poder por excelência da sociedade.

Para que a sociedade civil corresponda à expectativa dos que renunciam ao estado de natureza, deve preencher as condições de que carecia este último. Assim, escreve: “Quem quer que detenha o poder legislativo, ou supremo, de uma sociedade política, deve governar em virtude de leis estabelecidas e permanentes, promulgadas e conhecidas do povo, e não em decorrência de decretos improvisados; deve governar por intermédio de juízes íntegros e imparciais, que resolvam os deferendos em conformidade com as leis; não deve utilizar a força da comunidade, no interior, senão para assegurar a aplicação daquelas leis e, no exterior, somente para prevenir ou reparar ataques do estrangeiro e manter a comunidade ao abrigo das incursões e da invasão. Tudo isto não deve ter em vista nenhum outro fim além da paz, a segurança e o bem público do povo”. (*Two treatises of government*. Introdução e notas de Peter Laslett, Londres, Cambridge University Press/Mentor Book, 1965, p. 399; § 131).

Segundo Locke essa conclusão impõe-se a partir da simples evidência de que “não se poderia atribuir à criatura racional a intenção de mudar de estado para achar-se em pior situação”.

As premissas mais gerais para semelhante colocação haviam sido estabelecidas no *Primeiro Tratado*, que, consoante se indicou, refuta ao *Patriarcha* (1680), de Robert Filmer, devendo ter sido elaborado nesse mesmo ano. Para Filmer, nenhum homem nasce livre, nem mesmo os príncipes, salvo aquele ou aqueles que, em virtude de direito divino, são herdeiros legítimos de Adão. A tese se completa pela afirmativa de que todo governo é monarquia absoluta. Locke se pergunta se seria cabível admitir que Deus haja dado o mundo a Adão, se semelhante hipótese concorda com o texto bíblico, e por essa via tratará de fixar o que o homem recebeu de próprio, do Criador, e o que recebeu em comum com todos os homens.

Em seu estado de natureza, o homem guarda apenas a propriedade de sua própria pessoa, porquanto a terra e todas criaturas inferiores foram por Deus doadas aos homens em comum – eis a conclusão do filósofo depois de examinar detidamente a tese de Filmer. “A terra e tudo o que ela contém são uma doação feita aos homens para seu entretenimento e conforto. Todos os frutos que ela produz naturalmente e todas as bestas que alimenta pertencem em comum à Humanidade, enquanto produção espontânea da natureza; ninguém possui privativamente uma parte qualquer, com exclusão do resto da Humanidade, quando estes bens apresentam-se em seu estado natural; entretanto, como acham-se destinados ao uso pelo homem, é necessário que exista algum meio segundo o qual possam ser apropriados, a fim de que indivíduos determinados, quaisquer que sejam, possam deles servir-se ou tirar proveito” (§ 26). Esse meio será o trabalho, através do qual o homem se apropria de uma parte das terras comuns e adquire um indiscutível direito de propriedade. “Quando Deus deu o mundo em comum a toda a Humanidade, ordenou ao homem que trabalhasse; além disto, o homem via-se a tanto constrangido pela penúria de sua condição. Deus e a razão lhe ordenavam que conquistasse a terra, isto é, que a melhorasse no interessa da vida e, ao fazê-lo, investisse qualquer coisa que lhe pertencesse, o seu trabalho. Quem quer que, para obedecer a este mandamento divino, se tornasse dono de uma parcela de terra, cultivando-a e semeando-a, acrescentava-lhe qualquer coisa que era sua propriedade, que ninguém podia reivindicar ou tomar sem injustiça” (§ 32).

Assim, “o homem industrioso e dotado de capacidade racional, a quem o trabalho devia servir de título”, tornava-se proprietário. A condição da vida humana, que necessita do trabalho e dos materiais sobre os quais se exerça, introduz forçosamente a propriedade privada. No que respeita à terra, “a natureza regulou com acerto a medida do trabalho dos homens e das comodidades da vida”. Ninguém, por seu trabalho, podia apropriar-se de toda a terra. As possessões de cada um encontravam-se limitadas a proporções bem reduzidas, “nas primeiras idades do mundo”.

A primeira premissa é pois a de que o trabalho, que é a única coisa efetivamente inalienável que Deus deu ao homem – ao tempo que o criou com necessidades materiais cujo atendimento requeriam a mobilização dessa potencialidade ou capacidade de trabalho –, agregava-se a elementos exteriores, tornando-os, por assim dizer, um prolongamento daquela propriedade inalienável (o trabalho). Mais que isto, todos os produtos que ordinariamente servem à vida retiram seu valor, basicamente, do trabalho. “Não cabe espantar-se – escreve – como se faria talvez irrefletidamente, pelo fato de que a propriedade do trabalho seja capaz de sobrepor-se à comunidade da terra porquanto é o trabalho que dá a toda coisa seu valor próprio; basta considerar a diferença existente entre uma parcela plantada com fumo ou açúcar e uma parcela da mesma terra deixada indivisa, que ninguém explora, para adquirir a convicção de que a melhoria devida ao trabalho constitui a maior parte do valor. Acredito que proporria uma avaliação bem modesta se dissesse que, entre os produtos da terra que servem à vida do homem, nove décimos provêm do trabalho. E se queremos avaliar devidamente os bens, da forma como se nos apresentam quando deles nos servimos, e repartir as despesas que

acarretaram entre a natureza, de um lado, e o trabalho, de outro, veremos que é necessário referir, na maioria dos casos, noventa e nove por cento às expensas exclusivas do trabalho” (§ 40).

Nesse ponto da análise Locke estabelecerá uma segunda premissa de grande relevância. A atividade produtiva dos homens exerce-se, nas circunstâncias mais habituais, com vistas à obtenção de objetos perecíveis, de pouca duração. Em relação aos excedentes do que seria capaz de consumir, restava-lhes a alternativa de destruí-los – o que seria estúpido e desonesto; doá-los a quem deles carecesse; trocá-los por outros bens, aptos ainda a serem consumidos mas dotados de maior capacidade de duração, ou, finalmente, intercambiá-los como objetivos passíveis de durar infinitamente mas inadequados ao consumo, como as pedras de adorno ou certos metais. Nas últimas hipóteses, parece evidente que quem assim agisse a ninguém lesaria. Por essa forma, a invenção da moeda deu aos homens a possibilidade de conservar os acréscimos de propriedade resultantes de seu trabalho. “Como o ouro e a prata, que são de pouca utilidade para a vida humana quando comparados à alimentação, à vestimenta e aos meios de transporte, tiram seu valor unicamente do consentimento das pessoas, que se regula em grande parte pelo critério do trabalho, é evidente que os homens aceitariam que a posse da terra comporta desproporções e desigualdades... pois, com efeito, os homens elaboraram e adotaram um procedimento que permite a cada um, legitimamente e sem causar dano, possuir mais do que pode por si mesmo utilizar: pelo excedente, recebe ouro e prata, que podem ser entesourados sem a ninguém lesar, desde que tais metais não se gastam nem se deterioram entre as mãos de quem os possui. Esta repartição desigual das posses particulares foi tornada possível pelos homens fora dos laços da sociedade, sem contrato, apenas atribuindo um valor ao ouro e à prata e convencionando tacitamente utilizar a moeda” (§ 50).

Eis como, na obra do grande pensador inglês, a propriedade e a riqueza tornam-se altamente dignificantes. Em sua raiz encontra um elemento piedoso, devoto, porquanto a propriedade decorre imediatamente da observância de um mandamento divino. A par disto, o ascetismo protestante se entendia então como capaz, por si mesmo, de engendrar a riqueza. John Wesley, uma das grandes figuras do metodismo subsequente a Locke, reconhecia que “onde quer que se encontrem, os metodistas tornam-se diligentes e frugais; em consequência, crescem os seus bens”. E embora a riqueza engendre vários perigos para a religião, entre os quais sobressai o ócio, é de Wesley o seguinte incitamento: “Não impeçamos as pessoas de serem diligentes e fugazes. Exortemos os cristãos a ganhar e a poupar o quanto possam, ou melhor, a enriquecer”” (*Apud* Max Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. francesa de Jacques Chavy, 2ª ed., Paris, Plon, 1967, p. 242). Parece evidente, como sugere Weber, que embora ao homem daquele período não restasse outra atitude senão entregar-se de corpo e alma à obra na terra, para dignidade e glória de Deus, sem pretender salvar-se, por essa via, o sucesso na obra deveria corresponder a um indício de predestinação. E a propriedade e a riqueza nada mais eram que sua resultante natural.

No liberalismo originário, cuja sistematização foi obra de Locke, a classe proprietária é que se fazia representar no poder legislativo, razão pela qual na constituição do corpo eleitoral, nesse ciclo, exigia-se a posse de determinados bens de raiz ou certos níveis de renda. A natureza desse que é o poder supremo da sociedade mereceu de sua parte, na obra indicada, caracterização detalhada.

O legislativo não pode transferir a quem quer que seja a delegação recebida nem modificar as leis promulgadas para atender a casos particulares (“é necessário que a mesma regra se aplique ao rico e ao pobre, ao cortesão favorecido e ao camponês”). Como a tarefa que lhe incumbe não requer tenha existência permanente, nem seria aconselhável que fosse

incumbido de aplicar as leis por ele mesmo elaboradas, constitui o poder executivo, com existência permanente, incumbido de exercer o governo que há de subordinar-se à lei.

Embora não o refira como um poder, a necessidade de magistratura constituída de juízes íntegros e independentes é enfatizada.⁽¹⁾ Locke admitia ainda que as relações de determinada sociedade política com as demais, isto é, as relações externas, exigiam um outro poder autônomo, a que denomina de federativo. Finalmente, discute a noção de prerrogativa, que define a autorização de que desfruta o executivo para realizar certos atos, quando a lei for omissa ou quando couber diversidade de interpretação, no interesse do bem comum. (Ver também **LOCKE**).

(O) *Senso comum e a crise*, de Thomas Paine

Nasceu na Inglaterra em 1737, numa família protestante (quaker). Depois de tentar a manufatura (seguindo ao pai que era empresário, fabricante de produtos pessoais) e o comércio, sem sucesso, dedicou-se a atividades intelectuais. Procurou, inicialmente, ordenar-se pastor da Igreja Anglicana, o que não conseguiu. Por fim, fixou-se no magistério. Nessa altura, aos 37 anos de idade, conheceu em Londres a Benjamin Franklin⁽²⁾ que o ajudou a emigrar para os Estados Unidos, dando-lhe cartas de recomendação. Justamente em 1774 estava reunido em Filadélfia o Primeiro Congresso Continental, que foi o começo da articulação das colônias para enfrentar a política de Jorge III, que se considerava atentatória às prerrogativas que haviam conquistado. Era grande a divisão no seio dos delegados ao Congresso, entre os que já então preconizavam a Independência e os que preferiam negociar com a Inglaterra status que impedisse eventuais retrocessos. Contudo, nenhum dos agrupamentos conseguiria impor-se naquela ocasião. Faltava-lhes, sobretudo, respaldo na opinião pública. Nesse particular é que sobressai o papel de Paine.

Chegando à América, antes da criação dos Estados Unidos, Paine radicou-se em Filadélfia, cidade que se tornaria o centro da atividade parlamentar que desembocou na Constituição de 1787.

O Primeiro Congresso Continental não se dispôs a romper com a Inglaterra. Ao contrário disto, aprovou mensagem de lealdade ao Parlamento e ao rei da Inglaterra. Contudo, reivindicou claramente o direito de tomar parte na elaboração das leis que dissessem respeito às colônias americanas e dispuseram-se a convocar o segundo congresso na eventualidade de que o governo inglês não atendesse às suas aspirações. Preventivamente, foram constituídas milícias e organizados depósitos de armas.

Os choques militares entre ingleses e americanos começaram em 1775. Imediatamente convocou-se o Segundo Congresso e foi declarada guerra à Inglaterra.

Thomas Paine engajou-se como soldado na guerra e, progressivamente, revelou-se como publicista. Em janeiro de 1776 editou um pequeno folheto intitulado "O senso comum".

⁽¹⁾ A independência do Poder Judiciário foi fixada, na Inglaterra, pelo *Act of Settlement* (Lei de sucessão ao trono), de 1701.

⁽²⁾ Benjamin Franklin (1706-1790) foi um notável homem de Estado, inventor e cientista de renome. Considera-se como sendo um dos artífices da Independência americana e de suas instituições. A par disto, negociou o reconhecimento da Independência na Europa, tendo sido, inclusive, um dos signatários do Tratado de Paz com a Inglaterra, firmado em 1783.

A publicação obteve êxito sem precedentes, alcançando 25 edições. George Washington (1732-1799), que seria o primeiro Presidente dos Estados Unidos, prestou este testemunho: "*O senso comum* operou uma poderosa mudança de mente em muitos homens". O sucesso estimulou-o a continuar na atividade de panfletário, divulgando pequenos artigos que fazia circular, servindo parte destes para compor a edição definitiva do folheto inicial.

Finda a guerra, permaneceu nos Estados Unidos, sendo recompensado pelos organizadores da nova nação com uma propriedade, o que lhe permitiu radicar-se. Contudo, regressou à Europa em 1787 e ali se encontrava quando eclodiu a Revolução Francesa, a que aderiu de pronto, passando mesmo a integrar a Assembléia Nacional. Nesta fase publicou um outro panfleto, com o título de *Os direitos do homem* que consiste numa contestação ao livro de Burke *Reflexões sobre a revolução em França* (1790).

Durante o regime do *Terror* - que vigorou entre junho de 1793 e julho de 1794 -, quando as pessoas eram decapitadas em Paris, umas em seguida às outras, Paine foi preso, afirmando-se que se salvou da guilhotina por um equívoco do carcereiro. Permaneceu na prisão de dezembro de 1793 a outubro de 1794. Libertado, foi reconduzido ao Parlamento. Regressou aos Estados Unidos em 1802, vindo a falecer em 1809, aos 72 anos de idade. Nessa última fase da vida já não gozava de maior prestígio, o que é compreensível, desde que não tinha qualquer contribuição positiva para o problema com que se defrontavam os americanos: estruturar instituições que permitissem o florescimento da nova forma de governo federativo a que davam início.

Paine reuniu o panfleto inicial e os artigos escritos durante a guerra num volume intitulado *O senso comum e a crise*, que passou à história como documento expressivo do calor da disputa que dividiu os ingleses de um lado e de outro do oceano. O sucesso de sua argumentação, no calor da paixão, explica-se sobretudo pela capacidade de apresentar o embate de forma maniqueísta, fácil de transformar-se em slogans e empolgar multidões. Primeiro, não lhe parece digna de destaque a distinção entre monarquia absoluta e monarquia constitucional, que dividiu radicalmente os ingleses e encontra-se mesmo na raiz do povoamento das colônias americanas, ocorrido justamente a partir do momento em que um rei que menosprezava o Parlamento chega ao poder em 1660. Escreve coisas desse tipo: "O preconceito dos ingleses em favor de terem seu governo de rei, Lordes e Comuns nasce mais do orgulho nacional que da razão. Indubitavelmente os indivíduos estão mais seguros na Inglaterra que em alguns outros países, mas a vontade do rei, tanto na Inglaterra como na França, é a lei da terra, com a diferença de que, ao invés de partir diretamente da boca do rei, ela é passada ao povo sob a forma mais temível de uma lei do Parlamento. O destino de Carlos I⁽¹⁾ só tornou os soberanos mais sutis e não mais justos". Minimiza o significado da Constituição, o que explica não tivesse representado maior papel na fase subsequente, quando o teor da Lei Magna mobilizou todas as atenções. Em compensação, soube argumentar em favor da tese de que as "causas más atraem aos homens maus" como no convencimento de que a Independência era a chave para manter unidos aos ingleses daquela parte do Atlântico. E, sobretudo, de que seria possível mobilizar os recursos requeridos para constituir um exército e derrotar a Inglaterra. Escreve: "Nossa grande força não reside nos números, mas sim na unidade; assim mesmo, nossos números atuais são suficientes para repelir a força do mundo inteiro".

A segunda parte da obra contém os artigos que escreveu entre dezembro de 1776 e outubro de 1780 e trata sobretudo do desenrolar da guerra. Comenta e refuta as proclamações

⁽¹⁾ Reinou a partir de 1625. Morto em 1649 como desfecho da guerra civil sustentada pelos partidários do Parlamento. Seguiu-se um interregno em que Cromwell esteve no poder até a restauração da Casa de Stuart, em 1660.

inglesas e trata de inculcar ânimo nos combatentes. Há dois artigos subsequentes ao término do conflito (1781), tratando das negociações de paz e defendendo a decretação de impostos pelo Parlamento. Não há no texto argumentação doutrinária propriamente dita. No panfleto contra Burke, elaborado no entusiasmo da Revolução Francesa, inclina-se por aceitar as simplificações de Rousseau quanto à bondade da pessoa humana e a maldade da sociedade, o que vinha ao encontro de sua visão maniqueísta.

Os americanos quiseram perpetuar a memória de Paine com a sucessiva reedição de *O senso comum e a crise*, pelo seu desprendimento e inegável papel que representou no sentido de estimular os combatentes da Independência dos Estados Unidos. Contudo, por seu espírito, achar-se-ia mais identificado com a Revolução Francesa que com a Revolução Americana. (Ver também **BURKE** e **ROUSSEAU**).

Seis livros da República, de Bodin

Os principais estudiosos da política costumam proclamar que o pensamento autoritário desempenhou papel significativo na estruturação do Estado Moderno. Este, ao promover a centralização do poder, constitui absoluta novidade na Europa em vias de sair do feudalismo, onde a autoridade se disseminava por grande número de instâncias. Dentre os instituidores daquela espécie de pensamento, sobressai Jean Bodin (1530-1596).

Quando publicou os *Seis livros da República*, em 1576, aos 46 anos de idade, Bodin já gozava da reputação de grande erudito na Corte Francesa e nos meios intelectuais de outros países europeus. Havia publicado, em 1566, *Método para facilitar o conhecimento da história*, em latim, e logo a seguir um texto sobre economia, tendo ambos encontrado acolhida favorável entre os estudiosos. Depois de ter sido professor de Direito, Bodin ingressa na Magistratura. Elegeu-se para os Estados Gerais. Escrita em francês, *A República* foi traduzida em diversas partes da Europa e sucessivamente reeditada na França.

Bodin trata com erudição dos diversos temas políticos preservados da herança clássica, como a questão das formas de governo e as razões da sua preferência, o que leva à ruína, etc. Mas tudo isto de forma exaustiva e aparentemente desordenada. Resumindo o seu conteúdo, escreve Jean-Jacques Chevallier:

“O índice desses seis livros, que abrangem quarenta e dois capítulos impressionantes, desanimadores, principalmente para quem deixa os capítulos incisivos de *O Príncipe*, é de aturdir o mais intrépido leitor. A família, a autoridade marital, a autoridade paternal, a escravatura, o cidadão, o súdito, o estrangeiro, o asilado, os tratados e alianças, o príncipe tributário, feudatário, soberano; a soberania e suas verdadeiras características; as diversas espécies de Repúblicas; Monarquia tirânica, monarquia senhorial, Monarquia real, o Estado aristocrático, o Estado popular; o Senado, os oficiais, comissários, magistrados, os corpos, colégios, Estados e comunidades; as finanças e as moedas; as penas; a justiça distributiva, comutativa e harmônica; a origem, desenvolvimento, florescência, decadência e ruína das Repúblicas; as transformações ou revoluções das Repúblicas e os meios de prevêê-las ou de remediá-las; a maneira de ajustar a forma da República à diversidade dos homens, e o meio de conhecer a índole dos povos – tudo ali se encontra ... E mais que tudo! Enciclopédia, desordenada ou não (os mais fervorosos bodinistas nela descobrem rigorosa ordem e é preciso dar-lhes crédito); testamento enciclopédico do mais enciclopédico dos cérebros franceses,

européus, num século voltado, mais do que qualquer outro precedente, ao Conhecimento, a seus perigos...”

Seu tema, entretanto, é a soberania. Ainda na palavra do próprio Chevallier: “Desse mar de idéias, de arrazoados, de fatos, de textos e de comentários, emerge uma ilha central, banhada de viva luz que lhe realça os nítidos contornos de mármore: é a *soberania*” (*As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias*. Trad. Brasileira, Agir, 3ª ed., 1986, p. 52-3).

Acostumados a viver sob a égide de uma autoridade investida da exclusividade do direito de exercer a coação, o tema de Bodin à primeira vista, pode parecer-nos abstrato. No quadro político da época, tratava-se, entretanto, de estabelecer tal princípio.

Na França, a luta religiosa assumira características radicais, sendo a intolerância nutrida de parte a parte. Católicos e protestantes recusavam-se ambos a admitir a existência uns dos outros. Em 1562, foi permitido aos protestantes a realização de seu culto em igrejas abertas ao público, a exemplo do que ocorria com os católicos. Estes promoveram, então, a chacina dos calvinistas que realizavam um ato religioso em Granja de Vassy. Essa matança dá início às guerras religiosas, que duram nada menos que três decênios, marcadas por acontecimentos dramáticos, como a denominação *Noite de São Bartolomeu*, em 1572, quando foram assassinados os principais líderes reformadores. Apenas em Paris, morreram mais de duzentas pessoas.

Como reação à matança de São Bartolomeu, os calvinistas criam um verdadeiro Estado Protestante dentro do Estado Francês. Dois reis foram assassinados – Carlos IX em 1574 e Henrique IV em 1610. As potências européias ajudavam abertamente os dois lados. A capitulação dos protestantes só será conseguida por Richelieu – chefe do Conselho do Rei, de 1624 a 1642 –, em 1628. Na Europa continental, somente com o Tratado de Westfalia (1648) extinguem-se as guerras religiosas.

O confronto indicado apresentava aspecto político relevante. Os protestantes enfileiravam-se sucessivamente do lado do sistema que no período subsequente denominou-se de representativo. Exigiam que o monarca fosse eleito por delegados escolhidos nas Cortes, a exemplo do que ocorria nas Confederações Germânicas. Tal exigência era entendida como um obstáculo à consolidação do Estado centralizado que se estava erigindo. Tanto assim que, na França, depois de se reunirem em 1614, os Estados Gerais não mais são convocados.

A par disso, a tradição medieval fixara uma grande autonomia para os vassalos, inclusive em matéria de paz e guerra. Agora pretende-se que a tarefa de garantir a paz entre os súditos de um reino bem como de congregá-los para os conflitos externos se constituía numa prerrogativa do soberano. Este quer exclusividade na intervenção em todas as questões. Por isto, a manutenção de Forças Armadas deve ser um direito seu.

Vê-se pois que o tema de Bodin é muito concreto. Seu esforço estará direcionado no sentido de demonstrar que tal atribuição de soberania ao Monarca é inerente à própria noção de comunidade política. Escreve Chevallier:

“Assim como o navio não é mais do que madeira informe quando se lhe tira a quilha, que sustém o costado, a proa, a popa e o convés, também a República, sem poder soberano, *que une todos os membros e partes da mesma, e todos os lares e colégios num só corpo*, não é mais República”. Desde que Bodin trata desta soberania, da qual os juristas

romanos possuíam tão enérgico e majestoso sentimento (chamavam-se *majestas*), seu vigor dialético torna-se insuperável. Ele tem consciência de circular em seu domínio predileto, de expandir-se em terras de erudição, a ele reservadas desde toda a eternidade. Com que altivez observa “que há necessidade de formar a definição de soberania”, porque nenhum jurista ou filósofo político a definiu, embora seja este o ponto principal e mais necessário a ser compreendido no tratado da República! Não menos desdenhosamente, assinala que, antes dele, ninguém soube evidenciar, com rigor, as *verdadeiras características da soberania*, as que permitem aos súditos reconhecer o seu verdadeiro titular.

A soberania é a força de coesão, de união da comunidade política, sem a qual esta se destacaria. Ela cristaliza o intercâmbio de “comando e obediência”, imposto pela natureza das coisas a todo grupo social que quer viver. É o “poder *absoluto e perpétuo* de uma República”.

O absolutismo monárquico de Bodin não se quer confundir com o despotismo (então denominado de tirania). Defende a monarquia *real e legítima*, onde os súditos obedecem às leis do Monarca e este às leis da natureza. Assim, não se trata de soberania ilimitada ou sem limites morais. Admite e exige um Conselho Permanente (a que denomina de Senado ou Parlamento) e mesmo Estados Gerais como órgãos de conselho periódico. Nenhuma dessas associações, contudo, pode fazer qualquer sombra à soberania do Monarca, que é *sagrada*. “Nada havendo de maior sobre a terra, depois de Deus, escreve, que os príncipes soberanos, e sendo por Ele estabelecidos como seus representantes para governar os outros homens, é necessário lembrar-se de sua qualidade, a fim de respeitar-lhes e reverenciar-lhes a majestade com toda a obediência, a fim de sentir e falar deles com toda a honra, pois quem despreza seu príncipe soberano despreza a Deus, de Quem ele é a imagem na terra”.

Ser e Tempo, de Martin Heidegger

A obra em epígrafe, de Martin Heidegger, aparecida na Alemanha, em 1927, é considerada como sendo representativa da filosofia contemporânea, figurando em geral nas seleções dedicadas ao chamado Canon Ocidental. Tratando-se de uma obra muito hermética, a circunstância deve ser atribuída ao grande sucesso alcançado pelo chamado existencialismo francês, neste pós-guerra, transformado num verdadeiro código de comportamento da juventude que se auto-intitulava rebelde. Embora tivesse desautorizado a interpretação de seu pensamento por Sartre – que viria a ser o grande corifeu da mencionada vertente da filosofia existencialista –, Heidegger teve seu nome associado a tal movimento.

Martin Heidegger (1889-1976) nasceu em Messkirch, pequena cidade na zona chamada de “Serra Negra”, na Alemanha e estudou na Universidade de Friburgo, onde concluiu o doutorado (1914). Tornou-se professor titular de filosofia na Universidade de Marburgo (1923) transferindo-se para Friburgo em função equivalente (1928). Em 1933 foi nomeado reitor dessa última Universidade, em decorrência de suas notórias vinculações com o Partido Nazista. Ainda sob esse regime deixou a reitoria mas manteve a sua cátedra. Com a derrota do nazismo e a ocupação aliada, foi afastado da Universidade. Esse afastamento durou até 1952. Embora autorizado a reassumir as suas funções docentes, dedicou-se a esse mister de forma intermitente até o falecimento.

Na fase em que conclui a formação acadêmica e dá início à atividade docente, a filosofia alemã já havia superado a interdição positivista que negava a possibilidade de um tipo de conhecimento diverso daquele exercido pela ciência. Esse feito seria devido àqueles que promoveram o retorno à meditação de Kant, por isto mesmo denominados de neokantianos, tendo a frente Hermann Cohen (1842-1918). No novo clima de liberdade quanto à investigação filosófica, as preferências encaminham-se na direção do estudo da cultura (surgimento da corrente posteriormente denominada de *culturalista*) e da reelaboração da teoria do conhecimento, com a corrente denominada de *fenomenologia*. Heidegger pretende inovar conduzindo a meditação no sentido do homem (do existente singular) mas o faz numa linguagem absolutamente hermética, inventando palavras que sequer conseguiu-se verter para algum dos conceitos tradicionais e até mesmo dividindo termos clássicos.

A noção de *ser* ressuscitada por Heidegger remonta a Aristóteles. Este empreendeu grande esforço sistemático no sentido de impulsionar o exame das questões tendo por meta alcançar o máximo de generalidade. Assim, por exemplo, no tocante às causas dos eventos, Aristóteles está interessado em saber o que se pode dizer das causas em geral. O mundo está povoado de seres. Aristóteles não se detém nessa constatação. Quer saber o que se poderia dizer do ser em geral. Nesse particular, durante a Idade Média a noção de ser foi aproximada do Ser Supremo pela filosofia da época (a Escolástica). Com o empenho da Época Moderna de criticar a filosofia medieval – pela razão de que seus remanescentes católicos recusaram a ciência moderna – e também de evitar discussões que pudessem desembocar na identificação com essa ou aquela derivação religiosa – tendo em vista o fim do monopólio da Igreja Católica e os desdobramentos da Reforma Protestante –, verificou-se grande desinteresse pelo tema. Desaparece virtualmente a parte da filosofia que se ocupava do assunto (*ontologia*).

No livro *Ser e Tempo*, Heidegger não se propõe superar a fase de “esquecimento do ser” remontando à tradição aristotélica ou escolástica mas promover a reconstrução desse conceito a partir de uma nova investigação. Deste modo, abandona a ontologia (o ser em geral) para ocupar-se do que denomina de *ôntico* (os entes). Parte da categoria de *Dasein* (que nunca se conseguiu traduzir direito significando ora existência, ora realidade humana ora “o estar”) que, de alguma forma, seria uma estrutura genérica mas que não pode ser postulada, devendo ser reconstruída através de minuciosa análise do *ser-aí* e do *ser-no-mundo*. Essa análise estaria contida no (primeiro) livro em apreço e deveria ser continuada no segundo, então anunciado, mas que nunca chegou a ser elaborado.

Além das novas formas de apresentar o problema, Heidegger ocupou-se sobretudo de dividir conceitos consagrados. Assim, ao invés de dizer claramente o que seria *existência* tece intermináveis considerações sobre *ex-istência*. O mesmo no tocante a *presença* que se torna *pre-sença*. Tudo isto fomentou o aparecimento de variadas interpretações. Achando-se em moda, no início do pós-guerra, o chamado “existencialismo”, sobretudo na França – corrente que postulava a gratuidade da existência, achando-se francamente associado à tragédia a que correspondeu a Segunda Guerra, tanto que desapareceu – seus porta-vozes, sobretudo Sartre, tentaram identificar a filosofia de Heidegger com a espécie de humanismo por eles preconizada, o que Heidegger recusou franca e ruidosamente.

Ortega y Gasset indicou que “a clareza é a gentileza do filósofo”. Em contrapartida, alguns filósofos alemães parecem supor que a possibilidade de alcançar notoriedade acha-se diretamente relacionada à capacidade de expressar o próprio pensamento da forma a mais hermética possível. No caso particular de Heidegger, em que pese o seu hermetismo, o empenho de conduzir a investigação no sentido do existente singular estimulou diversos autores que, a partir de suas indicações, souberam enriquecer o entendimento da pessoa humana.

Graças sobretudo a isto, assegurou a sua presença na filosofia contemporânea, o que por si só não explica seja considerado autor representativo da cultura universal, que o estudo das chamadas humanidades busca preservar. (Ver também **SARTRE, Jean-Paul**).

Sermões, de Joseph Butler

Nos *Sermões sobre a natureza humana* (*Butler's Fifteen Sermons*, edited by T. A. Roberts, London, Society for Promotion Christian Knowledge, 1970, p. 17-39), Butler desenvolve plenamente suas idéias acerca dos elementos presentes à ação do homem. No primeiro, parte da afirmação de que "fomos feitos para a *sociedade* e para o bem de nossos semelhantes", sem embargo de que "devemos ser zelosos de nossa própria vida, saúde e bens privados". E prossegue: "... existe no homem um princípio natural de *benevolência*, que em certa medida representa para a sociedade o que o *amor-próprio* significa para o indivíduo. E se existe na humanidade alguma disposição para a amizade; se existe algo como a compaixão, que é o amor momentâneo; se existe algo como as afeições paternal e filial; se há alguma afeição na natureza humana, cujo objeto e fim seja o bem de outro, isto será a própria benevolência ou o amor do outro".

Em seguida, Butler menciona "apetites, paixões e afeições particulares", a seu ver completamente distintas do amor-próprio e da benevolência que, de igual modo, "têm a tendência a promover o bem público e o privado". Reconhece que costumam ser confundidas e, para distingui-las, sugere que se procure diferenciar as próprias paixões e apetites do esforço para alcançar os meios de sua gratificação.

No homem há ainda um outro princípio, que consiste na capacidade de reflexão para aprovar ou desaprovar suas próprias ações. Assim o conceitua: "Este princípio no homem, pelo qual ele aprova ou desaprova seu coração, temperamento e ações é a consciência, isto no sentido estrito do termo, embora algumas vezes seja usado em sentido mais amplo. E que esta faculdade tende a impedir os homens de fazer o mal aos outros, guiando-os para o bem, é tão manifesto que se torna desnecessário insistir. Assim, o pai tem a afeição do amor por seus filhos; isto leva-o a cuidar deles, educá-los, a fazer provisões para eles; a afeição natural leva-o a isto, mas a reflexão de que isto é uma atitude adequada, de que lhe é próprio, que é correto e recomendável fazê-lo, isto faz com que a afeição se torne um princípio muito mais harmonioso e leva-o a dedicar mais trabalho e a vencer as dificuldades em proveito de seus filhos, do que experimentaria em relação aos filhos a partir apenas da afeição ou se a encarasse ao curso da ação como indiferente ou criminosa. Deveras é impossível fazer o bem e não aprová-lo, razão pela qual freqüentemente não são consideradas distintas estas duas coisas, embora na verdade o sejam; porque os homens muitas vezes aprovam as ações dos outros, que não imitarão, do mesmo modo que farão o que não aprovam. Não poderá ser de forma alguma negado que existe o princípio da reflexão ou da consciência na natureza humana".

Tenha-se presente que, ao destacar esse conjunto de princípios que servem para nortear as ações dos homens, Butler considera que são inferidos diretamente da observação. Encara a humanidade como algo de unitário, enxergando correspondência plena, em todos os homens, tanto no que se refere às sensações internas como no empenho de evitar a desonra e a dor física, do mesmo modo que alcançar a estima e o amor. As pessoas tendem naturalmente umas para as outras e o fato de que possamos observar melhor esse relacionamento em pequenas comunidades não decorre de que esteja presente apenas nelas. As circunstâncias

concretas e as divisões artificiais constituem tão somente ocasiões para que se manifeste aquela tendência. A oportunidade para o relacionamento não teria qualquer significado na ausência de uma disposição interior, como também a inexistência da oportunidade seria razão suficiente para o isolamento dos homens, o que não ocorre. Na sua visão, nada demonstra melhor a existência do princípio real da benevolência do que os eventos, pelos quais todos passamos, quando sentimos vergonha pelo outro, percebemos o perigo iminente que pode afetá-lo, comungamos de sua tristeza e assim por diante.

Ainda no *Primeiro Sermão*, Butler se pergunta de onde provém a prática do mal contra os outros e, adicionalmente, contra si próprio. A seu ver, em que pese a presença do mal no mundo, não existe propriamente amor pela injustiça, a opressão, a traição ou a ingratidão. Ocorre que, na busca de tais ou quais bens exteriores, desejados com ansiedade, o homem perde o senso da medida. Os princípios e paixões, que se distinguem, como vimos, tanto da benevolência como do amor próprio, primeiro e mais diretamente levam ao comportamento adequado em relação aos outros e a si mesmos, e só secundária e acidentalmente para o que é mau. Observa-se que, para escapar da vergonha de um ato vil, os homens sejam às vezes culpados de coisas piores. Contudo, a tendência original da vergonha é prevenir ações vergonhosas e não estimulá-las. Há certamente no mundo pessoas sem afeições naturais por seus semelhantes do mesmo modo que sem afeições naturais e comuns para consigo mesmo. Ainda assim, destaca, "a natureza do homem não é para ser julgada por alguns deles mas pelo que aparece no mundo comum, no conjunto da humanidade".

O *Segundo e Terceiro Sermões* correspondem a aprofundamento dos temas propostos. Assim, no que se refere à inexistência de maior concordância quanto ao que seja o modelo do interior do homem, parece a Butler que isto ocorre ao tomar-se algo de episódico ou peculiar a determinado temperamento - ou mesmo o simples efeito de certos costumes particulares - como sendo princípios mais altos. Apesar disto, é imprescindível mostrar esses princípios aos homens, a fim de que se tornem capazes de reconhecê-los. Ademais, "as indicadas obrigações de virtudes e dos motivos que forcem a sua prática, decorrentes de um exame da natureza humana, devem ser considerados como um apelo dirigido ao coração e à consciência natural de cada pessoa particular, como os sentidos externos são instados a atestar as coisas por eles cognoscíveis".

Trata também de esclarecer qual possa ser o sentido profundo da indicação de que o homem deve seguir a sua natureza. Mais uma vez ressuscita-se aqui a clássica questão de saber-se se o homem não terá sido feito também para o mal, porquanto o faz seguindo aos seus instintos. Depois de insistir em que se pode falar de natureza em diversos sentidos, estabelece que o princípio da consciência, que declara algumas ações como justas e outras como erradas e injustas, não corresponde a um princípio qualquer, igual aos outros, mas ao princípio supremo, de que fala São Paulo, na *Epístola aos Romanos* (2.14), daquilo que faz com que o homem, *naturalmente*, seja uma lei para si mesmo.

Para tornar ainda mais manifesta a superioridade do princípio da consciência, Butler recorre à clássica distinção entre poder e autoridade. A consciência não se destina apenas a "ter certa influência" mas para aprovar ou desaprovar as ações, isto é, para exercer uma autoridade. Ao que acrescenta: "tivesse ela força, como tem direito; tivesse poder como tem autoridade, e governaria o mundo de modo absoluto".

Da maneira como se expressa, Butler parece ter em vista o que Kant, logo depois, chamará de imperativo categórico. Veja-se, por exemplo, como argumenta no *Terceiro Sermão*:

"Mas aceitando-se que a humanidade possui o bem dentro de si, podemos nos perguntar: "Quais as obrigações que devemos aceitar e seguir?" Eu respondo: já foi provado que o homem, pela sua natureza, é uma lei para si mesmo, sem as considerações particulares seja das sanções positivas dessa lei seja das recompensas e castigos que pressentimos e tudo aquilo em que a luz da razão nos ajuda a acreditar seja a isto acrescido. Logo, a pergunta tem sua própria resposta. Sua obrigação consiste em obedecer à lei, por ser a lei de sua natureza. Que a sua consciência aceite e aprove tal linha de comportamento é já de si mesmo uma obrigação. A consciência não só se oferece para mostrar-nos o caminho que devemos seguir, mas da mesma maneira a reveste de sua própria autoridade, que é nosso guia natural, o guia dado a nós pelo autor da nossa natureza. Portanto, pertence à nossa condição de ser, é nossa obrigação seguir esse caminho e seguir esse guia, sem olhar ao redor para ver se é possível de sairmos com impunidade".

Butler avança, finalmente, uma noção de interesse na qual nada há de pejorativo. Acha mesmo ser inquestionável, no caminho natural da vida, o aparecimento de alguma inconsistência entre o nosso dever e o que é *chamado* de interesse. O interesse é a felicidade e a satisfação. Ainda que seja confinado ao mundo material, o interesse geralmente coincide com a virtude e nos conduz ao único e mesmo caminho da vida. Por maiores que sejam as exceções, está firmemente convencido de que, em presença de mente perfeita e sadia, "corresponde a óbvio absurdo supor que o mal prevalecerá finalmente sobre o bem: . (Ver também **BUTLER, Joseph**; *Características do homem*, de **Anthony Ashley Cooper**, **MANDEVILLE, Bernard**; e *Investigação sobre os princípios da moral*, de **David Hume**).

(*Os Sete contra Tebas e Oréstia*, de Ésquilo

Trata-se de duas trilogias sendo que a primeira (*Os sete contra Tebas*) era a última e a única que se preservou integralmente. A primeira peça intitulava-se *Laos* e, a segunda, *Édipo*, cujo enredo veio a ser reconstituído a partir apenas de fragmentos, não permitindo, portanto, encenação. A segunda trilogia, inteiramente preservada (*Oréstia*) compreende estas peças: *Agamenon*; *Os Coéforos* (portadores de oferendas aos mortos) e *Os Eumênides* (espírito dos mortos). Ambas as trilogias estão dedicadas às duas famílias malditas (Labdicidas e Atridas), constantes da mitologia grega, cuja saga incendiou a imaginação dos grandes dramaturgos.

A lenda da família Labdicida foi grandemente popularizada no Ocidente pela presença de Édipo, sobretudo no século XX, personagem que foi adotado pela psicanálise como uma espécie de arquétipo do problema sexual masculino no seio da família.

Resumidamente, a lenda é a seguinte: Laos, que devia herdar o trono de Tebas, envolve-se numa relação amorosa com um rapaz, desaprovada pela divindade, que o amaldiçoa. Como punição ao suicídio do rapaz, os deuses mandam para Tebas uma Esfinge que matava a quem não desvendasse o enigma que propunha. Era parte da maldição que Laos, tornado rei e casando-se com Jocasta, não tivesse filhos. Como violou a proibição, gerando a Édipo, foi advertido por um oráculo de que seria morto pelo filho e que este desposaria a mãe. Temeroso do desfecho, abandona a criança numa montanha, de onde viria a ser recolhida e

criada pelo rei de Corinto. Adulto, Édipo dirige-se a Delfos⁽¹⁾ para desvendar o mistério do seu nascimento. Sabedor de seu destino e evitando regressar a Corinto, onde se achava quem supunha fosse seu pai, no caminho disputa com uma pessoa e o mata. Era Laos. Nas portas de Tebas, decifra o enigma da Esfinge, livrando a cidade dos males que vinha acarretando. Em recompensa, os tebanos o escolhem rei e casa com a viúva de Laos, Jocasta, sua própria mãe. Do matrimônio nascem dois filhos (Eteocle e Polinice) e duas filhas (Antígona e Ismênia). A descoberta de Édipo de seu parricídio e incesto leva-o a cegar-se. Banido de Tebas, leva uma vida errante, guiado por Antígona e morre em Colônia, nas proximidades de Atenas. Jocasta enforca-se. O assédio de Tebas, que é o objeto da peça que nos chegou íntegra, é parte da maldição. Os filhos de Édipo disputam entre si e morrem.

Os três grandes dramaturgos gregos que chegaram até nós exploraram essa lenda. Contudo, como não tivemos acesso ao conjunto de sua obra, para o Ocidente Sófocles é que teria explorado amplamente a situação descrita, à vista de suas peças que se preservaram na íntegra.

A outra família maldita, os Astridas, é o tema da *Oréstia*. Os dois mais importantes representantes dessa família são Agamenon e Menelau, filhos de Atré. A maldição começa com este último e expressa-se no ódio que devota ao irmão (Tieste).

Agamenon, filho de Atré e irmão de Menelau, rei lendário de Mécenas e Argos, assume o comando das tropas gregas que devem atacar a Tróia. A guerra de Tróia, a que está dedicado o poema épico de Homero, fora motivada pelo fato de que Páris seduzira e roubara a mulher de Menelau (Helena) levando-a para aquela cidade. O comando da expedição fica com Agamenon, irmão do ofendido. Devendo cruzar o mar para chegar a Tróia. Agamenon defronta-se com os ventos contrários que impedem o deslocamento dos navios. A conselho do divino Cachás, sacrifica a filha Ifigênia, a fim de apaziguar a divindade que o estava impedindo de mover-se (Artemis). Em seu retorno de Tróia seria assassinado pela mulher (Clitmenestra), com a ajuda do amante (Egisto), supostamente para vingar a filha e preservar o amante. O casal tinha ainda dois outros filhos: Orestes e Electra. Para vingar o pai, Orestes mata a mãe, desencadeando ferozes manifestações dos deuses.

Além de *Oréstia*, de Ésquilo, entre os dramas sobreviventes de Sócrates existe aquele dedicado a Electra. Contudo, esta lenda seria explorada mais amplamente por Eurípedes, naturalmente considerando o que se preservou.

A primeira peça (*Agamenon*) tem por objeto a morte do herói. Intervêm Clitmenestra (esposa), Egisto (amante) e Cassandra. Esta, filha do último rei de Tróia (Priamo) recebera o dom de prever o futuro, que recusou. Ao fazê-lo, foi castigada deste modo: continuava prevendo o que iria acontecer mas ninguém nela acreditaria.

Considera-se que a inovação, introduzida por Ésquilo, consiste em destacar o remorso de Clitmenestra (*Os Coéforas*). Na tradição lendária discutia-se sobretudo se pretendia vingar a filha ou preservar o amante. A peça descreve a vingança de Orestes (morte da mãe) e a perseguição que lhe movem os Erinies (deuses da vingança). *Os Eumênides* trata do julgamento de Orestes. Os estudiosos costumam assinalar que a singularidade dada por Ésquilo ao tratamento do tema consiste em haver introduzido a presença dos juízes da cidade

⁽¹⁾ Delfos era um grande centro religioso na Grécia Antiga, onde existia o templo de Apolo, sede de importantes festejos. Os oráculos de Delphos, que falavam pela boca de uma pitonisa (sacerdotisa), gozavam de enorme audiência.

(Aerópago). Na lenda, este era um assunto adstrito exclusivamente aos deuses. (Ver também **ÉSQUILO** e **SÓFOCLES**).

(A) *Sétima Carta, Gorgias e República*, de Platão

A proposta de Platão para o ordenamento político da sociedade encontra-se no diálogo que se denominou *República*, onde formula o ideal de um Estado perfeito. Contudo, os estudiosos entendem que outros textos precisam ser considerados para a plena compreensão da posição doutrinária a que chegou. Nesse conjunto, costuma-se privilegiar as cartas nas quais relata suas sucessivas tentativas de influir nos destinos políticos de Siracusa, que era então a principal cidade da Sicília, exercendo inclusive uma espécie de hegemonia sobre toda a ilha. Desde o século VIII os gregos dispunham de entrepostos comerciais – e de colônias habitadas por gregos – em diversas partes da ilha. Nessa parte do mundo grego, a partir da metade final do século VI, floresceu a escola fundada por Pitágoras que, além de haver desenvolvido o conhecimento matemático, tornou-se uma seita esotérica que supunha estivesse o mundo escrito em linguagem matemática, idéia que Platão incorporou aos seus ensinamentos e viria a ter grande fortuna quando se deu, no Renascimento, o reencontro com a sua obra.

Outros ensinamentos que Platão teria adquirido com aquela escola dizem respeito à imortalidade da alma e também a convicção de que haveria uma ordem harmoniosa no cosmos, abrangendo o homem. Haveria assim uma justiça providencial, exigente de que a sociedade seja governada por quem possa dela aperceber-se e praticá-la, isto é, um filósofo que seja tornado rei. A presença de Siracusa em sua obra prende-se à convicção de que ali havia encontrado quem daria cabo da incumbência.

Platão foi a Sicília, pela primeira vez, em 387, durante o reinado de Dionísio, o velho. Ainda que a vida fosse ali considerada feliz, diz expressamente que “não me agradou em absoluto”. E explica a repulsa, desde que era “passada em festins o dia todo, à maneira itálica ou siciliana, em que a gente se empanturrava de comida, duas vezes ao dia, e só dorme acompanhada...” Acredita que estados assim estariam condenados a experimentar sem resultados os regimes existentes (tirania, oligarquia ou democracia). Conheceu entretanto Dião, irmão de uma das mulheres do tirano e que o compreendeu melhor “do que todos os jovens com quem então havia convivido”. Depois da morte de Dionísio, o velho (367), Dião convenceu ao jovem Dionísio, que assumiu o trono, a convidar Platão, o que viria a ocorrer sem resultado. Dionísio expulsa Dião de Siracusa mas consegue atrair Platão uma terceira vez. Finalmente, Dião toma o poder em Siracusa, com o apoio dos gregos, mas é morto (3454). Platão ainda procura influir na política da ilha, dirigindo conselhos aos amigos de Dião. Das treze cartas de Platão que nos restaram, sete referem-se às suas intervenções na política de Siracusa. Uma delas tem sido muito divulgada com o título de *A sétima carta*. Nesta, de certa forma resume aqueles contatos mas a divulgação deve-se, sobretudo, a que contém a maneira como Platão entende o processo do conhecimento.

De início, Platão refere a história política de Atenas e expressa a seguinte conclusão: “... as cidades de nosso tempo são mal governadas por ser quase incurável sua legislação, a menos que se tomassem medidas enérgicas e as circunstâncias se modificassem para melhor. Daí ter sido levado a fazer o elogio da verdadeira filosofia com proclamar que é por meio dela que se pode reconhecer as diferentes formas de justiça política ou individual. Não cessarão os males para o gênero humano antes de alcançar o poder a raça dos verdadeiros

e autênticos filósofos, ou de começarem seriamente a filosofar, por algum favor divino, os dirigentes das cidades”.

Numa das cartas dirigidas aos amigos de Dião, Platão expressa desse modo as razões de sua insistência: “não tinha senão que persuadir suficientemente um único homem e tudo estaria resolvido”.

Gorgias tem o subtítulo indicativo de que se trataria da retórica. Esta não diria respeito apenas à capacidade argumentativa, refinada arte cultivada pelos sofistas, isto é, pelos professores que a tal mister se dedicavam, entre estes o próprio Sócrates. Mais que isto, a retórica é considerada como instrumento de poder porquanto numa democracia, como se dava em Atenas, o domínio da palavra e da persuasão era decisivo para impor determinada política. Por essa via chega-se à moral, ao justo e ao injusto.

Na discussão, Sócrates enfrenta sucessivamente a Gorgias, Polo e Calicles, que diz serem “os mais sábios entre os gregos da atualidade”. Não obstante, consideram-se derrotados e retiram-se da cena, um em seguida ao outro. Gorgias sustenta que o conhecimento do justo e do injusto é alheio ao ensino e ao exercício da retórica. Polo pretendia que o poder, à margem da justiça, oferece maior segurança. Calicles, por fim, expõe a tese de que a ambição individual pode saciar-se no poder sem preocupar-se com a injustiça. Sócrates irá defender a tese de que a justiça é o objetivo da política, que somente o justo pode ser feliz e que é melhor sofrer a injustiça que cometê-la, embora saiba que as afirmativas dos seus interlocutores correspondem à posição geralmente aceita. Por isto critica diretamente a política pragmática da cidade, sem poupar aos governantes mais ilustres, como Temístocles e Péricles, evidenciando a incompatibilidade entre o exercício do poder em bases morais, e a ordem democrática. Sócrates chega mesmo a proclamar-se como o único político autêntico.

Em que pese o significado tanto das cartas como do diálogo precedente, seria na *República* onde Platão formula claramente aquilo a que corresponderia o primeiro modelo de sociedade fechada, governada de forma não apenas autoritária mas verdadeiramente totalitária.⁽¹⁾

Na discussão, Sócrates continua como o personagem principal, embora se trate evidentemente de uma nova fase dos diálogos, aquela em que Platão formula doutrinas conclusivas. O tema consiste no regime político ideal, ou melhor, qual a melhor maneira de organizar a vida em sociedade.

O verdadeiro tema do diálogo somente aflora quando bem adiantado o Livro II e, mesmo assim, será sucessivamente entremeadado de múltiplas derivações e observações paralelas, nos Livros subsequentes. Cuida-se primeiro de indicar o que seria uma cidade, a começar das necessidades relacionadas à sobrevivência material (alimentação, moradia e vestuário). Desdobrando-se as formas de atendimento a essas necessidades, chega-se ao aglomerado que a constitui. A premissa geral é a de que cada um exerça a função para a qual está habilitado. A defesa exige uma classe especial que descreverá minuciosamente. Deverá ser sustentada pelos cidadãos, eximindo-se de qualquer outro trabalho senão o preparo para o fim a que está destinada. Esse grupo social, numa sociedade ideal, deveria viver num regime tipicamente comunista, nada tendo de próprio.

⁽¹⁾ É o tema do texto clássico de Karl Popper (*A sociedade aberta e seus inimigos*).

O espírito que preside à elaboração aparece plenamente na recomendação de que, sendo imprescindível dispor de um sistema educacional, os responsáveis pela cidade se esforçarão no sentido de que nada nessa matéria seja alterado sem o seu consentimento. As novidades são todas discriminadas. O projeto de Platão consiste primeiro em estabelecer o regime ideal, e, alcançado este, impedir qualquer mudança.

E assim os sucessivos segmentos dessa sociedade, no regime perfeito, seriam submetidos a uma verdadeira operação de enquadramento.

Platão acreditava francamente na eficácia de uma ditadura dos sábios e esforçou-se não apenas em concebê-la idealmente mas sobretudo buscou a oportunidade de estabelecê-la em lugar da democracia ateniense. (Ver também **PLATÃO**).

SHAKESPEARE, William

Alguns dados da vida de Shakespeare são imprecisos, a começar da data de seu nascimento, que teria ocorrido a 23 de abril de 1564, em Stratford-sur-Avon, Inglaterra. Sabe-se ao certo que seu pai era comerciante e que se casou em 1582, com apenas 18 anos, nascendo a primeira filha após seis meses e, em 1585, dois outros filhos gêmeos. Dois anos depois terá se mudado para Londres, onde se tornou ator e autor de peças teatrais. Nos anos de 1590 e 1592 dá-se a apresentação de seu primeiro drama histórico, *Henrique VI*. Em 1592 teria completado 28 anos. Há registro das primeiras apresentações de suas diversas peças. Em 1610, volta a viver em Stratford onde viria a falecer em 1616, aos 52 anos de idade. A cidade ergueu-lhe um busto logo a seguir. A primeira edição de seu teatro completo seria de 1623.

O período de sua afirmação como teatrólogo transcorre no reinado de Elizabete I, filha de Henrique VIII. Este teve um longo reinado, de 1509 a 1547 e sua sucessão viria a ser muito tumultuada por questões religiosas. Aquele rei havia rompido com Roma e criado uma Igreja independente (a Igreja Anglicana), baseada na doutrina calvinista, situando-a, portanto, no âmbito da Reforma Protestante. Sua primeira esposa era contudo católica. E tendo morrido o único filho homem de Henrique VIII (Eduardo VI, que reinou apenas seis anos, de 1547 a 1553), assumiu o trono em 1553, com o nome de Maria I, cuidando de reintroduzir o catolicismo. Faleceu em 1558 e Elizabete a sucedeu e teve, como o pai, um longo reinado de 45 anos, quando organiza de forma definitiva a Igreja Anglicana. Inicia a projeção da Inglaterra no cenário europeu, consistindo marco expressivo a derrota que impôs à Armada Espanhola em 1588. A Espanha conseguira, ao longo do século, posição hegemônica na Europa e ainda não experimentara o declínio prenunciado pela derrota antes referida.

A primeira fase da criação teatral de Shakespeare consiste justamente nos dramas históricos. Supõe-se que a preferência haja decorrido do interesse pela história da Inglaterra, despertado graças à vitória na disputa com a Espanha. A peça inicial suscitou uma polêmica, o que sugere seu autor já contasse com reputação estabelecida.

Ordenando-as em conformidade com a seqüência histórica⁽¹⁾: *Vida e morte do rei João* (João Sem Terra, reinou de 1199 a 1216, dignatário que foi obrigado pelos barões a assinar a *Magna Carta* (1215), documento que costuma ser associado ao processo que desembocaria no governo representativo e na monarquia constitucional); *Ricardo II* (reinou de

⁽¹⁾ A cronologia da obra de Shakespeare é uma questão muito disputada.

1377 a 1399); *Henrique IV* (sucedeu a Ricardo II e reinou até 1413), drama cuja encenação acha-se subdividida em duas partes; *Henrique V* (reinado de 1413 a 1422), que reinicia a Guerra dos Cem Anos com a França e impingiu-lhe uma séria derrota; *Henrique VI*, que sucedeu a *Henrique V*, reinado no qual a Inglaterra perde em definitivo a sua disputa secular com a França, em 1453, fato que se considera determinante no processo de formação das nações européias, com o surgimento do Estado Moderno e a correspondente centralização do poder. O drama *Henrique VI* acha-se subdividido em três partes. O monarca era doente mental e o poder esteve em mãos de diferentes regentes. Afinal foi deposto em 1461, reassumindo por um breve período em 1470 mas por fim afastado em definitivo. Seguem-se ainda dois dramas históricos: *Ricardo III* (reinou de 1483 a 1485) e *Henrique VIII*.

Para elaboração dos dramas históricos, Shakespeare apoiou-se na obra dos velhos cronistas ingleses. Especialistas consideram que, embora devesse, como autor teatral, criar personagens e incidentes, procurou ater-se ao conhecimento histórico estabelecido. Contudo é nessa primeira fase, que se admite abranja toda a década de noventa, que cria duas figuras imorredouras, do rico elenco de personalidades definidoras de diferentes caracteres. São eles: Ricardo III e Falstaff

Ricardo III é o paradigma do déspota hediondo, que não recua diante de qualquer baixa que sirva aos seus propósitos. É uma personagem física e moralmente execrável.

Em contrapartida, Falstaff é o tipo legendário do fanfarrão e mentiroso, extremamente simpático.

Seria a partir desses dois tipos que criou os personagens inesquecíveis que viriam a compor as tragédias.

Na apreciação da obra de Shakespeare há unanimidades e divergências. Todos os estudiosos aceitam que renovou o teatro, dando passos gigantescos em relação à tradição grega. Também se considera como a maior figura do Renascimento e cuja obra jamais teria sido ultrapassada. Entretanto, o conhecido crítico norte-americano, Harold Bloom, reconhecidamente um grande especialista em Shakespeare, procurou estabelecer uma distinção entre *caráter* e *personalidade*, com o propósito de indicar que a figura humana teria sido fixada por Shakespeare. À defesa dessa tese dedicou o livro *The invention of the human* (London, Fourth Estate, 1999). O caráter ocidental, escreve, seria proveniente de Homero e Platão; Aristóteles e Sófocles; a Bíblia e Santo Agostinho; Dante e Kant, para referir o essencial de uma lista que poderia abrigar outros nomes. E, completa: "A personalidade, em nosso sentido, é uma invenção de Shakespeare e nisto não consiste apenas a maior originalidade de Shakespeare mas a autêntica causa de sua perpétua capacidade de persuasão. Ainda que louvemos ou deploremos as nossas próprias personalidades, nós somos os herdeiros de Falstaff e Hamlet, e de todos os outros personagens que povoam o teatro de Shakespeare e que seria legítimo chamar de cores do espírito." (ed. cit., pág. 4). A personalidade não consistiria apenas num determinado caráter. Mas adicionalmente a capacidade de tornar-se emblemática e mobilizadora, provocando simpatia ou repulsa, diante da qual não podemos tornar-nos indiferentes. Ainda que se possa atribuir à tragédia grega – e mesmo a autores modernos como Dostoiévski – o mesmo poder de persuasão, é fora de dúvida o significado da obra de Shakespeare, amplamente popularizada em nosso tempo pelo cinema.

Bloom acha que a obra de Shakespeare poderia ser dividida numa fase inicial, que corresponderia ao que denomina de aprendizado, e no período maduro. Na inicial há comédias, três dramas históricos (*Henrique VI*, *Rei João* e *Ricardo III*) e as primeiras tragédias. A obra de

maturidade compreenderia também os três grandes grupos em que se costuma situar as suas peças.

Shakespeare escreveu ainda o que seria denominado de "obras líricas", isto é, poemas e sonetos que não fazem parte das peças.

A obra completa de Shakespeare acha-se traduzida ao português. Contamos ainda com tradutores conceituados e estudiosos de reconhecida competência. (Ver também *Comédias*, de **SHAKESPEARE**; e *Tragédias*, de **SHAKESPEARE**).

(O) *Sistema totalitário*, de Hannah Arendt

Em 1951, Hannah Arendt começou a publicar *As origens do totalitarismo*, em três tomos, dedicando o primeiro ao anti-semitismo, o segundo ao imperialismo e o terceiro ao totalitarismo propriamente dito. Deste último promoveu reedições corrigidas e ampliadas em 1958 e 1966. Tornou-se praxe publicá-lo de modo autônomo com o título de *O sistema totalitário*.

Arendt retoma a idéia muito difundida de que a revolução industrial criara uma sociedade de massas e através de análises sociológicas minuciosas, identifica as relações entre os movimentos totalitários europeus e as massas. Refutando as crenças estabelecidas de que a ascensão da massa seria produto da igualdade crescente das condições sociais sob o capitalismo, Arendt logra estabelecer a sua característica essencial.

Assim escreve:

“Na verdade, as massas se desenvolvem a partir dos fragmentos de uma sociedade altamente atomizada, cuja estrutura competitiva, e a solidão daí resultante, só é limitada pela circunstância de pertencer a uma classe. A principal característica do homem de massa não é a brutalidade ou o atraso mental, mas o isolamento e ausência de relações sociais normais. Estas massas provêm de uma sociedade de classes cravadas de cisões que fortalecem o sentimento nacionalista: é pois natural que em seu desespero inicial se tenham inclinado por um nacionalismo particularmente violento...”(*O sistema totalitário*. Tradução francesa com base na edição de 1966, Paris, Editions du Seuil, 1972, p. 40).

Essa massa atomizada e dispersa, aparentemente amorfa e alheia às estruturas políticas que a democratização do sistema representativo davam nascimento, é que seria atraída pelos movimentos totalitários da Europa.

Chegado ao poder, todo o empenho do totalitarismo há de consistir em transformar todas as camadas sociais em simples massa. Por esse expediente conseguirá quebrar a solidariedade formada historicamente no seio das comunidades. Estas irão transformar-se em massa atomizada, manobrável e mobilizável para impedir o estabelecimento de qualquer forma de pluralismo. Partido único e aparelho repressor completam o quadro.

Eis como Arendt apresenta a questão:

“A atomização do conjunto da sociedade soviética foi obtida graças ao uso hábil de expurgos repetidos que precediam invariavelmente a liquidação efetiva dos grupos. A fim de

destruir todos os laços sociais e familiares, os expurgos são conduzidos de forma a ameaçar de igual modo acusado e parentes mais próximos. Conseqüência da simples e engenhosa técnica da “culpabilidade por associação”, desde que um homem é acusado, seus antigos amigos se transformam nos inimigos mais encarniçados; para salvar a própria existência, tornam-se delatores e não se cansam de corroborar, por suas denúncias, as inexistentes provas contra os acusados; tal é, e evidentemente, a única maneira de provar que são dignos de confiança. Retrospectivamente, tratam de provar que sua relação ou amizade com o acusado não era senão um pretexto para espioná-lo e denunciá-lo como sabotador, trotsquista, agente estrangeiro ou fascista. Desde que o mérito “se julga pelo número de denúncias de camaradas próximos”, é evidente que a mais elementar prudência exige que se evite todo contato pessoal, se isto é possível: não se trata de impedir que descubram seus pensamentos secretos, mas sobretudo de eliminar (na hipótese quase certa dos problemas que se seguirão) todas as pessoas que poderiam ter não apenas um interesse banal em denunciá-lo, mas também uma necessidade irresistível de provocar sua ruína, simplesmente porque sua própria vida estaria em perigo. Em suma, foi levando a aplicação dessa técnica, às últimas conseqüências, que os dirigentes bolchevistas conseguiram criar uma sociedade atomizada como jamais se tinha visto antes...”(ed. cit., p. 46).

Quanto às dimensões desse fenômeno, Arendt avança a seguinte hipótese: “Às vítimas, estimadas de 9 a 12 milhões, do primeiro plano quinquenal (1928-1933), convém acrescentar as vítimas dos grandes expurgos que alcançam cerca de 3 milhões de execuções e de 5 a 9 milhões de prisões e deportações (Cf. a importante introdução de Robert C. Tucker, ‘Stalin, Bukarin e a história enquanto conspiração’, à nova edição das atas do processo de Moscou de 1938, *O processo do grande expurgo*, Nova Iorque, 1965). Mas todas estas estimativas parecem inferiores às cifras reais. Elas não levam em consideração as execuções em massa das quais não se sabia nada até que ‘as forças de ocupação alemãs descobriram na vila de Vinitsa uma fossa comum contendo os corpos de milhares de pessoas executadas em 1937 e 1938’(Cf. John A. Armstrong. *A política do totalitarismo*. O Partido Comunista da União Soviética de 1934 a nossos dias, Nova Iorque, 1961, p. 65 e seguintes). É desnecessário enfatizar que esta descoberta recente faz com que os sistemas nazista e bolchevista, mais que antes, apareçam como variantes do mesmo modelo.”

A hipótese de Arendt de que o totalitarismo se sustentaria na quebra da solidariedade entre as pessoas encontrou sua comprovação empírica no fato de que o único movimento surgido em países totalitários que chegou de fato a ameaçar a sorte do regime se haja intitulado de *Solidariedade*. Na Polônia foram reestruturados os laços sociais e as pessoas reconquistaram a identidade. O totalitarismo viu-se, assim, atacado em sua base fundamental.

(A) *Sociedade aberta e seus inimigos*, de Karl Popper

A Sociedade Aberta e seus Inimigos, de Karl Popper (1902-1994), foi publicada (1945) num momento em que o caráter totalitário do regime soviético ficara obscurecido em decorrência da aliança da União Soviética com o Ocidente, contra o nazismo. Logo adiante, na medida em que os russos logram impor o seu odioso sistema a sucessivos países no Leste europeu, a pertinência do alerta de Popper iria tornar-se evidente, assegurando o sucesso da obra e a sua sucessiva reedição.

Para muitos segmentos da sociedade, a União Soviética estava associada ao socialismo, criação ocidental francamente caudatária da tradição cristã. Os fundadores do socialismo, no século XIX, associaram-no à idéia cristã da fraternidade universal. Ao mesmo tempo, entretanto, tinha-se consciência de que o bolchevismo inseria uma componente despótica inquestionável, amesquinhadora da pessoa humana, entrando em franca contradição com o cristianismo. Os socialistas alemães, ao longo da década de 20, advertiram quanto à verdadeira característica do regime soviético, movendo uma crítica demolidora, notadamente às idéias de “socialismo científico” e “ditadura do proletariado”. Contudo, nos anos 30, ao formar inicialmente contra o nazismo, os russos e seus seguidores no Ocidente turbaram de alguma forma aquela consciência. Embora a aliança entre os dois totalitarismos haja sido recomposta com a assinatura do Pacto Germano-soviético, em 1937, a invasão da União Soviética pela Alemanha, em 1941, e o ingresso desta na Aliança Ocidental criou a ilusão de que o regime soviético poderia caminhar no sentido da democracia. O seu empenho de domínio da Europa, nos anos subseqüentes ao término da guerra, acabaria evidenciando o irrealismo daquela expectativa. Neste particular é que o livro de Popper tornou-se um verdadeiro marco, ao identificar e criticar os fundamentos doutrinários dos inimigos do sistema democrático representativo vigente nos principais países do Ocidente, que batizou com a feliz expressão de *sociedade aberta*.

Karl Popper era austríaco de nascimento e emigrou de sua pátria, em 1935, para escapar ao nazismo, primeiro para a Inglaterra e depois para a Nova Zelândia. A partir de 1949 radica-se na Inglaterra, onde cria, na London School of Economics, um grupo de estudiosos da filosofia das ciências que viria a se tornar um dos mais importantes do Ocidente.

Popper contribuiu grandemente para superar a visão oitocentista que se tinha da ciência, segundo a qual repousava na observação, sendo o método indutivo sua base primordial. Inverteu essa relação ao reconstituir minuciosamente o trabalho do cientista, no livro que denominou de *Lógica da Investigação Científica* (1935). A ciência parte de hipóteses, formuladas por quem está habilitado a fazê-lo, estando sujeitas à refutação. Ao mesmo tempo, submeteu a indução a uma crítica demolidora. Assim, em suas mãos a ciência deixa de ser algo dogmático e concluso para exercitar-se em limites perfeitamente estabelecidos, além de experimentar avanços e recuos. Sua obra como filósofo das ciências é integrada por significativo conjunto de textos, entre os quais destacam-se, além do livro citado, *Conjecturas e Refutações: o desenvolvimento do conhecimento científico* (1962) e *Conhecimento Objetivo* (1972). Nos últimos anos de vida publica o que chamou de *Post Scriptum* à sua meditação sobre as ciências. Essa parcela de sua obra, pelo que tem de mais representativo, está traduzida ao português.

Com *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*, Popper notabilizou-se igualmente como pensador político. Sua proposta fundamental consiste em aplicar, à organização social, o mesmo método que desenvolveu em relação à ciência. Se o crescimento desta depende da derrota do dogmatismo, também a democracia não pode sobreviver à existência de verdades irrefutáveis. A sociedade aberta é uma conquista da civilização, corresponde ao sistema concebido e praticado pelo homem maduro, que recusa ser tratado como criança pelo Estado, aceita todas as suas responsabilidades – entre as quais inclui não apenas direitos mas também deveres –, reconhece a impossibilidade do paraíso terrestre e desdenha das utopias socialistas.

No entendimento de Popper, a civilização começa com sociedades fechadas, organizadas em bases tribais, repousando as relações sociais na rigidez dos costumes, geralmente fundados em crenças mágicas. Na Grécia iniciou-se uma outra experiência de criar um espaço para a responsabilidade pessoal. A obra de Platão está destinada a obstar essa

mudança. Popper enxerga na teoria política platônica a origem do totalitarismo, razão pela qual submete-a a uma crítica profunda.

Platão desenvolve a teoria de que os seres e as instituições existentes são cópias imperfeitas de idéias imutáveis, cumprindo reconstitui-las como ideal a fim de dispor de uma espécie de arquétipo. No caso do Estado, o ideal deveria refletir aqueles aspectos presentes aos Estados existentes. O critério para identificá-los consiste nas estruturas que se tenham revelado mais duradouras, isto é, que impeçam as mudanças. A origem destas provém da desunião da classe governante, cumprindo portanto substituí-la pelo sábio (filósofo). O modelo que estaria mais próximo do Estado ideal seria Esparta, onde vigorava uma espécie de ditadura dos mais experientes.

Como vimos na breve caracterização precedente de *A República* o remédio de Platão consiste numa operação de enquadramento da sociedade de forma que nesta não venha a prosperar qualquer espécie de individualismo.

Segundo Popper, coube a Hegel proceder à reelaboração moderna do totalitarismo platônico, tendo se tornado o “elo perdido” que permite identificar as origens do totalitarismo em nosso tempo. Como Platão, Hegel irá ocupar-se em sua obra de demonstrar que o Estado é tudo e, o indivíduo, nada. Sua doutrina mereceu de Popper caracterização e análise exaustivas.

Tal é, no entendimento de Popper, o verdadeiro suporte do marxismo. Na sua abordagem de idéias de Marx, torna-se patente o equívoco da suposição, algo difundida no Ocidente, de que o bolchevismo corresponderia a uma distorção do “humanismo” de Marx. Popper demonstra que Marx apóia-se numa consideração apresentada como sendo resultante da experiência histórica mas que, de fato, não passa de um determinismo sem qualquer suporte científico. No livro estão considerados ainda o economicismo, a luta de classes, a teoria de que o Estado é uma espécie de comitê da classe dominante, o advento do socialismo, a revolução social e o relativismo moral.

Finalmente, Karl Popper repõe em seu devido lugar o papel da história. Nesse particular, cumpre ter presente que sua crítica ao que denomina de historicismo tem em vista a suposição de que haveria determinismos históricos. Na tradição anglo-saxônica o emprego do termo não induz a equívocos, o mesmo entretanto não ocorrendo na tradição latina. Nos países latinos há uma longa tradição historicista que consiste no inventário dos valores que caracterizam a cultura ocidental, justamente o que Miguel Reale denominou de *historicismo axiológico*. Popper vale-se justamente dessa espécie de historicismo ao reivindicar para a sociedade aberta aqueles princípios que se fundam no valor da pessoa humana, uma das características distintivas de nossa civilização. Embora na tradução não coubesse adotar outro termo, cumpre levar em conta o sentido em que o emprega e de que tradição se louva para fazê-lo.

A Sociedade Aberta e Seus Inimigos inicia um ponto de inflexão a partir do qual a doutrina liberal encontrou o caminho que o levaria, nas décadas seguintes, a impor ao comunismo totalitário uma derrota que se espera seja definitiva.

(A) *Sociedade Feudal*, de Marc Bloch

A *Sociedade Feudal* (1939-1940), de Marc Bloch, representa uma contribuição essencial para a adequada compreensão do feudalismo, fenômeno complexo que os marxistas tentaram reduzir a uma verdadeira caricatura. Adicionalmente, revolucionou a periodização da Idade Média.

Convencionou-se denominar de Idade Média a um período extremamente dilatado, abrangendo cerca de um milênio (da segunda metade do século V, quando se consuma o término do Império Romano, e a fase de decadência do Papado, que começa em fins do século XV). Além disto, foi englobadamente classificada como Idade das Trevas, o que não corresponde à verdade, sobretudo quando pretende referir-se à atuação da Igreja Católica, que variou muito ao longo do tempo.

Partindo de uma rigorosa conceituação de feudalismo, a obra de Bloch permitiu situar o seu início com a reconstituição do Sacro Império, no século X. Carlos Magno (742-814) reintroduz a idéia de Império, agora não apenas Romano mas Romano-Germânico. O Sacro Império de Carlos Magno desmorona no próprio século IX e a Europa assiste a novas incursões de húngaros, normandos e árabes. Considera-se que esta seja uma nova fase da barbárie, fome e peste. A unidade religiosa parece abalada. Semelhante quadro prolonga-se até aproximadamente os meados do século X.

A reconstituição do Sacro Império é obra de Oto I, coroado em 962. A nova onda de invasões bárbaras é detida, eliminadas as incursões dos bandos sarracenos, os normandos se estabelecem de forma estável no Norte da França, os húngaros, poloneses, boêmios e escandinavos aderem ao cristianismo. Recomposta a situação, inicia-se uma fase de prosperidade que desemboca na chamada Alta Idade Média dos séculos XII e XIII, de grande florescimento cultural.

A decadência começa de fato com a decomposição do Papado, que a notável historiadora Bárbara Tuchman (1912-1989) faz recair no período 1470-1530.

A noção habitual de feudalismo consiste em compreendê-lo como uma forma de propriedade distinta tanto das economias organizadas com base no trabalho escravo como da produção capitalista. Essa visão é de todo insubsistente mesmo para o ciclo em que a Idade Média está formada, isto é, em que as cidades abrigam os homens bons e as corporações de ofícios enquanto os feudos assemelham-se a autarquias, o grande poder da Igreja está nos mosteiros e os reis presidem a territórios de configuração variada. Mesmo quando a Europa assume tal feição - que resulta do processo civilizatório do cristianismo mas também da consolidação dos feudos, como veremos - os barões feudais não são simples proprietários de terra - além de que a transformação dessa posse num instituto hereditário seja fenômeno tardio - porquanto caracterizam-se sobretudo como guerreiros.

Para compreender a natureza real do novo ingrediente que deixaria marcas notáveis na cultura ocidental, cumpre ter presente a situação de insegurança a que foram lançados os povos que integravam o Império Romano no ciclo subsequente às invasões bárbaras. Tendo os sarracenos consumado a ocupação do Norte da África e da Península Ibérica, ao mesmo tempo em que se consolida o Império Bizantino, o problema em tela diz respeito à área que corresponde, grosso modo, ao território da Europa Ocidental e Central, com exclusão da Espanha e Portugal.

Mesmo depois que os germanos tornam-se sedentários, convertem-se ao cristianismo e buscam incorporar costumes e instituições romanas - o que abrange aproximadamente dos séculos VI ao primeiro quartel do século VIII - o que de certa forma restaura a paz e a ordem na mencionada parcela da Europa, continuam fustigados por bandos de salteadores.

Marc Bloch reconstitui a história de alguns daqueles bandos. Assim, perto da atual Saint-Tropez, na Riviera, os sarracenos construíram um forte por volta do ano 890, de onde atacavam povoados e mosteiros cada vez mais distanciados, apropriando-se do que tivesse valor e fazendo prisioneiros para vendê-los como escravos nos territórios sob ocupação árabe. Preservaram-se relatos impressionantes da selvageria dessas incursões.

Enquanto a parte meridional da Europa Ocidental era assim fustigada pelos sarracenos, sobre as zonas centrais desabavam os salteadores húngaros. A partir de 906 atuam sistematicamente no vasto território que abrange desde o Elba até o Reno. Mais tarde alcançam a Lorena e a Gália do Norte, de onde se aventuram até a Borgonha e o sul do Loire.

Sob Oto I, na segunda metade do século X, as hordas húngaras seriam por fim empurradas de volta para o território que ocupavam no Centro da Europa, assumindo o confronto, a partir de então, a feição de guerra de fronteira. O comando militar germânico, organizado para esse fim e que se denominou de *Ostarrichi* é que deu origem, posteriormente, ao território da Áustria. Com a sucessiva conversão do cristianismo e a adoção das instituições romanas, os húngaros renunciaram à atividade pela qual infernizaram a vida em grande parte da Europa durante mais de um século.

Mencione-se finalmente os bandos organizados pelos escandinavos e que nos legaram tantas histórias lendárias sobre as proezas dos *vikings*. Vistas à distância são de fato proezas notáveis daqueles punhados de homens em seus pequenos barcos realizando incursões tão distanciadas de seus territórios. A admiração a que se creditaram, entretanto, não obscurece o fato de que disseminaram o terror na parcela da Europa a que não haviam chegado sarracenos e húngaros. Assim, um bando de vikings dominou Santiago de Compostela, na Espanha, de 966 a 970. Nas margens do Mar do Norte não havia qualquer segurança. Foram derrotados na Borgonha, por várias vezes, junto às muralhas de Chartres, em 911, mas acabaram sendo admitidos nos territórios onde se constituiu a Normandia. A própria Paris foi vítima de seus ataques.

Nesse quadro, a segurança tornou-se uma questão capital. Justamente dessa circunstância é que nascem os feudos. Os senhores feudais consolidaram-se em determinados territórios ao assegurar proteção aos que dela careciam. Em troca desse serviço teceram-se as complexas relações que caracterizam o sistema.

O guerreiro feudal sedentário, em torno do qual se aglutinam sucessivos grupos sociais, é uma figura que presumivelmente será encontrada na tradição precedente. Os documentos através dos quais se preservaram informações relativas ao Império de Carlos Magno indicam que este recomendava às populações que escolhessem um chefe militar para protegê-los. No passado europeu aparece igualmente a doação de terras, a guerreiros destacados, pelo príncipe vitorioso. Contudo, como muito apropriadamente afirma Marc Bloch, em que pese possua a instituição feudal ingredientes colhidos entre os povos germânicos e no próprio passado europeu da época romana, mais importante que averiguar tais origens é estabelecer as características de que se revestiu na fase de consolidação.

Entre o senhor feudal e seus súditos estabelecem-se relações definidas pela repetição continuada ao invés de resultarem de imposições exteriores ao contexto. O camponês trabalha a terra e fornece comida a seu senhor. Mas a este compete assegurar que o plantio e a colheita possam ser realizados a salvo dos bandos salteadores. De igual modo, as regras para a formação da cavalaria são fixadas pela experiência e a tradição, o mesmo ocorrendo em relação às corporações de ofícios e às comunas. Surge assim o direito consuetudinário.

O sistema feudal introduziu na cultura ocidental um novo componente representado pelo contrato de vassalagem. Assim como o senhor feudal tem sua base de sustentação na forma adequada pela qual presta serviço ao conjunto dos grupos que lhe estão subordinados, também ele estabelece um contrato com o príncipe, ao apoiá-lo na guerra, recebendo em troca o reconhecimento de seus direitos. O contrato de vassalagem com o Príncipe, tenha-se presente, não impedia as guerras e disputas entre senhores dentro de um mesmo território, no intervalo dos conflitos externos, de maior dimensão. Por isto mesmo o contrato de vassalagem representa um instituto essencial e distintivo da cultura ocidental. Seria esta a nova periodização da Idade Média facultada pela obra de Bloch:

I - *Século VI a meados do século IX*, em que se poderiam apreender as características dominantes da nova fase histórica e que resumiríamos desta forma: a) presença de uma religião universal; b) separação entre Igreja e Estado, ao contrário do que ocorria tanto em Bizâncio como no Islã, embora instaure uma tensão nunca satisfatoriamente resolvida; c) prevalência da componente civilizatória no cristianismo, pela circunstância de que se tratava de converter povos de tradições culturais inteiramente diversas, por isto chamados de bárbaros; e, d) preservação da idéia de Império.

II - *Segunda metade do século IX à segunda metade do século X*, ciclo em que a civilização européia de base cristã esteve ameaçada de desaparecimento o que, presumivelmente, não terá ocorrido graças à consolidação dos feudos, base em que se apoiaria o florescimento subsequente da sociedade medieval.

III - *Período de apogeu*, que pode ser limitado apenas à chamada Alta Idade Média dos séculos XII e XIII, como de forma mais ampla para abranger desde o século XI ao século XV; e, finalmente,

IV - *Período de decadência*, iniciado com a crise do Papado, que começa em fins do século XV.

(Ver também **BLOCH, Marc**).

SÓFOCLES

Sófocles nasceu em Colônia em 495, sendo trinta anos mais moço que Ésquilo – o primeiro dos grandes dramaturgos gregos cuja obra e nomeada sobreviveram até nós. Em que pese a diferença de idade, suas peças chegaram a ser encenadas com sucesso ao lado daquelas que o grande mestre levava à cena ainda em vida. A par do reconhecimento como homem do teatro, era uma personalidade pública de prestígio. Em decorrência dessa condição, foi escolhido estratega ao lado de Péricles para dirigir uma expedição militar contra Samos (ilha grega situada no mar Egeu, próxima da Turquia), em 440. Em sua época, era grande a disputa em Atenas entre os partidários da democracia e os que a esta se opunham. Parece achar-se mais

ligado a estes últimos, embora se trate de simples inferência. Teria participado da denominada revolução oligárquica de 411. Tinha então 84 anos idade bastante avançada. Faleceu cinco anos depois, em 406, com 89 anos.

Admite-se que haja escrito mais de cem peças. Restaram-nos sete, a saber: *Ajax*; *Os trácianos*; *Antígona*; *Édipo Rei*; *Eletra*; *Filoteto*; e *Édipo em Colônia*. Admite-se que não se ateve estritamente à obrigação das trilogias, conforme a tradição. Ao mesmo tempo, ainda quando os temas das peças achavam-se ligados, elaborou-as em diferentes períodos. Assim, o tema de *Antígona* é posterior à morte de seu pai, Édipo. Entretanto *Antígona* teria sido encenada em 440 e a primeira das peças dedicadas a Édipo vinte anos depois.

Ajax é um dos personagens da *Ilíada*. Com a morte de Aquiles, figura central da obra estabelece-se uma disputa em torno da herança de suas armas, já que a guerra contra Tróia irá prosseguir. A deusa Athena protege abertamente Ulisses, por isto vitorioso na disputa, o que leva Ajax à loucura e ao suicídio. Os comentaristas costumam assinalar a circunstância de que, sendo Sófocles um homem piedoso, haja proporcionado da divindade, como escreve Raphael Dreyfus, organizador da edição da Pléiade, “uma imagem mais odiosa que o mais céptico dos incrédulos”. A peça não alcançou sucesso junto ao público, no Ocidente, a exemplo do que ocorreria com *Édipo Rei*, *Elétra* e *Antígona*.

Os trácianos tem por objeto a odisséia de Hércules, Filho de Zeus, personificação da Força. Segundo a mitologia, Hércules pertencia à família dos Titans, de onde provém a humanidade. Para expiar a morte de sua esposa (Megara) e de seus filhos, deve executar doze trabalhos, cuja dificuldade consagraria a expressão "trabalhos de Hércules". A peça de Sófocles passa por cima de parte desses antecedentes e apresenta-o como achando-se casado com Djanira (irmã de Megara) e para fazê-lo teve que arrancá-la ao monstruoso Achelos. Hércules mata o centauro Nessos para proteger Djanira. Antes de morrer, entretanto, aquele dá a Djanira sua túnica (ensanguentada e enfeitiçada) que ela presenteia a Hércules, levando-o ao sofrimento e à morte. Em mãos de Sófocles, a história torna-se amarga e extremamente pessimista. Como a ação se passa em Trácia, diante do palácio e Sófocles talvez não tenha querido destacar qualquer das personagens, associou o seu nome à cidade Acha-se no rol daquelas que, embora demonstrando o gênio de Sófocles e seu poder de expressão teatral, não atraíu o público, talvez pela atmosfera excessivamente pesada e soturna.

Filoteto também é parte da tradição homérica. Trata-se do famoso arqueiro da guerra de Tróia, a quem Hércules havia legado seu arco e flechas. Ferindo-se de forma supostamente incurável, vê-se abandonado pelos gregos. Curando-se, ajuda na tomada de Tróia, cabendo-lhe matar a Páris, o desencadeador da conflagração. Considera-se que, ao escolher o personagem, Sófocles tivesse presente a situação de Atenas que, engajada numa guerra, a do Peloponeso, que se prolongava como a de Tróia e pelo desenvolvimento dos acontecimentos, a cidade achava-se na dependência de um homem que fora banido, lutando ao lado do inimigo e, na altura em que a peça era encenada (406) reaproxima-se dos atenienses: Alcebíades (450/404). Muitos o tinham na conta de que seria o único general capaz de ganhar a guerra.

Filoteto não se inclui entre as peças de Sófocles que chegaram até nós e lograram sucesso de público. Esta circunstância estaria reservada àquelas que focalizam as duas grandes famílias malditas da mitologia grega, as que compreendem a Édipo e descendência ou a descendência de Agamenon. (Ver também **ÉSQUILO**, *Édipo Rei* e *Antígona*; e *Eletra*).

(*Os sofrimentos do jovem Werther*, de Goethe

Os sofrimentos do jovem Werther apareceu em 1774. Seu autor, Johann Wolfgang Goethe, tinha apenas 25 anos. O livro surpreendeu e encantou ao mesmo tempo, pela força dramática com que é descrito o personagem, digno de integrar a galeria construída por Shakespeare ou ao lado das figuras imorredouras criadas pela tragédia grega. Werther passou desde então a tipificar o herói romântico, embora se discuta se Goethe integraria de fato o romantismo, considerando o conjunto de sua obra.

Outra novidade consiste no fato de que a obra é apresentada em forma epistolar. O editor interfere para eliminar referências impróprias ou inoportunas e também para referir eventos que ajudam a compreender o desenrolar da história.

O jovem Werther encontra-se num lugarejo no interior da Alemanha aparentemente com o propósito de desenvolver e aprimorar sua vocação para a pintura. Aparece como uma pessoa cheia de vida, encantado com a natureza, capaz de perceber a beleza de um córrego ou a graça de um simples recanto.

Numa de suas cartas iniciais, relata o seguinte: “A primeira vez que, casualmente, por uma bela tarde, me vi embaixo das tílias, a praça estava deserta. Todo mundo fora para o campo, salvo um menino de quatro anos, mais ou menos. Sentado no chão, sustentava sobre as pernas, de maneira a servir-lhe de cadeira, um bebê de seis meses. Embora permanecendo imóvel, o garoto passeava os olhos em torno, com extrema vivacidade. Jubiloso diante da cena, sentei-me sobre uma charrua que ali se achava e desenhei com o maior prazer aquela pose fraternal, juntando-lhe a sebe próxima, uma cancela de granja, algumas rodas de trole, partidas, tudo com muita realidade. Notei, ao cabo de uma hora, que tinha feito um desenho muito interessante, sem acrescentar-lhe coisa alguma por mim imaginada. Isto fortaleceu-me a convicção de cingir-me, daqui por diante, unicamente à natureza. Só ela é infinitamente rica e só ela é capaz de formar os grandes artistas.”

Ainda que suas cartas revelem erudição e interesse teórico, o principal consiste em exaltar as coisas simples da vida. Encanta-se e convive facilmente com as crianças .

Conhece então Carlota, uma jovem que perdeu a mãe muito cedo e, sendo a mais velha, fica com o encargo de educar seus oito irmãos e a isto acha-se inteiramente dedicada. Tem um noivo (Alberto), que está ausente. Werther encanta-se perdidamente pela criatura. Passa a freqüenta-la. Integra-se rapidamente à vida das crianças e ajusta-se perfeitamente à nova rotina. A seus olhos, Carlota só tem virtudes. Exclama numa das cartas: “é-me impossível dizer a você o quanto ela é perfeita, nem porque é tão perfeita. Só isto basta: ela tomou conta de todo o meu ser”. Possui toda a bondade do mundo, associada a uma grande firmeza. Alma serena e cheia de energia..

Carlota é sem dúvida uma pessoa centrada.. Não parece haver estimulado a paixão de Werther e este talvez a tenha induzido a supor que arranjava um novo amigo a quem as crianças tanto adoram. Alberto, o noivo, regressa e a situação exterior não se altera. Mas a vida interior do jovem Werther é um verdadeiro vulcão efervescente de paixão. “Quando passo junto dela duas ou três horas, alimentando-me de sua presença, de expressão celestial, das suas palavras, pouco a pouco todos os meus sentidos adquirem uma tensão excessiva, meu olhos deixam de enxergar, mal consigo ouvir, sinto como a mão de um assassino estrangindo-me a garganta. Batendo desordenadamente, meu coração procura atenuar a angústia dos meus sentidos, mas apenas aumenta a minha perturbação” – eis como descreve o seu estado. Compreendendo perfeitamente que tal situação não pode prolongar-se, o amigo a quem ele escreve (Wilhelm,) aconselha-o a ir embora. Ainda que expresse agradecimento “por haver você tomado por mim uma decisão”, Werther retarda o quanto pode o afastamento de sua amada. Afinal, arranjam-lhe trabalho em outra cidade, o que afinal leva-o a decidir-se.

Werther mantém-se no emprego cerca de dez meses. Tendo deixado de existir, decide-se a viajar mas confessa que seu desejo incontável é voltar para Carlota, o que acaba por consumir-se. Encontra-a casada. Tenta restaurar a rotina anterior das visitas diárias e

longas conversas. Mas em menos de três meses está possuído de verdadeiro desvario. Tem os nervos à flor da pele. A qualquer pretexto, explode. Assim, quando Carlota toca no cravo uma das árias que tanto o mobilizara no começo do seu relacionamento, escreve: “senti logo em minha alma uma impressão consoladora, de mistura com a saudade do passado, do tempo em que ouvi essa ária, dos dias sombrios que se seguiram, do meu despeito, das minhas esperanças malogradas. Pus-me a passear pela sala; meu coração sufocava ao peso dessas recordações. “Pelo amor de Deus, exclamei com violência, dirigindo-me a ela: “Pelo amor de Deus, basta”. Ela interrompeu-se e olhou-me fixamente; “Werther, você está bem doente, pois que até os seus alimentos prediletos já lhe repugnam. Vá para casa, peço-lhe, e procure acalmar-se. Arranquei-me de junto dela e ... ó Deus, vede o meu sofrimento e procurai pôr-lhe um termo.”³²

Num desespero crescente, numa de suas visitas insólitas, cobre “de beijos furiosos seus lábios trêmulos e balbuciantes”. Perturbada, Carlota diz “ser a última vez”; “você não me verá mais.” Numa carta que endereça a Carlota – ao que parece sem a intenção de manda-la -, pede-lhe perdão mas diz também que, naquele instante, ao mesmo tempo em que deveria ser o último de sua vida. “senti, com absoluta certeza, este pensamento abrasador no mais profundo do seu ser: ela ama-me”. Explicita a intenção de suicidar-se, consegue com o próprio marido de Carlota – através de seu criado – arma de fogo, a pretexto de que iria viajar, com a qual dá cabo à vida.

O livro produziu impacto inusitado, ocasionando reações as mais contraditórias. Segundo registro da época, entre os jovens tornou-se uma espécie de projeto de vida: devotar-se de corpo e alma à mulher amada, sem preocupar-se se é ou não correspondido. Nessa circunstância, o suicídio torna-se uma espécie de ato heróico e afirma-se até que virou moda. A Igreja reagiu violentamente e colocou a obra no **Index**, proibindo a sua difusão. A elite dirigente também a repudiou desde que, ao invés de exaltar a disposição de enfrentar a vida de forma corajosa, pregava a renúncia e a fuga. Serviu contudo para dar ao seu autor enorme projeção em seu tempo. Serenados os ânimos, viria a ser incorporado ao Cânone por fixar magistralmente um tipo de personalidade. (Ver também **GOETHE, Johann Wolfgang e Fausto**).

STENDHAL

Stendhal era o pseudônimo de Henry Bayle, adotado quando já se tornara escritor relativamente conhecido. Nasceu em Grenoble, interior da França, em 1783. Deste modo, tornou-se adulto em plena época napoleônica. Graças á proteção de um parente, pessoa influente na nova situação, aos 17 anos, em 1800, consegue um posto na Itália. Abandonando esse trabalho, ainda em 1801, obtém mais tarde novo emprego, graças ainda ao protetor. As comissões de que então seria incumbido leva-o a deslocar-se por diversos países, inclusive a Rússia. A queda de Napoleão, deixa-o mais ou menos ao desamparo. Estabelece-se na Itália, em Milão, por sete anos (1814/1821).

É nessa última fase que produz a grande parte de sua obra dedicada a temas italianos. Publica a *História da pintura na Itália* e relatos de viagens dedicados às cidades de Roma, Nápoles e Florença.

Regressa e permanece em Paris ao longo da década de vinte, sob os ultras, empenhados na restauração do Antigo Regime. Reconhecido como liberal, sua sorte altera-se substancialmente após a Revolução de 1830. Consegue então postos diplomáticos que conserva

³² O incidente é precedido da leitura de uma obra então muito referida, de autor escocês do século IV (Ossian), integrada por cantos recém recolhidos e editados, e que o próprio Werther compara a Homero. Nas edições populares do livro de Goethe falta uma nota explicativa.

até o fim da vida. Escreve muito na nova fase, ainda que as funções oficiais o impediam de publicar.

Em vida, logrou alcançar escasso reconhecimento. Poucos dentre os escritores de renome na época manifestaram-se de modo favorável à sua obra. Contudo, não tardaria que viesse a consagrar-se como um dos expoentes da literatura ocidental. Da fase denominada de “italiana”, continua merecendo grande acolhida a *Vida de Rossini*, biografia do renomado compositor. Seus grandes romances são *O Vermelho e o Negro* (1830) e *A Cartuxa de Parma* (1839).

Stendhal seria um grande amante, tendo experimentado, ao longo da vida, violentas paixões. Esta condição animou-o a escrever um livro teórico intitulado *Do amor* (1822).

Faleceu em Paris, em 1842, aos 59 anos de idade.

O Vermelho e o Negro toma por base um fato real ocorrido em sua terra natal (Grenoble), onde tem lugar o processo de um seminarista (Berthet), condenado a morte em 15 de dezembro de 1827. Preceptor junto a duas famílias, Berthet seduz a esposa do chefe de uma delas e a filha da outra. Para vingar-se da primeira, feriu-a com arma de fogo numa igreja. Tal como ocorre no romance de Stendhal. Com a diferença de que cria um personagem imorredouro no papel de Berthet, ao qual chamará de Julien Sorel. Além disto, valeu-se da circunstância para produzir um romance social e político, no qual procura firmar a superioridade da nova França, surgida da Revolução e da Época napoleônica, em relação ao Antigo Regime, que os ultras empenhavam-se em restaurar. O título da obra continua suscitando polêmica: o Vermelho simbolizaria o soldado, o exército napoleônico; e, o Negro, a Igreja que tão violentamente critica? (Ver também *O Vermelho e o Negro* e *A Cartuxa de Parma*)

SWIFT, Jonathan

Jonathan Swift nasceu em Dublin, capital da Irlanda, em 1667. Era primo do poeta inglês John Dryden (1631/1700), considerado expoente da literatura inglesa da época, o que facilitou a sua aproximação à Corte londrina. Ao completar a idade adulta, vivenciou o período subsequente à Revolução Gloriosa de 1689, início da estabilidade do Parlamento, sendo afastada em definitivo a possibilidade de herdeiro católico assumir o trono, foco principal da prolongada guerra civil, o que trouxe graves conseqüências para sua terra natal. O reinado de Guilherme de Orange – 1689/1702 – é marcado por uma forte repressão aos movimentos autonomistas irlandeses, por seus fundamentos religiosos.⁽¹⁾ Swift não se omitiu diante dessa delicada questão, como indicaremos.

Jonathan Swift adquiriu formação para tornar-se pastor da Igreja Anglicana. Antes de concluí-la viveu em Londres, em face do agravamento do conflito com os ingleses, em vista de que o rei católico deposto pela Revolução Gloriosa (Jaime II organiza a resistência, com o

⁽¹⁾ Ainda que a Irlanda haja sido incorporada desde os primórdios (século XI) ao processo de formação da civilização que se inicia com as invasões normandas, sua maioria católica recusou firmemente a reforma de Henrique VIII que deu nascedouro à Igreja Anglicana. Em 1800 a Irlanda passou a dispor de autonomia como integrante do Reino Unido, o que não fez cessar o movimento pela independência, que naquele século assume feição republicana. A independência somente ocorreria em 1921, com o desmembramento da Irlanda do Norte, de maioria protestante e integrada à Inglaterra, o que iria perpetuar o conflito religioso.

apoio da França, reivindicando a coroa da Irlanda. Após a derrota militar dessa resistência, retorna à Irlanda, conclui a formação teológica e em 1684 é ordenado diácono. Em 1700, aos 33 anos de idade, obtém posto destacado na Igreja Anglicana da Irlanda, como presbítero da Catedral de S. Patrick em Dublin.

Como destacada personalidade religiosa, bem relacionado com os conservadores (tories), Swift procurou contribuir no sentido de que fossem efetivadas concessões autonomistas à Irlanda e em prol de uma política que não acentuasse as divisões religiosas. Procurou demonstrar que o sistema tributário aplicado aos irlandeses era injusto e discriminatório, sendo equivocada a alegação de tratar-se de execrável maioria papista para justificá-lo. Ao tema dedicou algumas obras que, embora bem acolhidas pelo público inglês, não tiveram o poder de alterar a política em curso. Em 1720 apresentou um programa destinado a estimular o uso de produtos manufaturados provenientes da Irlanda e, em 1724, *The Drapier's Letters*, que trata especificamente da questão tributária. A obra em que resume este conjunto de proposições apareceu em 1729 (tinha então 62 anos) costuma ser citada como *Modest Proposal* mas o título completo, algo extenso, define bem o seu propósito: "Modesta Proposta a fim de prevenir que os filhos de famílias pobres tornem-se um ônus para os seus pais ou para o país, com vistas a torná-los úteis ao público".

A atividade religiosa e o interesse pela política não impediu que aflorasse sua vocação literária. Como preceptor de uma jovem dedica-lhe o *Journal of Stella* (1710-1713), que se considera corresponda a um painel bastante completo da alta sociedade londrina, da qual se tornara observador privilegiado pela proximidade que mantinha com os conservadores. Sua obra literária inclui um poema a que intitulou *Verses on the Death of dr. Swift* (1739), onde passa em revista episódios de sua vida, com grande senso de humor.

Viagens de Gulliver (1726) seria o livro que lhe proporcionou notoriedade literária. A obra reflete o clima vigente na primeira metade do século XVIII após a eliminação das causas que deram origem ao longo período de guerra civil. Não tendo a circunstância contribuído para a melhoria da moralidade social, tornou-se tema de grande relevância. A par da discussão teórica, que mobilizou personalidades notáveis, adquire relevante atualidade a convicção de que o homem seria pecador de muito difícil recuperação, devendo os moralistas empregar todos os meios para adverti-lo, recorrendo não apenas ao púlpito mas igualmente e sobretudo aos recursos literários.

Swift faleceu em sua terra natal (Dublin) aos 78 anos (1745). (Ver também *Viagens de Gulliver*; **DEFOE, Daniel** e **BUTLER, Joseph**).

Teoria dos sentimentos morais, de Adam Smith

Adam Smith (1723/1790) tornou-se famoso pelo livro *Inquérito sobre a natureza e as causas da riqueza das nações* (1776), cuja doutrina foi inicialmente denominada de "livre cambismo" e, posteriormente, de **liberalismo econômico**. Vigorava o entendimento de que a riqueza das nações provinha do comércio, devendo ser buscados ganhos em metais preciosos, notadamente o ouro. Essa teoria denominava-se "mercantilismo" e exigia uma forte presença do Estado. Smith avançou a hipótese de que os países deveriam tirar vantagem da divisão do trabalho e orientar-se pelo livre comportamento dos mercados. Embora granjeasse crescentes apoio nos meios acadêmicos, a tese de Smith somente começaria a ser experimentada, na Inglaterra, setenta anos depois, na década de quarenta do século XIX. Desde então, com os ajustamentos requeridos pelos avanços registrados no processo produtivo, o liberalismo econômico é a doutrina adotada pelos países capitalistas, onde vigora o que se convencionou

chamar de economia de mercado. A contribuição teórica de Smith, entretanto, não se limita a esse aspecto. Coroou o empolgante debate da primeira metade do século em que viveu, relativo à moral social, em que intervieram Bernard Mandeville, Anthony Asley Cooper, Joseph Butler e David Hume. Smith cultivou a amizade de Hume, por quem tinha grande admiração, e sua obra dedicada à moralidade visa justamente aprofundar a compreensão e defender um aspecto essencial da doutrina humeana da moral.

Adam Smith era escocês e tornou-se professor da Universidade de Glasgow em 1751, aos 28 anos de idade. No ano seguinte, obteve a cátedra de filosofia moral. Posteriormente seria reitor da tradicional Universidade escocesa. Naquela altura a economia ainda não constituía disciplina autônoma, sendo parte integrante do estudo da ética. Tendo presenciado o começo da Revolução Industrial, deu-se conta do significado da divisão do trabalho e os ganhos de produtividade que adviriam dos aperfeiçoamentos que estavam sendo introduzidos no processo produtivo. E ainda que tivesse contribuído para autonomizar o estudo da economia, entendia-a como parte da moral e a este tema dedicou uma obra que se constituiria em ponto de referência: *Teoria dos sentimentos morais*, aparecida em 1759.

No grande debate que o precedera ficara estabelecido que os princípios morais consagrados resultariam da experiência histórica, segundo o critério geral da eficácia no que respeita aos fins visados, o que Hume denominou de utilidade. Os sentimentos que teriam orientado os homens naquele processo foram discriminados: **paixões sensíveis particulares** (apetite sexual, raiva, inveja, simpatia, etc.); **amor próprio**, que foi aproximado do egoísmo; **benevolência**, que corresponde à inclinação direcionada para o social; e a **consciência** (ou razão), que orienta o cálculo racional. Aceitou-se que as regras estabelecidas vieram a ser consagradas na medida em que atenderam ao princípio da utilidade (eficácia). Restava explicar porque os homens cumprem (ou tendem a cumprir) a lei moral, levando em conta que preservam a liberdade de escolha (livre arbítrio)

Butler indicara expressamente o papel da consciência ao afirmar num dos *Sermões*: “A consciência não só se oferece para mostrar o caminho que devemos seguir, mas da mesma maneira a reveste de sua própria autoridade, que é o nosso guia natural, o guia dado a nós pelo autor de nossa natureza”. O desenvolvimento dessa hipótese não seria devida aos ingleses mas a Immanuel Kant. Deu-se preferência à solução ensejada por Hume, justamente o que Smith irá considerar na *Teoria dos sentimentos morais*.

Hume entendeu que os homens tendiam a cumprir as regras morais graças ao princípio da simpatia. Esse sentimento instintivo, que nos leva a envergonhar-se quando presenciamos a gafe de uma outra pessoa, induz-nos a preferir a aprovação do meio social em que vivemos, o que não ocorreria se deixássemos de respeitar as regras de conduta aceitas. O *Inquérito sobre os princípios da moral* é de 1751, ano em que Smith torna-se professor da Universidade. Decidiu-se a publicar o seu tratado, antes do término da década, em decorrência do aparecimento, em 1758, do *System of Moral Philosophy*, de Francis Hutcheson, professor renomado de sua Universidade, onde ingressara em 1727, ocupando a cátedra que Smith ascenderia em 1752, em decorrência de sua aposentadoria. O mérito de Hutcheson constitui em haver trazido o debate para a universidade, já que as grandes figuras que o alimentaram não pertenciam à instituição.

Hutcheson tentara dar uma solução original à questão proposta, embora partisse do reconhecimento de que a valoração moral deve encontrar seu fundamento num sentimento peculiar e irredutível. Adotando a distinção que se estabeleceu – no curso da discussão em torno da teoria do conhecimento -- entre qualidades primárias e secundárias dos objetos, isto é, se dependiam ou não da aptidão do órgão sensorial correspondente, aplicou-a aos sentimentos. Assim, uma coisa seria a percepção das ações e, outra, a determinação de sua moralidade ou imoralidade. Smith considerou absurda semelhante associação. A seu ver, equivalia a dizer que o sentido através do qual se percebe o doce ou o amargo seja em si mesmo doce ou amargo.

Se a aprovação e a desaprovação morais fossem emoções originárias, deveriam manifestar-se uniformemente qualquer que fosse a situação, o que não ocorre. A aprovação que possamos exprimir diante de uma ação ditada por um sentimento delicado é completamente distinta se a ação é devida a um caráter audaz e atuante. A proposta de Hutcheson, portanto, não invalida a tipificação dos sentimentos consagrada na obra de Hume. É preciso portanto voltar à distinção entre as paixões sensíveis particulares, o amor próprio (ou **self-interest**) e a benevolência.

Ao fazê-lo, o principal objetivo de Smith é restaurar o princípio humeano da simpatia, segundo o qual este sentimento particular tem fundamento instintivo. Para comprová-lo, Smith irá avançar a distinção entre simpatia imediata e simpatia mediata. Esta última é que possibilita a valoração de uma ação como benévola, enquanto a primeira é a reação instintiva decorrente da ação em causa.. Por outro lado, não seria ainda a prova da sociabilidade humana.

A simpatia surge de maneira concreta numa circunstância dada. Por esse sentimento participamos de uma situação alheia (nos ruborizamos pela conduta grosseira de certa pessoa). Tal se dá, segundo Smith, por um artifício da imaginação, que nos leva a visualizar a infelicidade que sentiríamos se nos encontrássemos em tal situação.

A simpatia é um processo no qual entram 1º) a representação mental da situação alheia; e, 2º) a atitude emocional e imaginativa que consiste em colocar-se na situação representada. Deste modo, na expressão do autor, a natureza, ensinando ao homem como se colocar na posição dos outros, ensina-o em definitivo a viver socialmente.

A sociedade é condição imprescindível da vida humana, mas é igualmente um fim a realizar que exige um esforço contínuo da parte do homem. Tampouco se realiza automaticamente, nem de maneira total e absoluta, mas de forma tendencial e relativa. A simpatia não é uma identificação total e absoluta na medida em que a razão revela continuamente sua essência imaginativa e a irrealidade das situações que constrói. A razão seria uma espécie de antídoto à sociabilidade absoluta mas, ao mesmo tempo, dá à comunicação social o caráter de um fim e de um esforço que o homem deve realizar. (Ver também **HUME, David**)

Timeu, de Platão

Considera-se que o diálogo *Timeu* seria expressivo da forma encontrada por Platão para ultrapassar a chamada “fase socrática” – em que os diálogos pretendem apenas examinar o processo de elaboração de determinados conceitos – e avançar na formulação de sua própria doutrina. Com efeito, *Timeu* corresponde a uma espécie de reapresentação dos grandes mitos gregos relativos à criação do mundo. Desta forma, o diálogo conteria o que se denominou de *cosmologia*. Essa disciplina sobreviveu até a Época Moderna quando teve lugar o aparecimento da nova física e abandonou-se a busca de um saber da natureza como totalidade, voltando-se a investigação para fenômenos limitados (físicos, químicos etc.). Posteriormente, o nome veio a ser adotado para designar hipóteses sobre modelos do chamado “sistema do mundo”, acerca dos quais os próprios cientistas não chegam a um acordo.⁽¹⁾

Como em princípio a filosofia grega consistiria justamente num tipo de saber que abandona a tradição mitológica em prol do conhecimento racional, discutiu-se muito qual teria sido a intenção de Platão. A chave para a solução do enigma encontrar-se-ia em outro diálogo – *Górgias* – onde Platão coloca na boca de Sócrates o seguinte: “Talvez te pareça que isto se conta como um mito; um conto de fadas e tu o despreza. E não seria estranho que o depreciaríamos se investigando pudéssemos de algum modo encontrar algo de melhor e

⁽¹⁾ Discute-se questões desse tipo: se o universo seria finito ou infinito; se se encontra ou não em expansão, e assim por diante.

verdadeiro”. O recurso ao mito corresponderia a uma metáfora, isto é, embora a semelhança com o que se deseja expressar não seja perfeita, corresponde a uma forma válida de manifestar o que pretendem dizer.

O certo é que a própria doutrina do conhecimento de Platão seria apresentada de forma mitológica no diálogo *República* (o chamado “mito da caverna”, isto é, o lugar onde se encontrariam as idéias cuja visão desaparece ao emergirmos para a claridade). Os seres que se encontram neste mundo seriam criação do Demiurgo, que o fez contemplando os arquétipos originais. Para Platão as idéias seriam inatas e o método socrático consiste em torná-las presentes à nossa mente.

A primeira parte do *Timeu* apresenta o mito da Atlântida, uma civilização muito evoluída que teria existido numa ilha situada no Atlântico, tragada pelo mar. A conversa teria se encaminhado nessa direção porque Sócrates partira da afirmação de que, nove mil anos antes, Atenas disporia de instituições políticas perfeitas. Naquela altura, Atenas teria defendido a Europa da pretensão dos reis de Atlântida de submetê-la. O cataclisma que se abateu sobre aquela civilização seria posterior à derrota que os atenienses lhe impuseram. A tese é a de que a cidade ideal existira em outros tempos.

Na outra parte do *Timeu* descreve-se o que seria a alma do mundo, seccionada pelo demiurgo em determinadas proporções numéricas. Depois disto, criou sete círculos que os planetas foram obrigados a descrever. Em outras etapas intermediárias, em que intervêm deuses subalternos, dá-se a criação do homem.

Timeu explica deste modo a sua demarche: “Em todas as matérias, é da mais alta importância começar pelo começo natural. Por conseguinte, a propósito da imagem e do modelo, há que fazer as seguintes distinções: as palavras têm um parentesco natural com as coisas que exprimem. Se exprimem o que é estável, fixo e visível com o auxílio da inteligência, são estáveis e fixas, e, na medida do possível e em que pertença às palavras serem irrefutáveis e invencíveis, não devem deixar nada a desejar a esse respeito. Inversamente se exprimem aquilo que foi copiado deste modelo e que não passa duma imagem, são verossímeis e proporcionais ao seu objeto, porque a verdade está para a crença como o ser está para o devir. Então, Sócrates, se houver muitos pormenores em muitas questões relativas aos deuses e à gênese do mundo acerca dos quais não formos capazes de fornecer explicações absoluta e perfeitamente coerentes e exatas, não te admires; mas, se fornecermos explicações que não sejam inferiores a nenhuma em verossimilhança, teremos de contentar-nos, lembrando de que eu, que falo, e vós que julgais, não passamos de homens e que, em semelhante assunto, convém aceitar o mito verossímil, sem procurar nada mais além.” (Ver também **PLATÃO**).

TOCQUEVILLE, Alexis

Alexis de Tocqueville nasceu em 1805, numa família francesa tradicional, pertencente à nobreza, tendo seu pai sido perseguido durante a Revolução Francesa e vindo a ocupar posição de relevo na nova situação denominada de *Restauração*, subsequente à queda de Napoleão e que durou até a Revolução liberal de julho de 1830. Concluiu a Faculdade de Direito de Paris em 1825, aos 20 anos de idade. Durante os anos de 1826 e parte de 1827 fez uma viagem de estudos à Itália. Ingressou na Magistratura como Juiz-Auditor em Versalhes, onde seu pai era prefeito.

Juntamente com seu colega de Magistratura Gustave de Beaumont, foi incumbido de estudar o sistema penitenciário dos Estados Unidos. Os dois jovens magistrados deram conta

da tarefa num relatório publicado em 1833 com a denominação de *Du système pénitentiaire aux États-Unis et son application en France*, texto que veio a merecer um prêmio da Academia Francesa. De todos os modos, o sucesso da viagem não se prenderia a tal documento mas ao fato de que convertera Tocqueville à aceitação da democracia. Tenha-se presente que essa idéia achava-se inteiramente desmoralizada em decorrência dos acontecimentos provenientes da Revolução Francesa, passando a constituir-se em sinônimo de anarquia e insegurança.

De volta à França, Tocqueville abandona a carreira de juiz e dedica-se, de imediato, a reunir suas impressões sobre o funcionamento da sociedade americana. Sua viagem aos Estados Unidos estendeu-se de 11 de maio de 1831 a 20 de fevereiro de 1832. Embora tenha formado seu espírito no liberalismo doutrinário, a experiência de seu próprio país sugeria tratar-se de um ideal de difícil consecução. De sorte que a experiência americana iria marcá-lo profundamente, como escreve a estudiosa de sua vida e pensamento Françoise Mélonio, após assinalar que, de início, não manifesta maior entusiasmo: “A conversão se completa em Boston (7 de setembro-3 de outubro), onde Tocqueville, ao descobrir o que é a igualdade bem regrada, adere a uma democracia que, de resto, triunfa irresistivelmente. É então, somente agora no fim de setembro, que ele decide escrever um livro sobre as instituições americanas para testemunhar, entre os franceses, que a democracia feliz existe, pois a encontrou”.

A democracia na América apareceu em 1835. O livro estava subdividido em duas partes e continha uma descrição do funcionamento daquele sistema no qual francamente não acreditava a elite européia de seu tempo. Talvez devido a essa circunstância veio a causar um grande impacto e atribuir ao autor enorme notoriedade. É dessa época seu relacionamento com John Stuart Mill e sua colaboração na imprensa liberal inglesa, o que, adicionalmente, iria aumentar a sua fama.

Considerando que a sua descrição da sociedade norte-americana precisaria ser completada por uma avaliação crítica, publica em 1840 o Livro II de *A democracia na América*.

Em decorrência da merecida notoriedade, Tocqueville torna-se, em 1838, membro da Academia de Ciências Morais e Políticas e, em 1841, da Academia Francesa. Elege-se deputado em 1839 e pertence à Câmara dos Representantes até 1851. com a Revolução de 1848, que instaura a república, torna-se membro da Assembléia Constituinte (1848) e Ministro dos Negócios Estrangeiros (1849), retornando em seguida à Câmara. Tendo em vista, entretanto, os rumos seguidos pelo movimento revolucionário (golpe de Estado de dezembro de 1851, que restaura a monarquia e inaugura um novo ciclo de grande instabilidade política no país), depois de preso e privado do mandato parlamentar, afasta-se definitivamente da vida política a partir de 1852.

Entre 1852 e 1856 realiza uma pesquisa autenticamente monumental com o propósito de desvendar o que seria o verdadeiro sentido da Revolução Francesa de 1789. Inovando grandemente na interpretação daquele movimento publica, naquele último ano, *O Antigo Regime e a Revolução*, que ficaria como a obra da maturidade.

Tocqueville faleceu em 1859, aos 54 anos de idade. (Ver também *Antigo Regime e Democracia na América*).

Tragédias, de Shakespeare

Shakespeare escreveu onze tragédias. Harold Bloom considera que as três iniciais fariam parte do que chama de "aprendizado", a saber: *Tito Andrônico*, *Romeu e Julieta* e *Júlio César*, que teriam sido escritas na década de noventa do século XVI, quando elabora todos os dramas históricos (à exceção de *Henrique VIII*). A primeira daquelas tragédias não chegou a

gozar de maior reputação, havendo inclusive autores que ponham em dúvida seja Shakespeare seu autor. Responsável pela organização da obra completa editada pela Aguilar, e autor dos diversos textos introdutórios que a instruem, Oscar Mendes assinala que "há na peça tamanha acumulação de horrores, de crimes sanguinolentos, que um crítico revoltado, diante de tanto mau gosto, comparou-a a um matadouro, em que magarefes esfaqueiam, mutilam esquartejam, deceparam, numa fúria de insanos". Apesar do incessante sucesso de público e do sentido comovente da história, *Romeu e Julieta* ainda não exprime o forte de Shakespeare, que consiste muito mais em fixar o tipo humano que a trama em que se acha envolvido. *Júlio César* também foi confrontado desfavoravelmente em relação à obra da maturidade. O texto seria muito curto. A figura mais importante não seria o mártir mas o assassino E assim por diante. Naturalmente, as críticas somente se explicam pela magnitude das tragédias subsequentes.

As grandes tragédias seriam estas: *Hamlet*, *Otelo*, *Rei Lear*, *Macbeth* e *Antonio e Cleópatra*, na medida em que fixam tipos imortais e definitivos, que seriam uma espécie de paradigmas da espécie humana como sugere Harold Bloom. As três restantes (*Troilo e Cresilda*, *Coriolano* e *Timon de Atenas*) geralmente não são incluídas entre as maiores. A última é considerada como uma espécie de ensaio preparatório de *Rei Lear*, além de que corresponderia a obra que contou com a colaboração de outra pessoa. As duas outras, ainda que estruturadas em torno de figuras centrais, não seriam emblemáticas. Mais uma vez as restrições explicam-se pelo confronto.

A propósito da mencionada seleção, Oscar Mendes escreve o seguinte: "Hamlet inicia as grandes tragédias da maturidade. É aquela fase de pessimismo, de crítica, de análise psicológica dura e profunda, que caracteriza o final da obra shakespeariana. Ilustra intensamente a observação de Bradley, referente aos conflitos internos que torturam os heróis shakespearianos. É a tragédia da dúvida, da luta entre os sentimentos e os atos, da tortura do homem que quer a justificativa da consciência para seus atos, ou para suas omissões. É a que mais análises e artigos críticos tem suscitado. Otelo é a tragédia do ciúme amoroso, encarna na figura do amoroso mouro que duvida de seus próprios méritos ao amor e à felicidade conjugal e se deixa enredar pela malícia e pela falsidade de um indivíduo dotado de habilidades espirituais verdadeiramente diabólicas, esse Iago, que é, sem dúvida uma das maiores criações da arte dramática de todos os tempos. *Rei Lear* é o drama da velhice que perdeu a sua capacidade de discernir, que se deixa mistificar com facilidade pelas falsas demonstrações de afeto, a velhice temperamental, incontrolada, que se enfurece ao menor obstáculo e objeção e acaba afundando-se no destempero e na loucura. *Macbeth* é a tragédia da concupiscência do poder e da ambição, do homem que não recua diante do crime e da traição para satisfazer a avidez insaciável da vaidade e do mando. *Antonio e Cleópatra*, o drama da ambição política e da sensualidade." (*Obra completa*, Rio de Janeiro, Aguilar, 1969, Vol. I, pág.59).

O herói da tragédia de Shakespeare distingue-se das figuras, igualmente imorredouras, criadas pela tragédia grega, porquanto são senhores do seu destino, enquanto os gregos dele não conseguem escapar. (Ver também **SHAKESPEARE**, William e *Comédias*, de **SHAKESPEARE**).

Tratado do Homem. Suma Teológica, de São Tomás de Aquino

A *Suma Teológica* foi estruturada tomando por base os grandes temas do cristianismo, recorrendo aos autores que os discutiram, notadamente Santo Agostinho. A grande inspiração é constituída pelas idéias de Aristóteles, filtradas por Alberto Magno. Sua obra fundamental, *Suma teológica*, somente é acessível a especialistas, além de que versa quantidade imensa de conceitos e temas, estudados de modo autônomo, sem outro fio condutor

além de que dizem respeito á doutrina cristã. Do ponto de vista da cultura geral, contudo, recomendamos o conhecimento do texto que aparece com o título de *Tratado do homem* (Questão XCIII (93), artigos 1 a 9). O próprio São Tomás enuncia-o deste modo: “devemos considerar o fim ou t ermo da produ o do homem, enquanto é tido como feito   imagem e semelhança de Deus.” O encadeamento adotado, isto é, as questões que vai considerar, é o seguinte: 1) se no homem está a imagem de Deus; 2) se a imagem de Deus está nas criaturas irracionais; 3) se a imagem de Deus está mais no anjo que no homem; 4) se a imagem de Deus está em todo homem; 5) se no homem está a imagem de Deus relativamente à essência ou a todas as Pessoas divinas, ou a uma só delas; 6) se a imagem de Deus está no homem, quanto às potências, ou quanto aos hábitos, ou aos atos; 8) se relativamente a todos os objetos; 9) a diferença entre imagem e semelhança.

Como se vê, trata-se muito mais de Deus que do próprio homem. Contudo, o Doutor Angélico indica que, ao participar da natureza intelectual, atributo da divindade, reveste-se de certa dignidade. O homem é centro da cria o, pelo fato de ter sido feito   imagem e semelhança de Deus. Embora toda criatura seja uma participa o de Deus, no entanto somente o homem e os anjos são possuidores de natureza intelectual, que é causada pelo mesmo Deus. Esta dignidade abarca, sem distin o, todos os seres humanos. Ainda mais: graças à sua natureza intelectual, o homem pode humanizar a natureza, mediante o conhecimento dela e colocando-a ao seu serviço. O homem, mediante a sua inteligência, pode compreender o mundo e construir uma ampla gama de rela es que integram o que posteriormente foi chamado de cultura. Finalmente, a pessoa, para São Tomás,   imagem da Trindade e reveste-se de um caráter absoluto, na medida em que é capaz de chegar, pela inteligência, ao conhecimento de Deus e, pela graça, é clara visão d’Ele.

Em que pese o contexto teológico em que se encontram as considera es de São Tomás, é fora de d vida que, ao enfatizar a dignidade da pessoa humana como uma reivindica o do cristianismo, permitiu que o Renascimento se contrapusesse frontalmente ao espírito dominante legado pela Idade Média, sem incorrer em heresia, na medida em que era de todo contraposto a essa idéia ao enfatizar, de modo unilateral e preferentemente, a vileza da criatura. A par disto, ao situar o tema como relevante no contexto da medita o filosófica contribuiu para mantê-lo na ordem do dia na Filosofia Moderna. O imperativo categórico kantiano – que reivindica para o homem não ser tratado como meio, mas como fim – seria impensável sem tais antecedentes. (Ver também **SÃO TOMÁS**)

TUCÍDIDES

Embora imprecisas, as datas adiante costumam ser aceitas: Tucídides teria nascido em 460 antes de Cristo e falecido por volta do ano 400. Deste modo, presenciara o início (431) e o fim da guerra do Peloponeso (404), se bem o seu relato do evento s  alcance até 411.

Vivendo em Atenas, Tucídides presenciou a peste que se abateu sobre a cidade nos anos 430 a 427, que vitimou ao próprio Péricles, seu mais expressivo líder naquela altura.

Para escrever a *História da Guerra do Peloponeso*, Tucídides pesquisou detidamente os seus eventos mais marcantes. Procurou reconstituir as principais batalhas do conflito. Supõe-se que soube avaliar devidamente a veracidade das informa es obtidas, em especial pelo fato de que era reconhecidamente pessoa familiarizada com a arte militar. Atesta-o ter sido escolhido para participar do comando da expedi o que as tropas atenienses dirigiram contra Brasida, em 424. Não tendo conseguido recuperar a cidade, foi condenado ao exílio, permanecendo ausente de Atenas até o término da guerra, em 404.

Tucídides teria convivido com os mais expressivos intelectuais de seu tempo, entre estes Górgias, o famoso mestre de retórica, que figura nos diálogos de Platão como

representante dos sofistas; e Anaxágoras (499-428), considerado um dos grandes filósofos do século.

Teria também convivido com Péricles. A reconstituição a que procede do discurso que este proferiu no enterro dos atenienses mortos no primeiro ano da guerra é um texto primoroso. Considera-se que encerra a exaltação definitiva das virtudes da democracia ateniense, que esperava viesse a ser estendida a toda a Grécia com a vitória na guerra. Como tal não ocorreu, vencendo Esparta e, deste modo, sistema político oposto, admite-se que o desfecho o haja desestimulado a concluir o livro. De todos os modos, inclui-se entre os mais expressivos textos produzidos na Grécia do século V. (Ver também *História da Guerra do Peloponeso*, de **TUCÍDIDES** e **HERÓDOTO**)

(As) *Variedades da experiência religiosa*, de William James

William James (1842-1910) nasceu em Nova York e estudou medicina em Harvard, concluindo o curso em 1869. Logo adiante tornou-se professor naquela universidade, primeiro ensinando fisiologia e depois filosofia. Logrou dar a mais ampla projeção à filosofia norte-americana, sendo um dos fundadores da corrente denominada de *pragmatismo*, que corresponde à reafirmação da tradição empirista inglesa e, ao mesmo tempo, a apresentação do conceito de experiência com uma amplitude que não lhe havia sido atribuída pelos ingleses. A essa corrente de pensamento estão associados outros pensadores de grande nomeada, como George Santayana, Pierce, John Dewey e Sidney Hook, entre outros.

Inicialmente, James publicou *Princípios de psicologia* (1890, em 2 volumes), obra que se tornou compêndio de grande sucesso na matéria. Seguiu-se o livro *As variedades da experiência religiosa* (1902), que inicia a verdadeira revolução na abordagem do tema, completada mais tarde por *A idéia do sagrado* (1917), de Rudolf Otto (1869-1937) e pelos trabalhos subsequentes de Mircea Eliade (1907-1986). Essa linhagem inverteu totalmente a forma de abordar a religião emergente no século XVIII e consolidada no seguinte.

Na extensa bibliografia que publicou, sobressaem também as obras dedicadas ao *pragmatismo*, entre estas: *Pragmatismo, um novo nome para alguns antigos modos de pensar* (1907); *O significado da verdade* (1909) e *Ensaios sobre empirismo radical* (1911).

O próprio James considerava que o cerne do *pragmatismo* consistia no novo entendimento da verdade. Recusa a conceituação tradicional que a entende como concordância entre o pensamento e a realidade, bem como na identificação entre verdade e coerência racional. Para James, uma proposição é verdadeira quando *funciona*, isto é, revela-se eficaz em relação ao objeto a que se refere, permite orientar-nos na realidade e conduzir-nos de uma experiência a outra. Assim, a verdade não é algo rígido e estabelecido para sempre, modifica-se e desenvolve-se (“cresce”).

Em *As variedades da experiência religiosa*, James distingue *juízo existencial* de *juízo espiritual*, distinção relevante para avaliar seu significado. Assim, escreve: “O que se chama de crítica superior da Bíblia não passa de um estudo da Bíblia do ponto de vista existencial”. Perguntar o que tinham em mente, quando proferiram suas afirmações, corresponde a uma pergunta de caráter histórico e não pode, por si só, responder a esta outra: “que utilidade pode ter para nós como guia de vida e revelação”.

O denominado “materialismo médico” – que atribui as manifestações religiosas a uma origem patológica – também é criticado. James não nega que possam provir de pessoas neuróticas ou mesmo psicóticas. Contudo, esta busca de uma origem – do mesmo modo que

sua identificação com perversões sexuais – não permite determinar o seu valor. Conclui deste modo: “Argumentar, portanto, com a causação orgânica de um estado de espírito religioso, para refutar-lhe a pretensão de possuir um valor espiritual superior, é totalmente ilógico e arbitrário. ... nenhum de nossos pensamentos e sentimentos, nem mesmo nossas doutrinas científicas... poderiam ter valor como revelação, pois cada uma delas, sem exceção, dimana do estado do corpo do seu possuidor, naquele momento”.

Os únicos critérios legítimos são: a *luminosidade imediata*, a *razoabilidade filosófica* e o *valor moral*.

A vida religiosa deve ser julgada apenas pelos resultados. Contudo, o estudo existencial de suas condições tem este mérito: “A massa de fenômenos colaterais, mórbidos ou sãos, com que precisamos cotejar os vários fenômenos religiosos, para melhor compreendê-los, forma o que a gíria psicológica denomina de “massa aperceptiva”, pela qual os compreendemos”. James supõe que a singularidade de sua análise reside precisamente na amplitude da massa aperceptiva que mobiliza. Com efeito, é deveras imensa a quantidade de relatos em cuja análise se detém.

Classifica essas experiências em alguns grupos, iniciando por aquele que retrata equilíbrio mental e postura otimista, confrontado ao estado típico de morbidez e melancolia.

James considera que a busca da felicidade, em geral, consiste numa das principais preocupações dos homens. Por isto mesmo não deve surpreender que muitos entendam que a felicidade, proporcionada por determinada crença religiosa, constitui prova suficiente de sua verdade. Arrola nessa categoria diversos movimentos religiosos verificados nos Estados Unidos, entre estes o luterano e o weslyano. O seu traço característico seria a total entrega, de que resulta alteração instantânea. Afirma tratar-se de “forma fundamental da experiência humana, qualquer que seja a sua significação final”. Descreve-a deste modo: “Passividade, não-atividade, relaxação, não-concentração, será agora a regra. Desista do sentimento de responsabilidade, solte o que está segurando, confie o cuidado do seu destino a poderes mais altos, seja genuinamente indiferente ao que será feito de tudo, e descobrirá não só que ganhou um perfeito alívio interior, mas muitas vezes também, de quebra, os próprios bens aos quais supunha estar renunciando. Esta é a salvação através do desespero, o morrer para nascer de verdade da teologia luterana, a passagem para o *nada* ... Para chegar a isto, faz-se mister, quase sempre, ultrapassar um ponto crítico, virar uma esquina dentro de nós mesmos. Há que ceder alguma coisa, uma dureza nativa deve quebrar-se e liquefazer-se; e esse acontecimento ... não raro, é repentino e automático, e deixa no sujeito uma impressão de ter sido manejado por um poder de fora”.

Entende naturalmente que certo tipo de temperamento há de predispor à experiência descrita. De todos os modos, encaminha os que a vivenciaram a enxergar o lado bom das coisas. Entretanto, o temperamento contrário também tem o seu papel.

O temperamento equilibrado apresenta uma incapacidade constitucional para o sofrimento prolongado, a tendência para ver as coisas por um prisma otimista. Parece-lhe que o mal é uma doença e preocupar-se com isto não deixa de ser uma forma de enfermidade, que só contribui para agravá-la. Examina a repercussão de tal entendimento na filosofia e na teologia, notadamente a dificuldade desta última em explicar a origem do mal.

James não procura obscurecer que a melancolia corresponda a uma situação patológica e examina as suas gradações, desde a incapacidade de um sentimento alegre à

angústia positiva e ativa. Entre as experiências que descreve encontra-se o relato que Tolstói nos legou, no livro *Minha confissão*, do estado de espírito que o levou às suas convicções religiosas. Depois de passar em revista os casos expressivos, assinala que, em nenhum deles, havia “qualquer insanidade intelectual ou ilusão a respeito dos fatos”. Acrescenta que a melancolia realmente insana, com suas alucinações e ilusões, nos levaria a tomar contato com “o desespero absoluto”.

Registra que a mente equilibrada desqualifica todo tipo de contato com o mal, merecendo-lhe franca condenação. Entende mesmo que “se a intolerância religiosa e as forças da fogueira voltassem a figurar na ordem do dia, são poucas as dúvidas de que, independentemente do que tenha acontecido no passado, os equilibrados se mostrariam, no presente, o grupo menos indulgente”.

Conclui deste modo essa parte de sua análise: “O equilíbrio mental é inadequado como doutrina filosófica porque os fatos maus, que ele se recusa positivamente a tomar em consideração, constituem uma porção genuína da realidade; e eles talvez sejam, no final das contas, a melhor chave para o significado da vida e, possivelmente, os únicos abridores dos nossos olhos para os níveis mais profundos da verdade”. E, adicionalmente: “as religiões mais completas do mundo, portanto, parecem ser aquelas em que os elementos pessimistas estão mais desenvolvidos”. Refere expressamente o budismo e o cristianismo e explica: “São essencialmente religiões de libertação: o homem precisa morrer para uma vida irreal a fim de nascer para a vida real”.

Segue-se a análise do que denomina de “eu-dividido”. Escreve a propósito: “Algumas pessoas nascem com uma constituição interior harmoniosa e bem equilibrada desde o princípio. Os impulsos são compatíveis uns com os outros, a vontade segue sem dificuldade a orientação do intelecto, as paixões não são expressivas, e suas vidas são pouco assediadas pelos pesares. Outros são constituídos de maneira oposta; e assim o são em graus que podem variar desde alguma coisa tão leve, que resulta numa inconseqüência apenas estranha ou caprichosa, até uma discordância cujas conseqüências podem ser inconvenientes ao extremo”. Desqualifica a explicação que atribui essa circunstância à hereditariedade. Afirma que o fenômeno está ligado à vida do chamado eu subconsciente, sem citar a Freud. Entende, por fim, que “a evolução normal do caráter consiste precisamente no endireitamento e na unificação do eu interior”.

Exemplo clássico de personalidade discordante seria Santo Agostinho, opinião que procura justificar examinando as *Confissões*. Interessa-lhe especialmente o processo de unificação propiciada pela experiência religiosa, ainda que afirme ser a religião apenas um dos muitos modos de atingir a unidade. “O processo de remediar a discordância interna e de reduzir a discordância interior consiste num processo psicológico geral que pode verificar-se com qualquer material mental”. De todos os modos, sua investigação centra-se no exame das experiências de conversão (“Converter-se, regenerar-se, receber a graça, sentir a religião são outras tantas expressões que denotam o processo, gradual ou repentino”).

Estudos estatísticos de que se louva James sugerem que há muita semelhança – considerados adolescentes da mesma idade, formados em ambientes religiosos, ou pessoas comuns – entre as conversões que se dão de forma normal e evolutiva e aquelas que ocorrem repentinamente. Neste último caso, quando se trata de expressão de santidade, há sinais naturais que irá examinar especificamente. Com exceção dessa última circunstância, conclui, a experiência de conversão não tem por si mesma significação religiosa mas apenas psicológica. Contudo, os aludidos estudos estatísticos comprovam que “as pessoas que passaram pela

experiência de conversão, tendo-se decidido, de uma feita, pela vida religiosa, tendem a sentir-se identificadas com ela, por mais que lhes decline o entusiasmo religioso”.

James critica a teologia e não lhe atribui maior valor na medida em que não se detém na experiência e parte de premissas puramente lógicas. Adianta ainda que, se a filosofia dispuser-se a dar alguma contribuição ao esclarecimento do tema deveria conformar-se em ser apenas e sobretudo “ciência das religiões”. Quanto aos estados místicos, conferem autoridade apenas a quem os vivencia e a mais ninguém. De todos os modos, para quem os estude de forma isenta e sem parti pris, minam pela base a autoridade exclusiva da postura racionalista. Sua opinião mais geral encontra-se na citação adiante: “Acredito que as pretensões do cientista sectário são, para dizer o menos, prematuras. As experiências que temos estudado ... mostram francamente que o universo é mais multiforme do que qualquer seita admite, incluindo a científica. No fim de contas, que são todas as nossas confirmações senão experiências que concordam com sistemas mais ou menos isolados de idéias (sistemas conceituais), que nossas mentes construíram. Mas, porque, em nome do bom senso, precisamos presumir que apenas um desses sistemas de idéias há de ser verdadeiro? O resultado óbvio de nossa experiência total é que se pode tratar o mundo de acordo com muitos sistemas de idéias; e que ele é assim tratado por homens diferentes, e dará, cada vez, algum tipo de proveito característico, a quem o trata, ao mesmo tempo que outro tipo de proveito tem de ser omitido ou adiado. A ciência nos dá a todos a telegrafia, a iluminação elétrica e a diagnose, e consegue prevenir e curar algumas moléstias. Na forma da cura psíquica a religião nos dá a muitos de nós serenidade, equilíbrio moral e felicidade; e previne determinadas formas de doenças, como faz a ciência, ou até mais, com certa classe de pessoas. É evidente, portanto, que a ciência e a religião são ambas chaves genuínas destinadas a abrir a casa do tesouro do mundo àquele que for capaz de usar qualquer uma delas praticamente”. (Ver também *(A) idéia do sagrado*, de **Rudolf Otto** e *(O) sagrado e o profano*, de **Mircea Eliade**).

(O) Vermelho e o Negro, de Stendhal

O Vermelho e o Negro combina a apresentação de um painel (cáustico) da sociedade francesa do tempo dos **ultras**³³ com a criação de um típico herói romântico (Julien Sorel), consumido por um amor impossível.

Julien Sorel é filho do proprietário de uma pequena serraria no interior da França. Aprendeu latim e, dotado de memória excepcional, era capaz de decorar os textos em latim dos grandes clássicos e da própria Bíblia. Do ponto de vista do pai e dos irmãos, musculosos e ignorantes, aquelas qualidades eram o suficiente para o considerarem inútil e o maltrataram impiedosamente. Julien simpatiza secretamente com Napoleão e sua época, naturalmente sem nenhuma base objetiva, apenas por imaginá-la como um grande contraste à situação que presencia.

Stendhal pinta a sociedade francesa como achando-se sufocada pelo medo, encontrando-se na mais absoluta dependência da nobreza ressuscitada, ávida por recuperar o tempo perdido, detentora do poder em Paris.

A pequena cidade em que vive Julien (Verrières) é dominada pelo Senhor de Renal -- dono da fábrica de pregos -- que, após a Restauração, envergonhado de ser industrial, consegue fazer-se Presidente da Câmara Municipal. Na cidade campeia a subserviência e a maledicência. Os incidentes que a absorvem são absolutamente banais.

Outro grupo social descrito da forma a mais desfavorável é o clero. Julien Sorel passa quatorze meses num seminário onde a grande maioria dos noviços é constituída de rudes

³³ A denominação designa as figuras que exercem o poder no período que vai da queda de Napoleão (1815) à Revolução Liberal de 1830. Trata-se do ciclo em que se tenta restaurar o Antigo Regime (assim chamado o que vigorava antes da Revolução Francesa).

camponeses, sem nenhuma vocação.. O importante é adquirir um certo ar de santidade. Deste modo, a hipocrisia é a nota dominante. Entre os padres, o maior empenho é portar-se de modo a conseguir uma paróquia onde a renda da igreja proporcione vida farta e tranqüila. A única figura decente nesse meio – o padre Pirard, apresentado como jansenista, isto é, pertencente ao grupo de partidários de uma igreja independente de Roma que aceitava muitos dos postulados da Reforma – acaba sendo perseguido. Descrito como protetor de Julien, o padre Pirard consegue-lhe numa colocação em Paris, onde o levará a muitas sociedades de jansenistas. Julien fica então espantado; em seu espírito, a idéia de religião estava intimamente associada à hipocrisia e à esperança de ganhar dinheiro. “Passa a nutrir admiração por aqueles homens piedosos que não pensam em orçamentos... Um novo mundo abre-se para ele”.

Na carruagem que o transporta a Paris, Julien presencia um dos poucos comentários constantes do livro em que Napoleão é citado nominalmente. Trata-se de comentários de um grande proprietário que, enojado do ambiente da Corte, refugia-se no interior e também ali não suporta a convivência. Este personagem culpa abertamente a Napoleão pela Restauração, com uma curiosa argumentação. Com a Concordata, tornou os padres funcionários públicos ao invés de obrigá-los a ganhar a própria vida da mesma forma como o fazem o comum dos profissionais liberais (médicos, advogados...). E prossegue: “E haveria hoje esses fidalgos insolentes se o seu Bonaparte não tivesse feito barões e condes; não, a moda teria passado. Depois dos padres, são os fidalgozinhos campestres que me causaram maior irritação e fizeram com que aderisse aos liberais.”

A estada em Paris irá proporcionar a Stendhal a oportunidade de descrever (e criticar) os nobres do Antigo Regime, agora de novo no poder.

O novo emprego de Julien é na casa de um rico Marquês (De La Mole), à espera de ser elevado a Duque e tornado Par de França. Em seu salão pululam bajuladores. Refere-os deste modo: “... em primeiro lugar, cinco ou seis amigos da casa, que o lisonjeavam a todo instante, acreditando achar-se protegidos por um capricho do Marquês. Eram pobres criaturas mais ou menos triviais; mas cabe dizer em louvor desta classe de homens, tal como se encontra hoje nos salões da aristocracia, que não se rebaixam igualmente para todos. Alguns deles se deixariam maltratar pelo Marquês, mas se sentiriam revoltados ante uma palavra áspera que a sra. de La Mole lhes dirigisse”.

E mais: “Havia muita soberba e bastante tédio no fundo da alma dos donos da casa; estavam muito acostumados a ultrajar para quebrarem o aborrecimento, de modo que não podiam esperar verdadeiros amigos.” Num dos momentos de intimidade, que o Marquês por vezes lhe permite, confessa-lhe que “é preciso se divertir ... só isso é real na vida.”

Em síntese, o tom das conversas pauta-se pelo seguinte: “Contanto que não se brincasse nem com Deus nem com os padres nem com o Rei nem com os artistas protegidos pela Corte nem com tudo que é estabelecido; contanto que não se falasse bem nem dos jornais de oposição nem de Voltaire nem de Rousseau nem do que parecesse liberdade de opinião; contanto que sobretudo não se falasse nunca de política, podia-se livremente discorrer sobre qualquer coisa.”

Entretanto, o fio condutor do livro é a paixão de Julien Sorel pela Senhora de Rênal. Casada com o todo poderoso Presidente da Câmara de Verrières, tem três filhos. Contratado para trabalhar como preceptor das crianças, Julien tinha na época 19 anos. Apaixona-se perdidamente por aquela bela mulher que resiste o quanto pode mas acaba por permitir que expresse o seu afeto. Julien o faz da forma a mais imprudente, para seu desespero. A situação mantém-se nesse pé até que Julien vai para o seminário. No intervalo a Senhora de Renal é consumida pela paixão e tudo faz para esquecê-lo. No dia em que deve transferir-se para Paris, Julien irrompe em seus aposentos à noite. A Senhora pensa resistir mas acaba cedendo. Por ter concordado em que permanecesse ali escondido durante o dia seguinte, vê-se colocada em situações verdadeiramente ridículas perante o marido e empregados. Afinal

descoberto, sem ser identificado, foge.

Em Paris, em casa do Marquês de La Mole parece de todo haver esquecido o primeiro amor. Apaixona-se pela única filha e herdeira do poderoso senhor, Matilde. É uma jovem com a cabeça cheia de fantasias acerca dos seus ancestrais na Idade Média. Seu estado de humor oscila e alterna-se do mesmo modo que a relação com o amante. Afinal acaba por engravidar. Para abafar o escândalo, a família consegue fazer-lo passar pelo filho bastardo de um nobre e permite que se realize o casamento. É colocado no exército. A sorte parece sorrir-lhe. Nessa altura, investigando o seu passado, o Marquês obtém uma carta da Senhora de Rênal onde diz coisas dessa ordem: “Pobre e ávido, é com a ajuda da mais consumada hipocrisia e pela sedução de uma mulher rica e infeliz que este homem procurou conseguir uma nova situação e se tornar alguma coisa. Faz parte de meu penoso dever, acrescentar que sou obrigada a crer que o sr. J. não deve ter nenhum princípio de religião. Em sua consciência sou levada a crer que um dos seus meios para ter êxito em uma casa consiste em procurar seduzir a mulher que ocupe a mais destacada posição. Coberto por uma aparência de desinteresse e por frases de romance, seu grande e cínico objetivo é chegar a dispor do dono da casa e de sua fortuna. Deixa atrás de si um rastro de desgraças e de lamentações eternas ...”.

Tudo desfeito, a reação de Julien Sorel é verdadeiramente espantosa e mais ainda o que se segue. Vai a Verrières e dá dois tiros na Senhora de Rênal, em plena igreja, durante o culto. Preso é condenado à morte. Tendo sofrido apenas um ferimento, a vítima o procura na prisão e a paixão se reacende de ambos os lados. A pobre Matilde como que é esquecida. Finalmente, morre na guilhotina.

Como se indicou no verbete dedicado ao autor, Stendhal baseou-se numa história em parte verídica, notadamente o incidente da igreja. Mas, a partir de tais elementos, criou uma figura verdadeiramente espantosa.. Afora a fixação no amor impossível, típico de uma época de exaltação romântica, o que de fato move Julien Sorel perante a sociedade? Ressentimento pela origem humilde e a simultânea evidência de sua superioridade intelectual diante de nobres e burgueses? Difícil de decidir. Do mesmo modo que o título pondo em contraste duas cores que podem simbolizar coisas diversas e que nem por isto se enquadram no contexto do livro. O certo é que se trata de uma criação imorredoura. Capaz de prender e deleitar o leitor mesmo em sucessivas leituras quando não há surpresas. Somente essa extraordinária qualidade literária explica a sua permanência no Cânon, que somente pode abrigar em seu seio as obras literárias que alcançam a perenidade por seus exclusivos méritos. (Ver também (A) *Cartuxa de Parma* e **STENDHAL**)

(As) *Viagens de Gulliver*, de Jonathan Swift

As viagens de Gulliver foram popularizadas sobretudo como contos para crianças, sem referência às circunstâncias que levaram Swift a inventá-las. Aquela vertente foi explorada pelo cinema, inclusive na forma de desenho animado, em especial o primeiro episódio. Neste, o valoroso marinheiro sofre naufrágio e chega a uma terra (Liliput) de criaturas muito pequenas, onde tudo o mais (árvores, animais, etc.) obedecem a idênticas proporções. Permanece ali tempo suficiente para aprender a língua e os costumes. Tem um papel fundamental na guerra em que os liliputanos se envolvem com povo vizinho, proporcionando-lhes uma grande vitória ao amarrar, uns aos outros, os barcos da Armada inimiga e rebocá-los com uma corda. Apesar de se ter transformado em herói nacional, devidamente condecorado, é vítima de intriga da Corte (o país está organizado em forma de monarquia) e condenado. Consegue fugir depois de muitas peripécias e voltar à Inglaterra.

Sendo capitão de navio, seria vítima de outros naufrágios. Chega a uma terra de gigantes (Laputa) e a história mais ou menos se repete. Conhece civilizações organizadas cientificamente, notadamente aquela em que o homem conquista a imortalidade. Por toda parte só há disputas mesquinhas, ambição de poder, maldade enfim. No caso do país dos imortais, todos são sustentados pelo Estado, mas, de fato, recebem "escassíssima pensão" e vêm-se constrangidos a mendigar, o que é terminantemente proibido. Eis o quadro que descreve: "Constituíam o espetáculo mais mortificante que já vira; e as mulheres eram ainda mais horríveis que os homens. Além das costumeiras deformidades da velhice extrema, adquiriam elas uma palidez medonha, proporcional ao número de anos, que se não pode descrever; e entre meia dúzia não tardei em distinguir a mais velha, se bem não mediasses entre elas mais de um século ou dois. Acreditará facilmente o leitor que, depois do que vi e ouvi, o meu grande anseio de perpetuidade decresceu muito".

Finalmente, Gulliver chega ao país dos Houyhnhnms. São nada mais nada menos que uma raça de cavalos. Confronta os seus hábitos com os dos ingleses para fazer sobressair a sua superioridade moral mas também para submeter a sociedade de seu tempo a uma crítica mordaz. Em contrapartida, os cavalos daquela raça "são dotados pela natureza de uma propensão geral a todas as virtudes e não fazem concepção nem idéia do mal numa criatura racional, assim consiste a sua grande máxima em cultivarem a razão e serem por ela inteiramente governados. Nem é para eles a razão um ponto problemático – como entre nós, onde os homens podem defender com plausibilidade os dois lados de uma questão –, senão que lhes infunde uma convicção imediata como há de fazê-lo, posto que a não confundem, obscurecem ou desfiguram paixões e interesses".

Na Inglaterra da primeira metade do século XVIII, eliminada a possibilidade de reinício da guerra civil e buscada com firmeza a melhor forma de funcionamento do governo representativo, passa a sobressair o significado da moralidade social. Como vigora amplo pluralismo religioso, não há uma igreja capaz de impor regras comuns de comportamento. É o tempo a pregação de grandes moralistas. Swift, como Defoe, figuram do lado daqueles que são pessimistas em relação à pessoa humana e ambos irão recorrer à literatura com o propósito de contribuir no sentido de promover a correção dos costumes. (Ver também **SWIFT, Jonathan** e **DEFOE, Daniel**)

WATSON, James

James Dewey Watson nasceu em Chicago, Estados Unidos, em 1928. Matriculou-se muito jovem na Universidade para estudar zoologia mas, nessa época, estava interessado em aves, não se tendo adaptado ao curso. Aos 19 anos transferiu-se para a Universidade de Indiana e desde então, voltou-se para a genética. Passou por diversos centros. Finalmente, em 1953, em comum com o físico inglês Francis Crick (nascido em 1916), estabeleceu a estrutura do DNA. Ganhou o Prêmio Nobel em 1962. Entrou numa disputa mesquinha com Crick a propósito da paternidade da revolucionária descoberta. Sem tomar partido quando a isto, todos os estudiosos consideram ser o autor de sua melhor exposição: *The Double Helix* (Penguin, 1968). Conhecido historiador da ciência, Paul Stratfern, a propósito dessa obra, teria oportunidade de escrever o seguinte: "Melhor autobiografia em primeira mão de uma descoberta científica já escrita, repleta de detalhes pessoais quanto de ciência. Tendenciosa (contra Francis Crick, é claro), mas uma excelente leitura para cientistas e não cientistas também".

Como a descoberta em apreço foi precedida de erros e acertos ao longo de praticamente todo o século XX, torna-se indispensável assinalar aqueles passos que proporcionaram os grandes avanços naquela direção.

A redescoberta da obra de Mendel – e a aceitação da hipótese de que os caracteres adquiridos transmitiam-se através do gene – direcionou a pesquisa para a observação e o registro de seu comportamento. Como os microscópios disponíveis não permitiam fazê-lo diretamente, as experiências cuidaram de acompanhar os seus efeitos em seres vivos. Os estudos paralelos do átomo e o desenvolvimento de experiências empregando os raios X, com o propósito de observá-los, proporcionaram grandes avanços na biologia.

Outro passo importante consistiu no entendimento de que o processo celular não era simplesmente mecânico, compreendendo transformações químicas. No intervalo entre as duas guerras estruturou-se a bioquímica, como ramo autônomo da ciência, tendo por objetivo o estudo das reações químicas em processos vitais. Graças a isto, o estudo voltou-se para o agente químico denominado proteína, principal componente dos organismos vivos. Do desdobramento desse tipo de pesquisa é que se chegou aos ácidos nucleicos, de cuja complexidade sequer se suspeitava e, conseqüentemente, ao DNA, ácido nucleico que contém o “princípio transformador”, ou, mais simplesmente, o código genético.

Dentre os estudiosos que muito contribuíram para a identificação precisa desse “segredo” destaca-se Linus Pauling (1901/1994), ao aventar a hipótese que as longas moléculas de proteínas eram espiraladas, em forma de hélice.⁽¹⁾

Crick e Watson deram o passo final ao sugerir que a molécula do DNA consistia em duas hélices enroladas uma na outra. O novo modelo permitiu imaginar como o DNA operava para orientar a formação de outras moléculas, pois cada fileira de DNA podia agir como molécula para outros ácidos nucleicos. Nos anos 60 dispunha-se de uma explicação bioquímica completa para a proteína do gene, permitindo identificar como uma codificação genética pode dar as instruções necessárias para a formação de determinados tipos de moléculas. Assim, descobriu-se o princípio básico de como uma espécie se autoreproduz.

No final do século havia-se chegado à constituição do que se chamou de *genoma* – mapa genético – das principais espécies de seres vivos. (Ver também **DARWIN, Charles** e **MENDEL**).

WEBER, Max

Max Weber nasceu em 1864 no seio de uma família de industriais no Oeste da Alemanha. Seu pai era advogado e político conhecido, representante de uma das facções liberais no Parlamento. Weber pretendia seguir a carreira do pai e doutorou-se em direito na Universidade de Berlim, 1889, aos 25 anos. Para o exercício da docência livre, na mesma Universidade, elaborou uma tese sobre o direito agrário na Roma Antiga. Nos anos seguintes realizou uma ampla pesquisa sobre o trabalho rural nas províncias alemãs a Leste do Elba e

⁽¹⁾ Até que a estrutura do DNA fosse desvendada, o estudo dessa questão, no campo das humanidades, fazia-se através do livro de Linus Pauling – *A natureza da molécula química*. Pauling ganhou o Prêmio Nobel de Química em 1954. Graças aos esforços que desenvolveu nos meios científicos em prol do desarmamento nuclear, viria a merecer o Prêmio Nobel da Paz em 1962.

também sobre bolsas de mercadorias. Em 1894, tornou-se professor catedrático de economia na Universidade de Friburgo, transferindo-se em 1896 para a de Heidelberg.

De saúde muito precária, desde 1897, Weber reduziu, substancialmente, a atividade acadêmica, ocupando-se exclusivamente da investigação dos temas de seu interesse. A partir de 1903, tornou-se diretor do Arquivo de Ciência Social e Bem-Estar Social, renovando por esse meio os contatos com a Universidade. Em 1904 aceitou convite para visitar os Estados Unidos. Nesse mesmo ano publicou ensaios sobre metodologia da pesquisa sociológica e políticas agrárias no Leste da Alemanha, bem como o livro que estaria destinado a dar-lhe grande nomeada – *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Nos anos seguintes, prosseguiu sem interrupção o seu trabalho. Durante a Primeira Guerra, serviu como diretor de hospitais do Exército em Heidelberg. Em 1918, foi consultor da Comissão Alemã do Armistício, em Versalhes, e de uma comissão incumbida de redigir a Constituição de Weimar. Faleceu em junho de 1920, vitimado por uma pneumonia, aos 56 anos.

A parte fundamental da obra de Weber foi publicada após a sua morte, graças ao empenho pessoal da esposa, Mariane Weber, que também escreveu a sua biografia. As traduções não abrangem o conjunto. Com o título de *Economia e Sociedade*, publicaram-se grande parte de seus estudos sociológicos, achando-se essa obra traduzida ao inglês, ao francês e ao espanhol. Dentre os outros estudos, há traduções de *A ética protestante e o espírito do capitalismo*; *Ensaio sobre a metodologia das ciências sociais*; *A religião da China*; *A religião da Índia*; *O judaísmo antigo e História Econômica Geral*. Em português, estão publicados *A ética protestante*; *Ciência e Política como vocações* e uma coletânea de ensaios (*Ensaio de sociologia*).

São inestimáveis as contribuições de Weber para a cultura ocidental, cumprindo destacar a concepção de uma metodologia que permitiu a introdução de procedimentos científicos na sociologia; a identificação dos valores predominantes em ciclos históricos decisivos, bem como as condições de sua mudança, evidenciando, deste modo, o papel essencial dos valores na evolução do curso histórico; a constituição de uma atitude compreensiva no estudo da religião, em contraposição aos períodos anteriores quando não se entrevia essa possibilidade, mas apenas a alternância entre a exaltação do sentimento religioso e a crítica demolidora da religião; e, finalmente, para destacar apenas o que há de mais relevante, as indicações que nos legou acerca da *ética de responsabilidade*, isto é, a defesa de um comportamento moral que incorpore as conquistas da meditação moderna, sobretudo as teses kantianas, sem insistir na hipótese do homem universal e tendo-o como situado num tempo histórico e num território limitados.

Ao mesmo tempo em que devotou sua vida ao pensamento e à cultura, Weber integrou-se plenamente à problemática de seu país, dando-se conta de que o nacionalismo exacerbado conduziria à deblaque do Estado liberal de direito. Lutou denodadamente em defesa dos valores do liberalismo e, na medida em que via estreitarem-se os horizontes, imaginou abandonar a terra natal e exilar-se ali onde os ventos fossem mais favoráveis ao seu ideário. Contudo, nunca teve coragem de empreender esse passo. Lutou com empenho em prol da manutenção da paz mas, quando veio a Primeira Guerra, compreendeu que não dispunha de base moral para ignorar o conflito e apresentou-se ao serviço militar. Finda a conflagração, repudiou o comportamento daqueles que achavam ser correta a punição aos alemães, obrigando-os a pagar pela reconstrução dos outros países. Em Versalhes, procurou advertir quanto ao caráter suicida de tal política, que só servia para perpetuar a cisão na Europa, como de fato veio a acontecer. Deu o melhor de si mesmo em prol do sucesso da República Weimar,

de que presenciou apenas os primeiros passos, embora nunca tivesse escondido suas convicções monarquistas. Sua morte coincide com a eleição para a primeira legislatura (junho de 1920).

Publicaram-se diversos estudos sobre a obra de Weber, entre estes *Sociologia de Max Weber*, de Julien Freund (trad. brasileira, Forense, 1970) e *Max Weber – um perfil intelectual*, de Reinhard Bendix (trad. brasileira, Ed. UnB, 1986). (Ver também *Judaísmo Antigo; Ética protestante e espírito do Capitalismo*; e *Política como vocação*).

(O) *Zero e o infinito*, de Arthur Koestler

O Zero e o infinito, da autoria de Arthur Koestler, publicado em 1941, tornou-se um clássico pela maestria com que retrata o código ético do dirigente comunista. Esse tema adquiriu certa relevância devido ao que passou à história com o nome de “Processos de Moscou”. Trata-se do fato de que dirigentes do Estado Soviético, tornados mundialmente conhecidos como teóricos do marxismo, confessaram de público terem traído a Revolução Comunista, coonestando dessa forma o próprio fuzilamento, que era a punição conhecida. No livro em apreço, Koestler formula uma hipótese que, embora do ponto de vista literário se tratasse de um texto excepcional, não podia ser aceita facilmente. No contexto ocidental, parecia uma enormidade. O curioso é que viria a ter uma comprovação surpreendente, como será referido.

O autor, Arthur Koestler (1905/1983), austríaco de nascimento, foi caracterizado por Michel Laval, seu biógrafo, como *L'homme sans concession* (2005), isto é, como uma pessoa que buscou ser coerente ao longo da vida. Com efeito, aplicou-se com ardor nas múltiplas causas em que viria a engajar-se. Assim, sendo de origem judaica, aos 21 anos de idade, em 1926, foi trabalhar numa das fazendas coletivas que estavam sendo organizadas na Palestina, experiência que considerou não ter sido bem sucedida e à qual renuncia. Inicia com sucesso a carreira de jornalista e assiste como correspondente ao começo da ascensão de Hitler ao poder, na Alemanha, dando-se conta do perigo que representava. Por entender que seria alternativa legítima, ingressa no Partido Comunista. Em 1932, é mandado a Moscou pela Internacional dos Escritores Revolucionários. Passa a trabalhar para o Komintern (Internacional Comunista) e nessa condição é mandado a Paris participar da campanha anti-fascista. Nessa altura já revela desajustamento na nova condição. Mas diante do rumos que tomavam os acontecimentos, expressos sobretudo nos desdobramentos da guerra civil espanhola, vai para a Espanha com o propósito de contribuir para granjear-lhe apoio através da imprensa, acaba por ser preso e condenado à morte. Seria salvo graças a uma troca de prisioneiros. A partir de 1937, radica-se em Londres. No ano seguinte, devido ao desenrolar do último grande processo de Moscou, onde tem lugar a condenação (e a confissão) daquele que então se considerava um dos maiores teóricos do marxismo, Nikolai Bukharin --assim classificado no documento que viria a ser considerado como o “Testamento de Lenine”--, rompe em definitivo com o comunismo e começa a redigir *O Zero e o infinito*.

Entre as peripécias em que ainda se envolveu, indique-se ter sido preso na França, no começo da guerra, e internado num campo como “estrangeiro indesejável”, acabando por ser libertado. Afinal de contas, já então era um jornalista conhecido na Europa. Embora o livro *A sombra do dinossauro*, de 1954, tivesse sido escrito com a intenção de significar “o adeus à política”, participou em 1956 das manifestações realizadas em Londres contra a condenação à morte, pelos russos, do dirigente comunista Imre Nagy (1895/1956), primeiro Ministro do governo húngaro, por haver pretendido, em seguida à denúncia (pelos próprios soviéticos) dos crimes de Stalin, convocar eleições livres.

Autor de extensa bibliografia, a obra de Arthur Koestler compreende livros de ficção, crítica social e auto-biografia. Interessou-se pelos fenômenos parapsicológicos. Nos últimos anos de vida padeceu de enfermidades graves (doença de Parkinson e leucemia). Ajudou a criar *The Voluntary Euthanasia Society*, da qual viria a ser vice-presidente (1981). Num último acto de coerência, suicidou-se no início de 1983. A esse propósito escreve Michel Laval, na mencionada biografia: “A morte de Arthur Koestler provoca uma emoção considerável no mundo inteiro. O século perdia uma de suas mais lúcidas Cassandras”.

Ainda ligado ao movimento comunista internacional, Koestler impressionou-se com o fato de que todos os dirigentes submetidos aos processos de Stalin acabavam de público reconhecendo suas culpas. Como foram fuzilados, ficou-se sem saber por que haviam agido de modo tão estranho, sobretudo pela circunstância de que as acusações eram primárias e grosseiras, como a de que pertenciam a serviços de espionagem estrangeiros ou que haviam organizado complôs para matar Stalin.

A hipótese de Koestler é a de que, sendo comunistas convictos, isto é, acreditando na marcha inexorável da história para a sociedade perfeita (o comunismo), não lhes cabia provocar uma cisão no Partido Comunista que pudesse de alguma maneira retardar aquele desfecho. O país era atrasado e para impor a disciplina requerida pela transformação da sociedade eram necessárias figuras brutais como Stalin e não intelectuais humanistas.

Essa hipótese viria a ser plenamente confirmada, graças a que um dirigente comunista tcheco, Arthur London, sobreviveu à “confissão”. Poucado do fuzilamento e libertado com a chamada “Primavera de Praga”- liberalização do regime ocorrida em 1968, brutalmente esmagada pelos tanques soviéticos –, Arthur London passou ao Ocidente onde teve oportunidade de relatar sua história. O incidente marca o rompimento com o Partido Comunista do conhecido ator francês Ives Montand, que aceitou fazer o papel de London no filme *Acuso*. Para estarecimento geral, London reconheceu que mentira por acreditar que, embora se tratasse de um grande equívoco, a longo prazo o comunismo tinha razão.

As sutilezas de tal natureza psicológica são descritas por Koestler, de forma magistral. O personagem principal, Rubachov, é uma síntese de vários dirigentes comunistas. Preso por discordar da brutalidade dos métodos do *Número 1* (Stalin), o policial a que enfrenta é um velho companheiro seu que espera provar racionalmente o seu equívoco. Deixa-se abalar pela argumentação. Por força de sua lógica, Rubachov de certa forma adere ao método repressivo. Entende entretanto que precisaria ser “racionalizado”. Formula então as linhas gerais de uma teoria explicativa do atraso da massa, em relação à vanguarda, o que imporia o uso da força para obrigá-la a aceitar um modelo de sociedade destinado a libertá-la de toda opressão. O acerto da liderança soviética comprovar-se-ia no fim do processo. Espera que o *Número 1* irá lhe permitir desenvolvê-la tranquilamente, já que é um reconhecimento do erro em que incidia ao dele discordar. Mas o policial “racional” (Ivanov) é substituído por aquele que de fato representa a máquina repressiva e recorre à tortura (Gletkin – o homem de Neanderthal). Rubachov acaba por assinar a “confissão” nos termos que lhe são impostos, na certeza de que outra posição seria colocar-se à margem da evolução da humanidade.

Os personagens do livro estão reduzidos a trapos humanos, pela brutalidade do sistema. O maior propósito da liderança soviética seria comprovar a validade da tese de que “os fins justificam os meios”, que se contrapõe frontalmente aos fundamentos da moralidade ocidental.