



OS FILÓSOFOS

HERCULANO PIRES



Edições
FEESP

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Pires, J. Herculano, 1914-1979.
Os filósofos / J. Herculano Pires. - São
Paulo.- Edições FEESP, 2001.

Bibliografia.

1 Filosofia - História 2. Filósofos I. Título

00-3866

CDD-109

Índices para catálogo sistemático

1. Filosofia: História 109
2. Pensamento filósofo: História 109

ISBN: 85-7366-121-6

Digitalização: PENSE, novembro de 2009.

J. HERCULANO PIRES

OS FILÓSOFOFOS

Edições
FEESP

OS FILÓSOFOS

2ª Edição - Maio de 2001 - Do 3º ao 5º Milheiro
FEDERAÇÃO ESPÍRITA DO ESTADO DE SÃO PAULO
Livraria e Editora Espírita "Humberto de Campos"
Rua Maria Paula, 140, Bela Vista, São Paulo, SP - OEP 01 319-000
Tel: (Oxx11) 3115-5544 - FAX: (Oxx11) 3104-5245
CNPJ 61.669.966/0014-25 - Inscr. Estadual 114.816.133.117

Capa: Vagner de Souza e Mônica A. Guedes
Revisão: Mônica A. Guedes

ÁREA DE DIVULGAÇÃO
Diretor: Clodoaldo de Oliveira Mello
Projeto Gráfico e Editoração Eletrônica: Jefferson Rosa e Silva

**Os Direitos Autorais desta edição pertencem
à Federação Espírita do Estado de São Paulo**

Sumário

Herculano Pires na História da Filosofia.....	7
Preliminares.....	12
Pitágoras (Aprox. 570 a.C. -Aprox. 500 a.C.).....	17
Protágoras (500 ou 480 a.C. - Aprox. 410 a.C.).....	38
Sócrates (Aprox. 469 a.C. -399 a.C.).....	61
Demócrito (Aprox. 461 a.C. - 361 a.C.).....	83
Platão (427 a.C. -347 a.C.) e Aristóteles (384 a.C. -322 a.C.).....	101
Epicuro (Aprox. 341 a.C. - 270 a.C.).....	124
Plotino (Aprox. 205 - 270).....	143
Abelardo (1079-1142).....	156
Ibn Khaldun (1332 - 1406).....	171
Descartes (1596-1650).....	188
Berkeley (1685 - 1753).....	206
Kant (1724 - 1804).....	223
Marx (1818 - 1883).....	244
Sartre (1905 -1980).....	271
Bibliografia.....	295

Herculano Pires



Herculano Pires

Herculano Pires na História da Filosofia

Manuel de O. Portasio Filho (*)

Filosofia: amor ao saber... mas um saber transcendente.

José Herculano Pires: espírito investigativo... de uma capacidade de racionalização que justificou sua condição de interexistente.

Do feliz encontro entre Herculano e a filosofia, surgiu *Os Filósofos*, obra de grande valor, que se busca recuperar e apresentar como prêmio a todo estudioso, que tem no desejo de saber sua imanência.

Num momento em que o homem exprime a necessidade de retomar o exercício filosófico, resgatando a importância da própria História da Filosofia e religando-se ao pensamento racional, a reedição da obra *Os Filósofos* (publicada, pela primeira vez, em 1960) é iniciativa de extremo bom gosto e pertinência, que só virá a enriquecer o patrimônio cultural de tantos quantos tiverem a felicidade de compulsá-la. Senão vejamos.

Se a Filosofia principia pela *physis* jônica, é na metafísica que ela sempre encontra os grandes pilares de sua sustentação. Tales de Mileto, por seu turno, recebeu as honras históricas de pioneiro do novo modo de cultivar o pensamento, sem esquivar-se das seqüelas ainda muito palpitantes do traquejo mítico. Contudo, foi em Parmênides que se cravaram e desenvolveram as raízes da grande árvore do pensamento filosófico, que tem como seu fruto dourado o ser. Para exalçá-lo, o eleata instituiu o *não-ser*.

Nem milésio, nem eleático. Quem melhor representa o nascimento da Filosofia, de acordo com Herculano, é um ilhéu, Pitágoras, de Samos, com evidentes conteúdos órficos. Em seqüência paronímica, surge Protágoras, evidente elo da cadeia que liga dois momentos importantes desses primeiros tempos: os períodos cosmológico e antropológico. Sócrates inaugura a era da interiorização do indivíduo e o processo de espiritualização que se desencadeia. Demócrito detona o contraponto materialista, que se encorpa com a ideia do átomo. Com Platão e Aristóteles encerra-se o período de ouro da Filosofia Clássica, que aponta para rumos

Herculano Pires

diametralmente opostos, já que o ateniense arremete para o céu, enquanto o estagirita arroja seu pensar para a terra. Epicuro e Plotino, não deixando morrer os ideais germinados na Academia e no Liceu, surgem como brisa suave que sopra na direção da Idade Média e leva consigo a essência do pensamento grego. E assim que Abelardo fará pairar no ar do Ocidente, ainda, a força do platonismo e do aristotelismo, enquanto o árabe Ibn Khaldun, adrede colocado por Herculano em privilegiado posto, dispara no rumo do cartesianismo, que vai marcar o início de uma nova era: a retomada do racionalismo.

Findados os mil anos medievais, e guardados quase dois séculos de higienização mental para se iniciar uma reformulação de conceitos, surge na linha do tempo herculanopiresiana a figura retumbante de René Descartes, de par com o Espírito da Verdade. Suas ideias bailarão na mente de seus pósteros, que farão delas estopim de novas teorias do conhecimento, cruzando o caminho panteísta de Espinosa; resistindo ao esforço empirista dos ingleses, sem abalar a harmonia germânica, porém. E se perpassa pelo campo vitalizado das mônadas leibnizianas, não resiste à diamantina barreira crítica do kantismo.

Mas, a obra de Herculano, de contornos mais propriamente biográficos, não se detém senão no existencialismo sartreano, depois de passar pelas personalidades vibrantes de Berkeley, Kant e, principalmente, Karl Marx, que o autor compara a Jesus de Nazaré, em alguns aspectos. Este novo período histórico-filosófico, então, de características acentuadamente franco-germânicas, diferentemente da era grega, traz o homem mais para perto de sua realidade, com um mergulho profundo na interioridade e a certeza de que é necessário reformular os conceitos acerca de Deus e da alma, da vida e da morte, ajustando o foco do seu entendimento.

Isso é o que Herculano Pires, com uma capacidade incontestável de síntese, nos ensina enquanto empreendemos esta pequena viagem no tempo. Vale a pena o esforço para descobrir nesta obra a chave que leva ao entendimento da natureza humana: sua essência divina.

Cumprе acrescentar que esta obra de Herculano merece ser vista e

lida com muita simpatia pelos amantes da história, da filosofia e da literatura. No correr de sua pena, o autor procurou destacar os marcos históricos do pensamento filosófico, escolhendo aqueles pensadores que melhor simbolizariam, na sua opinião, os seus diversos períodos.

Coletou informações, dissertou e encaixou comentários, com muita lucidez e bom senso. Não se preocupou propriamente com a linguagem técnica da filosofia, mas, em muitos momentos, resvalou para a linguagem coloquial, descompromissada com a natureza da obra, para chegar até o leitor, alargando-lhe as perspectivas e dando-lhe a oportunidade de participar do banquete cultural e espiritual que faz questão de servir página a página.

Auscultou as dificuldades do empreendimento: "Escrever sobre questões de Filosofia é hoje uma temeridade. Porque a Filosofia tornou-se de tal maneira complexa, um mar profundo e amplo, que nenhum nadador, por mais experiente, consegue dominar as suas vagas em toda a extensão da superfície", diz no prefácio. Mas foi por demais competente para enfrentar o desafio e revelar seu grandioso domínio da matéria.

Enfim, Herculano valeu-se da bibliografia ao seu alcance à época, na sua maior parte de origem francesa, hoje, de certa forma, incompleta; autores mais atuais e obras mais recentes obviamente trazem informações mais precisas e interpretações melhor concatenadas acerca daqueles pensadores. Todavia, tal referência não tira o brilho desta obra, senão que apenas justifica possíveis reparos que se lhe possam fazer hodiernamente.

* * *

Quem foi José Herculano Pires? Paulista de Avaré, nasceu em 25 de setembro de 1914, filho de José Corrêa Pires, farmacêutico, e de Bonina Amaral Simonetti Pires, pianista. Cedo, despertou para o jornalismo, ao qual dedicou praticamente toda a sua vida, sendo articulista de vários periódicos por muitos anos. Da mesma forma, muito jovem ainda lançou-se no mundo literário através de um livro de contos, *Sonhos Azuis*, publicado em 1930, quando ele tinha, portanto, apenas 16 anos de idade.

Herculano Pires

Em 1946, veio para São Paulo, empregando-se nos *Diários Associados* e, entre outros jornais, trabalhou no *Diário da Noite*, onde foi repórter, redator, cronista político e secretário de redação. Desenvolveu atividades também no Instituto Brasileiro de Filosofia, no Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, no Sindicato dos Jornalistas Profissionais do Estado de São Paulo – onde chegou a Presidente –, na União Brasileira de Escritores – em que foi Diretor –, e presidiu o Instituto Paulista de Parapsicologia.

Em 1958, aos 44 anos de idade, graduou-se em Filosofia, pela Universidade de São Paulo, com a tese *O Ser e a Serenidade*, que, editada dois anos depois, foi muito elogiada pela crítica. No período de 1959 a 1962, foi titular da cadeira de História e Filosofia da Educação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Araraquara, no interior de São Paulo.

No final da década de 40, ligou-se ao Espiritismo, passando a assinar uma coluna no jornal *Diário de São Paulo* sobre essa doutrina – que é ciência, filosofia e religião –, com o pseudônimo "Irmão Saulo". Em 1949, ajudou a fundar o Clube dos Jornalistas Espíritas, onde ocorriam serões literários e doutrinários. Em 1950, juntamente com Pedro de Camargo (Vinícius) e outros, fundou o Instituto Espírita de Educação, na certeza de que deveria haver uma Pedagogia Espírita, pois, segundo ele, a Doutrina Espírita é uma obra educacional. Chegou a editar, juntamente com outros amigos, a *Revista Educação Espírita*, na década de 70.

Ao morrer, em 08 de março de 1979, deixou escritos, oficialmente, 80 livros, dos quais destacamos alguns: *C'Busca da Serenidade, Rousseau e a Educação, Renan e os Evangelhos, O Espírito e o Tempo, Agonia das Religiões, Parapsicologia Hoje e Amanhã, Os Caminhos de Hécate, Na Era do Espírito, Na Hora do Testemunho, O Túnel das Almas, Ciência Espírita e suas Implicações Terapêuticas, Curso Dinâmico de Espiritismo (O Grande Desconhecido), O Mistério do Ser Ante a Dor e a Morte, Educação para a Morte, Relação Espírito-Corpo, Pesquisa Sobre o Amor, Introdução à Filosofia Espírita, Evolução Espiritual do Homem* etc.

Herculano Pires foi, acima do grande intelectual, "o homem de bem, o valor moral inatacável, o profissional que dignificou o jornalismo e, hoje,

é considerado um homem-padrão no seio da classe", no dizer de sua diletta filha, Heloísa Pires, que confia tê-lo visto de perto "como chefe de família, entregue aos labores do espírito, sem ambições materiais, sem a preocupação de cortejar vantagens efêmeras, cuja glória engana e passa como meteoro nas constelações sociais". O Herculano teórico é assim nitidamente coerente com o Herculano existente, a um só tempo rígido e terno, sério e amoroso, crítico e simpático.

Luis Washington Vita, membro do Instituto Brasileiro de Filosofia – que é dirigido pelo eminente prof. Miguel Reale –, coloca José Herculano Pires no contexto da Filosofia Contemporânea em São Paulo, afirmando que, "após adquirir nomeada nos meios intelectuais espíritas, licenciou-se em Filosofia na Universidade de São Paulo, quando passou a dedicar-se ao ensino e ao estudo de psicologia e parapsicologia."

Jorge Jaime, da Academia Brasileira de Filosofia, em sua *História da Filosofia no Brasil* (vol. 3), assim o entende: "Herculano Pires nos lembra que o comum em toda a história da filosofia é a sua tendência e tradição espiritualistas, uma vez que as correntes materialistas constituem 'correntes modernas de pensamento'", mas conclui: "A história da filosofia brasileira já possui o filósofo do spiritismo, e esse foi, indiscutivelmente, José Herculano Pires".

Defensor, portanto, dos mais rígidos princípios éticos, quando enveredou pelo campo religioso, foi à fé racional que se atrelou, jamais transigindo com a simonia, a hipocrisia e a tibieza. Mas importa sobretudo o que Herculano Pires realizou para a história do pensamento humano e para a História da Filosofia, sabendo como poucos tratar das questões metafísicas, fiel às suas convicções e à verdade. E, se é reconhecido na atualidade como um dos grandes nomes da Filosofia Brasileira, é porque merece figurar na própria História da Filosofia que ele tão bem retrata, em suas linhas mestras, neste valoroso escorço.

(*) Advogado, autor do livro *Deus, Espírito e Matéria* (Edições FEESP).

Preliminares

C'Filosofia é um ato de contrição e um exame de consciência. Quando o Homem se sente cansado das solicitações exteriores, volta-se para si mesmo, procurando beber novas forças e nova luz, na fonte oculta do coração. Mergulhar em si mesmo, esquadriñar os próprios pensamentos, sondar os anseios que disfarçam intenções secretas, para descobrir no fundo de si, como no fundo do poço, a pureza da verdade nua, isso é filosofar. E todos o fazem, todos são obrigados a fazê-lo. C'Filosofia, dizia o nosso filósofo Farias Brito, é uma atividade permanente do espírito.

Mas assim como para andar precisamos de uma fase de exercício e aprendizado, para pensar precisamos de um critério de clareza, para sentir devemos orientar o coração, assim, também, para filosofar precisamos aprender a ciência do mergulho em nós mesmos. E como aprendê-la melhor, se não pelo exemplo daqueles que a praticam, e se possível até mesmo no seu convívio? Daí o interesse de livros em que a Filosofia é apresentada na dinâmica do seu processo histórico, marcando seus próprios rumos através da ação e do sofrimento dos homens. Por falhas ou débeis que se apresentem, estas tentativas de mostrar a Filosofia em ação contribuem sempre para aguçar e orientar o nosso espírito.

As definições de Filosofia são muitas, e não raro contraditórias. A melhor e a mais profunda, segundo cremos, é ainda a da resposta de Pitágoras a Leonte: amor da sabedoria. Em sentido moderno, dentro das exigências de precisão do nosso tempo, diremos que a Filosofia é a crítica do conhecimento. Embora a restrição pareça excessiva, não damos à expressão o sentido kantiano, mas um sentido mais amplo. Desde que começou a pensar, o Homem sentiu a necessidade de criticar, de tempos a tempos, o conhecimento do mundo, que elaborava em sua mente. Esse é o processo da Filosofia, a sua função, o seu sentido, a sua natureza.

O leitor pode ver isso nos primeiros capítulos deste livro, pelo exemplo histórico. A filosofia grega é um processo completo, um mundo inteiriço, que nos proporciona a visão integral do desenvolvimento do pensamento numa grande civilização. Vemos nela, a partir de Pitágoras, como a reflexão filosófica renova sem cessar as formas do conhecimento. Dos filósofos da Escola de Mileto, já libertados do orfismo pitagórico, até o episódio dos sofistas, há um verdadeiro desenrolar dialético da história do pensamento, através da Crítica. Sócrates, Platão e Aristóteles completam esse processo, que por fim se dilui na fase

Herculano Pires

helenística, esmaecendo no tempo, como os lampejos cada vez mais tênues de um entardecer.

Por sua função e por sua natureza, portanto, a Filosofia se distingue da Ciência. Ao contrário desta, não tem objeto exterior. Ela mesma é o seu objeto. Quando os cientistas se debruçam sobre os fenômenos, para investigar a Natureza, estão operando no exterior. Mas quando os filósofos se debruçam sobre o próprio pensamento, operam no interior de si mesmos. Seu processo de pesquisa é o monólogo, e seu método de exposição é o diálogo. Não se pense, porém, que o monólogo filosófico possa ser um solilóquio inconseqüente. Ao monologar sobre as suas próprias concepções, as suas experiências, o seu conhecimento do mundo e da vida, e inclusive de si mesmo, o Homem opera sobre os resultados não só das suas relações íntimas e externas, mas também do processo histórico que o envolve. Foi por isso que Dilthey conclui que a Filosofia é ciência do real

Procuramos, neste livro, conduzir o leitor através da História da Filosofia, e não apenas contar-lhe a vida e expor-lhe a obra isolada de alguns filósofos. Para isso, nosso critério de escolha não foi pessoal, mas histórico, recaindo em nomes que representam períodos, e nos quais, segundo supusemos, poderíamos centralizar a visão desses períodos. Assim, em vez de uma simples coleção de vidas e doutrinas, tentamos dar ao leitor um esboço, embora linear, da vasta e profunda epopeia do pensamento, que é a História da Filosofia. Como não podia deixar de ser, não nos limitamos à exposição, mas tecemos também os nossos comentários, filosofamos à margem de fatos e doutrinas, sempre com o cuidado de não exagerar, para não furtar ao leitor o seu próprio prazer de filosofar.

Tratando-se de um livro que se destina ao grande público, evitamos o quanto pudemos a terminologia técnica e usamos um processo que nos parece muito útil neste caso especial: o jogo de imagens e comparações, para ajudar o leitor a fixar, no tumulto das ideias e das teorias, alguns momentos importantes. Nem por isso deixamos de analisar alguns pontos controversos.

Não sendo, embora, um compêndio escolar, este livro pretende auxiliar os que estudam; não sendo uma obra de debate, pretende colocar alguns problemas; não sendo livro de simples leitura ociosa, deseja servir para alguns momentos de distração; e não sendo uma história completa da Filosofia, aspira a oferecer ao leitor um panorama da mesma. Em certos casos, estendemo-nos mais no trato da vida do filósofo do que da doutrina, porque aquela nos pareceu mais

fecunda para a visualização dos problemas em questão. Noutros, fizemos o contrário, e noutros, ainda, demos preferência, ou carregamos mais, na análise da época. O objetivo foi sempre o de dar ao conjunto a possibilidade de descortinar para o leitor as mais úteis perspectivas. Esperamos ter conseguido o nosso intento, mas só o público poderá responder se acertamos.

Alguns leitores poderiam estranhar que não tivéssemos centralizado a Idade Média em Tomás de Aquino, ou que tenhamos iniciado a nossa história por Pitágoras e não por Tales. É que Pitágoras, apesar ou justamente por sua impregnação órfica, representa melhor o nascimento da Filosofia. E quanto à Idade Média, nenhuma figura nos parece melhor para representá-la e centralizá-la, do que a de Abelardo, não só pelo seu imenso conteúdo dramático que nos oferece toda a gama do colorido medieval, como também pela sua importância na querela dos Universais, e ainda pelo sentido de antecipação histórica da sua posição, em face do Renascimento. Para centralizar as influências árabes e judaicas desse período, escolhemos um filósofo mais conhecido como sociólogo, e no geral desconhecido entre nós, Ibn Khaldun, cuja obra começa a ser divulgada em nosso país, graças ao belo trabalho de tradução realizado pelo casal José e Angelina Khoury. Note-se que escrevemos centralizar, o que vale dizer que tomamos Khaldun como peão. Mas estamos quase confessando que ele nos absorveu de tal maneira, pela grandeza de sua obra, que giramos pouco ao seu redor.

A questão da Filosofia Brasileira, que desejávamos abordar, na figura e na obra de Farias Brito, tivemos de deixar para outra oportunidade, por falta de espaço. E possível que no correr de alguns capítulos tenhamos pisado inadvertidamente em canteiros alheios. Nesse imenso Jardim de Epicuro que é a História da Filosofia, nem sempre conseguimos andar pelos passeios. Caso isso tenha acontecido, pedimos aos nossos leitores que não nos acusem precipitadamente. Às vezes, podemos coincidir com opiniões alheias, e de outras, é possível que as tenhamos endossado, a ponto de confundi-las com as nossas.

Escrever sobre questões de Filosofia é hoje uma temeridade. Porque a filosofia tornou-se de tal maneira complexa, um mar profundo e amplo, que nenhum nadador, por mais experiente, consegue dominar as suas vagas em toda a extensão da superfície. Isso não impede que tentemos as nossas braçadas. Se as grandes profundidades nos são interditas, e se o mar largo oferece perigos que não podemos enfrentar, resta-nos o remanso das praias, com postos de salva-

Herculano Pires

vidas à vista. De qualquer maneira, podemos assim tomar o gosto da água salgada, experimentar a força das ondas, tocar com a ponta dos pés a areia fina e movediça dos lugares menos perigosos. E é sempre melhor esse exercício, do que ficar em casa e olhar o mar pela janela.

Aos grandes eruditos, que podem nadar sozinhos em meio aos tubarões do mar alto, agradecemos o olhar de condescendência que lançarem a estas páginas. Há pessoas que, pelo hábito do julgamento próprio, olham-nos sempre do alto. São mais ou menos como aqueles homens "mais do que homens", de que falava Descartes. Pedimo-lhes encarecidamente não pensarem que estamos querendo emparelhar-nos com elas. Esta obra não pretende elevar-se às alturas, mas correr entre os homens do povo, de mão em mão.

Aos jovens estudantes ou apenas estudiosos, que não encontrarem nestas páginas muitas novidades, ou todas as explicações que desejam, lembraremos as palavras do Eclesiastes do sábio rei de Israel:

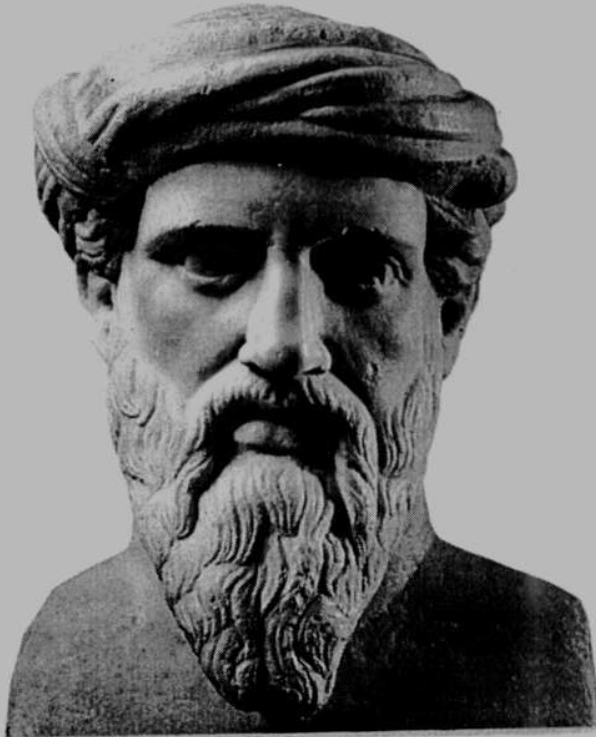
Todas as coisas são difíceis; o Homem não as pode explicar com palavras. O olho não se farta de ver, nem o ouvido se enche de escutar.

Que é o que foi? É o mesmo que o que há de ser. Que é o que se fez? É o mesmo que o que se há de fazer.

Não há nada que seja novo debaixo do sol, e ninguém pode dizer: Eis aqui está uma coisa nova. Porque ela já houve nos séculos que passaram, antes de nós.

Assim entendido, assim esclarecido o nosso propósito e prevenido qualquer despropósito – pois se um homem prevenido vale por dois, um leitor ou um crítico prevenidos são pelo menos mais dóceis –, passemos aos nossos filósofos e às suas ideias. E como a história é longa e difícil, procuremos amenizá-la com um tom romanesco, de quando em quando. Mesmo porque, se uma coisa não falta, nessa epopeia do pensamento, é o colorido humano de suas fases.

Ainda uma advertência: para permitir a maior fluência do texto, não indicamos as páginas das citações de frases e trechos, e às vezes nem mesmo os livros, já referidos no desenrolar do assunto. Não quisemos fazer, também, as habituais remissões de pé de página, nem as de fim de volume. Juntamos, porém, a indicação da bibliografia utilizada, de maneira que os leitores interessados poderão esclarecer qualquer dúvida quanto às citações.



Pitágoras

(Aprox. 570 a. C. – Aprox. 500 a. C.)

Herculano Pires

Na pequena Ilha de Samos, no Mar Egeu, verificou-se o milagre de uma encarnação divina, cerca de 570 anos antes de Cristo. Um deus baixou à terra, para trazer aos homens o facho da eterna luz, que clareia neste mundo obscuro a senda dos que desejam elevar-se ao céu. Não era ainda o Messias de Israel, mas devia ser um dos seus arautos, um longínquo precursor da sua vinda. Samos, a ilha inebriante, hoje famosa pelos seus vinhos moscatéis, pelo sol mediterrâneo que emoldura as suas ruínas, pela abundância de seus frutos, constituía então um dos Estados mais florescentes do Arquipélago. Suas montanhas cobertas de ciprestes, rumorejantes e verdes, exalando o suave odor das florestas de pinho, pareciam desdobrar sobre a ilha o manto protetor da deusa Hera, esposa de Zeus, para o milagre constante da fecundação.

Mas os deuses antigos não conheciam a virtude da fidelidade. Hera, amparando os esposais no solo fecundo da ilha, poderia ser traída pelo seu divino esposo. O mesmo manto que protegia a produtividade dos rebanhos, dos olivais e dos vinhedos encobriria um dia a visita misteriosa do soberano olímpico a alguma jovem sâmia. Esse espírito democrático dos deuses, que não temiam descer à condição humana, para gozar os prazeres efêmeros da terra, causaria grandes transtornos aos homens, se estes não reconhecessem a soberania divina e a ela não se submetessem com alegria e honra. E o que vamos ver no caso de Apoio, filho de Zeus, que leva as bênçãos da fecundidade olímpica ao lar de Mnesarcos.

Quem era este Mnesarcos? Segundo os textos antigos que chegaram até nós, era um rico negociante de Samos. Diógenes Laércio o menciona como "gravador de anéis". Mas outros admitem que fosse o que hoje conhecemos por intermediário, comprando e vendendo mercadorias as mais diversas. François Millepierres entende que as duas coisas podiam conjugar-se na sua vida de comerciante e artista. De acordo com a lenda, Mnesarcos e sua mulher, Pártenes, eram descendentes do fundador de Samos, enquanto outros afirmam que eram tirrenos. O que importa é que Pártenes era a mais bela mulher de Samos, e Apoio procurou-a, para gerar um deus entre os homens. Esse deus foi Pitágoras. Uma Pítia, sacerdotisa de Apoio, profetizou o seu nascimento. E Mnesarcos, orgulhoso da

preferência olímpica por sua esposa, fez construir em Samos um templo em honra ao deus.

Pitágoras cresceu, assim, no paraíso terrestre de Samos, na dupla qualidade de filho do homem e filho de deus. Mais tarde, um jovem galileu de Nazaré repetiria esse episódio mítico em proporções muito maiores, fazendo repercutir na história do mundo a estranha duplicidade da sua natureza. E decorridos dois milênios, apareceriam os que poriam em dúvida a existência de ambos. A lenda piedosa do nascimento divinal transferiria as duas pessoas históricas para o plano mitológico. E muito se discutiria e se discutirá a respeito. Mas os pitagóricos continuam a crer no seu deus, como os cristãos no Cordeiro de Deus. E um e outro se fazem tão presentes na terra, como se aqui ainda estivessem, em carne e osso.

Jesus reformou o Judaísmo e trouxe aos homens uma nova mensagem de redenção. Pitágoras reformou o Orfismo e ofereceu aos homens um novo roteiro espiritual. Sua mensagem continua viva. Templos ainda se erguem, em seu nome. Ali mesmo, em Curitiba, podemos encontrar o Templo das Musas, que revive a tradição pitagórica. Mas o homem-deus de Samos não se projetou tanto no terreno da Religião, quanto no campo de batalha da Filosofia. Embora nada conheçamos, com segurança, dos seus escritos, suas ideias continuam a brilhar, como uma constelação doirada, no céu do pensamento moderno. Muitos afirmam que ele nada escreveu, mas Diógenes Laércio o contesta, citando vários livros seus, que desapareceram. E mesmo que nada tivesse escrito, suas ideias ficaram gravadas no pensamento de seus discípulos, marcando um momento decisivo da história do Homem. Sua figura representa realmente um hífen, e é por isso que podemos aceitar a lenda do seu nascimento, em sentido alegórico: foi nele que o Homem realizou, pela primeira vez, na história do pensamento racional, a passagem da condição humana para a divina.

SAMOS E MILETO

Não é raro afirmar-se que a Filosofia nasceu em Mileto, o grande empório comercial e poderoso centro marítimo da Ásia Menor. Mas há os que contestam essa glória a Mileto, admitindo-a como berço do pensa-

Herculano Pires

mento científico, e só aceitam a Filosofia a partir de Sócrates. Diógenes Laércio, em sua *Vida dos Filósofos Ilustres*, confere a glória simultaneamente a Samos e Mileto. Pratica a justiça de Salomão, entregando metade da criança a cada uma dessas duas mães. Há, para ele, duas correntes iniciais na Filosofia: uma é a jônica, que parte de Mileto, e outra a italiana, que vem de Samos. A primeira tem à frente Anaximandro, discípulo de Tales, e a segunda Pitágoras, discípulo de Ferecides.

Mas onde ficará Sócrates? – perguntarão os leitores. Em Atenas. E é quanto basta. Porque Atenas representa a confluência dessas duas correntes, e Sócrates aparece como o delta natural de todo o pensamento filosófico das escolas anteriores. Nele, a Filosofia se junta, como as águas dispersas se reúnem para formarem o grande espelho de um lago, que reflete o céu e a terra e guarda em seu fundo os resíduos de todas as distâncias percorridas. Mais tarde, os homens abrirão canais nesse lago, e esses canais se chamarão Platão e Aristóteles, que irão fecundar os séculos futuros.

Voltemos, porém, a Samos e Mileto, às vertentes das grandes correntes filosóficas. E vejamos por que e de que maneira foi possível que a Filosofia surgisse nessas cidades. Estamos há seis séculos antes de Cristo, e o mundo é bem diferente do nosso, embora os homens sejam bastante semelhantes aos do nosso tempo. Se fizermos uma comparação rigorosa, daremos razão aos céticos, que nada esperam da Humanidade. Mas se nos lembrarmos de que as civilizações são como os cursos de uma escola, em que os alunos se renovam para aprender as mesmas lições, talvez possamos alimentar um pouco de esperança. Pitágoras, como veremos, foi um dos mestres dessa escola.

Samos centralizava, por sua posição geográfica e seu poder marítimo, a vida do Arquipélago, e Mileto florescia na Jônia, enriquecida por suas relações comerciais com a Lídia, o Egito, a Espanha, e dividindo o seu poder marítimo com a Fenícia e Cartago. Possuía uma esquadra de cem vasos de guerra. Herdeira da civilização cretense, Mileto contava com uma tradição espiritual que pudera desenvolver-se bastante na fase de enriquecimento que se estende entre os séculos VII e VI antes de Cristo.

Uma plutocracia poderosa vivia à larga, sobre as costas de uma numerosa subpopulação escrava. A riqueza e a tranqüilidade permitiam o ócio indispensável ao florescimento do espírito. Quando falamos em Tales, pensamos num cérebro prodigioso e solitário, mas isso não corresponde à verdade. Tales era um membro da comunidade intelectual que florescia em Mileto. Sua ascendência, proveniente de seus dons naturais e de seu interesse maior pela Cultura, permitiu-lhe destacar-se e fundar uma escola em que nasceria a Ciência impregnada de Filosofia, "como um pinto ainda úmido ao sair do ovo".

Neste ponto precisamos abrir um parêntese, para explicar que, realmente, houve filosofia antes de Mileto e de Samos. Não era o que hoje entendemos por essa palavra, mas era o pensamento debruçado sobre os seus problemas, elaborando lentamente a sua compreensão do mundo. Dessa filosofia primitiva, matriz de que nasceriam a Filosofia e a Ciência, tais como as conhecemos hoje, o pensamento destacou-se aos poucos, através de fases sucessivas, como o dia se destaca da noite. A Escola de Mileto é um bom exemplo dessa mecânica da libertação do pensamento. Tales acreditava que o mundo nascera da água, o elemento mítico por excelência; seu discípulo Anaximandro, que a origem de tudo era o *apeiron*, substância infinita, indeterminada, que envolve todos os mundos, alimentando suas formas e seus elementos; e Anaxímenes, seu discípulo, entendia que a origem de todas as coisas era o ar, "princípio indeterminado".

Vemos claramente a mecânica do desprendimento ou da libertação do pensamento, de suas origens míticas. Embora a ideia de Anaxímenes pareça um retrocesso, pois volta da concepção metafísica de Anaximandro à física de Tales, a verdade é que essa volta, como acentua Windelband, representa um progresso no esclarecimento de problema fundamental. "Como a nossa alma, que sendo ar mantém a nossa unidade, assim também o sopro ou o ar mantém o mundo em sua totalidade." Essa frase de Anaxímenes revela a exata posição do seu pensamento. O ar lhe permitia, por assim dizer, corporificar num elemento físico a abstração de Anaximandro, que Pitágoras, por sua vez, corporificará nos números pares. O pensamento liberto do poder absorvente da água retornava à ma-

Herculano Pires

teria, para nela poder operar, mas já agora dominando-a, na forma fluídica do ar, do sopro, que é o *pneuma* ou espírito do Homem ou do Mundo. Não é esse mesmo o processo científico dos nossos dias? Partindo do concreto, o pensamento não vai para a abstração da hipótese, a fim de voltar, depois, ao concreto da lei, da positividade da causa, ou da relação?

Pitágoras faz também essa trajetória cíclica. Partindo dos ensinamentos órficos de Ferecides, seu mestre em Samos, vai ouvir em Mileto os mestres da nova escola. Ali descobre, segundo supõem diversos historiadores, um elemento novo: os números. Tales lhe ensina o poder dos números, que lhe permitem medir a altura de um objeto pela sombra e a distância de um navio no mar. Anaximandro, por sua vez, lhe mostra a função dos números na elaboração dos mapas, permitindo localizar as cidades em suas distâncias exatas, de uma para outra. Teria sido o primeiro mortal a fazer um mapa e um relógio de sol.

Mileto e Samos, as duas rivais marítimas e comerciais, defrontam-se intelectualmente no encontro de Anaximandro com Pitágoras. Por trás do primeiro, está a figura de Tales; por trás do segundo, a de Ferecides. Ora, Tales é a personificação das conquistas racionais de Mileto, e Ferecides, a das tradições órficas de Samos. Um representa a libertação do pensamento de suas origens míticas, mas o outro representa o equilíbrio do pensamento em relação às exigências sentimentais do Homem. Que resultará desse encontro?

EGITO E BABILÔNIA

Mas como e por que teria Pitágoras deixado Samos? Dizem alguns que para fugir à tirania de Polícrates, "um velho patife que se tornou imensamente rico", segundo Bertrand Russell. Outros acreditam que o jovem Pitágoras, belo como um deus, irradiante de inteligência e sedento de sabedoria, não se contentava com a rotina da corte de Polícrates e queria correr o mundo, pois era essa a única maneira, no tempo, de se adquirir sabedoria. O próprio Polícrates lhe teria dado uma apresentação para Amásis, usurpador do trono do Egito, que então imperava no Vale do Nilo. Em sua viagem para a terra dos faraós, terra de sabedoria e de mistérios,

Pitágoras teria aportado em Mileto, aproveitando a oportunidade para conhecer a sabedoria nova que ali desabrochava.

A beleza de Pitágoras era uma consequência de sua natureza divina. Um filho de Apoio e da mais bela mulher de Samos não podia deixar de ser extremamente belo. Não é provável que um jovem assim, na corte de um tirano grego, onde as rosas e o vinho serviam de fundo às canções de Anacreonte, pudesse permanecer muito tempo em condições favoráveis, tendo as ideias de Pitágoras. Ao contrário de seu pai Apoio, que várias vezes fora desterrado do Olimpo, em virtude de aventuras amorosas, e mesmo de seu pai Mnesarcos, amante da riqueza e das aventuras ao largo do Mediterrâneo, Pitágoras não gostava das graças de Afrodite. Considerava o corpo como o túmulo da alma, e não podia portanto adaptar-se a um meio onde o corpo era cultuado em detrimento daquela.

Os historiadores da Filosofia nem sempre concordam com as viagens de Pitágoras pelo Egito e a Babilônia, considerando a precariedade das informações a respeito. Em geral, passam rapidamente sobre o assunto, preferindo fixar-se em sua permanência em Crotona. Mas, como adverte Millepierres, não podemos rejeitar tudo o que escreveram Diógenes Laércio, Porfírio, Jâmblico e outros, que basearam suas obras em fragmentos de autores ainda mais antigos, como Aristóteles, Dicearco e Timeu, que talvez se tenham informado "com discípulos diretos do mestre". As fontes históricas, portanto, são favoráveis a essas viagens. Por outro lado, os costumes da época também as favorecem. Os homens que desejavam aprender tinham de ir beber a sabedoria nas fontes.

Havia boas relações entre Samos e o Egito, e Burnet reconhece que esse fato é favorável à viagem de Pitágoras. O tirano Polícrates, aliado marítimo do usurpador Amásis, teria facilidade em recomendar o jovem a este. Millepierres admite a apresentação, mas lembra que Amásis, pelo fato de não ser um faraó legítimo, não gozava de simpatia junto aos sacerdotes. Tendo em conta esse fato, e baseado em Porfírio, faz Pitágoras percorrer os centros religiosos do país. Primeiro, ele se dirige a Heliópolis, a velha metrópole religiosa, no delta do Nilo, munido de um papiro com a recomendação do faraó. Os sacerdotes, ciosos de seus segredos, não o

Herculano Pires

recebem, e o enviam a Mênfis. Nesta cidade sagrada, gigantesca reunião de templos dedicados aos atributos de Ra, o viajante é mais uma vez rejeitado. Os padres de Mênfis o enviam a Dióspolis, a cidade de Amon, a Tebas de Cem Portas, onde se elevam duas fileiras de templos gigantescos à glória de Amon-Ra. Nessa cidade sacerdotal, Pitágoras é aceito e começa a sua iniciação.

Durante vinte e dois anos ele permanece no Egito, familiarizando-se com a língua, os costumes, as tradições do país, e absorvendo os ensinamentos secretos dos templos. Torna-se, dessa maneira, o depositário do saber egípcio, porque no fim de tão longo período o império faraônico ruiu, sob o impacto das forças invasoras de Cambises, rei da Pérsia, filho de Ciro. Seguem-se à invasão numerosos sucessos, e Pitágoras consegue retirar-se do Egito para dirigir-se à Babilônia desejoso agora de conhecer os segredos dos astrólogos caldeus, dos magos e dos discípulos de Zoroastro. Entretanto, longamente com os magos medos, herdeiros de uma tradição mágica famosa. Demora-se com os discípulos diretos de Zoroastro, que então já não mais existia, aprendendo os segredos da grande batalha dualista entre o Bem e o Mal, que se trava no campo de guerra do mundo, onde os homens se alistam ora de um lado, ora de outro.

Doze anos permanece Pitágoras na Babilônia, e de tal maneira se impregna dos princípios do *Avesta*, o livro sagrado da doutrina, que será considerado mais tarde como discípulo direto de Zoroastro. Para Aristóxeno, é Zoroastro o principal mestre de filosofia de Pitágoras. Deixando a Mesopotâmia, o filósofo regressa a Samos, onde o velho Polícrates ainda impera, apesar de todas as transformações ocorridas no mundo, e graças às suas artimanhas para com os vencedores persas. Mas Pitágoras não deseja as graças da corte. Anseia pela difusão dos seus conhecimentos e procura discípulos nas ruas. Encontra o primeiro num ginásio esportivo. É um jovem pobre, um homem do povo. Pitágoras se propõe a ensinar-lhe a sabedoria, pagando-lhe as aulas, em vez de receber. Essa a maneira que encontra para atrair o jovem. Depois, domina o seu espírito com o poder da sabedoria, e não só o discípulo continua a aprender sem nada ganhar, como lhe arranja ainda outros discípulos.

O número se eleva a vinte e oito, e Pitágoras passa a ensiná-los numa

gruta dos arredores da cidade. Mas Polícrates desconfia das suas intenções, e o filósofo acaba por deixar a ilha, a fim de procurar um local mais apropriado e mais seguro na Itália, onde florescem as cidades novas e progressistas que os gregos haviam semeado no Sul. Dirige-se a Crotona, cidade próspera e famosa, principalmente por seu avanço no campo da Medicina. E ali reúne de novo uma comunidade de discípulos, para lhes ensinar os segredos dos números e da harmonia.

A sabedoria está nos números, e a beleza na harmonia. Eis os dois ensinamentos iniciáticos da escola pitagórica. De acordo com todas as escolas antigas, ela contém uma parte exotérica, destinada à divulgação, e outra esotérica, privativa dos iniciados. Havia os ensinamentos orais privativos dos discípulos, os segredos da escola, que não podiam ser transmitidos ao povo. Eram os ensinamentos chamados acromáticos, nome que, mais tarde, Simplicio dará também às obras didáticas de Pitágoras, destinadas apenas aos discípulos. Duas correntes se formaram no Pitagorismo, refletindo os dois aspectos da doutrina: a dos *acusmáticos*, interessados na iniciação moral, e a dos *matemáticos*, na iniciação completa. Essas correntes acabaram por diversificar-se, tornando-se a primeira totalmente religiosa, e a segunda científica. Pitágoras, para os acusmáticos (do grego: akouein = entender) era um deus e salvador; para os matemáticos (em sentido diferente do que damos hoje à palavra), um sábio.

NASCE A FILOSOFIA

Pitágoras é o pai da Filosofia. Foi o primeiro homem a se chamar filósofo, segundo informam Heraclides Pôntico, Diógenes Laércio e Cícero. Antes dele, existia a sabedoria, e os que a buscavam ou a professavam eram sábios. Pitágoras soube ver com mais clareza o problema do conhecimento, e deu-lhe forma e nome diversos. Em palestra com o tirano Leonte, de Fliunte, respondeu a este, que o havia chamado sábio: "Nenhum homem é sábio, só Deus o é." E acrescentou: "Não sou um sábio, mas um amigo da sabedoria", ou seja, um filósofo.

Já vimos como ele soube reunir em suas mãos, qual um verdadeiro deus, a sabedoria do seu tempo, elaborá-la no silêncio das suas medita-

Herculano Pires

ções, e dela arrancar uma forma nova de concepção do mundo e da vida. Foi um renovador. Sua resposta a Leonte revela um alto senso de equilíbrio, uma exata compreensão das limitações humanas, a modéstia de quem não se deixa embriagar pelo vinho dos triunfes e das conquistas mundanas, e lembra a lição de Jesus aos que o chamaram bom: "Por que me chamais assim? Bom só é meu Pai, que está no Céu."

Nem deus, como queriam os acusmáticos, nem sábio, como o chamavam os matemáticos, Pitágoras limitou-se ao título de filósofo, único a evocar para a sua pessoa. Filósofo, não no sentido de possuidor da sabedoria, como ainda hoje pretendem alguns que invocam esse título, mas no sentido etimológico da palavra, como "amante da sabedoria". Não basta conhecer, é preciso conhecer o que se conhece, verificar se esse conhecimento é certo. Das lições de Ferecides ele passou aos ensinamentos jônicos, egípcios e babilônicos. O pensamento voltado sobre si mesmo, esquadrihando os seus próprios domínios. Sócrates dirá, mais tarde, que há coisas mais importantes do que as do mundo físico. Mas Pitágoras já verificou isso, e não deixou que a ideia dos números, como princípio e essência das coisas, absorvesse a sua inteligência. Dos números soube tirar o ritmo, a harmonia. Das coisas surgiu a alma, a sua significação, o sentido da vida humana. A Filosofia é essa busca do sentido, dentro das limitações humanas.

É evidente que, em Pitágoras, não encontramos a Filosofia em seu estado de pureza filosófica. Já vimos a divisão entre acusmáticos e matemáticos, os primeiros tendendo para a Religião e os segundos para a Ciência. John Burnet assinala em seu livro *Early Greek Philosophy (A Filosofia Grega Primitiva)*, que Aug. Reymond traduziu para o francês com o título *L'Aurore de la Philosophie Grecque* a mistura do maravilhoso e do racional, tanto na vida quanto na obra de Pitágoras. Diz Burnet: "A história neopitagórica, tal como a temos em Jâmblico, é um tecido de fábulas incríveis e fantásticas; mas, se lhe tirarmos as indicações que remontam a Aristóxeno e Dicearcos, podemos facilmente construir um relato razoável, no qual Pitágoras aparece, não como um fazedor de milagres e um inovador religioso, mas simplesmente como um moralista e um estadista."

E acrescenta, cuidadosamente: "Poderíamos então ser tentados a supor que seja essa a tradição autêntica, mas isso também seria um erro."

"Pitágoras é uma das figuras mais interessantes e desconcertantes da História", diz Bertrand Russell, acrescentando pouco depois: "Pode ser descrito, em poucas palavras, como uma combinação de Einstein e Mrs. Eddy." A comparação é muito boa: Einstein, o cientista, que levou às últimas conseqüências a contribuição do pitagorismo em nossos dias, e Mary Backer Eddy, a fundadora da *Christian Science*, da Igreja de Cristo Científica. Há numerosas *Vida de Pitágoras*, que são relatos fantásticos de seus milagres, de fatos sobrenaturais. Mas quando vemos, em nossos dias, o desenvolvimento de correntes científicas como a Parapsicologia, revelando poderes ainda desconhecidos da mente, temos o direito de perguntar se um filósofo não pode ser também taumaturgo, e vice-versa. E quando um historiador da Filosofia, como Gonzague Truc, conclui o seu compêndio afirmando que somente a Mística pode resolver os problemas filosóficos, compreendemos que Pitágoras tinha o direito de ser ao mesmo tempo um filósofo e um místico.

Vimos que a filosofia pitagórica é de tipo matemático, mas vimos também que a Matemática se resolve em música. E a função da Música é depurar a alma, como a da Medicina é curar o corpo. Os números são a origem e a substância de todas as coisas, mas é a harmonia que permite a conciliação dos números, para que as coisas possam existir. Vemos assim que a filosofia matemática e musical de Pitágoras apresenta-se também como precursora da dialética hegeliana, e conseqüentemente da dialética marxista. Mais de acordo, porém, com o seu espírito, é a dialética de Hamelin, para quem, antes da fusão do que da luta dos contrários, resulta o equilíbrio. A harmonia pitagórica é o resultado do equilíbrio entre os números pares e ímpares, como veremos mais claramente logo adiante.

OS MISTÉRIOS DA VIDA

O mundo é misterioso. A vida é misteriosa. Mas o Homem, colocado entre os dois grandes mistérios, deve trazer em si mesmo a chave que os desvendará. Assim, os mistérios se elevam a três, pois antes de mais

Herculano Pires

nada o Homem tem de descobrir a chave em si mesmo. A Filosofia é o caminho que leva a essa descoberta. Por isso, Pitágoras investiga, primeiro em si mesmo, depois nos outros, e depois na Natureza, que confronta com o Homem, as similitudes que lhe permitirão passar de um a outro.

Vamos tentar esclarecer como isso aconteceu. Pitágoras descobre em si mesmo uma faculdade maravilhosa: a memória. Essa faculdade, naqueles tempos ainda úmidos das águas genésicas, naquela era banhada pelos primeiros clarões dos tempos, não retinha apenas as lembranças de uma vida humana. Era um precioso arquivo, onde a mente lúcida de um filho dos deuses poderia ler as vidas anteriores. Isso permitiu a Pitágoras ver-se a si mesmo nas encarnações precedentes, e saber que, antes de ser filho de Apoio, já o havia sido de Hermes. Foi este deus, por sinal, quem lhe concedeu o dom de jamais se esquecer do que houvesse passado, em suas vidas sucessivas, na terra ou nos mundos infernais.

Heraclides Pôntico é quem nos transmite essas informações. Este Heraclides, que parece ter sido discípulo de Aristóteles, era um homem rico, que viera do Ponto para Atenas e passara a ouvir os pitagóricos. Daí os dados que possuía sobre a vida do primeiro filósofo. Segundo Laércio, era um homem tranqüilo, de andar pausado e solene, sempre vestido de roupas leves e finas. Mas tão gordo, que os atenienses trocavam o seu cognome de *pôntico* por um mais apropriado aos seus ares monumentais: *pômptico*. Muitos livros deixou Heraclides, e suas façanhas, apesar de sua solenidade *pômptica*, foram espantosas.

Laércio conta-nos esta deliciosa história: Heraclides teria criado um dragão, desde muito pequeno, encomendando a um dos seus confidentes, na hora da morte, que substituísse o seu cadáver pelo estranho bicho, a fim de que os homens pensassem que ele fora arrebatado pelos deuses, em vez de morrer como todos. Tudo foi feito como ele queria, e o dragão assustou aos que foram pranteá-lo. Depois, entretanto, a farsa foi descoberta, e Laércio lhe escreveu uns versos que terminam assim: "... saíste enganado, pois a besta era por certo um dragão, e tu foste antes a besta do que o sábio".

Como se vê, tratava-se de uma curiosa figura, de um solene esper-

talhão, cujas informações podem não ser muito exatas. Entretanto, como as fontes pitagóricas são poucas, e estas informações se confirmam em outras fontes, o testemunho de Heraclides tem, pelo menos, o valor da curiosidade. De acordo com esse testemunho, Pitágoras dizia ter sido primeiramente Etalides, filho de Hermes; a seguir fora Euforbo, ferido por Menelau na Guerra de Tróia; depois, encarnara-se como Hermotimo, e morto este, passara ao corpo de Branco, servo de Apolo em Mileto, ocasião em que tivera a possibilidade de reconhecer, no templo do deus, o escudo que lhe consagrara, em sua volta de Tróia. Depois dessa encarnação, fora ainda um pescador délio, de nome Pirro, do qual finalmente passara à encarnação divina de Pitágoras, filho de Apoio.

Estas vidas sucessivas revelam a harmonia do Homem com a Natureza. Assim como, nesta, as coisas se sucedem num ritmo harmonioso, assim também, no Homem, a sucessão rítmica é uma harmonia natural e necessária. Da mesma maneira, a sucessão das fases biológicas no desenvolvimento humano segue o ritmo cósmico. Para Pitágoras, a vida normal se distribuía em quatro fases harmônicas: primeira, a da puerícia, até os vinte anos; segunda, a da adolescência, dos vinte aos quarenta; terceira, a da juventude, dos quarenta aos sessenta; e quarta, a da senectude, dos sessenta aos oitenta. Essas fases correspondem às estações do ano: a puerícia é a primavera; a adolescência, o verão; a juventude, o outono; a senectude, o inverno. Bela teoria, sem dúvida, que prolonga a adolescência até os quarenta anos, justificando a tese otimista de que a vida começa aos quarenta!

Os mistérios da vida se dividiam assim numa seqüência poética, tanto do ponto de vista metafísico, quanto do biológico. Pitágoras não era apenas filósofo, no sentido comum que hoje atribuímos ao termo, mas num sentido mais amplo, de verdadeiro "amante da sabedoria". Partindo dos números, chegava ao conhecimento das artes, através da harmonia. Tanto aprofundava os segredos da Matemática, quanto os da Música e da Poesia. Não obstante, fiel às tradições órficas, que aprendera de Ferecides, buscava antes a poesia da alma que a do corpo. Embora fosse o mais belo dos homens, ensinava que o corpo só vale como reflexo da alma imortal.

Herculano Pires

Assim, praticava e recomendava a temperança, o equilíbrio, a castidade, a pureza em todas as coisas.

Sua confraria, de tipo evidentemente órfico, era de estrutura comunitária. Talvez neste ponto assinalasse uma novidade, pois Timeu informa que Pitágoras foi o primeiro a dizer que, entre os amigos, todas as coisas devem ser comuns, uma vez que amizade é igualdade. Os bens dos discípulos deviam ser depositados em comum, para uso geral, o que nos lembra as comunidades cristãs primitivas, descritas no *Livro de Atos*. Havia uma regra de ouro a ser observada durante cinco anos: a do silêncio. Dura e penosa regra, mas indispensável para que os discípulos pudessem mergulhar em si mesmos, descobrindo a chave que lhes permitiria abrir as portas misteriosas do templo da vida.

Conta Laércio que durante os cinco anos de silêncio os discípulos ouviam a doutrina, mas não viam o Mestre. Recebiam os seus ensinamentos, certamente através de "assistentes", pois só depois dessa prova podiam ir à casa de Pitágoras e conviver com ele. Uma curiosa informação é a de que os discípulos não admitiam o emprego de ciprestes na construção de ataúdes, porque dessa madeira é o cetro de Zeus. Temos aqui o princípio da impureza da morte, que não deve misturar-se ao sagrado. Resíduo mítico, ainda da era tribal, que aparece no Orfismo, como no Zoroastrismo e no Judaísmo. Mas outro resíduo mítico aparecerá na informação de que Pitágoras, ao se desnudar, certa vez, mostrou que uma de suas coxas era de ouro. O sagrado se mistura, no pensamento primitivo, com os metais e as pedras preciosas, o que vemos também na representação apocalíptica da Jerusalém Celeste. Pitágoras, filho de Apolo, devia ter pelo menos uma coxa de ouro.

Os mistérios da vida exigiam cautelas do Homem em todas as suas atividades. Assim, a própria alimentação devia ser rigorosamente controlada. Pitágoras não comia carne, nem qualquer espécie de alimentos cozidos. Numa época em que se matavam animais em honra aos deuses, Pitágoras prestava homenagens a Apolo na ara do templo de Delos, destinada aos sacrifícios vegetais. As informações contraditórias, que o mostram comendo ou permitindo alimentação carnívora, parecem decorrer

de confusões com outros personagens do mesmo nome. Uma das curiosidades das suas prescrições era a proibição de comer favas, que se tornou célebre, particularmente através dos exercícios sintáticos de Latim, com a frase de Cícero: *Interdictum erat Pythagoricis ne fabis vescerentur*, ou seja: era proibido aos pitagóricos alimentarem-se de favas.

A proibição de comer carne explicava-se pela necessidade de aprimoramento da alma, pois a alimentação carnívora fortificava o corpo mas enfraquecia o espírito, segundo a explicação de Plutarco. Mas o que haveria com as favas? O mesmo Plutarco chegou a admitir uma explicação engenhosa, embora pouco convincente: Pitágoras queria afastar os seus discípulos das eleições políticas, em que os votos eram dados por meio de favas. Não comendo favas, também não entrariam no jogo político das favas-contadas. Os doxógrafos dão explicações mais aceitáveis. A proibição teria motivos higiênicos e religiosos. Os higiênicos decorreriam da natureza demasiado farinácea das favas, causadoras de flatulências. Os religiosos, de que a produção de gases pelas favas seria uma indicação da presença de espíritos nesse vegetal. Mas há outras explicações, bastante curiosas: as favas teriam semelhanças com órgãos sexuais, excitando os instintos proibidos; seriam também semelhantes a crânios humanos, e comê-las poderia equivaler a comer antepassados; seriam ainda um alimento quente e excitante, capaz de perturbar a serenidade das ideias; ou ainda, e certamente o mais curioso, seriam, por seu caule em forma de tubo, sem obstruções internas, um conduto misterioso das almas, no processo da metempsicose vegetal.

Aliás, o problema da metempsicose, geralmente mal interpretado, aparece em Pitágoras como verdadeira antecipação do evolucionismo e do transformismo modernos. O enunciado pitagórico que chegou até nós, e que parece provir do próprio mestre, diz assim: "A alma, percorrendo o ciclo da Necessidade, muda de forma vivente em cada uma de suas etapas." Millepierres adverte que a metempsicose é um simples corolário da metacosmose, ou seja, a alternância humana do ritmo cósmico da vida, na concepção hilozoísta do universo pitagórico. Assim como o universo, ser vivo, movimenta-se em transformações constantes, dividindo-se do

Herculano Pires

Uno no Múltiplo, e reconstruindo sua Unidade, assim também a alma humana estaria sujeita ao mesmo processo. Neste ponto, o pensamento pitagórico revela, através do absurdo aparente da metempsicose, coerência muito maior que a de certas doutrinas modernas, que pretendem fazer do Homem um elemento à parte na obra da Natureza.

A doutrina da metempsicose não é grega. Parece provir dos egípcios. Pitágoras a adota e a transforma numa poderosa arma de reforma dos costumes. Matar um animal e comê-lo pode equivaler a um parricídio, a um matricídio, ou a um fratricídio, porque não podemos saber se naquele corpo não estará encarnado o nosso pai morto, a nossa mãe ou o nosso irmão. Porfírio nos dá um exemplo do poder reformador da teoria. Num mundo carnívoro por excelência, impiedoso para com os animais, onde a hecatombe era a forma principal de homenagear os deuses, o Pitagorismo levanta a curiosa tese da unidade das espécies vivas. Ainda hoje, grandes doutrinas religiosas dominantes estão muito longe desta compreensão piedosa: "É necessário convir que todos os animais pensam – diz Porfírio – e que a única diferença entre nós e eles consiste no gênero de vida, de maneira que devemos considerá-los como nossos aliados. Imolando-os, cometemos uma monstruosa impiedade."

O UNIVERSO MATEMÁTICO

A teoria dos números, segundo as informações históricas, não surgiu de simples cogitações do filósofo, mas de experiências. Pitágoras assume assim uma posição de predecessor de Francis Bacon. Certa vez, ao passar nas proximidades de uma ferraria, percebeu que os sons da bigorna variavam de acordo com o peso dos martelos. Não obstante o erro da observação, estava lançada a premissa maior da sua descoberta. Interessado pela ideia, teria feito experiências, sem resultados, com a variação dos sons numa corda em tensão, tocada por pesos diferentes, dispostos a distâncias iguais. A seguir, fez experiências com um monocórdio, medindo as distâncias necessárias para obter as notas da oitava, e assim descobriu os intervalos musicais.

Das batidas de uma bigorna às oitavas de um monocórdio, Pitágoras

dá um salto mortal para a concepção mais audaciosa de todos os tempo: a concepção matemática do Universo. Gomperz comenta, admirado: "É uma das coisas mais extraordinárias que se conhecem na história das ciências." E é mesmo. A concepção pitagórica, mais tarde ridicularizada, está hoje novamente em foco. Os grandes cientistas modernos admitem que a estrutura do Universo é matemática. E o que parecia ingênuo ou fantasioso em Pitágoras, talvez ainda venha a revelar a sua face desconhecida ao mundo atônito dos nossos dias.

O primeiro a expor a doutrina pitagórica em público foi o seu discípulo Filolau, contemporâneo de Sócrates. Até então, o ensino do Mestre não saía dos círculos fechados das confrarias, à maneira do ensino secreto dos antigos Mistérios. E é com estas palavras, de uma força racional e emotiva que nos toca ao mesmo tempo o cérebro e o coração, que Filolau enuncia o problema da concepção matemática: *O número é a força soberana e autógena que mantém a permanência eterna das coisas cósmicas.* Nesta frase poderosa está praticamente contida a doutrina pitagórica do universo matemático. Força soberana e autógena, poder supremo, que se gera a si mesmo e mantém a eternidade das coisas, o número é a própria essência do cosmos.

A gênese pitagórica não revela o caráter mítico da jônica. O Universo não nasce da água, mas de um princípio matemático. Pitágoras, tantas vezes acusado de prejuízos órficos, eleva-se do mítico ao racional, num lance de gênio. O número um, a unidade, é o princípio de todas as coisas. Poderíamos dizer, numa paródia bíblica: "No princípio era o número". Mas esse número inicial é a unidade, que se fragmentará na multiplicidade, para gerar o Cosmos. Nele, nesse misterioso número um que paira no princípio das coisas, acima do abismo, no limiar da eternidade, no centro do incognoscível, no meio daquilo que não tem lados nem meio, nesse número que não é apenas forma, mas também e principalmente essência, força, poder, energia e luz, tudo está presente. E dele, por isso mesmo, tudo irá eclodir. O número um é imóvel. Paira em meio do nada, contrastando o vazio, como afirmação única e absoluta em meio da absoluta negação. Em seu redor, nada existe. Nem há qualquer possibilidade de existência. Bas-

Herculano Pires

ta, porém, que o menor movimento nele se produza, para que a Década se desencadeie, o número dez, a perfeição, se projete no absurdo, em sucessivos lances criadores, gerando o Universo.

O número um é ímpar, mas tem em si mesmo o par. É o par-ímpar, que encerra em si os contrários, mas não em contradição, e sim em harmonia. O primeiro e mais leve movimento produz o número dois, e com este número temos o primeiro desenvolvimento geométrico: surge a linha. Juntamente com a linha temos o primeiro par, e com ele, o princípio da sabedoria, que permanecia e continuará imutável na unidade, se desdobra em opinião, em começo da Ciência. A seguir, temos o número três e com ele a superfície, o espaço físico, o triângulo, a figura perfeita, que apresenta um começo, um meio e um fim; o número quatro, número dos números, que gera o quadrado, cria o sólido e os seres individuais, representa a alma e seu aparato sensorial; o número cinco, primeira junção do par e do ímpar, forma da luz e da união dos sexos; o número seis, primeiro produto da multiplicação do ímpar pelo par (2×3), correspondente aos corpos vivos, e cujo cubo (216), chamado psicogônico, é o que gera a alma; o número sete, da razão, que não tem fator nem produto na Década; o número oito, primeiro cubo, número da amizade; o número nove, quadrado do primeiro ímpar, última unidade, correspondente à Medicina. Finda a série das unidades, temos a Década, o Número do Universo, o número dez, que é definição e determinação de tudo, e sem o qual nada pode existir.

Na Tábua das Oposições ou dos Contrários, que, segundo alguns estudiosos, Pitágoras teria encontrado na Babilônia, temos a base da formação das coisas. De um lado ficam os números pares, que formam a representação do infinito, e de outro os ímpares, que representam o finito. Ou seja, o ilimitado e o limitado. É do equilíbrio dos dois que resultam as coisas. Do lado ímpar, que é o da Unidade, temos o limitado ou definido, o masculino, a direita, a reta, a luz, o repouso, o bom e o quadrado. Do lado par, temos o ilimitado ou indefinido, o feminino, a esquerda, o movimento, a curva, a treva, o mau e o retângulo. Entre os dois lados encontra-se a harmonia, que permite o equilíbrio, a fusão dos números e a produção das coisas. Graças ao poder conciliador da harmonia, o Cosmos é gerado do Caos. O Universo, pois, é um processo dialético, resultado da fusão dos contrários.

Vejamos, agora, num quadro geral, que espécie de universo resulta dessa fusão dos números, através da harmonia, ou seja, desse processo matemático que se resolve em música. O mundo é um ente vivo, de forma esférica, e sua alma é o Éter. No centro desse corpo está a Unidade, o primeiro corpo, o gérmen universal. Ao redor, as esferas celestes, que rodam de oeste para leste, e em torno destas, a camada periférica das estrelas fixas. Os corpos celestes, que são a Terra, o Sol, a Lua e os cinco planetas, produzem a música das esferas, ao girar em torno do fogo central da Unidade. Não ouvimos essa música universal e divina, porque ela é contínua, não dispomos do contraste do silêncio, que nos permitiria percebê-la. Para completar a Década, temos ainda a Antiterra, que Aristóteles entendeu ter sido inventada para resolver a dificuldade da explicação matemática, e que os historiadores da Filosofia, em geral, consideram da mesma forma. Não obstante, o problema da Antiterra está sendo novamente colocado pela ciência moderna, que trata, em escala mais ampla, do Antiuniverso. E Bréhier considera a explicação de Aristóteles uma simples *boutade*.

O Universo Matemático de Pitágoras aparece-nos, assim, com duplo aspecto: é ao mesmo tempo uma construção imaginária e uma dedução científica. No plano da imaginação, sua beleza é indiscutível. Pitágoras nos dá uma verdadeira obra de arte, uma espécie de ficção científica da mais alta perfeição. No plano da Ciência, oferece-nos uma construção matemática admirável. Bertrand Russell, com sua autoridade de matemático, ressalta a importância do pensamento pitagórico, em sua fusão inovadora de religião e raciocínio, de fé e razão, e chega mesmo a proclamar: "Não conheço qualquer outro homem que tenha exercido tanta influência, como ele, na esfera do pensamento."

A ESTRANHA MORTE

Pitágoras, se teve um nascimento estranho, também parece haver morrido de estranha morte. Os deuses são assim: nascem e morrem de maneira surpreendente. Os últimos dias do filósofo decorreram em Crotona, na Magna Grécia, para onde se retirara depois de uma possível

Herculano Pires

desavença com o tirano Polícrates. Organizando, ali, na grande e progressista cidade, a sua confraria, obteve êxitos animadores, e parece, por fim, ter se interessado pela luta política que se desenvolvia entre Crotona e Síbaris. Vencida a rival elegante e alegre de Crotona, todas as possibilidades pareciam abrir-se para o filósofo e sua confraria. Entretanto, acontecimentos imprevistos, ao que dizem alguns historiadores, motivados por ciúmes políticos, fizeram que se desencadeassem violentas campanhas contra os pitagóricos.

Casado com Teano, filha de Brontino, Pitágoras constituiu família. Tinha uma filha de nome Damos, e um filho chamado Telauges. Ambos, ao que parece, faziam jus ao nome e à glória do pai. A filha, que ficara com os manuscritos dos *Comentários* de Pitágoras, teria preferido morrer na pobreza a ceder os valiosos originais a interessados de muito dinheiro, segundo informação de Lísis, citada por Laércio. O filho teria merecido esta referência de Empédocles: "Ilustre filho de Teano e de Pitágoras." Apesar disso, nada deixou que justificasse a referência. Teano, segundo diz Laércio, teria deixado alguns escritos. Como se vê, toda uma família de estudiosos.

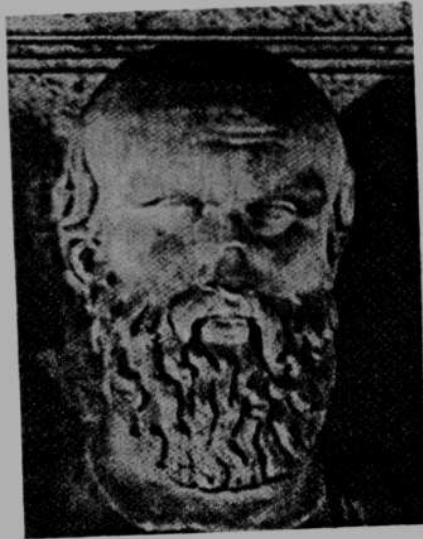
E difícil dizer-se como teria morrido, de fato, o filósofo. As versões a respeito são as mais variadas. Num ponto, porém, todas ou quase todas concordam: Pitágoras teria morrido, de uma forma ou de outra, depois de completar setenta anos, quase cumprindo as quatro fases sucessivas da vida, de acordo com o ritmo cósmico da sua concepção. Passou pelas quatro estações: a primavera, o verão, o outono e o inverno. Esta última foi um tanto rigorosa. Na vencedora Crotona, as campanhas contra a confraria pitagórica tornaram-se mais violentas, quando um certo Cílon, de família rica e nobre, teve o seu ingresso na seita impedido pelo filósofo. Este Cílon era um agitador. Organizou uma liga antipitagórica e levou a sua campanha às últimas consequências.

Uma curiosa versão diz que Pitágoras conversava na casa de seu amigo Mílon, quando os inimigos o atacaram, ateando fogo na casa. Pitágoras conseguiu escapar, mas foi dar numa plantação de favas, onde se viu cercado pelos inimigos. Para avançar, teria de pisar as favas. Para

não fazê-lo, preferiu entregar-se e os adversários o mataram, cortando-lhe a garganta. Ao mesmo tempo, cerca de quarenta de seus discípulos também foram mortos, e apenas alguns conseguiram escapar, entre os quais Lísis, a que nos referimos atrás. Outra versão, essa de Heraclides e Dicearcos, é a da fuga do filósofo para Metaponto, onde teria se suicidado no Templo das Musas, por exaustão, após quarenta dias de jejum.

Laércio repete uma versão curiosa de Hermipo, segundo a qual Pitágoras, fugindo de Crotona para a Itália, com os discípulos, teria se envolvido numa luta entre agrigentinos e siracusanos, em favor dos primeiros. Com a derrota dos agrigentinos, Pitágoras e os discípulos conseguiram fugir, mas deram com uma plantação de favas, que tiveram de contornar. Enquanto o faziam, foram presos e mortos pelos siracusanos. Entretanto, parece que Pitágoras conseguira escapar, pois ao chegar à Itália afastara-se para um recanto, construindo uma habitação subterrânea, onde se escondera para esperar o fim da luta. Sua mãe, que não se explica de que maneira estaria ali, dava-lhe constantemente, por escrito, notícias pormenorizadas da luta. Quando esta terminou, Pitágoras saiu das entranhas da terra, e declarando que viera do Hades, contava aos siracusanos os sucessos da luta. Estes se comoveram e o elegeram preceptor de suas mulheres. Pitágoras instruiu-as, e elas se tornaram pitagóricas.

A vida lendária do filósofo acaba se esfumando, assim, numa série de informações contraditórias. Não se conseguiu saber, jamais, com segurança, como Pitágoras terminou os seus dias. Acredita-se que tenha morrido nas campanhas desencadeadas por Cílon contra a confraria na própria Crotona, possivelmente entre os anos de 504 e 500 antes de Cristo. O chamado *Poema Áureo* de Pitágoras só foi composto, segundo as investigações de Nauck, no quarto século da nossa era. Não pertence, pois, ao filósofo. Não obstante, Gomperz e Zeller entendem que o poema deve ter sido compilado com base na tradição oral, contendo alguns versos realmente pitagóricos.



Protágoras
(500 ou 480 a.C. – Aprox. 410 a.C.)

A seriedade absoluta é tão prejudicial ao espírito quanto a absoluta leviandade. A carranca embrutece o espírito e a facécia o dispersa. Quando os homens se convencem de que possuem a verdade e se encastelam em seus dogmas, a Civilização se fecha por milênios entre as muralhas da China. E então necessário que alguém se lembre de sorrir das atitudes solenes, de pôr em dúvida as verdades feitas. Foi isso o que fizeram os sofistas, no mais belo século da Grécia, quando os sábios helenos ameaçavam o mundo com a carranca de suas decisões solenes. Mas como não é fácil levantar a flama do sorriso em meio às densas trevas do carrancisco, foi necessário que os sofistas viessem de fora, trazendo para o interior das muralhas culturais de Atenas as suas luzes de pirilampo.

De certa maneira, o episódio dos sofistas é a insídia de Tróia em revanche. E um professor de Abdera, na Trácia, foi o herói principal dessa façanha, em que vemos uma nova Helena, desta vez encarnada na sabedoria grega, provocar uma epopeia espiritual, em que as façanhas da *Ilíada* e da *Odisséia* se repetirão na cartografia do pensamento. Não é por acaso que esse herói, Protágoras, constituiu-se numa espécie de laço entre Leucipo e Demócrito, no plano das gerações, segundo assinala Windelband. Um herói da fibra de Protágoras só poderia surgir de uma geração de filósofos, no clima de inquietação espiritual que caracterizou o atomismo grego.

Os sofistas caíram no extremo oposto da atitude assumida pelos pensadores gregos tradicionais. Como em todas as revoluções, exageraram. E esses exageros deram pasto à ira que haviam provocado, de tal maneira, que ainda hoje não nos sentimos muito dispostos a reconhecer o valor substancial da sua atitude em face da Cultura. Protágoras, porém, foi o que soube manter mais alto o seu prestígio. Não caiu na facécia comum, na futilidade oratória, nessa outra forma de morte do espírito, oposta à estagnação, mas tão fatal quanto ela, que é a dispersão. Por isso mesmo, parece-nos que ninguém encarna melhor a era dos sofistas, do que esse possível discípulo de Leucipo, sobre o qual Platão escreveu um dos seus pequenos diálogos, eivado de sátira, o *Protágoras*, mas cuja doutrina teve também de apresentar num diálogo mais sério, o *Teeteto*. E não deixa de ser valioso que esses dois diálogos figurem na lista dos oito de Platão cuja autenticidade nunca foi posta em dúvida, pelo menos de maneira séria.

Herculano Pires

Protágoras nasceu em Abdera, entre 500 e 480 a.C, bem depois de Leucipo e vinte anos mais ou menos antes de Demócrito. Este, segundo dizem, ria continuamente da loucura humana. Basta essa referência para vermos que o espírito faceto imperava em Abdera, predispondo os homens a uma nova atitude em face da vida. Protágoras encarnou essa atitude ao se fazer "professor de ciência", mas de uma ciência que não se fechava na pretensão épica de explicar o Universo, destinando-se antes a ensinar os homens a viverem. Para começar, essa ciência devia dar ao próprio Protágoras um meio de vida. Ele a transformou, pois, na sua profissão, escandalizando os que ensinavam por amor à sabedoria, uma vez que preferia reunir o útil ao agradável.

A palavra *sofista* só adquiriu o sentido pejorativo, que hoje tem, depois de Sócrates. Sua significação primitiva era a de "homem de ciência", ou "professor de ciência", como dizia Protágoras. Os sofistas se opõem, assim, aos filósofos, na História da Filosofia. Se estes, como vimos com Pitágoras, são os amantes da sabedoria, que desejam privar das delícias da amada, aqueles, como vemos com Protágoras, são, em termos atuais, os empresários da sabedoria, os propagandistas de suas virtudes e excelências, os exibidores de suas formas e seus encantos. A hetaira grega se transforma, nas mãos dos sofistas, na "estrela" de teatro ou de cinema dos nossos dias. Havia, portanto, razões de sobra, na ira desencadeada contra os sofistas em todo o mundo cultural grego.

Mas é evidente que, por outro lado, os sofistas respondiam às exigências de uma nova fase do desenvolvimento da Grécia: a democrática. Bertrand Russell chega mesmo a admitir que a democracia ateniense, apesar de suas limitações e suas bases escravagistas, era, "sob certos aspectos, mais democrática do que os sistemas modernos". Numa época em que falamos tanto de Democracia, em que sentimos que a harmonia social só pode resultar de um verdadeiro processo democrático, não deixa de ser desolador que um filósofo moderno possa afirmar tal coisa. Pois era nesse mundo democrático, em que pesem as suas antinomias insanáveis, que os sofistas realizavam a sua obra de democratização da Cultura.

O CAÇADOR DE HOMENS

Não é possível democratizar a Cultura sem primeiro realizar uma verdadeira caça aos homens. Porque os homens incultos são como animais selvagens, que fogem à domesticação. Mas se os animais selvagens podem ser caçados com armadilhas e engodos, também os homens incultos o podem. E a democracia ateniense era o campo mais propício para a colocação dessas armadilhas. De um lado, ela oferecia aos jovens a possibilidade de galgarem elevadas posições na vida pública; de outro, oferecia oportunidade aos cidadãos para se defenderem nas questões judiciais, em que o próprio acusado podia enfrentar os seus adversários, dele mesmo dependendo a sua vitória ou derrota.

Os sofistas agiam como bons caçadores. Suas armadilhas eram a retórica e a preparação científica. O regime democrático, como acentua Windelband, implicava a participação de todos os cidadãos na vida pública. Mas essa participação não poderia ocorrer, se o cidadão não estivesse em condições de exercê-la. E como o Estado não fornecia os meios de preparação, os sofistas apareciam na democracia grega como elementos necessários ao seu próprio desenvolvimento. Os jovens recorriam a eles, para conseguirem os meios de se projetarem na vida pública. Ao fazerem isso, caíam na armadilha da Cultura, mordiam a isca, e se tivessem gosto pelas coisas do pensamento, fugiriam sempre e cada vez mais da condição de ignorância.

E neste sentido que Protágoras aparece como um caçador de homens. Não apenas como um caçador de jovens ricos ou um comerciante da Cultura, segundo as referências satíricas de Platão em *O Sofista*, mas como uma inteligência que procura atrair outras para o plano do conhecimento. Não se pode dizer que essa caça fosse realizada por simples prazer, ou por simples amor à Cultura, pois os sofistas cobravam pelas suas lições. Mas se Platão se escandaliza com isso, e os aristocratas gregos acusam os sofistas de mercenários, a verdade é que assumiam em face do problema tão-somente uma atitude de classe. Cabe aqui a lembrança de um trecho de Bertrand Russell: "Platão possuía meios próprios de subsistência, o que o tornava incapaz, ao que parece, de compreender as necessidades

Herculano Pires

daqueles que não gozavam da mesma sorte. E curioso que os professores modernos, que não vêm motivos para recusar salários, repitam com tanta freqüência os juízos de Platão a respeito."

Uma conclusão do Estrangeiro, personagem do diálogo *O Sofista*, mostra-nos a posição difícil em que Protágoras é colocado no pensamento platônico. O Estrangeiro, como explica Teodoro, "é natural de Eléia, e realmente um filósofo, que pertence ao círculo de Parmênides e Zenão". Esse homem, impregnado do pensamento eleático, chega à seguinte conclusão sobre a atuação dos sofistas:

ESTRANGEIRO: Recordando, pois, o nosso raciocínio, parece-me, Teeteto, que na arte da apropriação, na caça, na caça aos seres vivos, às presas da terra firme, aos animais domésticos, ao homem como indivíduo, na caça interesseira, em que se recebe dinheiro a pretexto de ensinar, na caça em que se perseguem os jovens ricos e de alta sociedade, encontramos o que devemos chamar, como conclusão de nosso próprio raciocínio, de Sofística.

Logo mais, o Estrangeiro mostra que os sofistas são também comerciantes de ciência, homens que vendem ciência de cidade em cidade, através da importação. A Sofística é simplesmente um comércio. O Estrangeiro pergunta:

— *Então, aquisição por troca, por troca comercial, seja ela uma venda de segunda mão ou venda pelo próprio produtor, não importa, desde que este comércio se refira aos ensinamentos de que falamos, será sempre, a teu ver, a Sofística?*

E Teeteto responde:

— *Necessariamente, é uma consequência que se impõe.*

Vemos nessas passagens todo o ódio das classes tradicionais para com os sofistas, apontados como mercenários da Cultura. Não obstante, a influência desses homens foi tão grande, na modificação do pensamento grego, em sua passagem da fase das preocupações físicas de ordem cósmica para as preocupações antropológicas e morais, do Cosmos em sentido universal para o cosmos humano, como acentua Werner Jaeger, que o seu comércio assegurou-lhes um lugar proeminente na História da Filosofia. Afirma-se que os sofistas não foram filósofos, mas educadores, e que o

seu lugar é antes na História da Educação. Protágoras, porém, desmente essa tese. Sua vida e sua obra, no que, embora pouco, podemos conhecer de ambas, revelam que o seu lugar, como o de Sócrates, Platão e Aristóteles, tanto pertence a uma como à outra.

O MERCADOR E A SABEDORIA

Do pouco que sabemos sobre a vida de Protágoras, o certo é que foi um dos primeiros mercadores da sabedoria. "Tendo previsto de maneira exata as necessidades da época", como escreve Windelband, percorreu numerosas cidades gregas, ensinando, e sempre cercado pela admiração popular. Esteve em Atenas diversas vezes, mas Russell entende que só a visitou duas vezes, e da segunda, antes de 432 a.C., serviu de motivo para o diálogo de Platão que traz o seu nome.

Diógenes Laércio diz que Protágoras era filho de Artemon, mas acrescenta que: "segundo Apolodoro, e Dínon, em sua *História da Vésia*, era filho de Menandro". Diógenes lembra ainda que Eupolis não considerava Protágoras como natural de Abdera, mas de Teos. Esta última dúvida está hoje desfeita. Sabemos que era natural de Abdera, e que, como diz Emile Bréhier, "escandalizou os atenienses por sua indiferença em matéria de Religião". Em suas andanças, caçando homens para a sabedoria, ou vendendo esta a grosso e a varejo, não somente ensinou, mas também contribuiu para a organização das cidades. E o que nos mostra o episódio de Turi, para a qual, como Parmênides fizera para Eléia, elaborou um código ou uma constituição.

O mercador de sabedoria, como vemos, era também legislador. Diógenes Laércio sustenta que ele foi discípulo de Leucipo e que o chamavam de Sabedoria. Se isto é verdade – e Diógenes evoca o testemunho de Favorino, em suas *Histórias Várias* –, então o mercador não vendia em segunda mão, mas pertencia àquela classe de produtores que colocam diretamente os seus produtos no mercado, segundo a sátira platônica.

E bem vasta era a produção de Protágoras, se admitirmos como certas as informações de Diógenes Laércio a esse respeito. Em primeiro lugar,

Herculano Pires

temos esta notícia preciosa: "Foi o primeiro a dizer que em todas as coisas há duas razões contrárias entre si, e disso se servia em suas perguntas, sendo o primeiro a praticá-lo. Esta informação é bastante comprometedora para o orgulho aristocrático de Platão, pois confere ao mercenário Protágoras a prioridade da maiêutica socrática, e conseqüentemente da dialética platônica.

Diógenes afirma que Protágoras "filosofou pelo espaço de quarenta anos", e Zeller declara que ele passou a idade madura percorrendo cidades e ensinando, a troco de pagamento em dinheiro. "Foi o primeiro que recebeu cem minas de salário", informa Diógenes, acrescentando várias coisas em que o mercador de sabedoria teria tido a primazia, inclusive esta: "Foi o primeiro que dividiu o tempo em partes e explicou as virtudes das estações." Na lista das primazias de Protágoras, insiste Diógenes: "Também foi o primeiro que empregou o estilo socrático de falar, e o primeiro que usou o argumento de Antístenes, com o qual se pretende demonstrar que não se pode contradizer."

Mas não é somente Platão quem sai comprometido das informações de Diógenes Laércio sobre as atividades culturais de Protágoras. Aristóteles também perde a primazia de sua obra mais importante, ou seja, daquela que parece haver construído sozinho e para todo o sempre: a Lógica. Foi o primeiro a tratar da oração em suas várias partes, não apenas do ponto de vista gramatical, como o fizera Hípias, mas em sentido lógico. Windelband confirma a informação de Diógenes, acentuando que "Protágoras chamou a atenção para a essência da oposição contraditória e foi o primeiro que ensinou um método especial para a discussão ou o torneio oratório." Acrescenta de maneira incisiva: "É evidente que aqui nasceu a Lógica Formal, como uma espécie de arte da disputa, demonstração e refutação, e desgraçadamente nada sabemos quanto ao grau de adiantamento a que chegaram os sofistas nessa arte."

Diante de todas essas afirmações, vemos que Protágoras vendia o que possuía, e muitas vezes o que possuía em primeira mão, como excelente produtor. Fazem-lhe tremendas acusações: teria reduzido a Dialética à Eristica e causado profundos prejuízos à prática forense, com seus dele-

térios sofismas, seus jogos antilógicos. Faltava-lhe o senso moral dos atenienses, que a História nem sempre comprova, e que na vida de Protágoras está bastante demonstrado. Teria sido uma espécie de demônio ambulante, a espalhar por tudo o ácido corrosivo das suas dúvidas. Mas todas essas acusações provêm dos seus adversários.

O INVENTOR E O LEGISLADOR

Gomperz faz justiça a Protágoras com estas palavras: "Disponha de tão múltiplos talentos, que podia, com a mesma facilidade, inventar um aparelho para uso dos carregadores ou atuar como legislador." E assim era, de fato, como já vimos nas referências de Diógenes Laércio. O episódio de Turi, a que aludimos atrás, confirma o juízo de Gomperz. Encontramos ali, na cidade reconstruída, o professor de Abdera em função legislativa, por incumbência de Péricles.

Admite Gomperz que a tarefa foi confiada ao sofista na primavera de 443 a.C., quando os atenienses haviam reconstruído Turi, nas proximidades das ruínas de Síbaris, numa radiosa e fecunda planície. Tudo anunciava o esplendor de uma nova era. A cidade reconstruída atraiu para as suas ruas e praças numerosas personalidades ilustres. Era um símbolo urbanístico e arquitetônico do mais fino espírito helênico, ao mesmo tempo que da força criadora dos gregos e até mesmo de sua principal característica espiritual: o racionalismo.

Para compreendermos isso, precisamos recorrer às informações de Gomperz, com base em Aristóteles. O plano urbanístico de Turi havia sido confiado a Hipódamo, de Mileto, um "homem original, que ostentou sua originalidade até mesmo nos pormenores do vestuário e do penteado". Hipódamo era um reformista, e recomendava o traçado das ruas em linha reta, cruzadas em ângulos retos. Suas cidades deviam ser, portanto, verdadeiros reflexos do espírito racional dos gregos, estruturadas com lógica regularidade, em traçados límpidos e severos, sem os meandros e obscuridades das antigas povoações surgidas ao acaso. O espírito ático se afirmava em Turi reconstruída, em toda a sua plenitude.

Herculano Pires

Gomperz nos oferece uma visualização provável da passagem de Protágoras por Turi. Sob os pórticos magníficos, mas ao mesmo tempo austeros, de linhas discretas, das novas construções, Protágoras, o legislador – no apogeu do êxito e da sua capacidade intelectual –, podia entreter-se em conversação com Heródoto e Empédocles, o primeiro, chamado túrio por Aristóteles, e o segundo, citado por Apolodoro como tendo visitado a cidade logo após a sua fundação. Mas ao lado do historiador e do filósofo, quantas figuras do mais alto relevo na vida política, social e intelectual de Atenas, de Esparta e outras cidades gregas, não teriam ocorrido para lá, participar do significativo acontecimento?

Esta suposição é corroborada pela afirmação de Gomperz, de que o rápido desenvolvimento de Turi parecia pressagiar uma era de concórdia helênica, pois a população se constituía de elementos "de todas as estirpes", e a divisão dos cidadãos em dez categorias, segundo a procedência, tinha "um sentido francamente pan-helênico". Entretanto, os fados haviam determinado o contrário. O belo prenuncio de Turi reconstruída se desfaria dez anos mais tarde, com a guerra entre Atenas e Esparta e com a devastação da peste na primeira dessas cidades. Protágoras presenciou a essa amarga reviravolta, assistindo em Atenas à morte cruel dos jovens filhos de Péricles, aniquilados em apenas oito dias pela terrível moléstia.

CONDENAÇÃO, FUGA E MORTE

Ao contemplar toda essa derrocada, Protágoras bem devia lembrar-se do eterno fluir das coisas, que desde cedo aprendera na filosofia de Heráclito. Tudo passa, na voragem impiedosa do tempo. Turi, que renascera, pela força do gênio grego, no esplendor do século de Péricles, seria destruída e saqueada mais tarde, por Aníbal, e parte de sua população, escravizada. Péricles, depois de haver dado a Atenas o máximo poder e esplendor, morreria de peste e em desprestígio. Empédocles, que ele vira passeando sob os pórticos severos de Turi, se precipitaria na cratera do Etna, para que ninguém o visse transformado em cadáver, e o vulcão devolveria, ironicamente, uma de suas sandálias. Por fim, o próprio Protágoras, já velho e cansado, romperia a cautela habitual, para clamar em público contra os deuses.

Foi assim nesse final de tragédia, que Protágoras se viu envolvido numa acusação de ateísmo. E o grande sofista, pela primeira vez, não acreditou no poder extraordinário da sua oratória. Ele, que havia confundido os gregos, subvertido as ideias, desprestigiado os dogmas, ensinado os mais inábeis a se defenderem com extrema habilidade, compreendeu que chegara, no desenrolar da tragédia, o momento crucial da *catástrofe*. E por isso mesmo, integrado já no seu papel de ator, não mais personagem real, preferiu fugir.

Mais tarde, historiadores e intérpretes apressados da História iriam compará-lo a Sócrates, para diminuí-lo. Lembrariam a coragem de Sócrates na velhice, a sua irônica intrepidez, a sua recusa a fugir. Mas quem pode acusar a Protágoras pela sua decisão, sem conhecer os pormenores circunstanciais que a determinaram? O confronto dos simples exemplos, em suas linhas gerais, nada exprime, quando não estamos em condições de confrontar as situações, tanto em seus aspectos sociais quanto psicológicos, e estes principalmente.

Protágoras escrevera um livro herético, *Sobre os Deuses*, em que punha em dúvida a existência destes, embora alegando de maneira sensata as suas razões:

Quanto aos deuses, não posso ter a certeza de que existem, nem a de que não existem, nem posso saber que aspecto devem ter, pois há muitos motivos que me impedem de ter um conhecimento seguro a respeito, e entre eles a obscuridade do tema e da brevidade da vida humana.

Diógenes Laércio diz que o próprio Protágoras teria lido o livro em Atenas, na casa de Eurípidas, dando-o à publicidade, segundo o costume da época. Formulada a seguir a acusação, os exemplares foram seqüestrados e queimados publicamente, precedendo a condenação do autor, nessa eterna demonstração de intolerância dos espíritos mesquinhos e dos interesses criados, que vemos sempre repontar ao largo da História. Mas o próprio Diógenes informa que, segundo outras fontes, a leitura do livro não teria sido feita em Atenas, mas em Megaclides, ou ainda, segundo outros, Protágoras o teria feito ler no Liceu, por seu discípulo Acágoras, filho de Teodoro. Um dos Quatrocentos que governavam Atenas, Polizelo,

Herculano Pires

tinha um filho por nome Pitodoro, que por certo presenciou o ato herético e resolveu denunciar o sofista. Mas ainda aqui subsistem as dúvidas, que são tantas, nessa biografia misteriosa, e Aristóteles informa que o acusador de Protágoras foi Evatlo.

Se a informação de Aristóteles, citada por Diógenes, for exata, podemos estar diante de um caso de pérfida vingança. Porque uma das anedotas referentes à atuação profissional de Protágoras tem como centro exatamente esse jovem, que teria sido discípulo do sofista. O próprio Diógenes conta essa história, que em vários historiadores aparece de maneira um tanto confusa. A versão de Diógenes é muito clara e interessante. Vejamo-la em sua forma textual:

"Dizem que, tendo reclamado a paga ao seu discípulo Evatlo, como este respondesse que ainda não havia ganho causa alguma, retrucou: – 'Pois se eu agora a ganhar, tenho de receber, porque ganhei, e se tu venceres, porque venceste.'"

A anedota se esclarece ao sabermos que Protágoras havia ensinado Evatlo com esta condição: metade do pagamento à vista, e a outra metade quando o discípulo ganhasse uma questão na justiça. Ora, como Protágoras resolvera cobrar o discípulo judicialmente, este ficaria num legítimo dilema, pois teria de pagar, quer ganhasse, quer perdesse.

Seja, porém, verdadeira ou não a informação de Aristóteles, o que parece certo é que Protágoras foi acusado de impiedade e condenado pelo Governo dos Quatrocentos. Diante disso, fugiu para a Sicília, segundo Filócoro. Em meio do mar, porém, a nave afundou, e o sofista morreu - de acordo com uns, aos noventa anos de idade, e segundo Apolodoro, com apenas setenta anos. Nem sequer a respeito da sua idade podemos ter certeza. Mas, em compensação, Diógenes Laércio oferece-nos este epigrama, que compôs para ele:

Morreste, o Protágoras, já velho,

Em viagem, ausentando-te de Atenas.

Da terra de Cécrope escapaste.

E também conseguiste fugir

Da cidade de Palas.

Mas fugir de Plutão já não pudeste.

A ingenuidade da composição, que lembra os nossos epigramatistas caipiras, justifica o que diz do autor o Sr. José Ortiz y Sanz, que traduziu do grego o livro de Laércio para a coleção clássica da Editora *El Ateneo*, de Buenos Aires: não é muito de se lamentar a perda do seu livro de epigramas. Não obstante, o valor testemunhai desse epigrama não pode ser negligenciado, embora a vida de Laércio seja tão obscura quanto a do próprio Protágoras.

CETICISMO RELATIVISTA

Não podemos ter nenhuma certeza quanto à legitimidade da doutrina de Protágoras que chegou até nós. Basta dizer que a principal fonte de sua gnosiologia é o *Teeteto*, de Platão, para compreendermos as nossas dificuldades. Platão, como diz Russell, ao tratar dos sofistas, "deu-se à tarefa de caricaturá-los e envilecê-los". Talvez não o fizesse conscientemente, mas levado pelas condições da época, que o colocavam em situação contrária à daqueles "mercadores da sabedoria". Apesar disso, conseguimos saber alguma coisa sobre o que Protágoras pensava e ensinava, e essa alguma coisa basta para espantar-nos. Como vimos nas referências de Diógenes Laércio, o grande sofista foi "o primeiro" em muitas coisas, antecedeu aos seus próprios adversários em diversos terrenos de especulação, e durante quarenta anos ensinou os gregos a duvidarem de suas certezas tradicionais e do ensino dogmático de seus filósofos. Mas nem por isso deixou de aproveitar, de seus antecessores, as verdades prováveis.

Protágoras firmava-se numa posição cético-relativista, que levou alguns estudiosos modernos a considerá-lo como "pai do Relativismo". Grote, embora contestado por Natorp, chegou mesmo a admiti-lo como "o fundador do Positivismo", em detrimento da glória de Comte. Outros o consideraram predecessor de Kant, e portanto "criador do Criticismo". Outros, ainda, viram nele um sensualista que antecedeu os empiristas ingleses, e não raro o vemos citado como "o pai da ilustração grega", mar-

Herculano Pires

cando na história do pensamento, com antecedência de dois milênios, o século europeu das luzes. Schiller, um dos fundadores do Pragmatismo, como informa Russell, dizia-se discípulo de Protágoras, e assim o temos também como antecessor de William James.

Depois disso, não compreendemos facilmente as reservas que ainda hoje se fazem de Protágoras, a semi-obscuridade em que permanece a sua figura extraordinária, eclipsada por outras que tanto lhe devem. Windelband, que não trata os sofistas com muito respeito, declara que não devemos nos esquecer da "seriedade científica" com que Protágoras expôs a sua gnosiologia. De fato, partindo da doutrina de Heráclito, de Efeso, esse obscuro filósofo do eterno fluir de todas as coisas, Protágoras procurava mostrar a impossibilidade do conhecimento verídico ou legítimo, ao mesmo tempo que acentuava o caráter fatalmente relativista do conhecimento. Daí a sua grande frase, que todos os tratados filosóficos repetem, ao se referirem ao problema do conhecimento: *O Homem é a medida de todas as coisas, do Ser das que são e do Não-Ser das que não são.*

O problema sartreano do Ser e do Nada aí já se encontra, antecipando o Existencialismo, embora num sentido diverso. Porque, para Protágoras, o Ser não é o *l'en soi* de Sartre, mas o *le pour soi*, esse dinamismo relativista da ação, em que o Ser, não sendo, ao mesmo tempo é. Aliás, o que mais aproxima Protágoras de Sartre é exatamente essa posição antinômica. Windelband a acentua muito bem nestas palavras, sem, entretanto, qualquer referência a Sartre: "Protágoras partia da teoria heraclitiana, porém, mais ainda que o efésio, acentuava a situação correlativa, em virtude da qual toda coisa singular, mais do que existir, transforma-se a todo instante por suas relações com as demais." Em Sartre, vemos o *Ser em si* negar-se a si mesmo para aparecer na ação e entrar em relação com os outros. Em Protágoras, vemos o Ser negado de antemão, desprovido de qualquer existência como entidade absoluta, para somente aparecer no processo das relações, como produto por assim dizer eventual e relativo, que tão pronto aparece como desaparece, nas transformações sucessivas e infindáveis das coisas.

No pensamento do Protágoras, tudo é movimento. As coisas são

produtos do movimento. Mas este se processa dentro de uma lei dialética, que antecipa Hegel e conseqüentemente Marx e Engels. E necessário o conflito de dois movimentos correlativos e de direção contrária, um chamado *ativo* e outro *passivo*, para que as coisas surjam. O mundo heraclitiano adquire assim uma estrutura funcional e um vigor extraordinário, apresentando-nos a Natureza como uma perpétua ebulição criadora. O vitalismo bergsoniano não estaria presente, em forma larvar, nessa concepção do mundo? O perpétuo fluir de Heráclito, transformado no correlativismo de Protágoras, não traria em si a ideia da força criadora, a gerar as coisas e as suas qualidades? São perguntas possíveis, diante do pouco que sabemos e principalmente do muito que nos falta, a respeito do pensamento do grande sofista.

Mas da mesma forma por que as coisas surgem do conflito de dois movimentos, as qualidades das coisas são produzidas em nossos sentidos. Protágoras formula assim a sua teoria do conhecimento. E por ela é que vamos ver de que maneira o Homem se faz a medida de todas as coisas. Os sentidos humanos são tocados por movimentos que partem dos objetos exteriores, mas reagem a esses movimentos. Com isto se produz no órgão sensorial uma percepção da coisa, ou a imagem de percepção, como diz Windelband, "e ao mesmo tempo, na coisa, a propriedade correspondente a esta última". Disso resulta que a percepção é pessoal, cada homem percebendo as coisas a seu modo, e não como elas realmente são.

Estamos assim em pleno terreno kantiano. O conhecimento é um processo puramente relativo e periférico. Não atinge a essência das coisas. Não vai além do *fenômeno*. O nùmeno de Kant nos é interdito. Julián Mariás lembra uma referência de Sexto Empírico, em *Adversus Mathematicus*, a esta possível definição de Protágoras: *A verdade é uma relação*. Se estivermos em face de uma frase realmente protagórica, veremos que o grande sofista antecipou muitas pretensas novidades atuais.

Mas Wilhelm Dilthey analisa o relativismo protagórico no sentido da objetividade, para mostrar que ele não negava a realidade objetiva. "A doçura, diz Dilthey, se suprimirmos o sujeito que a prova, já não é nada; só existe em relação com a sensação; porém, a sua teoria da percepção mos-

Herculano Pires

tra logo que não desapareceu, com essa sensação de doce, o objeto mesmo". Por isso foi que tratamos acima da teoria do objeto antes da teoria da percepção. Este sempre existe no exterior, afetando os sentidos humanos. E como acentua Marías, se não fosse assim, não existiria uma teoria da percepção, pois não haveria o que perceber, a menos que Protágoras houvesse também antecipado Berkeley, o que não era possível, diante da sua descrença nos deuses.

A teoria do conhecimento formulada pelo grande sofista leva-nos a uma situação de impasse muito semelhante à do criticismo kantiano. Se Kant fechou os homens nas muralhas da aparência sensível, permitindo-lhes, entretanto, a compreensão no sensível, através das categorias da razão, Protágoras parece transformar cada homem numa ilha, num ser isolado, espécie de preso incomunicável dentro do Universo em mutação contínua. Neste ponto, mais uma vez, encontramos uma conexão com o pensamento sartreano e uma justificação do desespero kierkegaardiano.

Cada coisa aparece a cada indivíduo de uma forma própria, especial, e por isso mesmo incomunicável. Vemos assim em que consiste o ceticismo relativista de Protágoras. Primeiro, não sabemos se o que conhecemos "realmente é"; depois, não sabemos como os outros conhecem o que conhecemos; e depois, ainda, não podemos comunicar aos outros o que conhecemos pela forma especial de a conhecermos. Tudo é incerto e relativo, mas tudo existe e tem importância na medida da apreensão individual, no âmbito do universo humano.

FILOSOFIA E SOFÍSTICA

Já fizemos no início a distinção entre Filosofia e Sofística. Não obstante, verificamos depois que Protágoras era também um filósofo, e como tal um pensador original, capaz de produzir as mercadorias que vendia e capaz de ser em muitas coisas "o primeiro", como o demonstrou Diógenes Laércio. Como explicar-se, então, a distinção? Expliquemos antes a confusão. E para isso nos serviremos de uma expressão feliz de Julián Marías: "na Sofística pulsava uma interpretação da realidade". Já vimos que essa interpretação era indispensável à própria existência da prática

sofista. Primeiro conhecer, para depois agir, como afirmaria Kant.

Mas se na Sofística pulsava a Filosofia, por que a distinção? Porque, como já mostramos no início, temos na primeira o amor à sabedoria, e na segunda a utilização do saber. Entre Filosofia e Sofística existe a mesma distinção entre teoria e prática. Mas assim como não podemos separar uma coisa da outra, sem prejudicar a plenitude da ação, da mesma maneira não podemos separar a Filosofia da Sofística, sem prejudicar a plenitude do saber. Julián Marías acentua que os sofistas inverteram os termos da Filosofia, em atenção a uma exigência social. Mas não foi isso também, e pelo mesmo motivo, o que Marx fez com a dialética hegeliana, e num sentido mais amplo, com a própria Filosofia? E antes de Marx, já Augusto Comte não havia procedido da mesma maneira?

Aristóteles chamou a Sofística de "sabedoria aparente, que não o é". Mas sabemos que Aristóteles, como Platão, tinha uma posição intelectual e social decisivamente oposta à de Protágoras, Górgias, Hípias e os demais sofistas. O argumento aristotélico é ainda hoje usado pelos que combatem o Marxismo, negando-lhe caráter filosófico. E a eterna luta dos homens, no plano relativo de suas posições intelectuais e sociais. O relativismo protagórico em plena confirmação na realidade histórica, ao menos no que toca às divergências humanas.

A Sofística foi sobretudo acusada de levar o Homem ao negativismo e à irresponsabilidade. Não se faz, hoje, a mesma acusação ao Pragmatismo? Windelband, endossando essas acusações, chega a dizer que o ceticismo protagórico acarretaria a dissolução da Ciência. Tudo isso nos parece, quando analisamos as consequências da atuação dos sofistas, demasiado exagerado. A Sofística representou um momento necessário na história do pensamento grego, tão necessário quanto o do Positivismo no pensamento moderno, em que pesem todas as objurgatórias que formulam a este. Não podemos encarar os problemas do pensamento, puxando a viseira de nossos preconceitos sobre os olhos. Descartes já nos ensinava a evitar a prevenção e a precipitação.

É curioso notarmos, por exemplo, na Sofística, o desenvolvimento das escolas dos fisiólogos. Bastaria isso para mostrar a irreduzível ligação

Herculano Pires

da Sofística à Filosofia, tanto no plano histórico, quanto no conceptual. Se Protágoras, discípulo de Leucipo, desenvolvia suas teses apoiado ao mesmo tempo nos atomistas e no pensamento heraclítico, ao seu lado encontramos Górgias, de Leontino, que se alimentava do pensamento eleático. Para Protágoras, o Ser não existia como tal, ou seja, como ente absoluto, mas como entidade relativa. Para Górgias, o que existe é o Ser, na forma eleática de concepção. Mas, por curioso que possa parecer, essa própria existência se converte na negação do Ser. Não nos admiremos disso: em *L'Être et le Néant*, Sartre faz o mesmo jogo, como já vimos rapidamente, alguns períodos atrás.

Górgias chegou a escrever um livro intitulado *Sobre o Não-Ser ou Sobre a Natureza*. Nesse livro, expunha a sua curiosa doutrina, que se fundamentava em três princípios essenciais: 1º) Nada é, pois bem, é o Não-ser, o Ser, ou ambos; 2º) Se algo é, não será cognoscível, pois o que é, e o pensamento, são distintos; 3º) Se houvesse conhecimento, não seria comunicável, pois a comunicação só é possível por meio de sinais, que são diferentes da coisa, e não temos nenhuma garantia de que todos os indivíduos os interpretam da mesma maneira.

Windelband demonstra o absurdo desses princípios, que contrariam as leis da Lógica Formal. Entretanto, os princípios de Górgias nos teriam chegado como ele os formulou? E se os formulou assim, não o teria feito com a intenção mesmo de desenvolver com eles um daqueles jogos dialéticos tão comuns aos sofistas? E interessante que o próprio Windelband reconhece essas dificuldades, assinalando textualmente: "É possível... que os sofistas tenham a desvantagem de só estarmos informados a seu respeito pelos seus adversários."

COMBATE À TRADIÇÃO

Protágoras, em certa medida, assemelha-se a Descartes, nas cautelas que toma para não desencadear reações perigosas no meio ateniense. Assim como Descartes age sempre de maneira cautelosa, embora minando as bases da estrutura social e cultural da sua época, Protágoras usa de evasivas, como no caso dos deuses, que prefere negar através da dúvida, e

não de uma negativa direta. Mas também como Descartes, prossegue em sua luta, minando o mundo de certezas tradicionais em que viviam os gregos. Se a Sofística é uma revolução no plano da Filosofia, também o é no da Política, da Religião, dos costumes. E Protágoras aparece na História como o general de uma vasta batalha contra a tradição helênica.

Apesar da inquietação que, desde o início, caracterizou a civilização grega, dando-lhe o dinamismo que a tornou a fonte mais importante e fecunda do fenômeno ocidental, ainda no V século a. C. prevalecia o respeito pelas regras morais, políticas e religiosas que provinham da época dos Sete Sábios, ou seja, dos séculos VII e VI. Entretanto, a reflexão ética que florescera naqueles séculos renascia no século V, em meio de novas condições econômicas, sociais e políticas, e portanto de forma diferente. Atenas prosperava sob a democracia imperialista de Péricles, como a maior potência naval da época. O comércio intensificou-se, as riquezas aumentaram rapidamente, o luxo e o ócio cresceram, as artes floresciam e a Cultura se desenvolvia. Basta lembrar que a tragédia grega provém dessa época. A tradição foi abalada pelas influências estrangeiras, uma brecha se abriu, por assim dizer, na muralha tradicional, e por essa brecha entrou e se propagou rapidamente a Sofística.

Não há dúvida que os sofistas foram os principais agentes das transformações que daí por diante se verificaram. Protágoras não seguia o costume antigo de ensinar numa escola de tipo monástico. Essas confrarias religiosas, constituídas sob a influência órfica, e que mais tarde ainda continuarão florescendo, como vemos nos casos de Platão, Aristóteles, Epicuro e outros, influíam imediatamente sobre uma comunidade reduzida, selecionada, e por isso mesmo aristocrática. Mas Protágoras e os demais sofistas iniciaram uma forma nova e mais dinâmica, de maior raio de influência. Infiltraram-se, assim, no meio do povo, discursando em praça pública para atrair discípulos, como autopropagandistas, a semear ideias novas.

Bertrand Russell acentuou bem esse aspecto da Sofística, lembrando duas características importantes do movimento: não estava ligado à tradição religiosa e não se sujeitava às regras morais. Era, pois, uma verdadeira revolução. Não é de admirar que os sofistas, assim revolucioná-

Herculano Pires

rios, tenham caído em desgraça quando a reação cultural se fez sentir, e praticamente tenham sido executados na História. Hoje, porém, já começamos a compreender melhor o papel que desempenharam, e uma figura como a de Protágoras vai aos poucos sendo reabilitada, não obstante a falta de elementos para a reconstituição de sua vida e de sua obra.

Uma das posições mais curiosas dos sofistas, nessa luta, é a que tomaram como naturalistas, contra as regras, as normas, as leis convencionais, e portanto contra o contexto social. Protágoras colocava o Homem como juiz do Universo. Concedia-lhe uma autonomia individual que se chocava com a social. E isso correspondia ao processo de desenvolvimento do individualismo na civilização grega. Hípias declarava que a lei muitas vezes violentava a Natureza. Windelband observa que, na medida em que essa tendência sofisticada se acentuou, dando prevalência ao direito natural sobre o positivo, e principalmente definindo a Natureza como natureza humana, tanto mais a lei convencional ou social aparece como "um prejuízo e uma restrição ao homem natural". Que conclusões tirarmos deste fato, em confronto com o naturalismo de Rousseau? Mais uma vez o "mercador da sabedoria" aparece como precursor, ou atribuiremos tudo a uma simples coincidência histórica?

Não sabemos até onde o Protágoras de Platão coincide com o Protágoras histórico. Windelband lembra que a ideia de que o Homem, por sua afinidade com os deuses, há de render culto a estes, deve pertencer apenas ao primeiro, pois a posição do segundo em face dos deuses já está bem esclarecida. Entretanto, Russell admite uma atitude pragmática de Protágoras, acentuando textualmente: "Embora não soubesse se os deuses existiam, estava convencido de que deviam ser adorados. Este ponto de vista é, sem dúvida, adequado ao homem cujo ceticismo teórico revela-se profundo e lógico."

Ao aceitar esse ponto de vista, e entendendo que Protágoras se dirigia aos homens como eles eram, e não como deviam ser, encontramos no diálogo de Platão uma referência que nos leva à curiosa analogia. Protágoras teria dito que "os sentidos de justiça e disciplina eram os únicos dons comuns que os deuses haviam dado aos homens". Quem não se

lembra do que diz Descartes, no princípio do *Discurso Sobre o Método*, a propósito do bom senso?

Como se vê, quanto mais penetramos no problema protagórico, mais complexo, mais rico de sugestões, mais cheio de revelações ele nos parece. E com isso, mais urgente se torna um trabalho de investigação profunda e séria a respeito dessa extraordinária figura da Sofística. O combate à tradição foi sobretudo uma luta contra o formalismo, a estagnação, a convenção, o artificial. E em meio dessa luta, Protágoras se destaca, na sua inconfundível posição de pai da Sofística, como o verdadeiro criador do Humanismo. Eis um título que Diógenes Laércio não lhe deu, e que nós também não pensávamos em lhe atribuir, mas que ele mesmo nos arrebatou das mãos, à proporção em que tentamos reconstruir as linhas gerais do seu pensamento e da sua ação.

GÊNESE DO HUMANISMO

Quando pensamos no século de Péricles e nos lembramos que os seus maiores homens, a começar do próprio estadista, não receberam mais do que uma educação elementar, incapaz de prepará-los para a missão que desempenharam em todos os setores da vida pública, temos de nos perguntar como isso pôde acontecer. Henri Marrou considera esse fato um espantoso exemplo de avanço da Cultura sobre a Educação, mas acentua a rapidez com que os gregos conseguiram reajustar as diferenças cronológicas, instituindo novos sistemas de ensino.

As primeiras escolas de nível superior a aparecer, lá pelos fins do século VI a.C., foram as de Medicina em Crotona e Cirene, precedendo as escolas clássicas de Cnido e Cós. Esse fato é particularmente significativo, quando nos lembramos da tese de Werner Jaeger, segundo a qual a preocupação física da Filosofia passou do Cosmos para o Homem através dos *físicos*, ou seja, dos médicos. As escolas de Medicina representam, assim, organismos intermediários entre as escolas clássicas de Filosofia, de tipo órfico, e as novas escolas que vão surgir com os sofistas. Através de Hipócrates, a Filosofia grega passará da *physis* cósmica para a *physis* antropológica, do macrocosmo para o microcosmo, da generalidade universal

Herculano Pires

para a particularidade humana. E assim, nascem ao mesmo tempo o humanismo pedagógico e o humanismo filosófico.

Curioso assinalar que entre as obras hipocráticas aparece uma de origem nitidamente sofisticada: *Sobre a Arte*, que praticamente quer dizer "sobre a Medicina". Gomperz, em fins do século passado, atribuiu essa obra a Protágoras, mas Windelband entende que se trata de uma tentativa sem repercussão. De qualquer maneira, a presença, na bibliografia hipocrática, de uma obra sofisticada, e a sua atribuição a Protágoras por um erudito da envergadura de Gomperz - sem repercussão mas também sem contestação -, faz-nos pensar mais uma vez na amplitude da inteligência do pai da Sofística. Mas o que nos interessa de perto, nesse episódio, é verificar de maneira concreta o papel intermediário da Medicina na passagem da filosofia grega para o plano do Humanismo.

Cabe lembrarmos aqui uma indicação de Windelband, baseada nos seguintes termos: "O que Cícero disse de Sócrates, que havia feito baixar a Filosofia do céu para as cidades e as casas, etc., pode dizer-se de toda a ilustração grega, tanto dos sofistas quanto de Sócrates, até onde seja lícito falar-se de uma filosofia dos sofistas." Para nós, que já vimos a indubitável presença da Filosofia em Protágoras, isso vale dizer que a referência de Cícero a Sócrates aplica-se primeiro a Protágoras. Há, ainda neste caso, uma precedência histórica indiscutível.

Entretanto, as escolas de Filosofia não seguem a cronologia do processo cultural. Ainda aqui verificamos aquela diferença de tempo assinalada por Marrou. Em Mileto, a escola de Tales não é propriamente uma escola em sentido formal, mas apenas uma escola de pensamento, uma corrente filosófica nascente. Anaximandro e Anaxímenes redigem exposições de suas doutrinas, mas não fundam escolas propriamente ditas. Somente com Pitágoras é que, por fim, como diz Marrou, "se concretiza essa ambição pedagógica numa instituição apropriada, a escola filosófica". Mas é apenas com os sofistas que irá surgir, ainda na expressão autorizada de Marrou: "a grande revolução pedagógica, com a qual a educação helênica dá um passo decisivo para a sua maturidade".

Com os sofistas, portanto, e particularmente com Protágoras, é que

vemos afinal consumir-se a transição da *physis* para a *pólis*. A princípio, o problema central da Sofística é a formação do político, do homem capaz de exercer seguramente as funções públicas na Democracia. Mas, voltando ao que dissemos das armadilhas para a caça aos homens incultos, o processo da formação política se desenvolve num processo mais vasto de formação cultural. "Assim, diz Marrou, a revolução pedagógica representada pela Sofística aparece de inspiração menos política do que técnica: apoiados numa cultura amadurecida, os educadores empreendem a elaboração de uma técnica nova, um ensinamento mais completo, mais ambicioso e mais eficaz do que o conhecido antes deles."

Educar os homens, diz Protágoras. Não o histórico, mas o mítico, no diálogo de Platão – para definir a sua arte. Marrou, que evoca essa frase, presta reverente homenagem a Protágoras e aos sofistas, que inauguraram na Grécia e no Mundo a profissão de professor. Nesse trecho do diálogo, o Protágoras mítico deve coincidir com o histórico, tal a justeza da frase platônica em relação à ação e ao pensamento protagórico. Educar, eis a missão dos sofistas, eis a função de Protágoras durante seus quarenta anos de excursão pelas cidades gregas.

A Educação revela o seu poder e a sua eficácia. A juventude acorre ao chamado ou à oferta espetacular dos sofistas, que proclamam suas qualidades em praça pública, envoltos em mantos de púrpura ou nas vestes dos rapsodos. A Educação toma o lugar da Poesia. Fascina, arrebatada a juventude, encaminha-a às grandes conquistas da vida prática. Não se trata mais de puras especulações no abstrato, no universal, mas de uma técnica de formação pessoal, de preparação cultural dos homens para a vida.

Protágoras começa ensinando que podemos sustentar qualquer tese por duas maneiras: a favor ou contra. A base de seu ensinamento é esse princípio: a antilogia. E Marrou declara, como Diógenes Laércio, que Protágoras "foi o primeiro a ensinar" o processo da razão dupla. Esse processo se desenvolve pela Erística, a arte da discussão, que os clássicos irão considerar como perversão da Retórica. Mais do que da discussão propriamente dita, a Erística é a arte da persuasão. Protágoras ensina como persuadir o adversário, como levá-lo pelos caminhos que se deseja, como

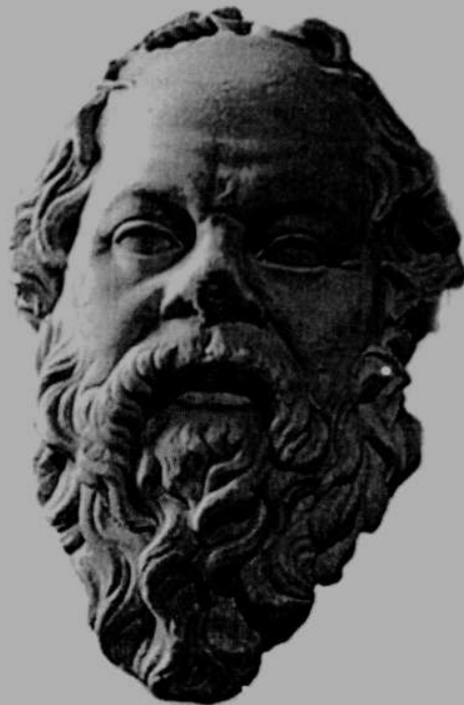
Herculano Pires

torcer a opinião dos juizes nos processos forenses. E a Erística, a malsinada Erística, domina Atenas e se projeta no mundo e na História. Vai ser, como assinala Marrou, a herança grega das futuras disputas pelo mundo afora.

A imoralidade da Erística está exatamente no seu poder de persuasão. Mas se o ensino era público e livre, não privado, não destinado a uma comunidade particular, trata-se apenas da difusão de uma técnica, cujo emprego no bom ou no mau sentido corre por conta de quem a aprender. E ao lado da Erística, Protágoras ensina a Retórica – ciência e técnica da palavra, capaz de dotar o aprendiz dos meios necessários a bem desempenhar suas funções sociais e políticas. Mas estas duas matérias constituem apenas a parte formal do ensino sofístico. Existem ainda outras disciplinas: a Mnemotecnia, arte da memória, para que o orador possa gravar o essencial dos discursos a proferir; a Polimatia ou Erudição, que alguns autores misturam ou confundem com a Mnemotecnia, sem razão, pois trata-se de um verdadeiro processo de aprofundamento cultural, de instrução intensiva, abrangendo as quatro ciências da elaboração pitagórica: a Aritmética, a Geometria, a Astronomia e a Acústica ou Música, e todas as demais ciências conhecidas. Claro que o discípulo tinha o direito de escolha, antecedente do que hoje chamamos "opção" em nossas faculdades de ensino superior, o direito de optar pelas matérias de seu interesse.

Protágoras aparece assim como um dos maiores revolucionários de todos os tempos. Com ele surge, ou pelo menos nele se incorpora o humanismo grego. Sócrates virá completar a sua obra. E por uma ironia do destino, a aversão de Sócrates pelos sofistas nada mais faz do que provar a tese dos movimentos correlatos e contrários, de Protágoras. Da dualidade *Sofistas versus Sócrates*, do choque desses dois movimentos, surge o Humanismo em sentido universal, que ultrapassará as fronteiras da Grécia para se projetar no mundo e oferecer bases a uma nova era.

Quando falamos de Sócrates, não podemos esquecer que antes dele existiu Protágoras.



Sócrates

(Aprox. 469 a. C. – 399 a. C.)

Herculano Pires

Sócrates não representa uma contra-revolução na Filosofia, como parece à primeira vista, mas um desenvolvimento necessário da revolução sofística. Os revolucionários muitas vezes se extraviam na ação, e as revoluções acabam na estagnação que haviam combatido, ou na dispersão espiritual de suas forças. Por outro lado, as revoluções não começam, nunca, na plena compreensão de seus objetivos. Estes vão se delineando aos poucos, na proporção da marcha, e não raro vão ser melhor percebidos por espíritos libertos da ortodoxia revolucionária. Foi o que aconteceu com os sofistas, cujo movimento degenerou, por falta mesmo de mais perfeita visão inicial, na esterilidade da simples tagarelice.

A figura de Sócrates aparece no momento oportuno. Tendo desejado, na juventude, tornar-se fisiólogo, foi certamente despertado pelos sofistas para a compreensão de que existiam coisas mais urgentes a tratar. Sua atividade se desenvolveu, como diz Robin, "no mesmo meio social, respondendo às mesmas necessidades intelectuais e morais" que os sofistas enfrentavam. Chegou mesmo a ser confundido com eles, como vemos em *As Nuvens*, de Aristófanes. E como, por outro lado, já vimos ao tratar de Protágoras, em muitos pontos Sócrates se apresenta mais como um êmulo do que um adversário do pai da Sofística. De qualquer maneira, a verdade incontestável é que ambos pertenceram ao mesmo movimento do iluminismo grego.

Um esclarecimento de Windelband nos ajudará a situar melhor a figura e a atividade de Sócrates na História da Filosofia. Já vimos que Pitágoras nos apresenta a Filosofia como "o amor da sabedoria", e que os sofistas a transformam em exibição da sabedoria. Windelband, evocando *O Banquete*, de Platão, e a definição socrática do amor, que ali aparece, como intermediário entre sabedoria e ignorância, conclui: "Nesta passagem, a expressão *filosofia* adquire sua acepção apropriada, de afã de saber". Esta evolução semântica nos mostra com bastante clareza a posição de Sócrates: um renovador, no melhor sentido do termo.

Ao contrário de Protágoras, que viera da Trácia, Sócrates era filho da Ática. Seu pai era o escultor Sofronisco, e ele mesmo foi também escultor, seguindo a carreira paterna, conforme aos costumes antigos. Sua

mãe era a parteira Fenareta, e veremos que, noutra sentida, Sócrates seguiu também o ofício da mãe. Mostrou-se, assim, inteiramente fiel às tradições da família. E talvez seja esta uma indicação valiosa da orientação do seu espírito, que apesar de inovador, guardou sempre a fidelidade ao passado. Veremos, mais tarde, que não se tratava da fidelidade vulgar, que consiste em repetição, mas de uma fidelidade em sentido mais profundo, levando-o a transferir as heranças para um plano superior.

Nascido em Alopece, cerca do ano 469 a.C., viveu até 399, quando o condenaram a tomar cicuta, nesse episódio tão conhecido, até mesmo das pessoas pouco afeitas aos problemas filosóficos. Viveu, portanto, setenta anos. Aparentemente, era um homem comum, despreocupado, da classe média, de posses moderadas, que lhe permitiam discutir à vontade com seus concidadãos, em largos ócios, sobre os principais temas da época. Platão no-lo descreve de dois ângulos: o exterior e o interior. No primeiro, temos esse tipo de burguês tranquilo, que se completa por um rosto de traços rudes, sob ampla calva, de nariz grosso e queixo voluntarioso, olhos arregalados. No segundo, temos o espírito ardente e estranho que salta dessa aparência vulgar, à menor aproximação. Esse espírito é que atrai os atenienses e converte o bom Sócrates popular no maior filósofo grego, e esse espírito é que o arrastará à morte, como aconteceu com o seu antecessor Protágoras.

Mas, por falarmos no sofista, lembremos que ele fugiu da condenação, enquanto Sócrates recusou-se a fazê-lo. Ambos morreram: um na fuga, por naufrágio do navio, e o outro no cárcere, com extraordinária serenidade, zombando dos juizes que o condenavam. Ambos estavam bem velhos, e haviam ensinado durante muitos anos. Qual seria o motivo dessa atitude contraditória em face da morte? Parece-nos que pelo menos em parte podemos supô-lo: a mesma contradição em face da vida. Sim, pois Protágoras não acreditava nos deuses, e Sócrates se considerava a serviço dos deuses. Para o primeiro, a morte era o mergulho no desconhecido; para o segundo, era a partida para uma vida melhor. Protágoras foi coerente, tentando salvar o bem que possuía, concretamente, no mundo; e Sócrates não o foi menos, recusando-se a perder, por uma fuga à condenação legal, o bem maior que possuiria, logo mais, além do mundo.

Herculano Pires

A posição espiritualista de Sócrates equivale também a um desenvolvimento do ceticismo sofístico. Examinemos rapidamente os termos do problema. Os fisiólogos partiram de uma tradição religiosa e modelaram suas escolas, como vimos em Pitágoras, pelo sistema órfico das confrarias. Tales sustentava o princípio mítico, segundo o qual o mundo se originara da água, o mesmo princípio que encontramos no Gênese judaico, sobre o qual modelamos a nossa tradição religiosa. A tradição filosófica herdara, pois, o mito religioso do passado, e contra essa herança se levantaram os sofistas, a começar de Protágoras. Este, porém, não negava a existência dos deuses, limitando-se a pô-la em dúvida. Sócrates retoma a dúvida protagórica, voltando-a contra os mitos, mas admitindo a existência dos deuses em sentido espiritual.

E evidente a linha evolutiva do pensamento iluminista grego. Duvidando dos deuses, Protágoras duvidava também dos homens e dos seus conhecimentos, inclusive dos conhecimentos matemáticos. Foi a atitude que Descartes também assumiu, de maneira intencional, quando muito mais tarde sentiu a necessidade de voltar-se contra a tradição escolástica. A dúvida de Descartes, por sua própria natureza de atitude consciente, foi superada pelo filósofo. Mas a de Protágoras, antes impulsiva do que consciente, permanece a ao longo de toda a existência do sofista. Sócrates representa, nesse processo histórico, a fase do *cogito*. Foi ele quem mergulhou no mais recôndito do ser, para encontrar a essência do Homem, e no mais profundo dessa essência reencontrar a divindade. Protágoras e Sócrates desenvolvem o processo do *cogito* em câmara lenta, através da História. Descartes atinge a síntese num ápice, sozinho, porque atrás dele já se estendia o longo caminho do pensamento percorrido pelos gregos, pelos romanos e por toda a Idade Média.

Essa posição, aparentemente antinômica, mas no fundo complementar, de Protágoras e Sócrates, estende-se, a partir da crença nos deuses, a todos os demais problemas sofísticos. Não tendo uma base sólida para a sua concepção do mundo e da vida, Protágoras duvidava de tudo e não buscava a verdade com o devido interesse, pois nem mesmo aceitava a possibilidade de se poder atingi-la. Apoiando-se na certeza da vida espi-

ritual e da existência dos deuses, Sócrates acreditava nos valores humanos e na eficácia de uma busca sincera da verdade. Posições opostas, mas ao mesmo tempo complementares, desde que as vejamos no processo do desenvolvimento histórico. E mais curioso se torna esse desenvolvimento, quando passamos do plano do pensamento puro, da razão, em seu funcionamento lógico, para o plano do Psiquismo, em suas inter-relações de pensamento-afetividade-vontade. Encontramos então, em Protágoras, o analista frio, racional, que se serve da inteligência como instrumento para medir o mundo, o *homo mensura*. Mas em Sócrates encontramos o *homo sapiens*, num sentido quase bergsonian, usando a intuição para captar a realidade em sua fluidez não-espacial.

Foi por isso, certamente, que a Pitonisa do Oráculo de Delfos, consultada sobre Sócrates, respondeu, em nome de Apolo, que ele era o mais sábio dos homens. Desde que soube disso, o filósofo se considerou, informa Robin, "como estando a serviço de Apolo, investido por ele de uma missão, que era a de procurar a razão dessa resposta". Julgando-se destituído de sabedoria, Sócrates procura analisar os outros, os que se dizem sábios. E por fim descobre que a supremacia do seu saber está apenas no fato de que *ele sabe que nada sabe*, enquanto os outros julgam saber o que não sabem.

E é neste momento que Sócrates se volta contra os sofistas, que tudo sabem. O ceticismo de Protágoras encontra em Sócrates o seu verdadeiro sentido. E podemos dizer que a Sofística formula em Sócrates a sua autocrítica.

LOUCURA E CATALEPSIA

No *Banquete*, de Platão, vemos Sócrates dirigir-se à casa de Agáton, na companhia de Aristodemo. Ao entrar na casa, porém, este verifica que Sócrates desaparecera. Agáton manda um escravo à procura do filósofo, e o escravo volta informando que Sócrates estava parado, imóvel, junto ao portão de uma casa vizinha, e nem sequer atendera aos seus chamados. Agáton diz ao escravo que volte e traga o filósofo. Mas Aristodemo intervém:

— Não, Agáton! Deixa-o em paz. É costume dele apartar-se às vezes de tudo e assim ficar, meditando por muito tempo, imóvel e recolhido. É um velho costume. Ordena que não o estorvem e o deixem em paz.

Mais tarde, Sócrates entra, já em meio do jantar. Agáton o convida para deitar-se ao seu lado, acrescentando:

— ...pois quero saborear um pouco da sabedoria que adquiriste ao meditar sob o alpendre. E claro que a adquiriste e que a possuis, porque ainda não terias saído de lá, se assim não fosse.

— Ótimo seria, caro Agáton – responde Sócrates – se a sabedoria fosse uma coisa que pudesse passar, por simples contato, de quem a tem para quem não a tem...

No escandaloso discurso do bêbado Alcibíades, já no fim do banquete, ouvimos esta história sobre a presença de Sócrates no cerco de Potideia:

— Uma vez ele se pôs a meditar, e ficou de pé, no mesmo lugar, desde a madrugada. Como não encontrasse solução para o que pensava, não desistiu, mas continuou imóvel, absorvido na reflexão... Veio o meio-dia, e os soldados o observaram. E diziam uns aos outros, pasmados, que Sócrates se conservava naquela posição desde a alvorada, pensando. Enfim, uns jônios – já era pelo entardecer e todos haviam jantado – arrastaram para fora suas esteiras, para dormir ao relento, pois era verão, e também para observar se Sócrates passaria ali imóvel a noite inteira. Pois ele ali permaneceu, naquela posição, até a aurora e o nascer do sol, e então fez sua prece a Hélio, e se foi.

Além destes momentos de êxtase, ou de profunda imersão no seu mundo mental, Sócrates referia-se a um demônio que o acompanhava (*daimonion*), e que, segundo vemos no *Fedro*, sempre o impede de fazer o que deseja. Na *Apologia*, Platão o faz declarar: "Tal fato começou comigo em criança. Uma voz ressoa em mim, e toda vez que ela se manifesta, me desvia daquilo que estou para fazer." As interpretações desse demônio socrático são as mais variadas, e muitas delas, bastante pitorescas, como as de certos psiquiatras modernos. Há mesmo quem deseje fazer a psicanálise de Sócrates, com base nesse caso do demônio.

Bertrand Russell, comentando as longas meditações de Sócrates e as referências ao seu demônio, declara simplesmente: "Joana D'Arc era inspirada por vezes, sintoma comum de loucura. Sócrates era sujeito a transe catalépticos." É possível que Protágoras pensasse mais ou menos assim, a respeito dos mesmos casos. Como vemos, a oposição da inteligência analítica à intuição psíquica não era um privilégio dos gregos.

E pouco importa que Joana D'Arc seja considerada louca, só por ouvir as suas vozes, ou que Sócrates seja acusado de anormal, por ser capaz de se absorver em seus pensamentos e também de ouvir o seu demônio. Pois não há um médico francês, o Doutor Binet Sanglé, que pretendeu provar, num livro curioso, a loucura de Jesus?

Pitágoras já dizia que a terra é a morada da opinião, e que esta corresponde ao número dois, pois voa por toda parte, como as borboletas.

DIFUSÃO DA LOUCURA

A loucura socrática era terrivelmente contagiosa. Tanto mais que Sócrates, à maneira de Jesus, uma vez convencido de sua missão, resolveu difundi-la o mais possível. Entende Robin, com muita razão, que o filósofo já devia ter adquirido a autoridade de um mestre, quando um de seus admiradores fez a consulta famosa ao Oráculo de Delfos. E acrescenta que Sócrates, depois de haver constatado a absoluta inconsciência da ignorância, nos outros, resolveu despertar nesses inconscientes o desejo da reflexão crítica. Em outras palavras, podemos dizer que Sócrates, tendo aplicado a si mesmo o conselho do Oráculo: *Conhece-te a ti mesmo*, compreendeu que a sua missão, dali por diante, era aplicá-lo aos outros.

Começa nesse momento a difusão da perigosa loucura socrática, tão perigosa como a de Jesus, que destruiu o mundo antigo, minando pela base o poderio romano – como dizia Feuerbach e mais tarde Vitor Hugo – e até hoje continua a tresloucar os homens. Também a loucura socrática não pôde ser detida pelos séculos. Contagiou Atenas, propagou-se pela Grécia, projetou-se depois em toda a era helenística, invadiu o mundo e continua a minar a sensatez das boas criaturas, nos mais tranquilos e sensatos recantos do planeta.

Herculano Pires

Sócrates compreendeu que a loucura inicial dos sofistas havia degenerado rapidamente em perigosa forma de sensatez. Esse perigo é enorme, principalmente no seio de um povo como o grego, formado ao fogo das paixões mediterrâneas. A Sofística deixara de ser uma reação ao dogmatismo tradicional, para tornar-se também dogmática. Os sofistas, acomodando-se na vida, tornaram-se simples mestres de acomodação. Ensinavam os jovens a conquistarem e defenderem suas posições, a aturirem os adversários, em defesa própria, e a se blasonarem de uma sabedoria que não possuíam.

Sócrates compreendeu que a sua missão era a de transtornar esse meio estagnado, onde as poças verdes da vaidade, da ignorância e dos interesses criados se haviam tornado miasmáticas. E para cumprir essa missão, que Apolo lhe dera e o seu demônio confirmava, começou a fazer aos outros as perguntas que havia feito a si mesmo, aquelas terríveis perguntas que Protágoras aplicara no início da revolução sofística, para destruir a muralha do pretense saber acumulado.

Ao contrário dos sofistas, que ensinavam por dinheiro, e dos antigos filósofos, que organizavam suas escolas em forma de confrarias, Sócrates resolveu trabalhar como livre-atirador. Não se filiou a nenhuma corrente filosófica, não fundou escola nem pretendeu cobrar coisa alguma pelo seu ensino. Não fosse a missão especial de que estava investido, poderíamos hoje acusá-lo de reacionário, de inimigo da honrada e malsinada classe dos professores. Mas Sócrates vivia numa sociedade muito diferente da nossa, e os sofistas do seu tempo haviam-se exagerado na caça aos jovens ricos, um pouco mais do que as belas atrizes de hoje. Tudo isso, mais a sua condição de homem remediado, que não sofria o castigo adâmico de ganhar o pão com o suor do rosto, justificam a sua atitude.

E curioso notarmos que a democracia ateniense reagiu contra Sócrates e o condenou, porque ninguém mais democrático do que ele, na sua tentativa de difundir a divina loucura. Muito antes que o apóstolo Paulo oferecesse ao Homem a terceira dimensão espiritual, fazendo-o compreender a paternidade de Deus e fraternidade universal, segundo proclama Denis de Rougemont, já o filósofo ateniense a utilizava, por con-

ta própria. Para usarmos uma expressão bíblica, ele não se deixava levar de respeitos humanos. Considerava a todos, sem qualquer distinção de classe ou de raça, como criaturas passíveis de sofrer o contágio da sua forma especial de loucura, propiciada pelos deuses.

Sócrates não precisava de um local apropriado para ensinar. A maneira de Jesus, pregava nas ruas e nas praças, como nos ginásios e palestras, onde recrutava os jovens, e particularmente no Ginásio do Liceu, próximo ao Templo de Apoio, no mesmo local onde mais tarde Aristóteles estabeleceria a sua famosa escola. "Perguntador infatigável, diz Robin, sua preferência pela conversação, que associa o interlocutor ao trabalho da pesquisa não o impede de fazer também longos discursos e de praticar a leitura comentada dos poetas". Apesar disso, não é propriamente um mestre. É um companheiro de estudos, o amigo mais velho e experiente, que reúne em seu redor um círculo familiar, para debates e pesquisas. Pertencem a esse círculo pessoas de diferentes classes e idades, atenienses e estrangeiros, e muitos destes vêm a Atenas especialmente para conversar com o filósofo, de tempos a tempos.

Aliás, os "familiares" de Sócrates não formam apenas um círculo, mas vários. E há de tudo entre eles. Robin nos lembra que elementos conhecidamente filiados a diferentes escolas filosóficas o freqüentam. E cita os seguintes: Euclides, eleático; Símiias, Cebes e Fedondes, pitagóricos; Antístenes e Aristipo, alunos dos sofistas. Ao mesmo tempo, os jovens ricos que constituem a variegada caça ateniense dos sofistas também se aproximam de Sócrates, debatem com ele os mais variados problemas, submetem-se aos seus terríveis questionários. Entre eles, Platão, Xenofonte, Alcibiades. Os círculos socráticos, como se vê, são amplos, variados, abertos democraticamente a todos. Neles já podemos ver a antecipação dos diferentes caminhos que o pensamento de Sócrates tomará no futuro, através de escolas não raro contraditórias.

A difusão da loucura não exige formalismos. Porque a loucura de Sócrates é divina, oposta à loucura humana, que tudo pretende saber, e que por isso mesmo se reveste de formas sutis para se difundir sem desfigurar-se. Platão e Xenofonte, o poeta-filósofo e o general de cavalaria, os

Herculano Pires

dois discípulos de Sócrates que nos transmitiram o maior volume de informações sobre ele, mostram-nos a sua intimidade com pessoas de todas as classes. Xenofonte conta, por exemplo, no *Memoráveis*, que Crítias, líder dos Trinta Tiranos, proibindo Sócrates de ensinar aos jovens, lhe disse: "É melhor que te ocupes dos teus sapateiros, carpinteiros e caldeireiros!" Não havia, pois, necessidade de preparação especial para pertencer aos círculos socráticos. Porque todos os homens, pelo simples fato de serem homens, já traziam consigo a verdade que o filósofo lhes extrairia do íntimo.

O ESCULTOR E A PARTEIRA

Os homens aparecem, aos olhos de Sócrates, como possibilidades de sabedoria, ou como sabedoria em potência. Mais tarde, um seu discípulo indireto, um seu neto espiritual, Aristóteles, explicará como a sabedoria pode passar de potência a ato. Mas antes, bem antes dessas explicações minuciosas, Sócrates se incumbirá de fazer o milagre. Para isso, criará um método especial, que o identificará ao mesmo tempo com a tradição paterna e materna. Por um lado, ele se fará o escultor de homens, não mais arrancando da pedra as suas imagens, mas do espírito. Por outro, será um continuador da mãe, ajudando através da maiêutica o nascimento da verdade, como Fenareta ajudava o das crianças.

Para esculpir nos espíritos é necessário um cinzel verbal. E Sócrates o fabrica: seu cabo é o *conceito*, seu gume é a *ironia*, sua lâmina penetrante é a *maiêutica*. Mas esse mesmo instrumento serve também aos partos do espírito, pois é evidente a semelhança entre arrancar da pedra uma imagem ou de um ventre uma criatura. Dotado desse instrumento, dessa técnica espiritual, Sócrates começa a agir. Primeiro, esculpiu-se a si mesmo, provocou o parto do seu próprio espírito. Depois, saiu ao socorro dos outros, no cumprimento da missão que indiretamente o Oráculo lhe confiara.

Os fisiólogos queriam criar uma ciência geral do Universo, partindo do conhecimento das coisas. Mas como conhecemos as coisas, sem nos conhecermos a nós mesmos? Sócrates nega a importância dessa ciência geral, ou pelo menos a sua oportunidade. Depois dele, e a partir de suas ideias, e particularmente da sua descoberta do conceito, seu discípulo

Platão restabelecerá o prestígio do geral. Logo depois, porém, Aristóteles o vingará, restabelecendo o prestígio do particular, como investigador naturalista. Mas o particular, para Sócrates, começará no Homem, ou melhor, na cabeça do Homem, nessa caixa de surpresas em que se esconde o conceito.

A ciência de Sócrates não se refere às coisas particulares da natureza, mas ao particularismo humano. Sócrates concorda com os sofistas: o que importa é o Homem. E a primeira coisa que ele vê no Homem não é o seu corpo, como o fizeram os *físicos* ou médicos, nem as suas ambições, como o fizeram os sofistas, mas as suas ideias. O Homem não vive como os animais, impulsionado pelas necessidades orgânicas, mas de outra maneira, guiado pelas ideias. Estas, pois, são a chave do problema humano, da ciência do particular que é preciso construir. Existem ideias do Bem e do Mal, do Belo e do Feio, do Justo e de Injusto, da Natureza e do Social - tão discutidas pelos sofistas - do Vício e da Virtude, também tão debatidas. Essas ideias são ímãs, freios, alavancas, rodas, engrenagens do espírito. Precisamos então conhecê-las, saber o que são, e aprender a utilizá-las.

Eis a chave do método socrático, eis a descoberta maravilhosa, que, como acentua René Hubert, deu origem ao "racionalismo filosófico, à ciência positiva, às técnicas experimentais, à moral independente, e, além de tudo isso, à pedagogia consciencial e a todo o conteúdo do Humanismo europeu". Eis, enfim, o conceito, essa abstração da coisa, essa realidade subjetiva, que constitui o mundo verdadeiro do Homem, sobreposto ao concreto, em que vive o animal.

O conceito é uma conquista da evolução psíquica. E o momento em que a mente se liberta do objeto, criando o seu próprio universo. Uma vez compreendida a sua função, conhecido o seu valor, o espírito se livra do peso da matéria. A antinomia existencial se define: de um lado está a coisa, o objeto, a matéria, na sua diversidade, na sua confusão; de outro está o espírito que percebe, que capta, que apreende essa diversidade; e no meio, entre um e outro, está o conceito, representação pura do impuro, imagem perfeita do imperfeito, simbologia homogênea do heterogêneo; intermediário entre o ser e o não-ser, chave de controle de toda a

Herculano Pires

realidade. Platão estará cheio de razão, mais tarde, ao considerar o conceito como a verdadeira realidade, pois, ao menos para o Homem, o mundo do conceito é que é o mundo real.

Descoberto o conceito, compreendemos o valor das palavras, que são as suas representações no concreto. Sócrates aplica então o gume do cinzel na polpa movediça do concreto. Emprega a ironia. Os homens falam muito, repetem palavras, encadeiam frases. O processo verbal é como um rio, correndo sem cessar. Sócrates o fere, em rápidas cutiladas, rompendo a leve película que envolve as palavras. Se alguém fala em justiça, ele logo pergunta: - "Que é isso?" E se o interpelado responde com novo enxurro de palavras, ele insiste nas perguntas, exige definições, quer que os conceitos apareçam por trás da ganga oratória. As palavras já não podem disfarçar o pensamento, as frases não devem esconder a verdade.

A razão, que em Protágoras era ainda um tateio na superfície das coisas, torna-se agora um instrumento agudo de penetração no real. E dessa penetração surge a maiêutica, o momento supremo do impacto socrático no espírito. Atingido o conceito, através da palavra, a consciência se ilumina, porque o pensamento se coordena e harmoniza. A limpidez conceptual da consciência determina então a retidão moral, porque as ideias dirigem a conduta.

E assim que Sócrates, o escultor, transfere da pedra para o espírito a arte paterna. E é assim também que Sócrates, o parteiro, faz que as criaturas venham à luz, rompendo o ventre da ignorância. O espírito assim esculpido, a consciência liberta do véu ilusório das palavras, podem ver-se a si mesmos. O conselho do Oráculo de Delfos já não será tão difícil de compreender e de seguir: *Conhece-te a ti mesmo*. Sócrates encontrou a técnica do conhecimento próprio, o que vale dizer, da libertação humana.

O SABER E A VIRTUDE

A condição da virtude é portanto o saber. O homem reto é o que sabe. Como se pode ser bom sem saber o que é o Bem? Está nisso todo o valor do conceito. Temos primeiro de inquirir qual a natureza do Bem. E

desse inquérito resulta que o particular, o bem pessoal, o bem do homem que busca a felicidade, transforma-se naturalmente no bem geral. Porque o Bem é uma ideia, uma formulação abstrata, que parte da indução do particular, para a síntese do conhecimento.

Conhecer-nos a nós mesmos é saber o que somos, o que temos em nós, a que aspiramos. Ora, o que todos nós desejamos é a felicidade. Mas o que é a felicidade? Aí está novamente o conceito, a desafiar a nossa argúcia. Todos falam essa palavra, todos pensam nela, todos a desejam. Mas saberão o que desejam? Uns acreditam que a felicidade é o dinheiro, e correm loucamente atrás dele, para afinal verificarem que estavam em caminho errado. Outros pensam que a felicidade é o poder, a glória, a consideração alheia. Entretanto, o homem que descobriu o conceito sabe que a felicidade é uma ideia autônoma, que tem o seu próprio sentido e por isso mesmo não se confunde com outras ideias. A felicidade é um conceito. E esse conceito representa um estado do ser, uma situação humana, uma condição íntima, que nada tem a ver com a quantidade de dinheiro ou de poder que tenhamos em mãos.

Para sermos felizes, precisamos antes de mais nada conhecer a felicidade, saber a que realmente corresponde na prática essa ideia. Mas para conhecer a felicidade precisamos primeiramente conhecer a essência humana, a nossa própria natureza como tal. Ora, essa essência aspira à libertação. Nossa natureza é a própria liberdade. Assim, quando corremos atrás do dinheiro, é porque pensamos que ele nos dá liberdade. Ao atingi-lo, verificamos que, pelo contrário, o dinheiro pesa sobre nós. Isso nos leva a compreender que ninguém age mal por querer. Pelo contrário, o mal decorre da ignorância, pois é praticado na intenção de produzir o bem. Da mesma maneira, chegamos à conclusão de que a virtude é a ciência.

Mas o conhecimento, ao menos para Sócrates, não decorre apenas da ilustração própria. Há outro fator, que age durante toda a sua vida, desde criança, mesmo antes que ele houvesse descoberto a sua técnica, para guiá-lo ao bem. E o seu demônio, que sempre o adverte, quando ele vai dar um mau passo. Windelband entende que esse demônio compro-

Herculano Pires

mete o racionalismo socrático. Vêmo-lo, entretanto, sempre em ação. E mesmo na *Apologia*, quando pretende proclamar que a morte é um bem e não um mal, Sócrates se lembra dele:

Aquela minha voz habitual do demônio, em todos os tempos passados me era sempre freqüente, e se opunha ainda nos mais pequeninos casos, cada vez que fosse para fazer alguma coisa que não estivesse muito bem. Ora, aconteceram-me estas coisas, que vós mesmos estais vendo, e que, decerto, alguns julgariam e considerariam o extremo dos males. Pois bem, o sinal do deus não se me opôs, nem esta manhã, ao sair de casa, nem quando vim aqui, ao tribunal, nem durante todo o discurso. Em todo este processo, não se opôs uma só vez, nem a um ato nem à palavra alguma.

Qual suponho que seja a causa? Eu vo-lo direi: em verdade este meu caso pode ser um bem, e estamos longe de julgar retamente, os que pensamos que a morte é um mal: E disso tenho uma grande prova: que, por muito menos, o signo habitual, o meu demônio, se me teria oposto, se não fosse para fazer alguma coisa de bem.

Seja, pois, este demônio socrático, uma voz interna proveniente da intuição, uma voz divina como a do Oráculo de Delfos, "um puro instinto natural profético", como quer Windelband, ou uma entidade intermediária entre os deuses e os homens, como na concepção de Hesíodo, a verdade é que não se pode negar a sua importância no processo ético do ensino de Sócrates.

Windelband chega a afirmar que o filósofo "considerava esse demônio como um dote puramente pessoal, ou seja, que não lhe reconhecia importância alguma para a regulamentação ética da vida humana em geral". Bastariam os trechos da *Apologia*, que reproduzimos acima, para mostrar o contrário. Sócrates estava sempre atento à voz do demônio, e declara que ela teria modificado a sua atitude, até mesmo nesse momento supremo da sua vida, quando caminhava jubilosamente para a morte.

Como reduzir um fato dessa natureza aos limites estreitos de um "dote pessoal", sem importância para a vida humana? Como aceitar, logo de início, a exceção absurda, ilógica e anticientífica de um "dote pessoal" exclusivo para Sócrates, que de certa maneira o apartaria da espécie? Os

preconceitos culturais que agem na posição estranha de Windelband são também responsáveis pelo esquecimento quase geral desse elemento importante da ética socrática. A verdade histórica nos manda reconhecer a presença do "demônio" na aquisição do conhecimento, da ciência que produzirá a virtude, como elemento tão importante como a própria experiência pessoal do Homem na vida, ou como esse outro elemento que Sócrates chamará Amor, e que em termos sociológicos chamaríamos hoje por outras palavras, mais técnicas e menos ricas ou expressivas.

O saber e a virtude nunca revelaram tão profundamente a sua ligação quanto no próprio trabalho da sua pesquisa em comum, através do diálogo. Nessa pesquisa criava-se uma situação especial, em que os espíritos se ajudavam mutuamente. Formava-se um ambiente de interesse recíproco, um meio de permutas psíquicas - não apenas intelectual, mas também afetivo e volitivo - em que o amor agia como estímulo na descoberta da verdade. Dessa maneira, a ligação do saber com a virtude não era, como supõem alguns autores modernos, um ponto de confusão, de falta de clareza ou definição, na teoria socrática, mas uma decorrência lógica do desenvolvimento ético, que não pode efetuar-se sem o pressuposto do desenvolvimento intelectual. O racionalismo grego nunca atingiu maior altura. Hubert acentua: "A cultura intelectual não aparece apenas como meio de cultura ética, mas como estritamente idêntica a ela".

Sócrates transformava, assim, a antiga camaradagem grega, elemento fundamental da educação épica, num sistema de amizade intelectual. O poder educativo do amor, que os gregos levaram ao exagero da pederastia, era aplicado por ele num sentido mais amplo e mais lógico. Em lugar dos famosos "pares de amantes", das parselhas do "batalhão sagrado", que mais tarde constituiriam uma realidade histórica, Sócrates propunha os grupos de amantes, cujo amor se traduziria no esclarecimento mútuo.

Conhecemos a história do exército criado por Górgidas, nos fins do IV século, no qual se destaca o "batalhão sagrado", composto exclusivamente de amantes e amados, sob o comando da parselha Pelópidas e Epaminondas. Esse batalhão obteve para os tebanos a vitória de Leuctras, em 371. Para compreendermos a razão desse fato, convém atentarmos para este trecho do discurso de Fedro, no *Banquete*:

Herculano Pires

— ... *Nunca um indivíduo se mostra mais confuso do que, quando, por via de alguma falta, é surpreendido pela pessoa amada. De sorte que se fosse possível formar, por algum modo, um Estado ou um exército exclusivamente de amantes e amados, assim se obteria uma constituição política insuperável, pois ninguém faria o que fosse desonesto, e todos, naturalmente, se estimulariam na prática de belas coisas. Na luta, um desses exércitos, mesmo reduzido, obteria vitórias sobre todos os inimigos, pois se um soldado às vezes suporta que os seus companheiros o vejam largar as armas e desertar, jamais desejaria que o seu amado o visse fugir, e a isso preferiria a morte. Além disso, ninguém é tão covarde que sucumba ao medo, fuja e não auxilie ao seu amado, abandonando-o aos perigos. Eros inspira coragem aos seus adeptos, e os torna semelhantes aos que, por natureza, são bravíssimos.*

Quando, porém, Sócrates começa a falar, e relata o seu diálogo imaginário com Diotima, a estrangeira, o amor se transfigura no diálogo platônico, da mesma maneira por que mais tarde se transfiguraria no diálogo evangélico, entre Jesus e Madalena. Sócrates não defende a tese do amor como estímulo da coragem na guerra, mas como necessidade fundamental dos seres, humanos ou não, que buscam a imortalidade através das vicissitudes da vida mortal. E o que ele põe claramente na boca de Diotima, porta-voz da sua filosofia:

DIOTIMA - ... *Pois o amor não é, como pensas, o desejo do que é belo.*

SÓCRATES - *Que é, então?*

DIOTIMA - *É o desejo de procriação no belo.*

SÓCRATES - *Talvez.*

DIOTIMA - *Talvez, não, mas seguramente o é. E sabe qual a importância da procriação⁷. E que ela representa algo perdurável: para um mortal, é a imortalidade. Ora, como vimos há pouco, o desejo de imortalidade é inseparável do desejo do bem, pois o amor consiste no desejo da posse perpétua do bem, e disso resulta que o amor é também o desejo de imortalidade.*

Mas a procriação não é apenas função do corpo. Há uma forma de procriação que é superior à física, e por isso mesmo anula os meios físicos de procriar. O amor aparece então num plano diferente, ligando as criaturas por laços espirituais. Madalena conhecia o amor na sua forma carnal.

Jesus adverte de que o amor não reside na carne e lhe abre as perspectivas do espírito. Sócrates o antecipa nesse gesto, ensinando aos gregos a beleza do amor em sua função espiritual.

Aqueles cuja fecundidade reside no corpo – diz ainda no Banquete – dirigem-se de preferência às mulheres, e assim realizam a sua maneira de amar, acreditando que atingem a imortalidade pela criação de filhos, bem como a celebridade e a felicidade eternas. Mas os que desejam procriar pelo espírito – pois há pessoas que mais desejam com a alma do que com o corpo (e esta é mais fecunda que aquele) –, esses anseiam por criar o que compete à alma. Que criação será esta? A do pensamento e das demais virtudes. A criação desses homens a quem chamamos poetas, e a dos outros a quem chamamos inventores.

Basta isso para nos mostrar a que extremos Sócrates conseguiu levar a revolução sofística, modificando em profundidade a atitude grega em face dos problemas da vida e do mundo. Quando a própria camaradagem guerreira, pântano em que desabrocha a flor negra da pederastia helênica, é por ele transformada na camaradagem intelectual, em que floresce a sabedoria, o seu gênio revolucionário atinge as culminâncias do divino. E é nisto que ele supera, em tamanha extensão e tão grande altura, o gênio revolucionário de Protágoras, deixando de ser o seu continuador, para se tornar quase o seu antípoda.

O HOMEM DO POVO

Embora não se possa fazer de Sócrates um homem do povo, no sentido atual dessa expressão, e apesar das acusações da aristocracia que lhe são feitas, parece que é essa a melhor maneira de se definir a sua posição na sociedade grega. Não era um aristocrata, pois pertencia à classe média, como já vimos pela sua filiação. E, se mantinha relações com as mais altas personalidades, chegando mesmo a freqüentar as rodas intelectuais, por outro lado vivia em contato com artesãos e trabalhadores vulgares. Se o conhecemos através das referências de discípulos aristocratas, isso se deve à impossibilidade em que se encontravam os outros de se projetarem na História.

Diógenes Laércio oferece-nos informações curiosas a respeito de

Herculano Pires

Sócrates. Diz que era honesto e econômico, duas qualidades que melhor o entrosam na classe média. E acrescenta que a sua temperança era tão grande que, comendo pouco, nunca foi atingido pela peste que várias vezes assolou Atenas. Sofria perseguições e violências sem se aborrecer, e não pedia recompensas pelos serviços que prestasse. O próprio Aristófanes, que o critica acerbamente em *As Nuvens*, também lhe reconhece os méritos. Não obstante, Diógenes Laércio nos diz que Sócrates teria sido bigamo, o que contrasta com as informações anteriores de temperança. Essas contradições não são de estranhar, quando compreendemos a dificuldade de informações exatas naquele tempo.

De acordo com as informações de Aristóteles, mais amplamente conhecidas, Sócrates era casado com Xantipa, da qual teve um filho, Lamproclo. Em segundas núpcias, teria se casado com Mirto, filha de Aristides, o Justo, da qual obtivera dois filhos: Sofronisco e Menexeno. Entretanto, diz Diógenes, querem alguns informantes que ele primeiro se casasse com Mirto, e depois com Xantipa, ainda em vida daquela. Como isso teria sido possível? Baseado em Sátiro e Jerônimo de Rodes, diz Laércio que Atenas se encontrou a certo momento desfalcada de homens, em virtude das guerras e das pestes, tendo-se então permitido aos cidadãos que tivessem duas mulheres. Sócrates, como bom cidadão, não teria negado a sua contribuição ao reerguimento demográfico de Atenas.

Já vimos que Sócrates não fazia distinções entre os homens, considerando-os a todos como igualmente aptos para a sabedoria. Isso nos mostra o seu espírito democrático, a sua vocação popular. E essa atitude é confirmada por uma informação curiosa de Laércio, segundo a qual Sócrates se recusara a receber alguns criados que Cármides lhe oferecera, para trabalharem com ele. Tratava-se, evidentemente, de escravos, e outra informação nos dará o motivo dessa recusa: Sócrates considerava o ócio como uma das melhores coisas que o Homem pode ter, em virtude de lhe proporcionar a sabedoria. E certa vez propôs a Críton o resgate de Fédon, conseguindo libertá-lo da escravidão para transformá-lo num filósofo.

Compreende-se facilmente que Sócrates não aceitasse escravos, pois

teria de sentir-se como um espoliador. E tanto maior seria o seu crime, quanto sabia estar roubando a alguém o melhor de todos os bens, que é a sabedoria, para mantê-lo no maior de todos os males, que é a ignorância.

Das suas mulheres, se realmente houve duas ou dois matrimônios, foi Xantipa quem se tornou célebre, em virtude ao mesmo tempo do seu mau gênio e do amor que devotava ao filósofo. Muitas anedotas são contadas a respeito de Xantipa, que parece ter sido irascível e palradora. Certa vez, depois de destratar o filósofo com tremenda descompostura, lhe atirou um balde de água. Sócrates limitou-se a declarar que depois da trovoadas é natural que venha a chuva. A Alcibiades, que lhe censurava a tolerância com a mulher, respondera que o bom cavaleiro deve aprender com as piores montarias, para depois lidar com as outras.

Conta Laércio que Xantipa um dia lhe arrancou a capa no fórum, e, instado pelos familiares a castigar a mulher, Sócrates se recusou a isso. Por outro lado, Xantipa surge em muitas anedotas como preocupada com Sócrates, interessada no seu bem-estar e na sua boa figura perante os amigos. E é tocante o episódio, muito conhecido, da sua corrida à prisão, quando se lançou para Sócrates clamando contra a condenação injusta a que o haviam submetido. O filósofo se limitara a responder: – "E querias que fosse justa?"

Aristófanés oferece-nos uma imagem bastante popular de Sócrates, não obstante as referências satíricas que lhe faz: "Andando descalço e sofrendo trabalhos sem cessar, mostra não obstante um semblante sempre grave". Diógenes Laércio afirma que "por mais fome que tivesse, nunca se fez pesado a ninguém".

Tudo isso nos revela uma figura popular, de procedência mediana, filho de um escultor e uma parteira, e ele mesmo escultor, antes de se tornar filósofo. Desprovido de posses, desinteressado das transações comerciais que, no seu tempo, como hoje, enriquecem os homens, apegado ao estudo e à meditação, Sócrates só conseguiu formar ao seu redor um grupo aristocrata, que se incumbiu da sua celebridade, em virtude do seu gênio.

Herculano Pires

CONDENAÇÃO E MORTE

A Atenas se poderia aplicar a apóstrofe de Jesus a Jerusalém, a cidade que matava os seus profetas. Vimos, no capítulo referente a Protágoras, como Atenas foi implacável para com o grande sofista. Diógenes Laércio apresenta uma relação de injustiças bastante curiosas: os atenienses multaram Homero em cinquenta dracmas, considerando-o louco, e fizeram o mesmo a Tirteu e a Astidamante. Entretanto, para sermos justos, temos de lembrar que Atenas se arrependeu da condenação de Sócrates e até mesmo a vingou, desterrando os seus acusadores, condenando um deles à morte e honrando o filósofo com uma estátua de bronze, feita por Lisipo e colocada numa galeria de varões ilustres. Laércio diz ainda que os atenienses fecharam seus ginásios e palestras em homenagem ao filósofo injustiçado.

O processo movido contra Sócrates foi dos mais movimentados e tem sido objeto das mais diversas interpretações. Entendem uns que Sócrates foi acusado de herege, de não crer nos deuses e inventar outras divindades, que seriam, afinal, apenas o seu próprio demônio. Outros, que o filósofo foi acusado de corromper a juventude, desviando-a do cumprimento das tradições e do respeito às divindades locais.

Para Windelband, Sócrates foi vítima do rancor dos democráticos contra a ilustração filosófica, o que de certa maneira coincide com os motivos anteriores. Menzel, que realizou meticoloso estudo do processo, sob o ponto de vista jurídico, entende também que a condenação decorreu de motivos políticos, pois Sócrates representava um perigo para a restauração do poderio ateniense, com base nas antigas tradições, que a nova democracia tentava realizar.

Quando se procedia ao julgamento de Sócrates, ocorreu um incidente que bem nos revela a tensão de espírito reinante no ambiente. Justo Tiberiense é quem o revela, segundo Laércio. O jovem Platão subiu inesperadamente à tribuna e iniciou um discurso com as seguintes palavras: – "Sendo eu, ó atenienses, o mais jovem dos que já subiram a este lugar..." Mas não pôde prosseguir, diante da grita geral dos juizes, determinando que ele descesse da tribuna. Platão viu-se obrigado a descer, ten-

do de assistir ao julgamento, de que mais tarde nos deixaria um relato emocionante e minucioso, em sua *Apologia de Sócrates*, fonte em que hoje se abeberam todos os que escrevem sobre o episódio.

Diógenes Laércio entende que o motivo real da condenação de Sócrates foi a inveja, provocada pelo pronunciamento da Pitonisa de Delfos sobre a sua sabedoria. Anito e Melito teriam sido atingidos pela acusação indireta de ignorância. Diógenes diz mesmo que Anito incitou Aristófanes contra Sócrates, e por fim conseguiu que Melito o acusasse de ímpio e corruptor da juventude. Formou-se assim, com esses dois e mais o orador Lícon, o trio dos acusadores: um político restaurador, um poeta trágico obscuro e um retórico sem prestígio. A oração de acusação, segundo Diógenes, teria sido escrita pelo sofista Polícrates ou pelo próprio Anito.

Lísias quis salvar a Sócrates e escreveu uma apologia em sua defesa. Leu-a para o filósofo, que respondeu serenamente ao amigo: - "E uma boa peça, Lísias, mas não me convém". E como este houvesse estranhado a contradição (pois se era boa, por que não convinha?), Sócrates esclareceu: - "Pois não pode haver roupas e calçados excelentes, que não sirvam para mim?" E que Lísias confessava o erro e pedia perdão aos juizes. Sócrates, que detestava os sofistas e os militantes do foro, que combatia as chicanas forenses, em defesa da verdade e da justiça, não poderia aceitar essa espécie de defesa, juridicamente boa, mas moralmente má. Platão nos conta ainda a recusa de Sócrates em fugir da prisão, quando podia facilmente escapar da morte.

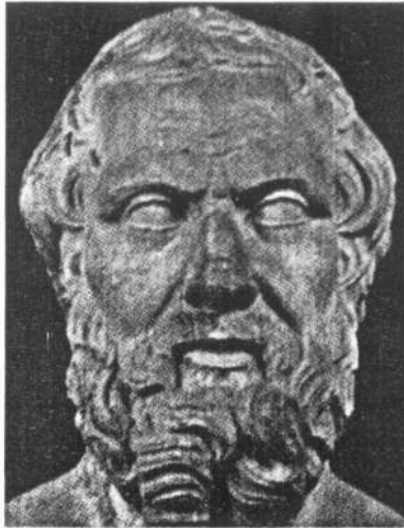
Em 399 a.C., no tempo correspondente ao nosso mês de maio, Sócrates bebeu a taça de cicuta, deitou-se e morreu, serenamente, consolando os discípulos que choravam ao seu redor. Platão descreve no *Fédon*, de maneira tocante, o episódio da morte do filósofo. Tomando a taça de cicuta das mãos do carrasco, Sócrates lhe perguntou se podia fazer uma libação aos deuses. O carrasco respondeu que a dose de cicuta era a exatamente necessária, ao que o filósofo retrucou:

— "Entendo. Mas pelo menos me será permitido, e é mesmo um dever, dirigir uma oração aos deuses, pelo bom êxito desta mudança de residência, deste mundo para o Além. E esta é a minha prece. Assim seja!"

Herculano Pires

"Em seguida – diz Platão –, sem sobressalto, sem relutar nem dar mostras de desgosto, bebeu a taça até o fim". Os discípulos que o cercavam caíram em pranto, mas Sócrates os advertiu: – "Que é isso? Que incompreensão! Mande as mulheres embora para evitar esta cena, pois me ensinaram que é com belas palavras que se deve morrer. Acalmai-vos, vamos, dominai-vos!"

Depois de andar pelo aposento, disse que sentia as pernas pesadas e deitou-se. A morte o foi envolvendo aos poucos. Suas últimas palavras foram estas: – "Crítón, devemos um galo a Asclépio; não te esqueças de pagar a dívida". Era um sacrifício ao deus da Medicina – o Esculápio dos romanos –, por lhe ter permitido morrer prontamente, livrando-se o quanto antes do peso do corpo.



Demócrito
(Aprox. 461 a. C. – 361 a. C.)

Herculano Pires

Com Demócrito, Abdera se opõe a Atenas, precisamente na época da chamada ilustração grega, quando se trava a batalha entre Sócrates e os sofistas. Este filósofo atomista é o reverso do seu compatriota e mestre, Protágoras. Não vai a Atenas senão para tomar conhecimento, rapidamente, do que ali se faz, e Atenas não lhe dá a menor importância. Não se interessa pela agitação sofisticada e não pretende ensinar os jovens gregos a jogar com palavras na vida política ou forense. Segundo as tradições, interessava-se apenas pelo estudo, procurando aprofundar o conhecimento da Natureza, na qual incluía o Homem. E vivia rindo das tolices humanas. Era o filósofo sorridente, como o chamou Zeller, ao tratar das numerosas anedotas a seu respeito.

Platão o ignorou, parece que intencionalmente, pois não podia fazê-lo de maneira alguma. A verdade é que Demócrito, esquecido, subestimado, negligenciado ao longo dos séculos, foi considerado na Antiguidade o emulo de Platão. E hoje, quando a sua figura, a sua doutrina e a sua ação reaparecem nas pesquisas modernas, vemos-lo como uma espécie de reverso da medalha platônica. Essa situação se torna clara quando verificamos que Demócrito é o físico por excelência, o continuador dos antigos fisiocratas, enquanto Platão é o moralista socrático. Windelband acentua o fato significativo de que ambos aceitam a doutrina da percepção, de Protágoras, mas dela partem para rumos diferentes.

Antes, porém, de analisar a posição deste filósofo – que em nossa era atômica assume importância imediata, superior à de Platão –, vejamos alguns traços marcantes da sua vida, que nos dará a sua impressionante figura humana. Como acontece com a maioria dos homens do seu tempo, é difícil precisar-se a sua filiação e data de nascimento. Até mesmo quanto ao local surgiram as dúvidas, hoje felizmente desfeitas. Sabe-se que nasceu em Abdera, provavelmente a 461 a.C., e que seu pai se chamava Hegesistrato, tendo deixado razoável herança para os filhos, em número de três, dos quais o caçula era o filósofo.

Diógenes Laércio fornece-nos curiosas informações a respeito. Começa por uma história fantástica, segundo a qual Demócrito teria iniciado seus estudos com alguns magos caldeus, que o Rei Xerxes teria deixa-

do "por mestres a seu pai, quando se hospedou em sua casa". Isto faz supor elevada linhagem para o filósofo. Com esses professores, o jovem Demócrito teria aprendido a teologia e a astrologia dos caldeus, e certamente um pouco de magia, pois mais tarde veremos espalhar-se a sua fama de taumaturgo entre o povo. Não obstante, sua vocação não era para a magia, mas para a Ciência. Deve ter sido o primeiro a descobrir o parentesco dessas duas formas de conhecimento, bem como o papel de transição entre elas, exercido pela Filosofia.

A maior parte da herança paterna se constituía de bens imóveis. Demócrito preferiu a sua parte em dinheiro, tendo assim de receber menos que os irmãos. Estes desconfiaram de que havia artimanha no caso, mas parece que tudo acabou bem. Embolsando os cem talentos que lhe cabiam, Demócrito despediu-se dos irmãos e saiu a correr mundo. Em vez de permanecer em sua terra e trabalhar para o aumento da herança, como faziam seu irmão Damasto e sua irmã, cujo nome nos escapa, desejava percorrer as fontes da sabedoria da época, para aumentar o seu cabedal de conhecimentos. Informam Demétrio e Antístenes que Demócrito viajou para o Egito, a Caldéia, a Pérsia e as regiões do Mar Vermelho, passando ainda pela Índia e pela Etiópia. Segundo Diodoro, sua permanência no Egito foi de cinco anos, e Estrabão se refere às suas viagens pela Ásia.

Esse corta-mundo gastou a herança paterna em suas correrias. Voltou pobre para a terra natal, e teve então de enfrentar um grave problema: de acordo com uma lei vigente, quem tivesse dissipado os seus haveres no estrangeiro, não merecia sepultura na pátria. Demócrito se salvou da situação incômoda em que se veria, graças ao seu tratado do sistema cósmico, que submeteu à apreciação dos compatriotas. Estes se encantaram com a obra e lhe deram quinhentos talentos como prêmio. Demétrio e Hipoboto afirmam, porém, que os entusiastas eram parentes de Demócrito, e que lhe deram apenas cem talentos. De qualquer maneira, o tratado o salvou.

Não se pense, porém, que Demócrito fosse um mandrião. Antes de receber a herança e poder partir para o mundo, ele já se revelara, na casa paterna, bastante aplicado ao trabalho. Antístenes testemunha o seu apego

Herculano Pires

aos exercícios de reflexão filosófica. Segundo afirma, costumava o jovem Demócrito sair para o campo, dirigindo-se aos sepulcros, onde se demorava em suas meditações. Talvez a presença da morte lhe estimulasse o raciocínio sobre os problemas da vida, mas o certo é que os sepulcros construídos no campo eram, naquele tempo, lugares quase sempre aprazíveis, não raro apresentando edifícios acolhedores.

Vê-se que Demócrito devia ter assegurado um crédito de confiança entre parentes e amigos, antes de sua viagem pelo mundo. Aliás, as informações sobre o filósofo sorridente revelam um temperamento afável, que soube conquistar e manter, durante toda a sua longa vida, a simpatia dos contemporâneos.

Apesar disso, Atenas não o recebeu como devia. Nas suas andanças, Demócrito não podia deixar de visitar a famosa cidade, onde esteve e conheceu Sócrates, mas não se fez conhecer por este. Demétrio, que é uma das maiores fontes de informações sobre ele, revela-nos a sua modéstia, dizendo que, em Atenas, pouco se importando com sua própria glória, não cuidou de se fazer conhecido.

Parece que se encontrou com Platão, e que este admirou os seus conhecimentos, segundo supõe Trasilo. Mas Platão não estava em condições de exaltar o seu próprio rival, como demonstrou mais tarde, negando-lhe lugar em suas obras, qual o fazem hoje os nossos jornais, com o nome e os feitos dos seus desafetos. O próprio Demócrito teria declarado: *Fui a Atenas, e ninguém me conheceu.*

É ainda Trasilo quem nos dá uma informação preciosa: Demócrito teria sido um imitador de Pitágoras, ou pelo menos dos pitagóricos, tendo inclusive feito o elogio do mestre de Samos num dos seus livros. Cláudio Regino e um certo Apolodoro dizem ainda que Demócrito foi ouvinte dos pitagóricos e chegou a tratar com Filolau, o discípulo que escapara do atentado de Crotona, para divulgar o Pitagorismo no mundo. Embora não aceitasse a doutrina dos números, é evidente a influência em sua obra.

De uma insaciável curiosidade intelectual, Demócrito teve uma vida tão rica de estudos e observações como a de Platão. Aprendeu com Protágoras, com Anaxágoras, com Parmênides e Zenão, com Pitágoras e

Filolau, com Heráclito, recolheu muito da contribuição sofística, mas foi sobretudo de Leucipo que mais aprendeu. Foi o discípulo continuador do atomismo de Leucipo. E enquanto Platão desenvolvia o conceitualismo socrático, fiel às lições recebidas do seu mestre, Demócrito desenvolvia a teoria da percepção, de Protágoras, marcando assim, de maneira decisiva, o rumo diferente do seu pensamento.

Talvez o fato mais curioso, no confronto destes dois gigantes do pensamento grego, seja o seguinte: Platão, partindo do particularismo ético de Sócrates, devolvia à Filosofia a ciência do geral; Demócrito, partindo da generalidade física de Leucipo, restabelecia a importância do particular. Foi ele, sem dúvida, quem abriu caminho para a revolução particularista de Francis Bacon, e a oposição do método indutivo da ciência ao método dedutivo da filosofia aristotélica é uma espécie de refração, no tempo, da oposição histórica entre Platão e Demócrito, na era grega.

O ESCRITOR

Ao contrário de Platão, não nos deixou Demócrito a possibilidade de apreciá-lo como escritor. De suas numerosas obras, só nos restam fragmentos. Entre os séculos III e V da nossa era, provavelmente, os seus livros desapareceram. Mais tarde, surgiram escritos que lhe foram atribuídos, como a correspondência apócrifa entre ele e Hipócrates, rejeitada pela análise crítica.

Trasilo oferece um quadro geral dos seus livros, dispostos em quinze tetralogias. Como se vê, uma grandiosa obra. As primeiras duas tetralogias são de ordem moral, começando por um livro sobre Pitágoras, o que nos faz pensar na existência não só de oposição, mas também de semelhança entre o filósofo atômico e seu rival Platão. Somente depois de oito obras morais, entre as quais se vê uma sobre a bondade e a virtude, e um possível tratado *Da Alma*, que lhe daria precedência sobre Aristóteles, no assunto, é que Trasilo enfileira as suas obras físicas.

Estas começam por um título de tratado geral do Universo, o *Grande Diacosmos*, ou *Grande Sistema Cósmico*, que Teofrasto entende ser de

Herculano Pires

Leucipo. A seguir, vem o *Pequeno Diacosmos*, ou *Pequeno Sistema Cósmico*, hoje reconhecido como de autenticidade inegável. Depois, temos uma *Cosmografia*, um livro sobre *Os Planetas* e outro que se intitula *Da Natu--za*.

As influências dos antigos mestres se tornam evidentes nos títulos da obra geral de Demócrito, segundo a classificação de Trasiló, que Laércio reproduz. E há coisas curiosas nesses títulos, dignas de pesquisas e análises demoradas, que talvez pudessem revelar alguma coisa nova sobre o filósofo e o seu tempo, e particularmente sobre as conexões do pensamento grego na época.

Vejamos alguns exemplos. Entre os livros morais encontramos uma *Tritogenia*, que, como indica o título, é uma reafirmação pitagórica do poder genésico do número três, pois, segundo informa Laércio, é toda uma doutrina tríptica sobre a origem das "coisas humanas". Entre os de matemática, encontramos um sobre *Os Números*, e entre os de música, um sobre *O Ritmo e a Harmonia*, ambos lembrando ainda o Pitagorismo.

Na série dos livros de matemática abundam os títulos astronômicos, revelando seu interesse pela Astronomia, e mais provavelmente pela Astrologia. Laércio lhe atribui também um livro *Sobre as Letras Santas na Babilônia*, e outro sobre a língua caldéia e frígia, o que viria confirmar as notícias de suas viagens pela Mesopotâmia. Um livro intitulado *Da Tranqüilidade da Alma* parece antecipar a doutrina estoica.

Demócrito-escritor invade todos os terrenos da indagação humana do seu tempo. Suas obras abrangem todo o conhecimento de então, indo da Filosofia aos problemas da Medicina e Matemática, da Arte aos estudos linguísticos, da Física à Religião e da Metafísica à Psicologia. Aristóteles abeberou-se fartamente nas fontes de Demócrito, para elaborar suas obras de Ciência Natural.

Os escritores antigos, que conheceram aquelas obras e puderam compará-las com as de Platão, testemunham por Demócrito a mesma admiração que consagravam a este. Escrevendo em jônico, o abderita revelava um estilo cantante e límpido, em que os antigos admiravam, como diz Windelband: "a clareza da exposição e o vigor sugestivo de sua vibran-

te linguagem". Os fragmentos que possuímos não bastam para a reconstrução desse estilo que tanto apaixonou os gregos. Deussen observa que esses fragmentos não justificam o entusiasmo dos antigos. Mas é evidente que não podemos julgar uma obra como a de Demócrito pelos trechos esparsos que nos restaram dela, e muito menos contradizer o julgamento daqueles que a conheceram na sua integridade.

Curiosa a semelhança da posição de Demócrito em relação a Leucipo, com a de Platão em relação a Sócrates. Ao que parece, Leucipo não escreveu obra alguma. Deve ter sido um filósofo de tipo socrático, que se limitava a meditar e expor verbalmente a sua doutrina. O *Grande Diacosmos*, que Teofrasto se lembrou de atribuir a Leucipo, deve ser a exposição do pensamento do mestre, feita pelo discípulo. Equivale, assim, às exposições da doutrina de Sócrates por Platão. E o *Pequeno Diacosmos* seria, no caso, a primeira tentativa de exposição doutrinária do próprio Demócrito, já se libertando de Leucipo, para construir a sua doutrina autônoma.

De qualquer maneira, temos na era socrática este curioso fato a registrar: dois mestres de Filosofia, em posições contrárias diante dos problemas fundamentais do conhecimento, ensinavam sem escrever e fundavam escolas através de discípulos que eram grandes escritores. Outro fato curioso: os dois discípulos principais de Sócrates e Leucipo se deixam influenciar pelo sofista Protágoras, admitindo a sua doutrina da percepção. Assim, o pai da ilustração grega perfilha ao mesmo tempo a linha socrática e a democrática, marcando-as fortemente com o seu relativismo, que em Platão conduz ao abstrato, e em Demócrito, ao concreto.

ATOMIZAÇÃO DO MUNDO

Duas vias, portanto, segue o pensamento grego, a partir da teoria protagórica da percepção: a de Platão, que através do conceito socrático volta ao subjetivo, relegando a um plano secundário o mundo das coisas ou dos objetos; e a de Demócrito, que através do átomo de Leucipo leva ao objetivo, procurando resolver no plano físico a velha contradição entre o ser e o não-ser, o ente e a coisa, o *on* e a *physis*. Nessas duas direções, em

Herculano Pires

que o pensamento se empenha em decifrar a realidade, temos duas grandes sistematizações: a de Platão, que "idealiza" o mundo, ou seja, que o converte em ideia, dando-lhe a estabilidade, a permanência eleática; e a de Demócrito, que "atomiza" o mundo e lhe confere a mobilidade extrema do fogo heraclítico.

Julián Marías estuda lucidamente a mecânica dessa atomização, mostrando como, passo a passo, o pensamento grego vai descendo do empíreo à terra, numa redução progressiva da realidade aos elementos que a constituem. Essa "redução da realidade a elementos cada vez menores", para usarmos a sua própria expressão, se verifica nas seguintes etapas: primeiro, o apelo à maleabilidade do fogo, em Heráclito, como possível explicação das coisas; depois, a formulação, por Empédocles, da teoria dos elementos, que se mostra incapaz de resolver o problema da geração e do movimento, o que o leva a apelar aos resíduos míticos da luta entre o ódio e o amor; depois, Anaxágoras "dá um passo decisivo" com sua teoria das *homeomerias*, pequeninos elementos que constituem as coisas, e que já trazem em si as formas das coisas; e, por fim, Leucipo e Demócrito, com a teoria atômica.

Neste momento, o ente eleático, e com ele a realidade, que é ele mesmo, se reduzem a uma poeira atômica, um nevoeiro extremamente móvel e brilhante, que invade o infinito. O Cosmos foi devolvido ao caos. E é preciso que surja um novo deus Marduk, para partir esse caos em dois, num vigoroso golpe de espada, e dele arrancar novamente o Cosmos.

Esse deus é o próprio Demócrito. Um deus sorridente, afável, irônico, que vive rindo da tolice humana, e de quem a tolice se vingará, por muito tempo, relegando-o ao esquecimento. Demócrito pertence a uma época de renovação, a época do iluminismo grego. Ao contrário de Heráclito, que chorava sobre as misérias humanas, confinado na atmosfera fechada da cidade solitária, Demócrito alarga suas vistas sobre o vasto mundo que surgiu das guerras médicas, numa Grécia cosmopolita. As ambições dos homens, antes limitadas ao âmbito da cidade, da antiga *pólis*, agora se ampliam de maneira desmedida, oferecendo ao filósofo muitos motivos de riso.

Demócrito é como um Voltaire grego, menos ferino, talvez, e mais compreensivo. Seu saber é tão vasto que, em toda a Antiguidade, só poderá ser comparado ao de Aristóteles. Pode, pois, jogar livremente com os dados da sabedoria do seu tempo, para realizar a sua obra. E é por isso que de suas mãos poderosas, que esmagaram a realidade, pulverizaram o mundo, atomizaram a homogeneidade eleática do Ser, um novo Cosmos vai surgir. Como um demiurgo alegre, Demócrito vai tomar a matéria cósmica e plasmar com ela um novo Universo.

A CONSTRUÇÃO ATÔMICA

Com Leucipo, aprendera Demócrito a instabilidade das coisas e dos seres, cuja aparência estável se reduz, na realidade, a um jogo de pequeninas partículas no vácuo. Heráclito e os eleatas confirmavam essa visão instável. Mas Protágoras lhe ensinara que a nossa percepção das coisas se faz através do movimento. Aquilo que Leucipo e os eleatas não podiam explicar, Demócrito explicará, com a teoria de Protágoras.

As coisas formadas de átomos em movimento, adquirem qualidades diversas, que não pertencem a elas mesmas, mas resultam do nosso processo de perceber. Os átomos se movem por necessidade, pois o movimento, como diz Liepmann, "é uma forma necessária do existir". E nessa eterna movimentação, os átomos se encontram, se chocam, se unem e se desunem, produzindo o aparecimento e o desaparecimento das coisas.

A construção atômica do mundo, como se vê, é tipicamente mecânica. Nada acontece, nem existe, sem o entrechoque dos átomos. Entretanto, estes não se movem pela vontade dos deuses, mas por uma determinação intrínseca, de sua própria natureza. Movem-se por necessidade. Porque não podem deixar de mover-se sem deixar de existir, uma vez que o movimento é a sua própria existência.

Estamos assim num momento materialista do pensamento grego. O Ser atomizado transformou-se em matéria, e esta não tem mais vontade, só tem necessidade. Excluída a vontade da ordem universal, exilados os deuses, resta-nos apenas um universo mecânico. Esse é o universo que

Herculano Pires

surge da análise de Demócrito. Um frio e imenso universo atômico, onde só existe uma lei, que é *a necessidade*. A maneira dos anatomistas modernos, que depois de dissecarem um cadáver se admiram de não terem encontrado a alma, Demócrito, depois de reduzir o Universo a uma poeira atômica, também se espanta com o vazio cósmico.

Vejamos, porém, como os átomos se ligam para formar as coisas. Infinitos em número, eles povoam o vácuo. São invisíveis porque extremamente pequenos, e movem-se individualmente no espaço. Quando se reúnem, como os pombos em torno de milho, num lugar qualquer, provocam um torvelinho, que quanto mais gira mais vai atraindo outros átomos, até formar uma grande massa de matéria.

E assim que o invisível se torna visível. Por acumulação. A junção dos átomos produz a massa, e esta é a matéria tangível. Mas esta matéria se desfaz novamente, e o visível tornará ao invisível, tão logo os átomos, por seu próprio movimento necessário, de novo se desagreguem. Eis, pois, a explicação do grande mistério. As coisas nascem do vácuo, do nada, porque o nada, na verdade, está cheio de átomos.

Na formação da massa de matéria, as leis atômicas exercem ação determinante. Os átomos, que variam de tamanho e de forma, ajustam-se de acordo com essas variedades. Os mais grosseiros se reúnem no centro da massa, movendo-se com mais lentidão e formando o núcleo pesado da matéria. Os mais finos e sutis se reúnem ao redor, formando uma capa, uma espécie de polpa. Esse conjunto se mantém em movimento, e da sua rotação constante surge na periferia uma espécie de casca.

Temos assim a imagem perfeita de um fruto, com a casca, a polpa e o caroço. Três fatores essenciais determinam o aspecto das coisas individuais, assim formadas: a figura, a direção e o contato-mútuo. Em Aristóteles, essas coisas mudarão de nome. Serão: forma, posição e ordem. Quer dizer que as coisas possuem qualidades próprias, determinadas pela forma dos átomos, que as compõem, pela posição em que se ajustaram e pela ordem em que se dispuseram no conjunto. Mas essas qualidades naturais e necessárias não são as que percebemos. São qualidades primárias, que pertencem à *coisa em si*, ao númeno kantiano. Ao influírem

na nossa percepção, essas coisas provocam imagens que são modificadas pelo movimento dos nossos próprios órgãos sensoriais. Essa reação dos nossos sentidos atribui às coisas propriedades secundárias, como a cor, o sabor, a temperatura, e dessa dialética é que vai nascer o mundo que conhecemos.

A teoria dialética da modificação das coisas pela reação dos sentidos enfraquece o materialismo de Demócrito. O subjetivismo impõe-se de maneira decisiva na sua concepção do mundo. Por outro lado, o filósofo admitia um conhecimento da realidade absoluta, por meio da intelecção, refutando assim o relativismo cético de Protágoras. Pela sensação, o Homem obtinha o conhecimento relativo da realidade, sempre imperfeito e muitas vezes pessoal; mas, pela intelecção, e portanto pelo pensamento, podia obter o conhecimento completo e perfeito.

No conhecimento relativo, temos apenas os *fantasmas* das coisas, ou a aparência dos torvelinhos atômicos; no conhecimento absoluto, temos a realidade espacial e atômica, a visão perfeita do espaço cruzado pelos átomos, e das aglomerações destes. Windelband acentua o caráter matemático desta concepção, que aproxima Demócrito de Platão, como já o notara Sexto Empírico.

Apesar, pois, de sua notável sistematização do atomismo de Leucipo, não é Demócrito o primeiro nem o maior dos materialistas gregos. Apesar da apologia que lhe fazem os materialistas modernos, imaginando uma luta mortal entre ele e Platão – a ponto de afirmarem, alguns, que este queimou as obras daquele –, a verdade é que Protágoras merece a palma, com sua poderosa teoria da percepção, muito mais objetiva, mais cética, mais materialista que a doutrina de Demócrito. Basta dizer que enquanto Protágoras sustentava a impossibilidade do conhecimento absoluto, reduzindo o conhecimento humano aos limites sensoriais, Demócrito admitia aquilo que hoje chamamos, em Parapsicologia, de *percepção extra-sensoria*.

Parece-nos lícito dizer que Demócrito foi antes racionalista que materialista, antecipando historicamente a posição cartesiana, na procura da verdade através do *cogito*. Sua teoria da percepção, ou melhor, sua gnosiologia, pois na realidade se trata de todo o mecanismo do conhecimento, não deixa dúvidas a respeito dessa posição.

OS FANTASMAS DE DEMÓCRITO

Basta analisarmos o problema dos *fantasmas*, no processo da percepção, para compreendermos que Demócrito superou o materialismo de Protágoras, abrindo perspectivas para uma compreensão mais ampla do mundo e da vida. *Os fantasmas* são apenas as imagens das coisas, as aparências apreendidas pela percepção. Essas imagens, como já vimos, são produzidas pelos movimentos atômicos, e por sua vez modificadas pelas reações dos nossos sentidos, que nada mais são, também, do que movimentos atômicos.

Mas, para Demócrito, tudo se constitui de átomos, de maneira que o próprio pensamento não é outra coisa senão movimento atômico. Daí a firmeza com que os materialistas modernos o classificam na sua grei. Entretanto, há mais complexidade do que lhes parece, na proposição de Demócrito.

Windelband estuda carinhosamente o problema dos *fantasmas*, para concluir que a inteligência funciona da mesma maneira que a sensação. Realmente, os nossos sentidos nos dão a imagem do mundo, graças à ação dos *fantasmas* sobre eles, ou seja, à penetração das imagens do mundo exterior em nossos órgãos sensoriais. Como o pensamento é idêntico, por sua natureza, à percepção sensorial, é forçoso que a inteligência seja também afetada pelos *fantasmas*. Acontece, porém, que os *fantasmas* da inteligência constituem-se de átomos sutis, os chamados *átomos de fogo*, que estão na essência e na origem das coisas. São átomos que os sentidos físicos, demasiado grosseiros, não podem captar. Átomos e fantasmas, portanto, que escapam à percepção sensorial, mas que são captados pela nossa inteligência, de maneira extra-sensória.

Curioso que em nossos dias, ao mesmo tempo que a doutrina atômica de Demócrito se confirma pelas experiências físicas, sua teoria da percepção extra-sensorial é também confirmada pelas experiências parapsicológicas, realizadas com todo o rigor científico, a partir dos trabalhos de Joseph Rhine, na Duke University, nos Estados Unidos.

Não podemos furtar-nos ao prazer de oferecer aos leitores um trecho de Windelband sobre o problema. Depois de assinalar que infelizmen-

te não possuimos fontes seguras para descrever o processo da percepção extra-sensória em Demócrito, lembra Windelband que a comparação com o processo da percepção sensória se impõe, diante da natureza idêntica das funções perceptivas e mentais. E esclarece:

"Ora, se Demócrito considerava que o pensamento é o movimento mais sutil dos átomos de fogo, compreende-se que necessariamente considerava também que os fantasmas que o provocam são mais sutis, ou seja, aqueles em que se reproduz a verdadeira configuração atômica das coisas. O pensamento é, pois, a intuição direta da mais primorosa estruturação da realidade: a teoria atômica. Na grande massa dos homens, esses sutilíssimos fantasmas passam inadvertidos, em virtude das rudes e violentas impressões que se produzem nos órgãos sensoriais; mas o sábio é sensível a eles, embora necessite, para apreendê-los, afastar a sua atenção dos sentidos".

Como se vê, o materialismo de Demócrito é bastante diferente das teorias estreitas que sufocam o pensamento nos lindes da matéria grosseira. Trata-se antes de um objetivismo racionalista, que permite a objetivação em plano superior ao da matéria, o que vale dizer que afasta os problemas metafísicos do plano do mistério e do sobrenatural, para integrá-los numa estrutura lógica e, portanto, no natural. Essa estrutura lógica é possível pela teoria da graduação atômica. Desde que os átomos se dividem em graus, e seus movimentos se processam na razão direta de sua configuração e densidade, é claro que a estrutura do Universo apresenta faces diferentes, que vão desde a impossibilidade de percepção sensorial até a mais plena e grosseira percepção física.

Mas a graduação não invalida a unidade atômica do Universo, apenas lhe permite variações na unidade.

E por isso que Demócrito não aceita somente os *fantasmas* da percepção sensitiva ou intelectual, como processos comuns de contato com as coisas conhecidas do exterior, mas admite também a percepção de fantasmas de verdade, ou seja, de entidades metafísicas. Windelband assinala:

"Existem testemunhos de que também os sonhos, as visões e as alu-

Herculano Pires

cinações eram reduzidos por ele a esses *fantasmas*, considerados como seus causadores, pois também nesses casos estamos em face de representações que nos são igualmente proporcionadas por impressão corporal, mas não pelas vias ordinárias da percepção, através dos sentidos. E Demócrito, bem longe de considerar essas imagens como meramente subjetivas, atribui-lhes antes uma espécie de realidade por pressentimento".

PSICOLOGIA MORAL

Não é pois de admirar que o atomismo de Demócrito, em vez de apresentar-se rigidamente materialista, abra perspectivas espirituais em sua filosofia. Se tudo lhe parece reduzir-se a movimentos atômicos no vácuo, nem por isso é necessário negar a existência da alma. Pelo contrário, essa existência se torna mais lógica, mais natural, mais compreensível.

A alma, como o corpo, é um conglomerado de átomos, mas de átomos de fogo, mais sutis que os da matéria grosseira. Os movimentos desses átomos determinam o funcionamento da estrutura psíquica. Dessa maneira, em todos os órgãos sensoriais a percepção é realizada pela invasão de imagens ou fantasmas das coisas, que despertam nesses órgãos o movimento dos seus átomos anímicos. A dualidade cartesiana está bem presente nesse processo gnosiológico.

Não é de admirar, portanto, que dessa psicologia atômica Demócrito passe facilmente para uma ética da mesma natureza. Os sentimentos e os desejos não podem ser outra coisa, senão movimentos atômicos, e especialmente dos *átomos de fogo* que constituem a alma. Estes átomos são de natureza sutil, e do seu equilíbrio depende a felicidade do Homem. Mas assim como, no plano do conhecimento, o Homem pode ser desviado da sabedoria, da verdade, pelas aparências enganosas, pelos turbilhões de átomos grosseiros que lhe afetam os sentidos, assim também, no plano dos desejos e emoções, o homem pode ser desviado da felicidade.

Natorp registra um dos fragmentos morais do filósofo: "Agrado e desagrado são a norma do que convém fazer ou evitar". Mas agrado e desagrado do espírito e não do corpo, do pensamento e não do físico. Outro

fragmento, citado por Natorp e colhido em Diels, esclarece: "A paz interior surge nos homens pela moderação no prazer e pelo equilíbrio na vida, pois as deficiências e os excessos costumam transtornar a alma e produzir nela grandes agitações". O verdadeiro prazer está "no movimento sutil e suave da atividade pensante", como acentua Windelband.

Houve sérias discussões em torno da natureza atômica da ética de Demócrito, mas os fragmentos morais organizados por Natorp, e as próprias premissas de que se deriva essa ética, parecem invalidar sumariamente as opiniões em contrário. Seria estranho que num pensamento homogêneo e coerente, como se revela o de Demócrito, houvesse uma discrepância no terreno da Ética. E tanto mais estranho, quanto a Psicologia Atômica abre portas imediatamente a uma concepção ética singular.

Alguns comentadores consideram como resíduo mítico a doutrina, referida por Sexto Empírico, dos demônios que "penetram nos homens em visões e sonhos, e exercem influências sobre eles", sendo em parte benéficos e em parte nocivos. Não obstante, são obrigados a reconhecer a coerência dessa teoria com os princípios da Gnosiologia Atômica.

A felicidade, para Demócrito, dependia do equilíbrio atômico da alma. Para conseguir-se, entretanto, esse equilíbrio, era necessário o saber, o conhecimento, pois os átomos sutis se movimentam no plano mental, e só eles mantêm o espírito em estado de serenidade. Os átomos grosseiros, pelo contrário, originam torvelinhos tumultuosos, que perturbam a alma.

O prazer sensorial está ligado ao plano das aparências, não tendo portanto o valor de realidade. A verdadeira felicidade, e conseqüentemente o verdadeiro prazer, estão na paz interior, que assemelha o espírito a um mar tranqüilo, bonançoso. As agitações sensuais provocam tempestades perigosas, que desviam o pensamento e inquietam os sentidos, desequilibrando o Homem.

Como se vê, a ética de Demócrito identifica-se à de Sócrates quanto aos resultados, embora fundamentalmente diversa quanto à construção. Sócrates joga com os conceitos, para levar o Homem à felicidade, através do saber. Demócrito joga com os átomos, para o mesmo fim. Para

Herculano Pires

um, como para o outro, a felicidade não está no exterior, mas no interior do Homem.

Diz um dos fragmentos morais do filósofo: *Felicidade e infortúnio são coisas da alma. A felicidade não está nos rebanhos, nem no ouro. É a alma a morada da fortuna.* O que torna mais admirável essa concepção é a sua ligação direta com o todo universal, através da teoria atômica. O homem socrático pode parecer uma criatura à parte, cuja felicidade depende de um elemento particular, privativo da espécie: o *conceito*. O homem de Demócrito apresenta-se perfeitamente entrosado na estrutura cósmica, e para esse entrosamento não foi necessário o recurso pitagórico da metempsicose. Tudo se faz com naturalidade e dentro de um perfeito esquema lógico, pela descoberta da essência atômica do Universo.

Estranho, porém, que esse filósofo de lúcida e coerente concepção houvesse permanecido muito aquém dos pitagóricos, quanto ao problema da estrutura cósmica. Para Demócrito, o Cosmos era uma espécie de esfera atômica, suspensa no vácuo, em meio do infinito. Seu envoltório constituía-se de uma capa de átomos firmemente ligados. O interior da esfera estava cheio de ar, mas no centro da mesma repousava a terra, em forma de imenso disco, e na parte inferior se distribuía os elementos sólidos e líquidos. Os astros eram corpos semelhantes à terra, mas bem menores que esta, e o sol e a lua tinham maiores dimensões.

Contrabalançando a pobreza dessa visão do Universo, existe a sua afirmação de que "há inumeráveis mundos, sujeitos à geração e à corrupção". Isso nos faz supor que o universo esférico por ele descrito não era propriamente o *todo*, mas apenas o nosso sistema solar. E apesar do seu geocentrismo retrógrado, o fato de admitir outras esferas iguais, pelo infinito afora, reabilita aos nossos olhos a sua cosmologia.

Salve-se ainda a pureza da sua doutrina do movimento atômico, lembrando-se a advertência de Brieger, quanto ao erro epicuriano da queda dos átomos. O "erro" é inteiramente de Epicuro, pois Demócrito se referia ao movimento dos átomos em liberdade no espaço, sem considerar nenhuma espécie de queda, num sentido de movimento *para baixo*. Embora, na visão esférica que nos deu do nosso mundo, fosse possível a con-

cepção de um movimento atômico dessa espécie, as pesquisas de Brieger mostraram que não tem procedência a atribuição desse pensamento a Demócrito. Assim, mais uma vez se salva a grandeza da sua visão cósmica.

Já o mesmo não se dá com referência à alma, problema que apresenta graves dificuldades na teoria atômica, por sua confusão com o corpo. Demócrito ensinava que os átomos psíquicos se distribuíam por todo o corpo, adquirindo funções diferentes nos diferentes órgãos. Segundo Lucrécio, cada átomo de fogo estaria "como embutido entre dois átomos do corpo". Assim, com a morte, também a alma dispersaria, não havendo sobrevivência.

Como conciliar-se, porém, esse materialismo anímico e a sua doutrina dos demônios, como entidades espirituais? Parece faltarem, no tocante ao problema da alma, como faltam no caso da sua teoria do conhecimento e da sua doutrina ética, elementos de conexão com o sistema geral. São Cirilo chegou a escrever que Demócrito dizia: "Deus é Mente, está numa esfera ígnea e é a alma do mundo". E Léon Robin lembra que o atomismo de Demócrito considera a existência da alma no ar, como princípio de vida e também como princípio pensante.

HOSPEDEIRO DA MORTE

Demócrito, segundo informa Diógenes Laércio, teria vivido até os cento e nove anos. Boa prova da validade da sua doutrina ética, ou pelo menos do seu bom humor. O filósofo que vivia rindo das tolices humanas conservou-se jovem por muito tempo. E assim mesmo, quando a morte chegou, ainda lhe parece importuna. Demócrito, entretanto, não se apouquentou. Sua grande experiência do mundo e da vida permitiu-lhe encontrar um jeito de hospedar a morte, o que fez por nada menos de três dias.

O relato de Laércio é dos mais curiosos. Aproximava-se a época das festas a Deméter, a deusa das colheitas, a Ceres dos romanos, e o filósofo mostrava-se cada vez mais fraco. Parecia prestes a morrer, o que causava sérias preocupações à sua irmã, que via assim comprometido o culto da

Herculano Pires

deusa. Demócrito, que apesar da **velhice** excessiva não devia ter perdido a agilidade mental, percebeu o que se passava e quis ajudar a irmã. Não acreditava nos deuses, ou pelo menos parecia não acreditar. Mas certamente não desejava ser, nos últimos dias, motivo de aborrecimento para a irmã que o protegia. Quando chegou o dia de início das festas, pediu à irmã que lhe trouxesse diariamente pães quentes, e, colocando-os nas narinas, aspirava-os para conservar a vida.

Laércio não diz, em seu relato conciso, se o filósofo explicou ou não o estranho motivo por que sua alma, já cansada do mundo, apegava-se ao cheiro e às emanções do pão. Mas afirma que a morte teve de esperar durante todo o período das festas a Deméter, que duraram três dias. Só depois que as festas acabaram, e o filósofo deixou de aspirar as agradáveis emanções dos pães quentes, a morte conseguiu arrebatá-lo da terra, para o mistério dos átomos de fogo, mais ou menos a 361 a.C.

Laércio acrescenta: "... terminou a sua vida sem nenhuma dor..." Belo final para uma vida de filósofo, que descobrira o segredo da felicidade na paz interior! Conta-se ainda que o seu enterro foi custeado pelo povo.

No epigrama que Diógenes Laércio fez para o filósofo, figuram os versos referentes à hospedagem da morte:

*Ele abrigou a morte em sua morada,
E apenas com os vapores do pão quente
Três dias a manteve em hospedagem.*



Platão

(427 a. C. – 347 a. C.) e

Aristóteles

(384 a. C. – 322 a. C.)

Herculano Pires

Platão é o primogênito de Sócrates, o seu herdeiro direto. Recebeu em mãos toda a fortuna do pai e cultivou-a para o futuro. Mas teve também o seu primogênito, Aristóteles, a quem transferiu o patrimônio herdado e imensamente ampliado. Há, pois, uma dinastia socrática, no vasto império da filosofia grega, que é, em última análise, o Império da Filosofia.

Platão foi acusado de desvirtuar a doutrina de Sócrates, de transformar o seu mestre em personagem de seus diálogos e porta-voz de suas próprias ideias. Aristóteles, por sua vez, é acusado de rebelião contra o pensamento platônico. Até que ponto essas dissensões na família socrática são reais e podem ser levadas a sério?

Sócrates descobriu o conceito e proclamou a sua importância para a vida humana. O conceito é a ideia geral, a representação sintética do particular, mas por isso mesmo traz em si a chave de todos os segredos, de todas as dificuldades que encontramos no particular. Sócrates serviu-se do geral para devolver o pensamento ao particular, tirá-lo da especulação abstrata das causas primárias e dirigi-lo com firmeza às secundárias.

Foi assim que criou a Moral. Mas a moral socrática se funda na metafísica do conceito, e é justo que seu discípulo Platão, ao herdar a primeira, herdasse também a última. O que vamos ver em Platão é justamente um aprofundamento da metafísica do conceito. Não há nisso nenhum desvirtuamento, mas tão-somente uma continuação do trabalho socrático.

Aristóteles criticou a teoria das ideias de Platão, voltou-se contra o mestre e parece ter querido construir uma filosofia própria, inteiramente autônoma. Isso, na aparência. Na realidade, Aristóteles descobriu, por trás do conceito, a *ousia*, ou seja: a *substância*. O conceito socrático, em que Platão descobrira a realidade ideal, parece a Aristóteles simplesmente a máscara que oculta o rosto de um personagem da grande tragédia.. Por trás da máscara é que está a realidade. Assim, a revolta de Aristóteles não é mais do que o desenvolvimento da herança platônica.

Na trindade socrática da filosofia grega há, portanto, um pai, um filho e um espírito santo. O pai é o dispensador da verdade, o doador da vida: Sócrates, que revelou o conceito. O filho é o verbo – e que poderoso

verbo! – o pregador da verdade e transmissor da vida: Platão. O espírito santo é o esclarecedor das consciências, o iluminador dos espíritos, o Consolador, do *Evangelho de João*, que vem completar a obra da revelação.

No plano das aparências, no mundo das sombras, em que vivemos, essas três figuras podem parecer-nos antagônicas. Mas, quando aprofundamos o olhar além das sombras da caverna, e o acostumamos à luz do sol, somos capazes de ver as conexões ocultas.

PLATÃO E A REALIDADE

Sócrates quer mostrar a Glauco a triste condição do Homem na vida terrena, e propõe-lhe, no livro sétimo da *República*, o mito da caverna. Este mito é uma síntese alegórica de toda a doutrina de Platão. Enfileiram-se os homens no fundo de uma caverna, acorrentados de tal maneira, desde a infância, que não podem voltar-se para trás. Estão de face para o fundo, em cuja parede se projetam as sombras do que se passa lá fora. O sol é o grande projetor, o fogo misterioso que gera o movimento das sombras. Mas se um dia um desses escravos se libertar, poderá voltar-se, andar, encarar a luz que entra pela boca desconhecida da caverna e descobrir a realidade.

Não obstante, há um preço, que o liberto terá de pagar pela sua liberdade. A princípio, será deslumbrado pela luz e verá as coisas com tamanha dificuldade, que continuará atribuindo realidade às sombras da parede. Desviará os olhos do sol, e perceberá que as sombras são mais nítidas. Saindo, e começando a subir o "caminho escarpado" que se eleva ante a boca da caverna, em direção ao sol, sofreria ainda mais. Até que seus olhos se acostumassem com a luz, teria de desviá-los dos objetos reais para as suas sombras, projetadas no solo, ou para os seus reflexos na água. "Precisaria de tempo – diz Sócrates – para se adaptar à claridade da região superior".

Suponhamos agora que o escravo liberto já se habituou à luz e tornou-se capaz de encarar o próprio sol. Então compreenderá a verdadeira natureza das sombras projetadas na parede da caverna. E se voltar para

Herculano Pires

lá, e disser aos companheiros o que viu e o que aprendeu, será acusado de haver sofrido perturbações visuais, por ter subido à região superior. E ainda mais: "... se alguém quisesse proporcionar-lhes a mesma liberdade, mereceria ser preso e morto". Mas o que viu a luz aprenderá a desdenhar as sombras, e acima de tudo compreenderá que não se pode dar a ciência aos outros como quem dá vista a um cego. "Não se trata de dar à alma a faculdade de ver, que ela já possui, mas de corrigir a direção dos seus órgãos visuais".

O Mito é para a realidade "algo assim como uma abreviatura", diz Julián Marías, ao tratar dos mitos de Platão. "O papel do Mito – acentua – é manifestar-nos a realidade, ainda que de maneira imperfeita e parcial, para mostrar ao que ela se assemelha. O Mito, longe de ser um substituto da definição, é superior a ela. O verdadeiro conhecimento, para Platão, se encontra no Mito. Mas o mito platônico, que parte da definição, não é como o mito pré-filosófico". E vemos aqui, no mito da caverna, quanto são reais essas conclusões. Como uma abreviatura, uma síntese, este mito nos dá a visão geral da doutrina platônica.

A realidade, para Platão, está fora da caverna. Pertence ao mundo da luz, à estrada escarpada que as criaturas têm de subir em direção ao Bem Supremo, ou à ideia do Bem. A realidade, pois, é a Ideia. E a irrealidade está nas coisas, no mundo sensível. Sua concepção do mundo é assim dualista, existindo o sensível e o inteligível. O sensível não tem estabilidade, não tem segurança, pois flui continuamente, como as águas de um rio ou as labaredas do fogo heraclitiano. Pode haver maior prova de irrealidade do que essa fluidez? Se os homens, em geral, pensam que o real está no sensível, é porque são escravos da matéria, voltados para as sombras que se projetam no fundo da caverna. Vivemos na sombra, entre sombras inconsistentes, e nós mesmos nada mais somos do que sombras, mas trazemos em nós a lembrança oculta do mundo das ideias.

Além destas sombras estão as ideias, que constituem o mundo verdadeiro, do qual procedemos. Estas sombras são reflexos das ideias. Para que haja reflexos, porém, é necessário haver primeiramente algo que as reflita. Dessa necessidade surge a natureza tríplice da concepção platônica

do mundo: o Ser, o Não-Ser e o Devir. O Ser é o mundo das ideias, que se unifica na ideia do Bem, ideia suprema, de que todas participam e para a qual todas evoluem. O Não-Ser é o espaço vazio, o espaço matemático em que as formas geométricas reproduzirão as ideias, como reflexos ondulantes na face de um espelho. O Devir é o mundo sensível, o mundo corpóreo, material, em que os reflexos se desenvolvem através de figuras sucessivas, que aparecem e desaparecem, na fluidez da inconsistência.

Essas figuras são coisas e corpos, que participam do mundo das ideias, pois refletem esse mundo e avançam para ele. As ideias são assim a finalidade do mundo corpóreo, e as coisas deste mundo só terão valor e permanência, ou possibilidade de permanência, na proporção em que *participarem* das ideias. Nosso valor como criaturas humanas não depende do que possuímos materialmente, mas de nossa participação nas ideias, e sobretudo nas ideias do Bem e do Belo.

E conveniente, como diz Gonzague Truc, lembrarmos-nos de que a teoria das ideias não é fantasiosa nem simplista, como pode parecer, numa tentativa de exposição apressada, com a finalidade de dar ao leitor uma visão apenas informativa do Piatonismo. A teoria é complexa, envolvendo problemas difíceis e sugerindo debates que o próprio Platão iniciou em seus diálogos, como se vê, por exemplo, na segunda parte do *Parmênides* e na seqüência dos chamados "diálogos lógicos": *Teeteto*, o *Sofista*, o *Político*, o *Filebo*, e assim também no *Timeu*, esse tratado do Ser.

As ideias constituem uma necessidade lógica, para a compreensão do mundo e para a existência da Ciência. Porque não pode haver Ciência do incerto, do efêmero, do inconsistente, como é o mundo sensível. Somente o inteligível, o mundo das ideias, oferece base "sólida" para a permanência das coisas. Os homens, por exemplo, são efêmeros. Nascem e morrem todos os dias. Mas a ideia do homem é permanente e portanto real. Dela derivam os homens, como reflexos no espaço, como seres intermediários formados no Não-Ser e evoluindo para o Ser, através da participação.

O mito da Atlântida, que aparece no *Timeu*, ilustra com precisão a necessidade de alcançarmos o mundo das ideias, e portanto do estável, para compreendermos o mundo. Tenha sido real ou não a existência da

Herculano Pires

Atlântida, no *Timeu* a sua função é mítica. Todo um continente populoso e rico, situado a oeste das Colunas de Hércules, desaparece no período de um dia e uma noite, tragado pelas ondas.

Os atlantes se preparavam para invadir as cidades gregas, e somente os atenienses se dispunham a enfrentá-los. Mas a luta não se realizou, por causa da inesperada catástrofe. E assim o sensível. O mundo da incerteza, da instabilidade, a que somente os ignorantes podem apegar-se, considerando-o sólido e firme.

Timeu explica então a formação do mundo, que não surge do nada, como no *Gênese*, porque a eternidade não tem princípio nem fim, e o mundo é eterno. Por isso mesmo, ele surge, por assim dizer, de si próprio, de duas essências já existentes, a mutável e a imutável, que lhe constituem a alma, e os elementos materiais, que lhe constituem o corpo. O Demiurgo, ou Artesão, é o Deus-Construtor, que faz o mundo e o liga ao Ser, ao Todo; Aquela que é e não sofre mutações.

O Homem não é construído pelo Artesão, mas por seus auxiliares, deuses menores, incumbidos, por assim dizer, dos retoques da construção. Esses deuses menores serviram-se do material que sobrou da feitura do mundo, para fazer as almas dos seres que habitam a Terra e a Lua. O mundo é esférico e só tem um movimento, que é o movimento perfeito, a rotação. As almas dos seres assemelham-se à do mundo, mas são imperfeitas. Por isso, os seres têm vários movimentos.

Mas os deuses menores introduziram nos homens duas almas inferiores, que são perecíveis. A alma eterna, que é esférica, semelhante à do mundo, foi colocada na cabeça: é a racional. As outras duas são a irascível, colocada no peito, e a apetitiva, no ventre. Assim, os homens são seres em conflito, a razão em luta permanente com as paixões e os apetites das almas inferiores e perecíveis que carregam no corpo.

O Demiurgo não devia fazer as almas dos seres humanos, porque então estes seriam divinos. Limitou-se a preparar as suas sementes, com o resto do material da alma do mundo. Essas sementes de eternidade constituem a razão diretriz do Homem, que deve superar os tumultos produzidos no corpo mortal pelas paixões e os desejos das almas mortais e pelas

fermentações do processo nutritivo. Quando a semente divina, que guarda a reminiscência do mundo das ideias, consegue manter o controle do corpo, temos o homem sábio que cuidará de sua alma, imitando o modelo divino do Bem, salvaguardando a sua natureza humana.

A princípio, todas as almas são humanas e masculinas, mas depois, em consequência da indocilidade resultante do tumulto dos apetites inferiores, essas almas desobedecem aos seus demônios – o que nos lembra a obediência de Sócrates ao demônio, que deve ser seguida por todos –, e então decaem, encarnando-se em corpos femininos e depois em animais, segundo suas faltas.

Curioso, entretanto, que não é pela vontade plena que a alma decai, mas pelas circunstâncias desfavoráveis que a cercam: o estado inferior do corpo, as deficiências da educação e as más condições políticas do meio. Mas isso não isenta a alma de culpa, pois a reminiscência das ideias a ajuda, e o seu demônio a adverte sempre dos perigos, a que ela pode escapar, dando preferência aos prazeres do intelecto sobre os gozos sensuais. Sua condição, portanto, não é de escravidão absoluta, de sujeição fatalista ao estado corpóreo, pois a semente divina detém o livre-arbítrio, o poder de escolha.

Ela não tem culpa – como diz Robin – de haver querido o Mal, mas de haver permitido, por negligência, que este a dominasse. A essência do Todo é boa e não má, e a alma racional não tem desculpa quando se afasta do Bem. Compreende-se, assim, porque esta ontologia platônica influenciou tão poderosamente o pensamento cristão, de tal maneira que Platão, pode ser chamado o Demiurgo da filosofia cristã forjada na Idade Média. Os princípios da queda, da culpa, da liberdade de escolha e da bondade de Deus, bem como da salvação, estão todos presentes nessa teoria das almas.

Duas coisas, porém, não se encontram em Platão: o problema do mal consciente ou satânico, e a condenação eterna. As almas racionais, que sabem salvaguardar a sua condição humana evoluem para a felicidade, libertam-se das contradições corpóreas e vão viver, depois da morte, nas estrelas que lhes são destinadas, mundos de ventura infinita. As al-

Herculano Pires

mas racionais que caem na voragem dos sentidos passam pelas encarnações inferiores até que, pela sucessão dolorosa das provas, aprendam a preferir o bem. Então se libertarão como as outras, com o triunfo inevitável da razão.

Deus povoou não apenas a Terra e a Lua, mas também os planetas, com os seres corpóreos, dotados da semente divina ou alma racional. E todos esses seres terão de desenvolver a sua divindade, através da humanidade, pois caso contrário a própria obra de Deus estaria comprometida.

A alma do mundo também está sujeita a quedas, e isto é importante para o homem, pois tem nesse fato a razão cósmica da sua falibilidade. Já vimos que a alma do mundo foi constituída de duas essências – a imutável e a mutável –, e podemos dizer, em termos de psicologia moderna, que na primeira se estrutura a consciência e na segunda a subconsciência cósmica.

Se o mundo não segue a razão, mas cai nas leis da necessidade, que equívalem às dos apetites e paixões no ser humano, pode desorganizar-se e acabar numa catástrofe. Assim, há duas ordens fatais no Universo: a ordem racional, que é a normal e conduz ao divino, e a ordem da necessidade, constituída pelas leis inferiores, subordinada àquela. A alma, tanto a do mundo quanto a dos seres que o habitam, goza do direito de escolha entre essas duas ordens; mas uma vez feita a escolha terá de sujeitar-se às suas conseqüências inevitáveis.

O Mal, pois, não é satânico, intencional, dirigido por um competidor de Deus, mas natural, decorrente da própria estrutura do Todo. Entretanto, é sempre subordinado e nunca prevalece, pois tanto o mundo quanto o Homem, caindo na ordem da necessidade, acabarão saindo para a ordem da razão, através das sucessivas existências depuradoras. Nessas existências, a alma se despojará dos elementos mutáveis, para integrar-se em sua natureza imutável e divina.

A UTOPIA PLATÔNICA

Da realidade platônica, constituída pelo universo ideal, que para o comum dos homens é a própria irrealidade, passamos naturalmente, com a maior de suas obras, *A República*, para a utopia platônica. Exatamente no terreno da vida política, da estrutura social, onde a realidade se mostra mais gritante, é que Platão vai traçar o grandioso painel da sua utopia.

Nada mais coerente, entretanto, do que isso. A vida social e política da Grécia, no século IV a.C., estava em plena decadência. Atenas submergia num individualismo feroz e num cosmopolitismo dissolvente. O filósofo via, com seus próprios olhos, o domínio das partes inferiores da alma na sociedade do seu tempo. E o que propõe, com *A República*, é uma inversão desse estado de coisas, para que a sociedade volte a ser dirigida pela alma racional.

Num lúcido estudo sobre o fato, Julián Marías chega ao exagero de propor, como base de todo o filosofar platônico, a sua aversão pelo mundo político do tempo. Suas conclusões derivam do estudo da sétima carta do filósofo, dirigida aos parentes e amigos de Díon, assassinado em Siracusa. Nessa carta, diz Marías, Platão repete "de maneira clara o seu pensamento, tão mal-entendido, da República".

Windelband também assinala o que se pode chamar a transferência platônica, da Política para a Filosofia. Mas é, por certo, exagero atribuir às circunstâncias políticas o desenvolvimento do gênio filosófico de Platão. Por mais que *A República* represente a sua vocação política, e por mais que o filósofo tenha tentado realizar em Siracusa uma experiência da sua utopia, parece-nos inegável que tudo isso é uma consequência e não uma determinante do filosofar platônico.

Filho de Ariston e Perictione, nasceu Platão em Atenas, na primavera de 427. Tanto pela linhagem paterna, quanto pela materna, pertencia à aristocracia ateniense. De um lado, se aparentava com Codro, de outro, com Sólon. Teve, pois, a mais esmerada educação e dominou bem cedo a cultura da época. Interessou-se pela Política e pelas Letras, iniciando-se na Literatura. Mas logo sentiu a atração da Filosofia, e seu en-

Herculano Pires

contro com Sócrates, possivelmente aos vinte anos de idade, decidiu os rumos do seu pensamento.

Depois da morte de Sócrates, Platão empreendeu, com outros discípulos do mestre, uma viagem a Mégara. Logo mais, viajou para Creta, o Egito e a Cirene, voltando a Atenas em 395. Um lustro mais tarde, viajou para a Magna Grécia e a Sicília, tendo nesta se familiarizado com a corte do tirano Dionísio, o Maior. Tornou-se amigo íntimo do cunhado do soberano, Díon, que se interessou vivamente pela sua doutrina.

Duas vezes tentou Platão ensaiar a sua utopia na corte de Siracusa, mas em ambas fracassou. Numa terceira viagem à corte foi tentar a conciliação de Díon com o novo tirano, Dionísio, o Jovem, e por pouco não perdeu a vida. Sua grande esperança era a de conseguir uma experiência prática da sua política no reino. Na primeira tentativa, o tirano pai o fez prender como escravo e vender no mercado de Egira, onde Anicere, um cirenaico, o salvou. Então voltou para Atenas e fundou ali a Academia.

A insistência de Platão nas viagens à Sicília, com dificuldades de toda espécie e riscos de vida, interrompendo até mesmo suas atividades docentes em Atenas, revela sem dúvida o seu grande interesse pela Política. Mas não devemos esquecer-nos de que essa Política nascia do seu filosofar sobre o mundo e os homens. A *República* é uma consequência lógica e necessária da sua descoberta do mundo das ideias. E a aplicação do conhecimento adquirido, em favor das almas mergulhadas na matéria.

Não seria necessário que Platão tivesse qualquer vocação política, para interessar-se inevitavelmente pelo assunto. Mais do que as suas tendências da juventude e as suas decepções com o mundo grego, a oportunidade que entrevira em Siracusa despertaria o seu entusiasmo de filósofo, de homem que descobrira nas ideias o mecanismo do mundo, e desejava provar na prática o acerto da sua teoria.

Não nos esqueçamos ainda, o que é muito importante, que dos três motivos determinantes da queda das almas, dois são as deficiências da educação e as más condições políticas. Natural que Platão arriscasse a sua comodidade, os seus afazeres em Atenas e a própria vida, para tentar

o ensaio de sua República em Siracusa. Já vimos que a República platônica é o inverso da falsa democracia ateniense, em que prevalecem as paixões e os apetites das almas inferiores. Nela, os homens deverão ser educados para o exercício da razão, e somente os que mais desenvolverem a alma racional assumirão os postos dirigentes. E a República Filosófica, o reino do saber, o domínio luminoso do Bem e da Justiça, onde a Educação e a Política serão meios de salvaguarda da natureza humana, em vez de instrumentos de sua corrupção contínua. A *polis* ideal, e por isso mesmo a única verdadeira, natural, não corrompida.

Antecipando o organicismo de Spencer, a República terá uma estrutura antropológica. Assim como um corpo vive graças à perfeita união e colaboração natural de seus órgãos, assim deverá ser a verdadeira *polis*: a cabeça mandará, o coração garantirá a integridade orgânica, os membros executarão os trabalhos necessários. Isso no que tange ao plano físico, pois no metafísico tudo se traduzirá em termos anímicos: a alma racional governará, e as almas inferiores, sujeitas a ela, não provocarão conflitos no organismo, mas, pelo contrário, revelarão a sua utilidade.

A alma irascível desenvolverá a coragem, e a concupiscível, a produtividade. A República é assim a imagem do homem justo, prudente e operoso, o que vale dizer: do homem sábio, do filósofo. A utopia platônica não é apenas organicista, é um pouco mais, pois é antropológica, na mais lata expressão do termo. Platão, antes de Spencer, já o ultrapassara.

Mas assim como a República será a imagem do homem justo, os Estados tumultuários, impulsivos, em que vivem os povos são imagens do homem inculto que os constituiu. E o que Platão deixa bem claro, nestas palavras de Sócrates a Glauco, no livro IV da sua utopia:

— *Temos de convir que nos indivíduos se encontram as mesmas paixões e os mesmos hábitos que vemos no Estado. E foi dos indivíduos, por certo, que passaram ao Estado. Seria mesmo ridículo supor que o gênio irascível atribuído a certos povos, como os trácios, os citas e os do Norte em geral, ou o gosto da instrução, que parece natural na nossa gente, ou a avidez do lucro, que caracteriza os fenícios e os egípcios, não tenham passado do indivíduo para o Estado.*

Herculano Pires

E Glauco responde:

— *A mim também me parece.*

A República evitará esses desequilíbrios, pela boa distribuição das tarefas entre os homens. Sua ordem social se constituirá de três instâncias, correspondentes às três partes da alma. No alto, estará a classe dos guardiães, constituída pelos filósofos, que dirigirão o Estado; imediatamente abaixo, a dos soldados, que o defenderão e garantirão a integridade da sua estrutura; e na base, o povo, que exercerá as funções nutritivas.

Não se pense, porém, na injustiça de uma formação de castas. O regime comunista evitará esse perigo, e principalmente a educação coletivista, que terá por meta o bem do Estado em consonância com o do indivíduo, e não apenas o deste. Assim, os filhos dos guardiães deverão ser os melhores para suceder os pais, mas os filhos dos guerreiros e dos artesãos poderão apresentar melhores qualidades e serão elevados de classe, enquanto os dos guardiães, rebaixados.

O comunismo na classe dos guardiães será completo: até mesmo as mulheres e os filhos são comuns. E os oráculos exercerão uma grande função diretiva no Estado, pois deverão ser consultados sempre que necessário. A mentira também terá o seu lugar, pois ela, como a verdade, é útil à felicidade comum: os magistrados terão o direito de usá-la em favor do bem público. A Música e a Ginástica serão fundamentais na educação dos cidadãos, e quanto à Música não serão permitidas as inovações a pretexto de modernização, pois essas inovações podem minar a estrutura do Estado, por sua influência nociva sobre as almas. A realização do belo individual e social terá de ser preservada sempre.

Da *República*, entretanto, Platão evoluirá para uma nova concepção política. Através do diálogo *O Político*, em que refletirá suas meditações sobre Díon, o amigo de Siracusa, vítima da tirania, o filósofo chegará ao seu último livro, *As Leis*. Substituirá então o regime republicano pela tirania ilustrada, ou se quisermos nos servir do exemplo histórico dos reinos europeus da época das luzes, pelo despotismo ilustrado. Entretanto, o que parece mais certo é a afinidade do regime de *As Leis* com os sistemas totalitários modernos, o Fascismo e o Nazismo.

O tirano platônico é assessorado por um filósofo legislador, que exerce funções semelhantes às dos conhecidos assessores das referidas ditaduras. Desaparecem as classes correspondentes às partes da alma humana. O Estado perde o seu sentido antropológico e procura amoldar-se à imagem divina do Cosmos, através da Matemática e da Astronomia. A ideia do divino adquire absoluta supremacia, e a Religião, dogmática e intolerante, torna-se a base do Estado. Passamos assim do plano humano da *República* para o cósmico de *As Leis*, onde a rigidez das leis naturais substitui o dinamismo harmônico das funções psíquicas.

Platão está no fim da vida, e tanto assim que não consegue fazer a última revisão em seu derradeiro livro. Devemos perdoar-lhe esse aspecto de anquilose mental, que se revela em *As Leis*. Aliás, é preciso notar que, ao lado da queda vertical do seu pensamento, em matéria política, esse último livro revela ainda o vigor de uma inteligência genial, na perscrutação dos problemas humanos.

Consta que morreu num banquete de bodas, cercado de admiração e respeito, em 347, já octogenário. Foi sepultado na Academia e deificado pelos discípulos. Entre os epigramas que lhe serviram de epitáfio, Diógenes Laércio cita um que termina assim:

Ainda das regiões mais longínquas

Todo varão honesto

Venera a memória

Do filho de Ariston deificado.

ARISTÓTELES E A SUBSTÂNCIA

Platão é o escravo que saiu da caverna para a luz, e que não mais voltou. Mas Aristóteles é aquele que, depois de subir a escarpa e aprender a discernir as sombras da luz, voltou para a caverna. Não se deixou embriagar pela realidade metafísica. Lembrou-se de que as sombras físicas também devem possuir a sua própria realidade, pois até mesmo a ilusão é real, para aquele que está iludido. Aristóteles voltou ao particular, sem esquecer o geral. E que, por trás do conceito, que Sócrates descobrira

Herculano Pires

e que Platão erigira em suprema realidade, Aristóteles descobriu a substância. E viu, afinal, com seus olhinhos miúdos e argutos, que sombra e luz se misturam, numa realidade que não é apenas ideal, mas também sensível.

Quem nos conta que seus olhos eram miúdos, e ao mesmo tempo que enxergavam longe e fundo, é Diógenes Laércio. E completa a imagem do filósofo com estes dados bem pouco lisonjeiros: era gago, de pernas finas, raspava a barba e cortava o cabelo, ao contrário do uso corrente, e gostava de roupas finas e anéis preciosos. É possível que a psicologia moderna explique essa elegância de vestuário e adornos como uma compensação das deficiências físicas. Mas também podemos supor que fosse uma decorrência natural da sua atitude filosófica. Se os seus antecessores desprezavam o sensível pelo inteligível, ele não o fazia. Pelo contrário, compreendia o valor das aparências e sabia que é das sombras da caverna que o Homem pode partir para a realidade da luz.

Nascera em Estagira, na Trácia, aos 384 a.C, e era filho de um médico da corte de Filipe da Macedônia. Esse médico chamava-se Nicômaco, nome que Aristóteles daria ao filho, mais tarde, e figura ainda hoje no terceiro — e ao que parece, único autêntico — dos seus tratados de Ética, intitulado *Ética Para Nicômaco*. Sua mãe chamava-se Féstias. Nada sabemos da sua juventude, até os dezoito anos, quando entrou para a Academia de Platão, em Atenas. Ali permaneceu por vinte anos, até a morte do mestre. A seguir, lançou-se a algumas aventuras: andou pela Mísia e por Lesbos, a ilha famosa, casando-se primeiro com Pítia e depois com a cortesã Herpilis, que lhe deu um filho.

Há curiosas histórias em torno do seu consórcio com Herpilis. Diógenes Laércio diz que Aristóteles a tomou do tirano Hermias, mas parece que este concordou com o fato ou lhe fez presente da concubina. Para outros, tratava-se de uma sobrinha ou irmã de Hermias, que por sinal era eunuco. Aristipo conta que Aristóteles perdeu a seriedade filosófica, ante a beleza de Herpilis, chegando à heresia de lhe oferecer sacrifícios, como os atenienses faziam à deusa Deméter, e a compor um hino ao tirano. Tudo isto nos interessa como possíveis sintomas de sua rebelião futura contra o extremo idealismo platônico. Aristóteles sabia cultivar o sensível.

O culto herético de Aristóteles a Herpilis não ficaria esquecido, assim como o seu formoso hino ao tirano Hermias, de Atárnea. Ambos lhe custarão, pelo menos, pesados falatórios, que repercutirão em sua história. Diógenes Laércio dá uma versão do hino em seu livro, bem como de um epigrama que Aristóteles teria inscrito aos pés da estátua de Hermias em Delfos, após a morte do tirano, pelos persas. Hermias havia sido freqüentador da Academia, o que justifica a grande amizade de ambos.

Windelband não acredita nas estroinices do filósofo, preferindo considerá-lo invulnerável às seduções do sensível. Brentano também protesta contra essas histórias e desmente as deslealdades do estagirita para com seu mestre Platão. Não há motivos, porém, para essas refutações de testemunhos históricos, com base apenas nas teorias do filósofo. Aristóteles, afinal, tinha direito a fazer das suas. Tanto mais que "as suas" não foram tão graves: apenas serviram para mostrar a coerência do seu modo de agir com a sua atitude filosófica.

Por outro lado, os testemunhos históricos revelam que o filósofo, depois do casamento com Herpilis, viveu feliz com a esposa. Esta lhe deu também uma filha. No seu testamento, que Laércio reproduz, há referências carinhosas à esposa. Não obstante, há também uma exigência que parece esperta, no tocante à possibilidade de novo casamento, como podemos ver: "Se quiser casar-se novamente, que não seja com homem desigual a mim..." A menos que Aristóteles fosse bem mais modesto do que foi, ele devia saber que essa exigência equivalia a impedir novas núpcias para a viúva. Basta dizer que a sua obra foi o coroamento da filosofia grega, a sistematização final do gigantesco painel delineado a partir de Pitágoras até Platão. Com ele, encerrou-se a era helênica do pensamento grego. Depois dele, só o dilúvio helenístico sobre o Império Romano e a submissão de toda a Idade Média à sua autoridade, tão indiscutível que negar seus princípios era arriscar a vida. Pobre Herpilis, se esperasse encontrar um "igual" para casar-se de novo!

Mas lembremos ainda alguns dados. Em 343, Filipe da Macedônia lhe confiou a educação do filho, que seria mais tarde Alexandre Magno. Três anos depois, voltando para Atenas, Aristóteles fundou uma escola,

Herculano Pires

num ginásio próximo ao Templo de Apoio Lício, de onde lhe veio o nome de Liceu. Dizem outros que Liceu era o ginásio, consagrado ao deus, e que a escola chamou-se Peripatética, em virtude de funcionar sob os pórticos que rodeavam o ginásio. Mas outros afirmam que o nome vem de sua forma de dar as primeiras aulas, andando ao redor dos pórticos ou ao longo de avenidas, que rodeavam o ginásio. Windelband e Armengol entendem que o mais certo é provir o nome dos pórticos.

Durante doze anos Aristóteles ensinou no ginásio, até que a morte de Alexandre o obrigou a abandonar Atenas. Começa então a história de uma nova viagem, sobre a qual se teceram as lendas. Trataremos dela, mais abaixo, pois já é tempo de entrarmos no gigantesco edifício do seu sistema filosófico.

INVENTOR DA LÓGICA

A verdade é que não poderíamos penetrar no sistema de Aristóteles com apenas algumas páginas. Ficaremos, por certo, nos pórticos. Mas com isso lhe prestaremos, pelo menos, uma homenagem simbólica, fazendo um estudo peripatético da sua doutrina. Lembremos antes que a profunda diferença assinalada entre Platão e Aristóteles, quanto ao estilo literário, e que tem servido para muitos comentários errôneos, decorre de um simples capricho histórico. Platão foi beneficiado, pois dele nos ficaram os livros populares, que lhe dão a dupla fama de filósofo e de poeta. De Aristóteles, pelo contrário, só nos restaram os livros didáticos, que o mostram como um professor metódico, mas de estilo árido.

Não nos esqueçamos de que Aristóteles também foi poeta. Um dos seus poemas, que chegou até nós em versão talvez não muito fiel, mas que basta para mostrar-nos uma elevada inspiração, é hino à virtude, dedicado ao seu amigo Hermias, e que tantos dissabores lhe devia causar.

Bréhier entende que os livros de Aristóteles, salvos do naufrágio histórico, não são mais do que "notas redigidas por um professor para si mesmo, sem nenhuma busca de perfeição literária". Como se vê, as aparências iludem. Os historiadores e estudiosos que viram em Aristóteles

um espírito árido e metódico, avesso à poesia que flui das obras de Platão, tomaram a nuvem por Hera. Da mesma maneira, os que viram em Platão um poeta incapaz do rigor didático de Aristóteles, comeram gato por lebre. Temos, de cada um deles, uma face apenas. São ambos como a lua. Giram de perfil em torno do nosso mundo.

O próprio Aristóteles chamava *exotéricas* as suas obras destinadas ao público, que se perderam. As que possuímos são as *acroamáticas*, "cursos destinados a alunos já adiantados, nos quais não se evitam nem a linguagem técnica, nem as dificuldades", segundo entende Gonzague Truc. Cícero falava do rio de ouro da eloquência de Aristóteles, e os fragmentos de alguns diálogos exotéricos, recolhidos por Rose, mostram que Cícero tinha razão. Aristóteles também sabia jogar com os diálogos poéticos, como Platão. A História é que lhe foi madrasta, apresentando-o feio e gago à posteridade, como fizera com os contemporâneos.

Depois das primeiras obras, chamadas juvenis, temos a série lógica, intitulada *Organum*, e destinada, como indica o nome, a servir de instrumento da Ciência. A seguir, na classificação de Bréhier, as obras de "filosofia primeira", ou os doze livros das Metafísicas; as obras sobre a Natureza, ou físicas; as propriamente biológicas, tratando dos animais, a que se juntam também as referentes ao Homem, inclusive estudos psicológicos e um tratado sobre *Adivinhação Pelos Sonhos*; as obras morais e políticas, entre as quais a *Constituição de Atenas*, primeira e única que nos resta das cento e muitas constituições de cidades reunidas pelo filósofo, que tinha - como se vê por esse caso e por seus trabalhos de classificação científica - o gosto bem moderno da colheita e organização de materiais de estudo. Esta breve indicação bibliográfica nos mostra a impossibilidade de entrarmos a fundo no gigantesco e labiríntico edifício do pensamento aristotélico. Os interessados terão de fazê-lo por si mesmos, reservando para isso, pelo menos, os anos de vida que ainda tenham pela frente.

Mas o *Organum*, o instrumento científico de Aristóteles, que constitui a parte original e característica de sua obra, pode ser também o nosso instrumento de sondagem do seu sistema. Como os fruteiros, que calam melancias na vista do freguês, podemos tirar um pedacinho do sistema de

Herculano Pires

Aristóteles e provar-lhe o gosto, através do *Organum*. Com essa série de livros, o estagirita se tornou, como o chama Bréhier, "o inventor da Lógica". Embora não seja bem assim, porque a Lógica vem de mais longe, uma vez que Sócrates a ensaiou no trato do conceito, Platão, nas divisões e classificações dialéticas do *Sofista* e de *Parmênides*, e, antes de ambos, os eleatas haviam jogado largamente com ela. Assim, Aristóteles não é propriamente um inventor ou criador da Lógica, mas o seu primeiro e genial sistematizador.

Seu trabalho, entretanto, foi tão grandioso, sua sistematização tão ampla e minuciosa, que lhe coube a glória de transformar realmente os ensaios anteriores numa verdadeira ciência do pensamento. Bréhier lhe confere ainda o título de "inventor da Lógica Formal", e nesse caso tem toda a razão. Porque assim como Sócrates descobriu o conceito, Aristóteles descobriu o silogismo. Essa descoberta lhe serviu para a construção original daquela parte da Lógica que nos oferece as regras do raciocínio puro, independente do conteúdo do pensamento.

Mas o curioso é que da dialética platônica não nasceu apenas a lógica aristotélica, e sim, como diz Bréhier, toda a filosofia de Aristóteles. Na base da Lógica encontramos a teoria da proposição, e ao afirmar, nessa teoria, que toda proposição se compõe de um sujeito e um atributo, Aristóteles mergulha no oceano das palavras, para não voltar à superfície senão depois de ter feito a sua grande descoberta: a da substância. O problema dialético se transforma em problema ontológico. Das palavras, Aristóteles passa à natureza do Ser. O sujeito se transforma em *quiddidade*, ou seja, na essência dada pela definição, na resposta à pergunta socrática: "O que é isso?"

Na verdade, quando Sócrates perguntava aos palradores o que significava esta ou aquela palavra por eles empregada, estava exigindo uma definição do conceito. Essa definição é a substância que Aristóteles vai surpreender por trás das palavras. O sujeito é a coisa, o *quid*, a essência, e o atributo é a qualidade. Calamos a melancia, e agora vamos experimentá-la.

A CIÊNCIA DO SER

A lógica aristotélica, que foi um desenvolvimento da dialética platônica, dominou o mundo antigo, o medieval e o moderno, exercendo ainda poderosa influência no mundo contemporâneo, não obstante o grande desenvolvimento da lógica moderna, simbólica ou matemática. Bertrand Russell sustenta que a lógica aristotélica é hoje uma inutilidade, e lamenta que: "Mesmo em nossos dias, todos os professores católicos de Filosofia, e muitos outros, rejeitem ainda obstinadamente as descobertas da lógica moderna, continuando, com estranha tenacidade, apegados a um sistema positivamente tão antiquado quanto a astronomia ptolomaica". Garcia Baca, entretanto, sustenta que: "No *Organum* aristotélico já se encontram todas as partes da lógica moderna, em forma de germens". E Russell mesmo confessa: "Aristóteles é ainda, principalmente na Lógica, um campo de batalha, e não pode ser tratado com espírito puramente histórico".

A verdade é que a lógica aristotélica permanece como uma construção admirável do espírito e uma fase decisiva da evolução do conhecimento. Durante dois mil anos, os homens fizeram dela uma fortaleza inexpugnável da sabedoria antiga, o que a transformou num baluarte do passado, impedindo o progresso. Mas Aristóteles não tem culpa disso. Antes, pelo contrário, a culpa é exclusiva da incapacidade mental dos que o sucederam no campo da Lógica. E o fato de haver ele transformado a dialética platônica numa ontologia positiva, através do estudo das relações verbais, é por certo um dos mais estupendos acontecimentos da história do espírito humano.

Vimos como Aristóteles avançou para a descoberta da substância, na teoria da proposição. Mas o que é a substância? — É aquilo que é. O sujeito, a coisa, o primeiro princípio. Se dizemos: "Pedro é bom", a substância é Pedro, pois é ele a coisa, é ele o princípio, e "bom" é tão-somente o atributo. Assim, na Metafísica, a substância é *o Ser enquanto ser*, a realidade que apareceu como tal e continuará como tal, mesmo depois que desaparecerem os seus atributos. Expliquemos melhor: se fabricamos uma esfera de bronze, esta esfera, ao ser destruída, não desapareceu, porque a

Herculano Pires

esfera existia antes da fabricação material e continua a existir depois. Este exemplo de Aristóteles nos mostra claramente que a substância é a forma dos seres. No caso presente, o bronze se ajustou à forma esférica, e a esfera de bronze, em substância, em realidade, é apenas uma esfera, porque o bronze é acidente ou predicado da forma.

Chegamos assim à doutrina de forma e matéria, que é o centro da metafísica aristotélica. Em lugar da ideia platônica, que pairava no abstrato e projetava sua sombra, na matéria, Aristóteles formula a teoria da forma, que é também abstrata, mas se entranha no concreto. Forma e matéria coexistem nas coisas. Mas, antes das coisas, há a matéria informe, que entretanto aspira à forma, e há a forma que a espera para incorporá-la em sua aparência. Surge então a teoria de potência e ato. A matéria, que pode ser forma, é potência. A forma é o ato em que a matéria se transformará. Mas as coisas e os seres do sensível não são atos perfeitos, porque a matéria está aquém da perfeição formal. O ato perfeito, ou puro, é somente Deus, pois nele não há potência, não há possibilidade, mas realidade plena. Por isso mesmo, ele é o primeiro motor imóvel, que põe o Universo inteiro em movimento, pela atração de sua atualidade absoluta.

Tocamos assim o ápice da cosmogonia aristotélica, derivada do estudo da palavra. Podemos dizer aqui, como no *Evangelho de João*, mas num sentido grego e não cristão, que no princípio era o verbo. Pois não foi do verbo que partimos para a substância, e desta para a forma e a matéria, para a potência e o ato, e afinal para o Ato Puro? Mas, para bem compreendermos esse painel gigantesco, precisamos ainda de alguns dados.

Por exemplo: as substâncias se dividem em três espécies, que são a sensível-corruptível, a sensível-não-corruptível e a que não é sensível nem corruptível. O nosso mundo pertence à primeira classe, os corpos celestes à segunda, e Deus e o espírito humano à terceira. No Homem, as três classes se apresentam como no Cosmos: o corpo orgânico é a substância sensível-corruptível; a alma é sensível-não-corruptível; e o espírito, afinal, não é sensível nem corruptível. A substância do Homem é assim a alma, que Aristóteles chama *enteléquia* do corpo. Na alma encontramos o

espírito, que é a parte sobrevivente à morte. Este devia ser a substância, mas acontece que não é a forma do corpo, e sim uma parte da forma. O espírito corresponde à alma racional platônica.

Deus, Ato Puro, é imóvel, imutável. E o Ser eleático, em que o movimento não é possível. Mas Deus é pensamento, é mesmo *O Pensamento*. Entretanto, Deus só pode pensar nele mesmo, pois o pensamento de Deus só pode ser a perfeição, e a perfeição só nele existe. Deus é, então, pensamento do pensamento. Mas, apesar de imóvel, Deus move o Universo. E por isso que ele é o motor imóvel. E é o primeiro motor imóvel, porque abaixo dele existem outros motores imóveis, que são as estrelas fixas e os seres em ato, ou seja, as almas. Estas, na verdade, movem os corpos da mesma maneira por que Deus move o Universo: pela atração. Deus atrai o Cosmos como a criatura amada atrai o amante. Todas as coisas sobem para Deus, atraídas pela sua perfeição.

Todos os seres têm a ideia de Deus em si, e a própria matéria, que não pode pensar, entretanto aspira a Deus, motivo por que aspira à forma, que a aproximará de Deus. Há, pois, na matéria, um desejo latente, pelo qual Deus a move. Mas Deus não tem consciência da existência do Cosmos. Pensamento do pensamento, imerso em si mesmo, na absoluta perfeição, como poderia ele pensar o imperfeito? Deus também não criou o mundo, que é tão eterno como ele. Mas, na sua perfeição absoluta, ele é a finalidade do mundo. Assim também a alma, que na sua parte superior, o espírito, é inteligência pura, move o corpo atraindo-o para ela. Cosmologia e Psicologia se confundem. E a evolução, a ascensão de tudo para Deus, a transformação contínua da indeterminação da matéria na determinação da forma, fazem do universo aristotélico um mundo de mutações teleológicas que antecede de muito o surto evolucionista do século XVIII europeu.

Dessa psicologia cósmica resulta uma ética também de sentido cósmico, que se assenta no equilíbrio. Aristóteles não participa da ideia socrática de que o conhecimento é a virtude, mas subordina uma coisa à outra. O conhecimento é função do pensamento, e a moral é função da vontade. Mas, como o Bem não pode ser alguma coisa contrária à razão, é

Herculano Pires

evidente que o saber orienta a vontade. Existem, pois, duas classes de virtudes: as *dianoéticas* ou racionais, e as *éticas* ou práticas, volitivas. Estas consistem na manutenção do equilíbrio entre as paixões e os impulsos, na moderação, porque a virtude está no meio-termo. A subordinação da moral à razão torna possível o ensino da virtude.

Da ética individual resulta a ética política, pois o Estado é uma conseqüência da atividade individual. Mas, ao mesmo tempo, o Estado é o todo no qual se inclui o indivíduo, a ele subordinado. Ninguém pode viver fora do Estado, a não ser um deus ou uma fera, pois o Homem é um animal político. O fim do Estado é o bem-estar dos indivíduos. Aristóteles reconhece a existência de três formas típicas de Estado, seguidas de suas formas típicas de degeneração: a Monarquia, que pode degenerar em tirania; a Aristocracia, em oligarquia; e a Democracia, em demagogia.

Quanto é exato esse esquema dos contrários, pode ser verificado agora mesmo, pelo leitor que pensar na situação a que chegou a nossa democracia. E por fim temos a Poética, que é a última disciplina filosófica do sistema aristotélico, dando-nos o conceito estético de Arte como mimese, representação das coisas na sua idealidade, sem a limitação da matéria.

A ÚLTIMA VIAGEM

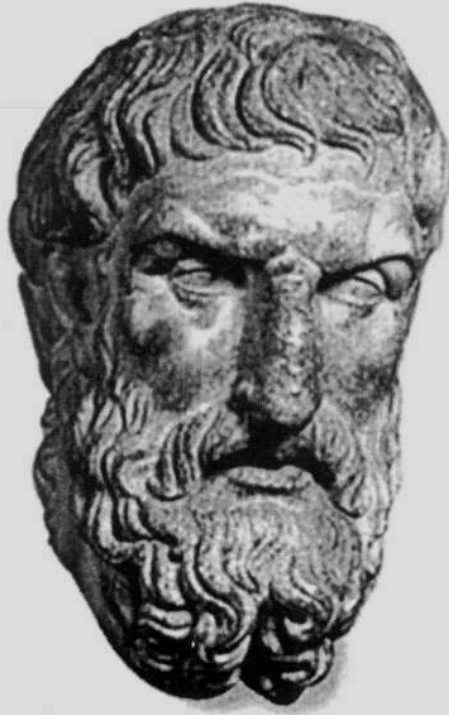
Concluída a digressão peripatética, voltemos à vida do filósofo, para contar sua última viagem. Em 323, com a morte de Alexandre, a situação política de Atenas sofreu grande mudança, e o Partido Nacional ateniense, considerando o filósofo suspeito, por suas relações com os macedônios, o teria intimado a deixar a cidade. Aristóteles se retirou para Eubéia, onde possuía uma propriedade que a mãe lhe deixara de herança. Ali, um ano depois, falecia, com 62 anos de idade, vítima de um mal do estômago, que há tempos o perseguia.

Não é essa, porém, a versão registrada por Diógenes Laércio, que se apoia em informação de Favorino, nas suas *Histórias Várias*. Segundo essa versão, Aristóteles fora acusado pelo sacerdote Eurimedonte, presidente

dos sacrifícios a Deméter, ou pelo sacerdote Demófilo, de haver praticado a heresia de sacrificar à beleza mortal de sua mulher Herpilis, bem como de prestar louvores devidos aos deuses ao tirano Hermias. Diante da acusação, o filósofo teria fugido para Eubéia. Léon Robin também registra a acusação "de impiedade por motivos fúteis", o que obrigara o filósofo "a deixar o Liceu nas mãos de Teofrasto, para se refugiar na Cálcsa", na Ilha de Eubéia.

Eumelo, no livro V de suas *Histórias*, segundo registra Laércio, afirma que Aristóteles morreu em Atenas, bebendo uma dose de acônito, para fugir à condenação por impiedade. Laércio faz mesmo um epigrama sobre esse suicídio heróico. Mas Eumelo engana-se em vários pontos sobre a vida de Aristóteles, e sua informação é posta em dúvida.

Consta ainda que o filósofo teria se defendido da acusação, produzindo ele mesmo a sua defesa, à maneira de Sócrates, e que ao fugir de Atenas justificara sua atitude dizendo que desejava evitar que os atenienses praticassem novo sacrilégio contra a Filosofia. Windelband acredita que essas histórias foram inventadas, com o propósito de apresentar o fim de Aristóteles semelhante ao de Sócrates. Prevalece a opinião de que o estagirita morreu da maneira mais comum, de uma doença do estômago, após fugir da ferveira de Atenas, na revolta contra os macedônios.



Epicuro

(Aprox. 341 a. C. – 270 a. C.)

A História tem caprichos estranhos, e um dos mais estranhos, por certo, foi o da ligação entre Aristóteles e Alexandre. Durante três anos o filósofo procurou educar o guerreiro, iniciá-lo nos segredos da sabedoria, e este, como um potro selvagem, manteve intacta a sua liberdade. Dos treze anos aos dezesseis, na fase mais rebelde da vida, quando o adolescente enfrenta o problema de conquistar-se a si mesmo, Alexandre sofreu o assédio do filósofo. Mas nem por isso passou a odiá-lo. Aristóteles parece ter compreendido bem a inutilidade da sua tarefa, convertendo-a logo num processo diferente, talvez de discussões amigáveis sobre os problemas da vida e do mundo. Somente assim se compreende a estima que perdurou entre ambos, o mútuo respeito, que permitiu a Aristóteles realizar a sua obra, enquanto Alexandre cuidava da expansão do reino.

Mas o curioso nesse episódio é que cada um deles tinha um papel bem nítido a desempenhar, no inventário gigantesco da civilização grega. A Aristóteles cabia formular a síntese formidável da filosofia helênica, para nela salvar, como numa arca diluviana, o mundo em naufrágio. A Alexandre cabia o apostolado civilizador, a disseminação da forma grega de vida, e portanto da cultura grega, pelo mundo antigo, abatendo os impérios bárbaros. Na Mesopotâmia, na Pérsia, na Síria, no Egito, na Índia, por toda parte, Alexandre semeou os germens de uma vida nova, que se irradiava das instituições gregas, paradoxalmente destruídas por seu pai Filipe e por ele mesmo. A *polis* grega, que morrera com o domínio macedônico, multiplicou-se com Alexandre nas áreas imensas das suas conquistas. O que vale dizer que a Grécia vencida, antes de conquistar Roma, conquistara a Macedônia.

Em sentido inverso, porém, o domínio macedônico representou uma verdadeira subjugação do espírito grego. Aristóteles sustentou a ideia da Cidade-Estado e ainda pôde sonhar com uma política urbana, no estilo grego, no mesmo instante em que seu discípulo Alexandre substituíu o sistema urbano pelo imperial. Mas Aristóteles foi o último representante do pensamento grego, o seu remate final. Depois dele, o mundo submerso pelo poder macedônico transformou-se num caos, em que as influências helênicas se diluíam nas mais estranhas misturas com os costumes e as

Herculano Pires

superstições bárbaras. O poder, que Platão sonhara entregar nas mãos dos sábios, da alma racional, caíra violentamente nas mãos dos ambiciosos, de alma concupiscente.

De certa maneira, o fato de Aristóteles não ter conseguido impor-se a Alexandre representa o predomínio das partes inferiores da alma no mundo de então. Aristóteles era a cabeça, a alma racional; Alexandre era o coração e as vísceras, o ardor e a concupiscência. Vencendo Alexandre, a cabeça limitou-se a irradiar em silêncio as suas ideias, que elaboraram no ostracismo as novas formas dos velhos sonhos doirados da política platônica.

Nesse mundo em transição, a Filosofia não conseguiu manter as suas antigas posições. Deixou de lado as indagações supremas e as pretensões sociais, para se refugiar na última fuma que lhe sobrava: a do individualismo grego. Os sistemas helenísticos de Filosofia, que mais parecem esquemas escolares, diante dos grandiosos sistemas gregos, atestam a aridez mental do tempo.

Nenhuma figura simboliza melhor essa transformação do que a de Diógenes, o Cínico, discípulo de Antístenes. Diógenes abandonou a *pólis* pelo tonei. Deixou a sociedade pela fuma individual. E hoje sabemos que não foi propriamente um tonei, mas um vaso funerário, um enorme cântaro, o seu estranho refúgio. Nada exemplifica melhor a situação: a Filosofia se refugiava no túmulo.

Certa vez, Alexandre aproximou-se do filósofo e perguntou-lhe se desejava alguma coisa. Alexandre era o senhor do tempo, suas mãos poderiam transformar o cântaro de Diógenes num liceu aristotélico. Mas o filósofo, como sabemos, pediu-lhe apenas que não lhe tirasse o que não lhe podia dar: a luz do sol, que Alexandre interceptava.

O cinismo de Diógenes não se assemelhava em nada ao que hoje conhecemos por essa palavra. Muito pelo contrário: cínico quer dizer simplesmente canino, e Diógenes era cínico porque resolvera viver como um cão. Ele aprendera com Antístenes a desprezar a fatuidade humana. E se colocava assim, em frente ao poder de Alexandre, como um símbolo da revolta da alma racional contra o predomínio do apetite. Com Diógenes,

surgia a primeira forma de filosofia helenística, o Cinismo, já sistematizado por Antístenes, que fora discípulo dos sofistas e de Sócrates, mas somente com Diógenes se projetando no mundo. Um discípulo deste, Teles, tornou-se famoso pelas suas peregrinações, discursando de vila em vila, com seu manto curto e seu bordão de mendigo.

Zeller considera os cínicos "os capuchinhos da Antigüidade". Mas dos cínicos vão surgir os cétricos, com um dos componentes do exército de Alexandre na invasão das índias, que se torna o sistematizador da nova doutrina: Pirro, de Elis. Parece que nada escreveu, mas predicou bastante, ensinando que nada vale nada e que o Homem deve conformar-se com todas as situações. Por outro lado, nada é cognoscível e a sabedoria está em se saber que nada se sabe nem se poderá saber. O importante, pois, era simplesmente viver.

Destas teorias do desencanto vão surgir as duas formas mais importantes da Filosofia da época helenística: a do Estoicismo, com Zenão de Cítio, discípulo do cínico Crates, de Atenas, e a do Epicurismo, com Epicuro, uma das figuras mais notáveis de toda a História da Filosofia. Podemos dizer que Epicuro, senão por sua doutrina, pelo menos por sua personalidade e por sua vida, salva o desencanto e a desolação dessa fase crepuscular da filosofia antiga.

Zenão instalou sua escola no Pórtico das Pinturas, a *Stoa Poikilé*; e da palavra Stoa derivou-se o nome da doutrina. Léon Robin entende que nesse tempo, cerca do ano 300 a.C., já Epicuro ensinava no seu Jardim. Como vemos, a Filosofia, graças aos processos de limitação e acomodação do Cinismo e do Ceticismo, conseguiu sair da fumaça, para de novo se enfeitar nos pórticos e nos jardins. Mas não era mais do que uma jovem plebéia e bastarda, que procurava em vão lembrar a sua linhagem nobre. Veremos, com Epicuro, quanto o seu pobre jardim particular difere das alamedas aristotélicas do Liceu e do jardim público de Academus, em que floresceu o Platonismo.

Herculano Pires

OS FILÓSOFOS DO JARDIM

Tratamos da linhagem socrática da filosofia grega e pudemos mostrar a sua seqüência coerente, o seu desenvolvimento harmônico. Existe também uma linhagem democrítica, mas sem a coerência nem o desenvolvimento daquela. Demócrito não teve um Platão e um Aristóteles para prosseguir o seu trabalho, e só muito mais tarde, depois de já encerrado o ciclo do pensamento grego, surgiu o seu continuador: Epicuro. Mas este não era um filho nem umrheictéirõ direto do seu espírito. Era antes um beneficiário estranho e ingrato, que negou a sua origem e criticou Demócrito.

De qualquer maneira, porém, foi ele quem assegurou a existência de uma linha democrítica de pensamento, linha que vai firmar-se em Roma com Lucrecio, e na época moderna com Pierre Gassend, na França do século XVII. Significativo o fato de Gassend ter sido, não apenas filósofo, mas também físico. Ele aparece, assim, como perfeito traço de união entre Demócrito e o atomismo atual, senão de maneira efetiva, pelo menos em sentido simbólico. A Demócrito estava reservado mais que um desenvolvimento filosófico: uma confirmação científica.

Epicuro, entretanto, aparece na linhagem democrítica de maneira estranha. Reunindo em sua doutrina as contribuições fundamentais do atomismo abderita e do hedonismo cirenaico, pende mais para este, afastando-se da orientação científica. Sua escola de Atenas parecia-se mais com um convento religioso, uma comunidade órfica, de tipo pitagórico, do que um instituto de ensino pós-aristotélico.

Numa época em que a influência de Aristóteles se fazia sentir na orientação científica dos estudos, Epicuro, herdeiro de Demócrito, refugiava-se no Hedonismo, forjando a sua ética individualista. Mas essa atitude correspondia melhor aos sentimentos de incerteza e descrença do povo, e muitos foram os interessados no seu ensino. Os discípulos de Epicuro tornaram-se *os filósofos do jardim*. E a sua filosofia realmente floresceu, espalhando-se facilmente, como uma doutrina moral em que os homens encontravam forças para enfrentar a aridez da época.

Epicuro nasceu em Samos, cerca de 341. Na ilha pitagórica, começou bem cedo a interessar-se pela Filosofia. Ainda na adolescência, foi

discípulo de Pânfilo, platônico, do qual não gostou. Logo mais, seus pais deixaram Samos, dirigindo-se a Teos, na Ásia Menor. Epicuro, que se encontrava em Atenas, foi reunir-se à família. Parece que então recebe as primeiras lições de Nausífanos, discípulo de Demócrito, que lhe transmitiu os segredos da constituição atômica do Universo.

A seguir, a família se transfere para Cólofon, e Epicuro se entrega então à meditação própria, ansioso por construir a sua doutrina autônoma. Tem a cabeça ardendo com os princípios do Platonismo e os ouvidos zumbindo com o rumor dos átomos de Demócrito. Mas não quer submeter-se a nenhuma dessas forças que o disputam. Há de ser ele mesmo a descobrir a sua própria verdade. Mas além de Platão e Demócrito, outra influência, bastante perigosa, já se infiltrara em sua mente: a de Pirro, através do próprio Nausífanos. Em Atenas, embora numa passagem rápida, ouvira também Xenócrates, segundo entende Léon Robin.

Entre os dezoito e os vinte anos — tendo se iniciado na Filosofia aos catorze - Epicuro é um jovem ambicioso e sonhador, que se dispõe a enfrentar o oceano da sabedoria com os seus próprios braços, e se nega a reconhecer que já tem amarrados a esses e às pernas os salva-vidas do Platonismo, do Atomismo e do próprio Cinismo, dos quais jamais se libertará.

Em 310, já homem feito, Epicuro, que de acordo com esses dados levava dez anos elaborando a sua doutrina, apresenta-se em Mitilene como professor de Filosofia, e dali passa para Lâmpsaco, conquistando verdadeiro êxito com os seus ensinamentos. Nessa cidade da Mísia conquista os seus discípulos e amigos mais leais, Metrodoro, Polieno e Hemarco, que o seguem para Atenas, quando em 306 resolveu mudar para lá a sua escola.

Foi então que adquiriu, por oito minas, um jardim, ao que parece, distante de sua casa, para instalar o seu instituto. Esse fato basta para provar o êxito de Epicuro em Lâmpsaco, pois já estava em condições, não só de mudar-se para Atenas, como também de instalar-se com seus próprios recursos. Curioso notar-se que o pai do filósofo era um mestre-escola, e a mãe uma exorcista, ou seja, uma curadeira. O próprio Epicuro foi também mestre-escola, como se depreende deste epigrama agressivo de Témon, recolhido por Laércio:

Herculano Pires

De Samos saiu

O último físico, o impudente,

O mestre-escola,

O mais duro e brutal entre os mortais.

Como se vê, Epicuro iniciou sua carreira de filósofo sob a zombaria e a crítica de adversários impiedosos. Sua posição histórica, aliás, é das mais curiosas. De um lado, atiram-lhe as mais tremendas acusações. De outro, louvam-no como a um deus. Diógenes Laércio enfileira ao mesmo tempo as duas coisas: uma série de acusações brutais, em que Epicuro aparece como um depravado, uma criatura indigna, e uma série de louvores que o elevam aos céus. O fato, porém, de haver Epicuro vivido, até a morte, cercado de amigos, discípulos e parentes que o amavam, basta para mostrar a falsidade das acusações.

O próprio Laércio, que viveu no III séc. a.C., diz que os acusadores de Epicuro "certamente deliravam", e acrescenta: "pois são muitos os que atestam a equanimidade desse varão invicto". Lembra que a pátria o honrou com estátuas de bronze; que seus amigos eram tantos, que "já não cabiam nas cidades"; que a sucessão de sua escola não sofreu interrupções, como as outras; que foi o grande amigo dos pais, dos irmãos e dos próprios escravos, chegando mesmo a ensinar Filosofia a estes.

O certo é que o mestre-escola de Samos chegou a conquistar a Grécia e o mundo. Tornou-se famoso por seu caráter amável, sua bondade, seu interesse constante pelos amigos, de que dá testemunho o seu próprio testamento, sua vida simples e frugal no jardim em que ensinava. Parece que as tremendas acusações que lhe faziam derivam de intrigas e chicanas filosóficas, particularmente dos seus adversários estóicos. Acusavam-no por receber em seu jardim os amigos com toda a família e também algumas cortesãs.

As cartas que escrevia, com espontaneidade, sem a rigidez e a reserva dos mestres, aos jovens e às mulheres, escandalizavam ou serviam de escândalo aos inimigos. Acusavam-no ao mesmo tempo de gulodice e sensualismo, desregramentos de toda a espécie e "físico de constituição tão miserável, que por muitos anos não pôde levantar-se da cadeira". A

contradição é evidente, tanto mais quanto se sabe que Epicuro deixou nada menos de trezentos livros, tarefa gigantesca, que jamais poderia ter realizado, se fosse um desregrado ou enfermo, como o pintavam.

Entre os filósofos do Jardim aparecem os nomes de várias cortesãs: Marmaria, Hédia, Erócia, Nicídia. Parece que Epicuro foi o primeiro filósofo a não fazer distinções entre os que o procuravam para o aprendizado da Filosofia. Como a esse fato inusitado se juntava o sentido hedonista, sempre mal compreendido, da sua filosofia, não foi difícil imaginar-se e propagar-se uma série de fábulas a seu respeito. Por outro lado, sua atitude para com os mestres contemporâneos ou do passado contrastava enormemente com sua afabilidade pessoal para com todos. Não somente re- pelia qualquer referência a mestres que pudesse ter tido, afirmando sempre que aprendera por si mesmo, como não poupava apodos a Nausífanés, a Demócrito, a Platão e a Aristóteles.

Ao que parece, havia em seu espírito uma curiosa falha, que o incapacitava para as relações com pessoas iguais ou superiores. Talvez uma decorrência da sua falta de preparo, pois é evidente que não teve uma formação filosófica suficiente e mostrou-se irredutível na condenação à ciência desinteressada, que considerava inútil.

Windelband comenta: "A deficiência da preparação científica de Epicuro põe-se de manifesto na insegurança da sua maneira de expressar-se e no escasso rigor da sua argumentação, fazendo-se patente também no seu desprezo por toda atividade meramente teórica". Dessa atitude agressiva devem também decorrer as reações mais diversas, dos próprios filósofos agredidos ou de seus discípulos e amigos, pois nada pior do que as querelas entre filósofos, na Antiguidade como agora.

Os filósofos do Jardim foram assim colocados na posição dos existencialistas modernos. Epicurismo, como Existencialismo em nossos dias, passou a ter a significação popular de devassidão. Epicuro tornou-se o pregador da sensualidade, do prazer dos sentidos. O Jardim dos ensinamentos filosóficos apareceu como um antro de perdição, de "filosofia noturna e secreto conventículo", como o chamou Timócrates, irmão de Metrodoro.

Herculano Pires

Entretanto, Epicuro pregava a *ataraxia*, a busca do equilíbrio, da serenidade, da paz íntima, a fuga a todos os excessos, que perturbam o Homem e o levam ao desespero. Ensinou Filosofia a seus três irmãos: Néocles, Cheredeno e Aristóbulo, e a seu escravo Mus, "o tão celebrado", como a ele se refere Laércio. Outros escravos também aprenderam com Epicuro, que a todos ensinava, sem distinção, a sua filosofia da vida. E basta conhecermos, mesmo em traços gerais, essa filosofia, para vermos que os seus acusadores faltaram com a verdade.

O Epicurismo revelou, mesmo depois da morte do filósofo, uma espantosa vitalidade. Ramificou-se por várias regiões e foi a primeira filosofia helenística a penetrar em Roma, conquistando adeptos ilustres, como Manílio Torquato, Pompônio Atico e o poeta Lucrecio. Foi numa vila da cidade soterrada de Herculano que se encontrou a primeira biblioteca epicuriana, atestando a profunda penetração da doutrina em Roma. Léon Robin nos informa que o Epicurismo conservou a sua vitalidade até princípios do quarto século da nossa era. E acrescenta: "No terceiro, a refutação da Física por Denis, bispo de Alexandria, e os rudes ataques de Lactâncio, atestam que ele foi para o Cristianismo um temível rival. E não o deixará de ser, até que os cristãos tenham em mãos o poder político."

Vai aqui, por certo, uma acusação de violência cristã contra o Epicurismo, o que não deve estranhar, pois a História nos mostra quanto o fanatismo dos fins do terceiro século em diante se voltou contra as doutrinas chamadas pagas, anulando-as por todos os meios possíveis. Epicuro tinha ainda de enfrentar essa nova luta, na qual, evidentemente, não lhe restava perspectiva de vitória. Apesar disso, vemos surgir na França do século dezessete o epicurista Gassend, espécie de fruto temporão do malsinado Jardim de Epicuro, onde escravos e mulheres da vida aprendiam Filosofia, antecipando a revolução social dos primeiros cenáculos cristãos.

A ATARAXIA

Há realmente uma curiosa semelhança entre o Epicurismo e o Cristianismo, não obstante as profundas diferenças que assinalam seus pontos

essenciais. Epicuro desdenha a ciência do tempo, a estúpida sabedoria das escolas filosóficas e o dogmatismo das religiões, para ensinar a única ciência verdadeira: a salvação da alma. Só isso importa, e tudo o mais é estultice. Eis um dos principais motivos das tremendas reações que o seu ensino provocou. Epicuro não reconhece as discriminações raciais e sociais: seu escravo Mus se transforma em filósofo, e as mulheres da vida procuram o Jardim, não para os prazeres fáceis, mas para a libertação da alma.

Epicuro pregava o prazer, como suprema finalidade da vida. Jesus ensinava o sacrifício. Nisto, parece que se contraditavam. Mas parece, apenas, pois na verdade o ensino é o mesmo, pelo menos formalmente: Jesus ensinava o sacrifício como caminho da bem-aventurança, e Epicuro ensinava que o prazer só é possível com o sacrifício das ilusões e enganos da vida. A diferença essencial é que, para Jesus, a bem-aventurança, o supremo prazer, está na outra vida, enquanto, para Epicuro, a outra vida não existe e o prazer supremo deve e pode ser desfrutado aqui mesmo. Para Jesus, o Homem é um deus em potencial, que pode realizar a sua natureza divina no Além; para Epicuro, o Homem é um deus cuja atualidade pode e deve realizar-se nesta vida, pois depois desta não haverá mais tempo nem possibilidade alguma.

O suposto materialismo de Demócrito vai encontrar em Epicuro a sua verdadeira forma. Somente nele o Atomismo adquire, de fato, o sentido materialista que se atribui ao Democritismo. E Epicuro, filósofo de uma época de decadência e desencanto, de um desses momentos de transição por que passa o mundo de tempos a tempos, apresenta-se, assim, como o modelo grego dos mais coerentes materialistas modernos. Nisso, o seu parentesco filosófico mais estreito é antes com Protágoras do que com Demócrito.

A salvação da alma está no prazer. O fim da vida é o prazer. O único objetivo do Homem, portanto, deve ser o prazer. As ciências e as religiões de nada servem, se não nos levam ao prazer. Tudo é fútil e tolo, quando não abre possibilidades ao prazer. De que valem as ciências de Aristóteles, as indagações dos fisiólogos, as ideias de Platão, os artificios da Matemáti-

Herculano Pires

ca, se não nos derem a única coisa de que necessitamos, a única que realmente nos interessa, e que é o prazer?

Esse hedonismo agudo, absolutista, absorvente, proclamado sem peias pelo filósofo do Jardim, provocou escândalos, levantou reações, despertou mal-entendidos e sugeriu as mais torpes calúnias. Diotimo Estóico, segundo afirma Laércio, publicou com o nome de Epicuro cinquenta cartas "impudicas e escandalosas", e Timócrates chegou a escrever que Epicuro "vomitava duas vezes por dia, por excesso de luxo e de indolência".

A doutrina da *ataraxia*, porém, é a mais perfeita refutação de todas essas calúnias. Ponto central da filosofia epicurista, essa palavra resume o pensamento do filósofo. *Ataraxia* quer dizer ausência de perturbação, serenidade de espírito, equilíbrio. A palavra pode ser decomposta assim: *a* = privação, e *taraxis* — agitação. *Ataraxia*, portanto, equivale a *não-agitação*. Pois bem: o supremo prazer é esse, o prazer da serenidade. Vimos que Demócrito, em sua ética atômica, falava do ideal espiritual como de um mar tranqüilo. Esse ideal é retomado por Epicuro, que lhe dá a maior ênfase possível.

O objetivo do homem sensato ou sábio é a *ataraxia*. E todo o esforço da Filosofia só pode ser dirigido nesse sentido. Epicuro se torna, assim, o filósofo da invulnerabilidade. Não lhe interessa a imortalidade, mas a conquista de uma condição humana em que o Homem se torna invulnerável. O mesmo ideal dos estóicos, e em geral o sonho e o anseio de todos, em meio às incertezas e angústias de uma época de transição, em que todos os antigos valores haviam ruído e os novos ainda não estavam construídos.

As várias partes da Filosofia, que haviam adquirido importância crescente nos sistemas anteriores, perdem o seu interesse na doutrina de Epicuro. Para esta, só a Ética é importante. O esquema epicurista se reduz ao mínimo. A Filosofia se compõe apenas de três partes: a Física, a Canônica (ou Lógica) e a Ética. Mas a Física e a Canônica só interessam como fundamentos da Ética, e somente na medida em que podem servir para isso.

Nunca se viu, por certo, mais agudo individualismo nem mais cerrado utilitarismo. O fim de tudo é o Homem e o bem-estar do Homem. Nem

mesmo o utilitarismo de Jeremias Bentham, no século dezenove, consegue atingir tamanha saturação. Entretanto, não se pode falar de egoísmo. Epicuro não desejava salvar-se em detrimento dos outros, mas levar a salvação a todos. Queria dar à espécie humana a invulnerabilidade que ela ainda não soubera conquistar, diante dos tumultos do mundo.

"Nunca é cedo nem tarde demais para tratar da santidade da alma", dizia o filósofo. A invulnerabilidade é portanto a santidade. E um estado de purificação, em que a alma, despojada das ilusões e das falsas atrações do mundo, sente-se tranqüila como um mar calmo. Mas para chegar à santidade é preciso sabedoria. Se o Homem não sabe o que é real e o que é falso, não pode ser feliz. Nada de excessos, porém, pois mesmo no terreno da sabedoria há muito engano ledado. O Homem precisa apenas do saber necessário a garantir o seu equilíbrio. E para isso bastam a Física e a Canônica. Porque a primeira lhe dá o conhecimento das coisas que o rodeiam, e até mesmo das que o constituem, e a segunda o arma para o reto julgamento das coisas.

Com essas duas armas, o Homem se livra das *opiniões vazias* ou dos falsos juízos, que lhe perturbam a alma, como o temor dos deuses e da morte, e a apreciação errônea do prazer e da dor. Dessa maneira, como diz Robin, a Física e a Lógica estão para a moral como a Higiene e a Medicina para a saúde. Simples meios para se chegar a um fim.

Pela Física sabemos que o mundo se constitui de átomos, e que tudo, portanto, é feito de átomos, que se juntam e se dispersam. Quando os átomos estão juntos, a coisa ou o ser existe. Quando os átomos se dispersam, a coisa ou o ser acaba. Assim, o corpo do Homem e assim também sua alma. Que é a alma, senão um aglomerado atômico? Qual, pois, a razão de temermos a outra vida, se ela na verdade não existe para nós?

O Atomismo destrói a Religião e o medo da morte. E assim o Homem se liberta dos falsos temores, para viver a vida. Mas o Atomismo ensina que o equilíbrio da alma depende da harmonia atômica, e portanto que os exageros sensuais não correspondem a "viver a vida", e sim a esbanjá-la, com as tristes conseqüências do desequilíbrio, do desespero e da dor. Epicuro chega assim a uma conclusão budista: o supremo prazer é a au-

Herculano Pires

sência de dor. A *ataraxia* se confunde com o Nirvana. Nada sentir — eis a salvação da alma neste mundo tumultuoso e incerto.

A canônica, que é a lógica epicurista, equivale mais a uma teoria do conhecimento. Seu objetivo é esclarecer o problema do conhecimento e dar ao Homem a segurança para se conduzir no mundo. Epicuro estabelece que o conhecimento provém da sensação. Temos, pois, uma gnosiologia empirista. A fonte de nossas ideias e sentimentos é a sensação: primeiro representativa, como signo das coisas, afetando nossos órgãos corporais; depois, afetiva, como prazer ou dor, movimentando nossa estrutura psíquica ou atômica. A verdade, porém, está na sensação, naquilo que nos vem do real, da coisa exterior que nos afeta.

Isto nos dá o primeiro cânon ou regra de evidência, para nossa conduta na vida. Mas há outra forma de evidência, que é a antecipação ou pré-noção, ou seja, os conceitos que formamos sobre sensações anteriores, palavras que, ouvidas, despertam em nós sentimentos agradáveis ou desagradáveis. Mas essas antecipações, como as próprias noções das coisas, os conceitos, que traduzimos por signos verbais, por palavras, não são convencionais. São realidades, resultantes da ação das coisas sobre nós, através de tempo. Assim, a Canônica se complica, pois não é apenas um cânon, uma série de regras para a nossa vida, mas um sistema lógico, embora incipiente, uma gnosiologia e uma ontologia do objeto, em seu sentido mais moderno.

A teoria da evidência nos lembra Descartes. Para Epicuro, a evidência, primeira regra da conduta certa, é impressa em nossos órgãos pelo exterior, pela realidade das coisas. Há, entretanto, a interpretação da evidência, que é uma ação arbitrária da mente. Dessa interpretação é que resultam as opiniões, os falsos juízos. Nossa ciência, pois, estará em saber discernir entre a evidência e a falsidade.

Com isso, Epicuro chega quase à experimentação, quase se torna um precursor do empirismo científico. Porque o discernimento depende da verificação. Para vermos se temos uma opinião ou uma intuição real, devemos recorrer às próprias coisas, e quando a verificação direta não for possível, devemos considerar os fatos, para ver se eles confirmam ou con-

tradizem os nossos juízos. Essa experimentação negativa, que só deve ser efetuada em caso de dúvida, não vai, entretanto, nem deve ir mais longe, pois a Ciência só interessa na proporção em que deve garantir a nossa tranqüilidade, a nossa *ataraxia*.

Voltamos assim à Física, verificando que a doutrina de Epicuro é um todo homogêneo, em que as três partes se ligam e se religam, por constante interdependência. Na Física verificamos que os átomos enchem o Universo, mas não como em Demócrito, em livres movimentos. Pelo contrário, os átomos de Epicuro são pesados, têm peso e caem sem cessar. São gerados lá em cima, no infinito, e se despenham no abismo. Não caem na terra, mas no espaço infinito, numa queda inexplicável, de natureza absoluta. Caem verticais, mas de vez em quando há um desvio, um declínio. Desse declínio surgem os choques com outros átomos, geram-se os turbilhões de Demócrito, que dão origem à matéria, às coisas e aos seres.

Referimo-nos, na parte sobre Demócrito, ao erro de Epicuro com referência ao movimento dos átomos. Mas escrevemos "erro", entre aspas, porque, quando analisamos mais de perto a teoria epicurista, verificamos que se trata de uma nova hipótese. Podemos considerar a concepção de Demócrito teoricamente mais pura, por afastar a ideia de alto a baixo, evidentemente ligada às teorias geocêntricas. Mas quando notamos que o alto e o baixo em Epicuro são noções absolutas, sentimos a vertigem de uma concepção abstrata e grandiosa, que nos oferece uma visão espantosa do Cosmos.

O EXÍLIO DOS DEUSES

A física de Epicuro não acarreta a morte dos deuses, como acarretou a da alma. Os deuses continuam existindo. Com isso, poderíamos pensar que o temor da Religião ainda se justifica. Mas não é verdade. Porque os deuses de Epicuro se assemelham aos de Tales, de Mileto, que nada têm a ver com as criaturas humanas. Os deuses são entidades atômicas que vivem nos intermúndios, ou seja, nos intervalos dos mundos, longe dos mortais e indiferentes a estes. Epicuro admite os deuses, mas toma uma medida prudente (a prudência é para ele o maior bem dos homens, maior

Herculano Pires

mesmo que a Filosofia), de maneira a evitar que eles perturbem a *ataraxia*: exila-os na vastidão dos espaços siderais.

Não se pense, porém, que estamos diante de uma incoerência. Robin demonstra a coerência dessa teoria. Os deuses são necessários e sua existência corresponde a um dos princípios fundamentais da física epicuriana: a lei de compensação ou de equilíbrio. Para que existam os seres mortais, compostos de átomos grosseiros, na Terra, devem existir os seres imortais, compostos de átomos sutis, no espaço. Por outro lado, como explicar a noção de vida imortal e feliz que o homens possuem, e que deu motivo à elaboração das religiões, sem a existência real dessa vida em alguma parte do Cosmos?

Os deuses existem, são necessários, fazem parte da economia do Universo, representam o contrapeso dos homens no equilíbrio cósmico, mas não intervêm nem podem intervir na vida humana. E depois da vida, muito menos. Porque, morto o corpo, a alma humana se desagrega, na libertação natural dos átomos que a constituem. Nada sobra para o possível exame dos deuses, por mais que estes quisessem intervir no reino da morte.

Se o ideal humano é o da vida serena, isenta de preocupações inúteis com as coisas do mundo, por que motivo os deuses haveriam de imiscuir-se nas mesquinhezes da vida terrena? Se o Homem, para ser sábio, deve viver em paz, como supomos os deuses empenhados nas tricas e futricas da existência efêmera das criaturas mortais? Dessa maneira, não só está afastado, por necessidade lógica, o temor da Religião e dos deuses, que implica o temor da morte, mas também o apego às superstições que geraram os oráculos e as adivinhações.

É verdade que o Homem fica sem a possibilidade de apelar a potências superiores, que o ajudem a solucionar os seus problemas. Mas que importa isso, quando o Homem se emancipa dos temores inúteis e pode caminhar com segurança para a *ataraxia*, para a invulnerabilidade, que o torna semelhante aos próprios deuses?

O exílio dos deuses é portanto uma medida de interesse imediato do Homem. Não só por libertar a este de uma sujeição estúpida, como por

Ihe facultar, ainda, a possibilidade de assumir o lugar dos exilados. É o que vemos com o próprio Epicuro. Na comunidade de tipo órfico do seu Jardim, o filósofo se transforma num deus. Sua doutrina dogmática impõe-se aos discípulos imediatos e aos futuros com a autoridade de uma revelação sagrada. Através dos séculos, o Epicurismo manterá a sua estrutura original, admitindo apenas leves alterações de superfície. A palavra do mestre era tão invulnerável quanto ele próprio.

Duzentos anos mais tarde, Tito Lucrécio Caro, o poeta romano, em seu *De Natura Rerum*, reproduzindo a filosofia de Epicuro, trata-o como a um verdadeiro deus, seu salvador. E mais tarde ainda, no século dezessete da nossa era, quando Pierre Gassend — por sinal sacerdote católico e crítico de Descartes, que em Latim assinava Petrus Gassendi - restabelece o Epicurismo e influi com seus princípios no espírito de Molière, sua defesa de Epicuro é ainda um hino de louvor e veneração ao deus do Atomismo.

E curioso verificar-se também que a situação do homem-deus do Epicurismo é de exílio nos intermúndios. Vemos isso na posição do próprio Epicuro e na constituição órfica do seu Jardim. Tanto o mestre quanto os discípulos se isolam do mundo grego, da vida social e da vida pública. Já não se trata da atitude canina dos cínicos ou da abstenção humilde dos cirenaicos. Trata-se, pelo contrário, de uma atitude altiva. Os homens que atingiram a *ataraxia* são deuses, vivem no seu próprio mundo, ou melhor, no seu intermúndio aristotélico, e não devem preocupar-se com os mortais. Os homens-deuses (expressão que não pertence a Epicuro ou ao Epicurismo, e que usamos apenas de maneira simbólica) estão acima das coisas e dos seres.

Esse afastamento do mundo contribui, entretanto, para um estreitamento de relações entre os homens-deuses, e a amizade se torna o ponto central de sua ética. E a amizade a única forma de relação social digna do sábio. Antecipando Bentham, entende que a amizade decorre da reciprocidade de interesses entre os homens, de uma exigência, portanto, do utilitarismo vulgar, mas ao mesmo tempo superando-o, esclarece que entre os sábios ela pode ser desinteressada, permitindo aos indivíduos a realização eudemônica perfeita.

Herculano Pires

No seu agudo individualismo, Epicuro chega a negar a sociedade. Não há nenhuma exigência natural para a existência da *pólis* ou do Estado. Os homens se reúnem em comunidades porque assim o decidem, com vistas aos seus interesses e às suas conveniências recíprocas. Os organismos sociais não são entidades superiores aos indivíduos, mas simples meio de que estes se servem.

As instituições sociais sobrecarregam inutilmente o sábio, que delas deve afastar-se, particularmente do matrimônio. Casar-se é ligar-se a compromissos perigosos, inclusive admitir o prazer sexual, que deve ser evitado como um dos mais violentos e grosseiros, e portanto que mais perturbam a tranquilidade do espírito. Um deus não se casa, não tem filhos, não se embaraça com preocupações rotineiras da vida familiar. Um deus é um deus, que vive no intermúndio, gozando a bem-aventurança da *ataraxia*.

A MORTE DO DEUS

Mas, enquanto os deuses não podem morrer, os deuses-homens morrem como todos os homens. Epicuro sabe disso. Que importa, porém, a morte? Quando ela chega, o Homem deixa de ser. Ora, deixar de ser é coisa que não deve nem pode preocupar a ninguém, pois não implica nenhuma responsabilidade, nenhuma conseqüência. Assim, o Homem não tem nada a ver com a morte. Esse é um problema que foge às suas preocupações. Só o ignorante pode interessar-se por uma coisa que não o afeta em nada.

Se a morte fosse a libertação da alma, haveria a preocupação do *post-mortem*. Mas não é. A alma se dissolve. Chegando à morte, o Homem chegou ao limite de si mesmo, e nada mais existe para ele. Um deus-homem espera a morte com serena indiferença, e mesmo que esta venha carregada de dores, em meio das próprias dores ele sabe manter o seu prazer, a sua felicidade inalterável.

Muitos comentadores vêem neste passo uma contradição de Epicuro, mas se esquecem de que não possuímos as suas obras. Só temos do filósofo alguns fragmentos, as referências de outros, a tradução poética de Cícero

e três cartas-resumos de sua doutrina, reproduzidas por Diógenes Laércio. Há comentadores afoitos e críticos um tanto apressados.

Basta dizer que Epicuro escreveu trezentos livros, para vermos a temeridade de querer encontrar contradições em sua doutrina, com o pouco que dele possuímos. O mais sensato seria, por certo, admitirmos que nos faltam os elos entre a sua teoria do prazer e a sua teoria da morte heróica. E a verdade é que, melhor do que a mais bela teoria, Epicuro nos deu o exemplo da morte de um homem-deus.

Poucas horas antes do momento fatal, o filósofo escreveu a Idomeneu estas palavras tocantes, que Laércio reproduz:

Achando-me no feliz e último dia de vida, e já morrendo, escrevo-te assim: tamanha é a dor que me causam o estrangulamento e a disenteria, que parece não poder ser maior a sua veemência. Não obstante, isto se compensa de alguma maneira com a lembrança de nossas descobertas e raciocínios. Tu, como deve ser, pelos testemunhos de amor que me tens dado, por mim e pela Filosofia, desde tua mocidade, tomarás a teu cargo o cuidado dos filhos de Metrodoro.

Na hora final, considerava chegar ao termo de um dia feliz e se lembrava de recomendar a um discípulo fiel os filhos de outro, falecido sete anos antes. Segundo Hermarco, Epicuro sofreu catorze dias, atacado por cálculos renais que lhe obstruíram a bexiga. No último instante, entrou num banheiro de bronze com água quente, pediu um pouco de vinho puro e recomendou aos amigos e discípulos que não se esquecessem dos seus dogmas.

Dali por diante, diz Léon Robin, o culto do mestre tornou-se mais intenso na comunidade do Jardim. A morte se deu no ano 270 a.C, e depois dela o exemplo do homem-deus passou a repercutir por toda parte onde houvesse discípulos de Epicuro. O banquete habitual dos discípulos realizava-se no dia 20 de cada mês. Era um simpósio no estilo grego, uma refeição comum, em que se celebravam a amizade e os princípios da filosofia epicuriana.

Passou-se também a celebrar a memória do mestre. O dia de seu nascimento, 10 de *gamêlion* (entre janeiro e fevereiro), foi dedicado a so-

Herculano Pires

lenidades religiosas comemorativas, e até mesmo a atos de adoração. Epicuro acabou como Augusto Comte: colocando-se ele próprio no lugar dos deuses que desterrara. Robin acentua: "Morto o mestre, o culto organizado da sua memória, assegurando a coesão da seita, perpetua a doutrina e contribui para propagá-la".

Uma das atividades curiosas de Epicuro foi o seu cuidado apostolar com os discípulos distantes, que se reuniam em comunidades de amigos, de tipo órfico, a que Robin não vacila em chamar igrejas. Epicuro, à maneira de Paulo na propagação do Cristianismo, escreve cartas para essas igrejas. Suas epístolas ferventes de ardor religioso contra a Religião, são endereçadas aos epicuristas de Mitilene, de Lâmpsaco, e a outros espalhados nas distâncias do Egito e da Ásia.

Essas epístolas têm o mesmo caráter catequético das escritas pelos apóstolos cristãos. Resolvem problemas doutrinários e dão conselhos sobre a conduta reta na vida. Como se vê, apesar de sua posição contrária ao Cristianismo, não há dúvida que o Epicurismo foi uma das doutrinas que, destronando os deuses antigos e pregando a fraternidade universal, preparou de certa maneira o advento daquele. Epicuro, em muitos aspectos, foi um precursor do mundo em que vivemos.



Plotino

(Aprox. 205 – 270)

Herculano Pires

Em Plotino, dizia Santo Agostinho, Platão viveu de novo. E isso parece exato, não só no tocante ao pensamento, às tentativas de restabelecimento e ao mesmo tempo de ampliação da doutrina platônica, mas também por um fato curioso. E que Plotino reviveu em Roma, na segunda metade do século terceiro da nossa era, junto ao Imperador Galieno, a insistência de Platão na corte de Siracusa, para uma experiência social de instalação de sua República. A utopia platônica, que não pôde ser experimentada na Sicília, devia então ensaiar-se na Campânia, próximo a Roma. Mais uma vez, porém, o sonho de Platão não pôde realizar-se. Galieno, que era amigo e discípulo de Plotino, a princípio teria concordado com a ideia, mas depois rejeitou-a.

Plotino é uma figura misteriosa, e nele se repete o caso de Pitágoras: fé e razão, Mística e Filosofia misturam-se poderosa e estranhamente na sua alma. Costuma-se dizer que Descartes é um homem de dois mundos, com um pé na Idade Média e outro na Renascença. Pitágoras tem a cabeça mergulhada em duas épocas: a fase órfica e a filosófica da Grécia. Plotino, que fica a meio caminho da História, entre um e outro, está na mesma situação. Metade de sua alma pertence ao mundo brilhante da filosofia grega, e a outra metade ao submundo em fermentação das religiões orientais que invadiam Roma, na decadência do Império. Mas assim como Descartes suportou heroicamente a carga de dois mundos e serviu de transição entre eles, Plotino também executou a árdua tarefa que a História lhe jogara aos ombros:

O mistério de Plotino começa com o seu nascimento. Sabe-se apenas que deve ter nascido em Licópolis, no Egito, entre 204 e 205 da nossa era. Durante trinta anos viveu não se sabe como, nem a que se dedicou. Mas depois encontrou-se com Amônio Sacas, em Alexandria, e tornou-se aluno deste, por um período de nove anos. Amônio é em geral considerado como fundador do Neoplatonismo, que ensinava naquela cidade, onde teve discípulos ilustres. O ensino de Amônio era oral, seguindo a tradição socrática, e diz-se que os seus discípulos eram impedidos de escrevê-lo.

Plotino, ao encontrar-se com o mestre, teria tido uma iluminação

súbita, que o despertara para a Filosofia. Depois do aprendizado filosófico, resolveu conhecer de perto as religiões orientais, que então estavam na moda. Engajou-se na expedição do Imperador Gordiano III contra os persas, mas com a morte deste, na Mesopotâmia, em 244, voltou para o Ocidente e resolveu abrir em Roma uma escola de Filosofia. Tornou-se então amigo íntimo do Imperador Galieno e da Imperatriz.

Foi somente na velhice que Plotino tentou a instalação, como diz Truc, de "urna cidade filosófica" na Campânia. Galieno era um imperador alegre, dado à Oratória, à Poesia e à Filosofia. Reinou entre 259 e 268, quando foi assassinado. Gostava de conversar com Plotino, além das horas em que o ouvia como mestre. O filósofo pensou que a oportunidade de fazer a experiência da República afinal reaparecia.

Mas os reis, por mais alegres e dados à leveza dos sonhos, possuem um sentido especial para os perigos políticos. E Galieno, embora encantado com o filósofo e com a ideia de construção de uma cidade ideal, acabou percebendo que podiam surgir complicações futuras. Tanto mais que a cidade platônica se ergueria ali mesmo, às portas de Roma.

Somente aos cinqüenta anos, ou um pouco antes, Plotino começou a escrever os seus tratados. Mas apesar disso, deixou-nos páginas admiráveis, que revelam um alto espírito, dotado de inegável inspiração poética e de poderosos arroubos místicos. A trindade socrática da filosofia grega encontra nesse egípcio sonhador um digno representante na época romana. Não estávamos mais no esplendor da Grécia. O ciclo espantoso do pensamento grego há muito se encerrara, e em Roma não havia clima para uma floração espiritual tão bela e tão pura. Não obstante, Plotino supera todas as dificuldades e restabelece na Itália a era platônica.

Bréhier adverte que não podemos compreender Plotino, se não procurarmos suas raízes em sua própria terra, ou seja, no Egito. Seria inútil tentarmos filiá-lo apenas a Platão, ou mesmo à escola alexandrina de Amônio Sacas. Porque em Plotino temos a mistura da Mística com a Filosofia, de maneira estranha. E que os egípcios vinham desenvolvendo, desde o primeiro século da nossa era, como o testemunha o episódio dos terapeutas em Fílon, na *Vida Contemplativa*, um movimento contemplativo

Herculano Pires

bastante intenso. Um novo tipo de místicos dessa espécie surgiu no Egito, diferindo "tanto do filósofo de tradição helênica, quanto do praticante de religiões", diz Bréhier. Plotino pertencia a esse novo tipo. E foi isso que lhe permitiu sintetizar, tanto na sua pessoa, na sua vida, como na sua obra, a época em que viveu, em seus dois mais acentuados aspectos de vida intelectual e emocional: o filosófico e o religioso.

Plotino realizou, sozinho, o que é simplesmente espantoso, a síntese filosófico-religiosa que o Cristianismo levaria ainda mil anos para efetivar. E isso ainda é mais espantoso, quando sabemos que Plotino viveu exatamente no período em que se verificou a ruína da civilização antiga. Só um tipo especial de filósofo contemplativo, capaz de isolar-se do mundo em ruínas, poderia realizar essa tremenda façanha do pensamento.

O conflito do terceiro século pode ser assim colocado: de um lado, as religiões orientais com sua concepção mítico-histórica do Universo, oferecendo aos homens em desespero, diante da falência da ordem social antiga e de suas ingênuas religiões mitológicas, uma possibilidade de salvação metafísica; de outro lado, a filosofia grega com sua concepção racional do Universo, concepção anti-histórica, estática, mas perfeita, enquadrando o Homem num esquema rígido e brilhante, em que ele devia abdicar de suas esperanças salvacionistas. Plotino resolve esse conflito pela fusão das duas correntes, praticando embora, como assinala Bréhier, uma violência contra a filosofia grega, "para fazê-la dizer o que ela não estava capacitada a dizer".

Na mesma época, outra figura admirável, mais no plano teológico do que no filosófico, tentava a mesma solução, em sentido oposto: Orígenes, o doutor da Igreja, cujos esforços conciliatórios acabariam em heresia. Discípulo, também, de Amônio Sacas, não obstante a existência de outro discípulo com o mesmo nome, Orígenes tentou a conciliação de Platão com o Cristianismo. Toda a Idade Média, porém, ainda teria de correr sobre esse grave problema, antes que Orígenes o pudesse resolver. Plotino, que estava do outro lado, escapou à efervescência do movimento teológico e solucionou o seu problema no plano contemplativo.

A TRINDADE UNIVERSAL

Os escritos de Plotino foram reunidos sob o título geral de *Enéades*, por seu discípulo Porfírio, o mesmo que daria matéria para a querela dos universais na Idade Média. São nada menos de cinqüenta e quatro tratados, dispostos por Porfírio de maneira simbólica, para exprimir a caminhada de volta da alma, do sensível ao inteligível, ou seja, do Homem e do Mundo ao Uno ou ao Bem. Esses tratados apresentam um texto tumultuoso, sem a necessária ordem. Bréhier explica o motivo: são cursos orais, dados em reuniões tumultuosas, em meio de incessantes discussões, inclusive com adversários gnósticos. Plotino escreve sobre os assuntos que vão surgindo, e sua obra não pode ser ordenada e sistemática.

Vemos, nas *Enéades*, que o Universo tem uma constituição tríplice fundamental. Existe uma trindade universal, que se constitui destas três hipóstases: o Uno, o Intelecto e a Alma. A primeira hipóstase é o próprio Deus, o Supremo Bem, e dele procede a segunda hipóstase, que traduzimos por Intelecto, mas que para Plotino é o *Nous*; e deste, afinal, procede a terceira hipóstase, que é a Alma. A segunda hipóstase é o mundo inteligível de Platão, aquele em que se encontra a realidade eterna, a ordem perpétua e imutável das coisas e dos seres. Mas, para Plotino, o inteligível é múltiplo na unidade, variável portanto. A imutabilidade está acima, na primeira hipóstase, no Uno. E abaixo do Intelecto, do *Nous*, está a hipóstase da Alma, intermediária, dotada de movimento, ativa, projetando o sensível.

Temos assim o sistema do emanatismo plotiniano, segundo o qual uma hipóstase universal emana da outra. Ou o sistema da processão, pelo qual, da Alma, que é em suma a Alma do Mundo, procedem, por degradação na matéria, as almas dos seres corpóreos. Em sentido inverso existe o sistema da conversão, pelo qual a alma individual, imersa na matéria, pode voltar-se para si mesma a fim de se encontrar, e ao mesmo tempo encontrar em si a Alma do Mundo, que por um ato de adoração se eleva para o *Nous*, que por sua vez se volta para o Uno. Há portanto dois ciclos: um do perfeito ao imperfeito, pelo qual o Uno se fragmenta através das hipóstases inferiores, até as almas individuais; e outro do imperfeito para o perfeito, através do qual as almas individuais se unificam, subindo progressivamente até o Uno.

Herculano Pires

Vemos assim o que podemos chamar a mecânica da contemplação, ou a técnica da salvação pelo processo contemplativo. As almas humanas, pobres almas degradadas, imersas na matéria, estão contaminadas. O que as fez cair não foi o pecado, mas um desejo, que pode ser considerado nobre: o desejo de reproduzir o Uno na matéria. Entretanto, a matéria é enganosa, é como o visgo em que pegamos os pássaros desprevenidos, como a teia de aranha em que a mosca se enrola. Não é, porém, uma teia fatal, pois a Alma pode libertar-se dela, e na verdade terá de libertar-se. Para isso, basta aplicar a técnica da contemplação: voltar-se para o Uno, aspirar ao Uno, como a matéria aspira à forma na filosofia aristotélica, e destruir assim o desejo e as paixões que a ligam à condição humana.

A alma é uma espécie de laço entre as hipóstases, e esta sua condição é um dos aspectos mais curiosos da teoria plotiniana. O deão Inge, que escreveu uma vida de Plotino, diz que a Alma "é a grande viajora do país metafísico". Ela pode percorrer o Universo de um extremo a outro, vir do Uno para a matéria e subir desta ao Uno. Plotino lhe confere, assim, a invulnerabilidade que Epicuro atribuía ao sábio, mas em muito maior grau. Nada a afeta, pois que ela a tudo pode superar. Colhida hoje na matéria, por força do seu próprio desejo, por seu engano, amanhã se liberta novamente.

"A Alma — diz Plotino — possui múltiplas potências, em virtude das quais ocupa o começo, o meio e o fim das coisas". Sempre lhe é permitido subir às hipóstases superiores, desde que se socorra de um ideal, de um demônio, que procurará seguir. Sua explicação desse processo é bastante curiosa:

Se podemos seguir o demônio que está acima de nós, então nos elevamos, para viver a sua vida; esse demônio para o qual tendemos é então a parte melhor de nós mesmos; depois, tomamos por guia a outro demônio, e assim sucessivamente, até chegarmos ao mais alto. Porque a Alma é muitas coisas; é todas as coisas, as superiores e as inferiores, e se estende por todo o domínio da vida. Cada um de nós é um mundo inteligível; ligados às coisas inferiores, pelo corpo, tocamos as coisas superiores pela essência inteligível de nosso ser

Mas o problema da Alma em Plotino não se resume no mundo hu-

mano ou dos seres animados. Já vimos que a Alma é também uma hipóstase, a Alma do Mundo. Sendo assim, o Mundo é um organismo vivo, dotado do poder anímico. A Terra tem a sua Alma, que dá às plantas o poder de reprodução e crescimento, e que faz as próprias pedras crescerem. Plotino chega a afirmar que a pedra cresce enquanto está no solo, ligada à terra, e deixa de crescer quando a retiramos dali.

Não há seres inanimados. Todas as coisas têm Alma. E Plotino admitiu também a teoria estoíca das *razões seminais*, partículas vivas que contêm em si todos os caracteres que se desenvolverão nos seres vivos. São como sementes, que contêm em si os vegetais. Mas às vezes, como assinala Bréhier, estas *razões seminais*, estas sementes de vida orgânica, se confundem com a alma, segundo vemos neste trecho: *As Almas, no Universo, não são mais do que fragmentos da razão universal. Todas as razões são Almas.*

A teoria das *razões seminais* nos lembra as mônadas de Leibniz. São princípios de vida e razão atuantes na matéria. Essa teoria permite a Plotino o pleno desenvolvimento do seu panteísmo fragmentário. O Uno está em tudo, e por toda parte aspira a voltar ao Uno. A potência aristotélica se restabelece através dessas sementes atuantes, que impregnam a matéria de uma vida secreta e de uma razão oculta, que guarda também a reminiscência platônica do mundo das ideias.

Não é fácil compreender toda essa teoria das Almas, principalmente quando nos lembramos de que "a Alma está em tudo". Como pode ser isso? Plotino explica, de maneira ainda mais misteriosa, que a Alma, quando mergulha na matéria, nem por isso deixa o inteligível. A parte principal da Alma fica na hipóstase do *Nous*, a outra parte é que imerge na hipóstase inferior: "A Alma, ao proceder, deixa sua parte superior no lugar inteligível que sua parte inferior abandona; pois, se a processão a fizesse abandonar essa parte superior, ela já não estaria em tudo, mas somente ali onde a processão a levou."

Desta teoria da semente anímica na matéria deduzimos que a influência aristotélica em Plotino pode ser maior do que supomos à primeira vista. Porque resulta desse processo das Almas em ascensão, por

Herculano Pires

toda parte, que o movimento do sensível não é determinado por um dinamismo exterior, mas por uma aspiração de ordem contemplativa. No fundo, é o Primeiro Motor Imóvel que continua atraindo o mundo. Platão e Aristóteles se misturam nesse imenso processo. As *razões seminais* atuam por reminiscência, mas, assim atuando, estão sendo atraídas pelo Uno.

Ao chegar a este ponto, poderíamos supor que a matéria é o mal, a negação, e o sensível é a região sombria, o triste fundo da caverna platônica, em que não há mais do que sombras e escravidão. Plotino, entretanto, rejeita essa posição negativa. A matéria é uma produção do Uno, e de certa maneira uma queda, uma obscuridade para a alma. Mas por ser uma produção do Uno, guarda também alguma coisa da sua natureza, contém em si a alma. E justamente por isso, o mundo sensível também é belo, pois é racional. Não é tão belo quanto o inteligível, mas o é, tanto quanto pode ser nesse plano.

Bréhier acentua que, nesse passo, Plotino faz valer a concepção grega da beleza sensível. "Que geômetra ou aritmético poderia deixar - pergunta Plotino - de sentir prazer nas simetrias, correspondências e princípios da ordem que observamos nas coisas sensíveis?" Realmente, Plotino desenvolve uma teoria estética minuciosa, em que confronta a beleza sensível com a beleza inteligível, beleza natural e artística, integrando o sentimento do belo em sua filosofia. Ainda nisto há por certo a influência platônica, é a ideia do Belo difundida no sensível. Mas a concepção de Plotino não é apenas uma cópia, e sim um desenvolvimento inteligente do princípio platônico.

O CÍRCULO DA JUSTIÇA

Todas as Almas se elevam por contemplação? Sabemos que não. O mundo está cheio de criaturas que se perdem na trama da matéria, esquecidas de sua origem divina. Por isso, Plotino queria criar a cidade que, segundo Windelband, se chamaria Platonópolis, na Campânia. Uma cidade destinada ao exercício da contemplação. Talvez nem mesmo fosse a República, como tantos supõem, mas apenas uma espécie de colônia para as almas contemplativas, que não se conformam com a imersão no sensi-

vel Porque a maioria das criaturas se enleia naquilo que podemos chamar o círculo da justiça, e acaba sofrendo as punições inevitáveis, determinadas, não por uma ordem direta e consciente do Uno, mas pelas conseqüências próprias à atividade das Almas.

Ao se libertar do sensível, pela morte do corpo, a Alma devia naturalmente subir às hipóstases superiores. Entretanto, se ela não se lembrou de voltar-se para o *Nous*, se viveu exclusivamente voltada para o mundo sensível, entregue às sensações da matéria, então continuará atraída por esta, e a ela voltará. E nesse ponto que entram na filosofia de Plotino, perfeitamente associadas, as concepções da reencarnação e da metempsicose, derivadas do Platonismo e das religiões orientais. A Alma pecadora ou criminosa está sujeita ao círculo férreo da justiça. Se matou, voltará para ser assassinada. Se se entregou aos vícios, voltará para esgotar o seu desejo. Sofrerá tantas novas quedas, tantas reencarnações, quantas forem determinadas pelos seus próprios impulsos, até que aprenda a modificá-los, para escapar ao círculo vicioso.

A natureza da Alma é a imortalidade. Assim, ela está sujeita a todas as penas possíveis, menos à destruição. Sendo uma processão divina, e mantendo no alto a sua "parte melhor", como já vimos, ela não pode ser destruída. Plotino discorda da ideia aristotélica segundo a qual a Alma é a forma do corpo, mas admite e desenvolve a concepção platônica da Alma como ideia. Entretanto, para bem defini-la, precisamos compreender a sua qualidade de essência. A Alma pode ser explicada, pois, como a substância do Ser. Essa substância está obscurecida pelo corpo, mas *lá*, ou seja, na hipóstase do *Nous*, não há obscurecimento.

Dessa maneira, Plotino correspondia precisamente aos anseios da época. Oferecia aos homens a esperança de uma vida pura e perfeita, fora dos tormentos e das imperfeições do mundo. Abria-lhes uma perspectiva de salvação. E ao mesmo tempo criava uma ética religiosa, que implicaria o esforço constante das criaturas para se libertarem dos seus desejos e apetites, das suas paixões desvairadas. Isso não era fácil, nem certamente muito aceitável, numa época de ambições desenfreadas. Mas se havia de um lado os fortes, os conquistadores, os guerreiros, de outro estava a grande

Herculano Pires

maioria do povo, a massa anônima dos sofreadores, que ansiavam por uma doutrina salvadora.

Se o Plotinismo não se difundiu imediatamente por toda parte, conquistando os povos, deve-se isso à sua natureza demasiado intelectual. Faltou-lhe a simplicidade do Evangelho cristão, que encontrou profunda repercussão popular. E faltou-lhe, também, o trabalho de catequese do Epicurismo, ao qual por sua vez faltava a promessa de uma vida futura.

Na grande batalha da época, travada entre as filosofias helenísticas e as religiões orientais, a vitória estava inevitavelmente destinada aos galileus. Nem os gregos, nem os egípcios, nem os romanos, poderiam vencer aqueles homens obscuros, destituídos de saber filosófico, que vinham dos confins da Palestina, semear os germens de uma nova religião no seio do Império em decadência.

Plotino cumpriu a sua tarefa de maneira gloriosa. Realizou a síntese gigantesca. Mas faltava à sua obra o sopro divino da consolação espiritual, o calor afetivo das palavras do Evangelho, que penetraria em todos os corações e mostraria às Almas imersas na matéria o caminho do Gólgota, esse estranho caminho que, conduzindo para a cruz, arrastaria entretanto as multidões.

A LUTA CONTRA O CRISTIANISMO

E com Porfírio, discípulo de Plotino e organizador de suas obras, que vamos ver os momentos decisivos da luta do Neoplatonismo com o Cristianismo. Porfírio é mais um filólogo do que um filósofo. Não tem a estrutura do mestre, nem o seu alcance. Interessa-se, por isso mesmo, por fixar as linhas da doutrina de Plotino, zelando pelas suas obras e ao mesmo tempo procurando comentá-las. Entretanto, seu trabalho nesse sentido é desviado para as obras de Platão e Aristóteles. Escreve uma história da Filosofia, em que destaca a vida de Pitágoras, e entrega-se ao comentário dos grandes mestres do passado.

Com referência a Platão, sua atividade é das mais intensas. Comenta todos os grandes diálogos do filósofo, e depois de vários comentários

sobre Aristóteles, volta-se contra o próprio Plotino, para defender a lógica aristotélica das críticas deste. Mas Porfírio terá uma grande influência no futuro. Seu famoso tratado das cinco vozes, *Introdução às Categorias (Isagoge)*, vai se transformar numa das maiores fontes de debates no correr da Idade Média.

Porfírio é o responsável, praticamente, pela questão dos universais. Se não lhe coube um papel decisivo na propagação do Neoplatonismo, se não lhe foi possível dar seqüência ao trabalho gigantesco do mestre, na preparação de novos caminhos para a salvação das almas imersas no sensível, coube-lhe pelo menos uma posição de inegável destaque nas turbulências filosóficas medievais, onde os seus textos provocaram lutas intermináveis. Porfírio contribuiu poderosamente para o treinamento da razão, no processo do desenvolvimento ocidental, que se verificou durante o Medievalismo.

Mas não foi apenas nesse terreno que Porfírio exerceu sua influência. Porque sua obra *Contra os Cristãos*, defendendo a doutrina de Plotino, foi uma ação inegavelmente poderosa do seu espírito, na luta do Neoplatonismo contra o avanço espantoso do Cristianismo. Porfírio combatia a religião nascente acusando-a de bárbara em suas origens, nos seus ritos e no seu culto, e considerando-a verdadeira ameaça à Civilização. Esse livro de Porfírio, que se tornou tão famoso, hoje não mais existe. Afirmam alguns que desapareceu, pura e simplesmente. Mas Léon Robin acredita, e ressalta aos olhos que assim deve ter sido, que os cristãos, "após um século e meio de polêmica, deviam enfim conseguir a sua destruição".

A Porfírio, entretanto, sucede Jâmblico, seu discípulo e continuador, fundador da chamada Escola Siríaca. Com Jâmblico, os desvios de Porfírio na interpretação do Plotinismo se tornam mais intensos, com derivação cada vez mais acentuada para o Pitagorismo. Essa derivação, aliás, parece ter tido motivo na necessidade de justificar o politeísmo contra o avanço incessante do monoteísmo cristão. Jâmblico conseguiu dar um cunho filosófico à existência dos deuses greco-romanos, através de uma mistura de Neoplatonismo com o Pitagorismo. Juliano, o Apóstata, apoiou-se nos tra-

Herculano Pires

balhos de Jâmblico e de Salústio, além de outros, para tentar o restabelecimento dos cultos politeístas.

De Salústio, o trabalho mais importante, e que exerceu influência na decisão de Juliano, foi o livro *Dos Deuses e do Mundo*, exposição dos motivos por que o Neoplatonismo podia servir de base filosófica à religião mitológica. A posição de Juliano, nessa luta, é das mais curiosas. Léon Robin se nega a admitir a alcunha de apóstata para o Imperador, que reinou apenas dois anos, e afirma tratar-se de figura "de notável inteligência e grande caráter, cuja obra mereceria um estudo atento".

Curiosa posição, entretanto, a do Neoplatonismo, nesse agitado período. Amarrado desvantajosamente ao carro do politeísmo vencido, quando poderia manter-se numa posição filosófica independente, era ao mesmo tempo combatido e cortejado pelo Cristianismo. A nova religião, na sua sede de crescimento, revelando uma extraordinária capacidade de absorção, não se contentava com as contribuições filosóficas hauridas nos clássicos gregos, e procurava também abeberar-se nos princípios do Neoplatonismo, para o desenvolvimento da sua teologia.

Os bispos Sinésio e Nemésio, do quarto e do quinto séculos, são citados por Robin como exemplos dessa aproximação dos cristãos com o Neoplatonismo. Aliás, o Cristianismo nascente, inteiramente desprovido de base filosófica, apoiado apenas na filosofia das máximas evangélicas, lutava desesperadamente para construir o seu arcabouço cultural.

A derrota do politeísmo greco-romano, principalmente depois da tentativa frustrada de Juliano, atingiu em cheio o Neoplatonismo. Verificou-se então um fato curioso. Os filósofos, batidos pela religião nascente, refugiaram-se em Atenas. O pensamento platônico voltava ao seu ponto de origem. Ali, onde a Academia ressurgira, vários pensadores continuarão a luta pela manutenção de uma linha filosófica independente. Entre eles, destaca-se Proclo, de Constantinopla, que se revela um pensador de grande envergadura e sucede a Siriano na direção da Academia. Proclo desenvolve grande atividade, comentando Platão, os *Elementos* de Euclides, a astronomia ptolomaica, e compondo manuais históricos e de Física e Teologia. O Neoplatonismo continuava apegado às diretrizes reli-

gias do pensamento platônico, incapaz de se desviar para os caminhos da Filosofia, evitando as lutas inúteis. Damáscio, para concluir o entrosamento do Neoplatonismo com o politeísmo vencido, publica ainda um livro, *Dos Princípios*, em que realiza o milagre, segundo Robin, de descobrir na mitologia antiga, tanto na oriental quanto na grega, "com a ajuda de uma exegese dialética, um fundo secreto, que não é outro senão a eterna verdade que o Neoplatonismo interpreta".

Que o pensamento platônico continuou em desenvolvimento na Academia, restabelecida em Atenas, não há dúvida. O trabalho de Damáscio era tão notável, quanto a construção da sua dialética justificativa do politeísmo, que acabou servindo para a própria elaboração de certos aspectos da teologia cristã.

"Uma tal metafísica, diz Robin, ao mesmo tempo realista e cheia de aspirações confusas, era o de que precisava o Cristianismo, para enxertar uma filosofia na revelação". Os trabalhos de Proclo, principalmente sobre a tríade, notável desenvolvimento da teologia de Jámblico, também assinalaram momentos fecundos do Neoplatonismo. Guido de Ruggiero chega a reconhecer que Proclo é um filósofo original, digno de figurar ao lado de Pio tino.

Encharcada, porém, de um misticismo anti-racional, que a devolvia praticamente às suas origens órficas, a filosofia da Academia, apesar da fecundidade e do poder intelectual de seus representantes, acabou entrando em agonia. Platão, aliás, estava dividido. Uma parte havia sido absorvida pelo Cristianismo, e outra parte lutava contra ele, a favor do politeísmo. Um reino dividido não subsiste, já dissera Jesus.

O edito de Justiniano, em 529, proibindo o ensino de Filosofia em Atenas, obrigou Damáscio e Simplício, os dois últimos representantes do Neoplatonismo, ambos poderosas expressões filosóficas, a abandonarem a cidade e refugiarem-se na Pérsia. Roma moribunda, por mãos de Justiniano, matava o último reduto da filosofia grega, em que bebera melhor leite do que o da loba de Remo e Rômulo.



Abelardo
(1079 – 1142)

A partir de Sócrates, já não podemos dizer, ao tratar do mundo da Filosofia, que no princípio era o verbo. Porque o verbo está presente em todos os momentos. De Sócrates a Aristóteles, o pensamento gira em torno de palavras, provocando redemoinhos profundos, que nos levam aos mistérios da substância. A seguir, na fragmentação filosófica do Helenismo, o verbo, como vimos na canônica de Epicuro, é refúgio e consolação.

Na batalha final entre o pensamento grego e a dogmática religiosa oriental, o verbo domina o mundo com Plotino, desde as *razões seminais* até o esplendor do *Nous*. Mas é com Porfírio que ele se converte em desafio ao novo mundo que se elaborará longamente no correr de toda a Idade Média. E Abelardo, nove séculos mais tarde, levantará a luva lançada pelo neoplatonismo, para, em nome do verbo e através dele, afinal, configurar o edifício sincrético do novo pensamento, fundido na efervescência do caldeirão medieval.

Não se pode, evidentemente, ter a pretensão de sintetizar em Abelardo o drama filosófico-teológico da Idade Média. Mas é evidente que se pode tomar a figura de Abelardo como centro desse drama, para através dela oferecer aos leitores uma ideia geral, uma visão de conjunto, esbatida em seus contornos e imprecisa nos traços essenciais, mas sugestiva no contexto, da lenta e profunda ebulição mental do Medievalismo. Esse quadro justificará, por certo, a tese de Dilthey, de que mais do que a luta entre a razão e a fé, a Idade Média desenvolveu em suas entranhas o processo histórico de fusão das contribuições gregas, romanas e judeu-cristãs, para a preparação da consciência metafísica do nosso tempo.

Abelardo é assim a figura que nos permite passar da era helenística aos tempos modernos, num vôo reto do pensamento através de um milênio da História. Sua lógica, como acentua Gilson, é arrancada da metafísica dominante para se libertar em seu próprio terreno de ação, como ciência autônoma; sua teologia é uma revolta contra o marasmo e a conveniência dos meios eclesiásticos submissos; sua ética, uma colocação racional do problema da responsabilidade espiritual no plano da ação; sua dialética, ao mesmo tempo uma preparação da escolástica e um aríete lançado contra a fortaleza do autoritarismo e do dogmatismo irracionais.

Herculano Pires

Abelardo é o *homem* que se ergue contra o *clérigo*, o espírito que se opõe ao convencionalismo, a razão que fustiga o dogma. Seus defeitos são muitos, mas suas virtudes são dinâmicas e eficientes. Ele funda o humanismo medieval e antecipa a Renascença.

Os dois grandes momentos filosóficos da Idade Média são o século V, em que Agostinho retoma em termos cristãos a filosofia platônica, e o século XIII, em que Tomás de Aquino afinal realiza, com a *Suma Teológica*, apoiado fortemente no Aristotelismo, a desejada síntese dos princípios cristãos e do pensamento grego. Mas depois de Agostinho devemos assinalar o Renascimento Carolíngio, no século VIII, que é o primeiro despertar dos remanescentes da cultura greco-romana no mundo bárbaro, na corte de Carlos Magno.

Destaca-se, no fundo de trevas da época, a figura luminosa de Alcuíno, que sonha estabelecer em Paris uma nova Atenas, mais brilhante que a do passado, porque iluminada pelos sete dons do Espírito Santo. E no tempo de Abelardo, essa pré-renascença que foi o Renascimento do século XII, quando, segundo Paul Vignaux: "Paris parecerá uma nova Atenas".

Teríamos de lembrar, ainda, no século VIII, a figura de João Escoto Erígena, esse neoplatônico irlandês, que reconstrói o mundo das ideias a seu modo, embora incorrendo em várias heresias que, graças ao obscurantismo geral, passaram despercebidas.

O século XII, portanto, tem o seu precedente no Renascimento Carolíngio. Abelardo, de certa maneira, é uma conseqüência de Agostinho e Erígena. A compacta obscuridade medieval não era nem podia ser tão compacta como em geral se pensa. O domínio bárbaro sufocou a civilização greco-romana, mas podemos dizer que as *razões seminais* da Civilização, esparsas no subsolo europeu, acabaram por se mover em direção ao *INous*, abrindo clareiras luminosas nas trevas. Além disso, a verdade é que houve, ao longo de todo o período medieval, uma incessante transmissão da cultura greco-romana, de uma fase para outra, graças aos centros culturais que se conservaram nas penínsulas itálica e ibérica, e particularmente na Irlanda, que chegou mesmo a se transformar, segundo expressões da época, num "ninho de filósofos".

A luta pelo poder, entre a Igreja e o Império, favorece o desenvolvimento cultural do século XII. Veja-se o caso das Universidades, centros de liberdade de pensamento, protegidos por ambos os poderes, que disputavam o prestígio advindo de seu florescimento. Essa disputa permitiu a autonomia universitária.

O desenvolvimento comercial das regiões italianas do Norte, na zona costeira, fazia surgir ali o gérmen perigoso do livre-pensamento. As Cruzadas romperam definitivamente o velho arcabouço feudal e abriram as rotas do Oriente. E nesse ambiente, assim renovado, em que sopram ventos novos, arejando as consciências, que Abelardo irrompe, irrequieto e brilhante, cheio de audácia e vaidade, para centralizar na sua figura as tendências de uma nova era.

A CONQUISTA DO MUNDO

Abelardo nasceu perto de Nantes, em 1079, no Castelo de Palais, filho do cavaleiro bretão Béranger. Descendia, pois, de uma linhagem nobre e devia ingressar no serviço das armas. Mas Abelardo recusou-se a isso. Preferiu seguir o caminho das Letras, que no tempo só era possível através da carreira eclesiástica.

Estudou primeiro em Laon, com Anselmo, e depois, seguiu para Paris, onde se fez aluno de Guilherme de Champeaux. Brigou com o mestre e os discípulos, e apesar de muito moço, abriu uma escola em Melun. Fez grande sucesso e transferiu-se para Corbeil, mais próximo da capital, mas a doença o impediu de continuar ensinando. Retirou-se para a sua terra, e poucos anos depois reaparecia em Paris, inscrevendo-se novamente como aluno de Champeaux, para um curso de retórica.

Essa nova temporada em Paris vai ser decisiva para a sua carreira. Abelardo começa por divergir novamente do seu mestre. Era a época da famosa querela dos universais, e Champeaux defendia a posição realista. Abelardo o enfrentou e o constrangeu a abandonar o Realismo. A derrota de Champeaux foi a ruína do mestre, mas foi também o início da glória do discípulo. Abelardo vê abrir-se aos seus pés o caminho que tanto desejava

Herculano Pires

trilhar: o da conquista do mundo. É jovem, inteligente, senhor de uma terrível dialética, de uma oratória brilhante, belo como um Apolo. As mulheres o admiram e os homens o temem.

Gilson traça um quadro guerreiro das atividades dialéticas de Abelardo: "... ele mesmo se nos apresenta como um verdadeiro guerreiro, que ataca os mestres, captura os seus auditórios, arrastados como uma espécie de despojo, estabelece o cerco das escolas e das cadeiras que ambiciona ocupar; resta sempre em Abelardo qualquer coisa do espírito militar de sua família, e é por um verdadeiro boletim de guerra que ele termina a narração de sua luta com Guilherme de Champeaux".

Depois da derrota de Champeaux, Abelardo sonha com novas vitórias. Seu coração de guerreiro anseia por outras batalhas, que lhe tragam novos louros. O mundo está a seus pés, e é preciso conquistá-lo. Conta-se que tentou fazer o mesmo com Anselmo, mas o teólogo ilustre de Laon não se deixou vencer. Abelardo instala-se então em Paris, cercado de admiração, respeito e temor, e põe-se a ensinar Teologia e Filosofia.

Está ligado à Igreja pelo noviciado e espera realizar uma atordoante carreira eclesiástica. Instalou sua escola no alto da colina em que hoje se ergue o Templo de Santa Genoveva, e esse foi, como diz Lamartine: "... o Monte Aventino de uma multidão de discípulos, que deixavam as escolas antigas para irem ouvir a palavra jovem e audaciosa de Abelardo".

É ainda Lamartine quem nos dá uma imagem viva e colorida de Abelardo nessa época: "Tinha então trinta e oito anos. Reinava pela eloqüência no espírito dos jovens, pela beleza no olhar das mulheres, pelas poesias líricas nos corações femininos; reinava ainda por suas melodias, cantadas por todas as bocas. Imaginemos em um só homem, reunidos, o primeiro orador, o primeiro filósofo, o primeiro poeta, o primeiro músico de sua época; Antínoo, Cícero, Petrarca, Schubert— numa mesma celebridade viva e moça, e teremos uma ideia da popularidade de Abelardo nesse período de sua vida".

Não é pois de admirar que o Cônego Fulbert, da Catedral de Notre-Dame, homem de haveres e de prestígio, se entusiasmasse por esse gênio e procurasse conquistá-lo para esposo de sua filha ou sobrinha Heloísa, de

dezoito anos, que também já se celebrizara em Paris por sua beleza e sua inteligência. Abelardo passou a residir na casa do cônego e tornou-se professor de Heloísa.

A acreditarmos no romantismo de Lamartine, todas as belezas e excelências da terra e do céu se reuniam naquele jovem casal que a brilhantava a casa do velho Fulbert. Heloísa era a mais bela das jovens, Abelardo o mais belo dos homens; ambos inteligentes e cultos, voltados para os esplendores da Cultura. Um par de deuses gregos que baixara em Paris, a nova Atenas, para maravilhar os mortais.

Mas o coração de Abelardo, como o do poeta do soneto célebre, balançava entre dois amores: Heloísa e a glória. A paixão carnal não lhe permitiu refletir muito e fê-lo escolher a jovem com certa precipitação. Casou-se secretamente com ela. Mas recusou-se a tornar público o ato. Temia que a notícia de sua queda, aos pés de uma jovem beleza humana, mesmo sendo a suprema beleza da França, abalasse o seu prestígio de filósofo. Um filósofo que se prezasse não devia entregar-se a Cupido.

Diante disso, o velho Fulbert se enfureceu, e com razão. Heloísa compreendia e aprovava os escrúpulos de Abelardo e não queria sacrificá-lo. Mas seu tio, ou pai, como diziam muitos, estava ferido na sua dignidade e no seu orgulho. Fora traído pelo jovem em quem depositava suas maiores esperanças. Proibiu-lhe a entrada em casa, mas Heloísa e Abelardo passaram a encontrar-se às escondidas, o que mais o humilhou e enfureceu.

Orgulho contra orgulho, vaidade contra vaidade, ao que levaria isso? Apenas Heloísa não abrigava essas negras paixões em seu coração. Amava Abelardo e se sacrificava por ele. Estava disposta a sacrificar-se a vida inteira, contentando-se em ver o seu deus triunfar sobre o mundo. Mas Paris encheu-se da notícia: Abelardo se rendera aos encantos de Heloísa. Os adversários do filósofo não vacilaram em acusá-lo de fraqueza. Era um novo Sansão, que sacrificara sua força a uma nova Dalila.

Vencido pelo amor, Abelardo não teria mais o fogo da eloquência que até então o caracterizara. Heloísa reagiu como mulher: sacrificando-se. Espalhou que não estava casada, que apenas admirava e amava

Herculano Pires

Abelardo. Mas o sacrifício de Heloísa implicava também o do velho Fulbert, que não estava disposto a aceitá-lo, e as coisas se complicaram.

Abelardo cometeu então nova imprudência. Raptou Heloísa e levou-a para Argenteuil, internando-a num monastério, onde ela tomou o véu de noviça, sem pronunciar entretanto o voto irrevogável. Por outro lado, investiu-se também das ordens monásticas. O episódio amoroso estava assim encerrado, sua vaidade satisfeita, e ele pôde voltar gloriosamente à cátedra e aos púlpitos, como um novo vencedor.

Seus inimigos tremeram diante do furor de suas invectivas, e sua popularidade cresceu. Mas o velho Fulbert não aceitava a mancha que o jovem ardente lançara sobre ele. Uma noite, as portas do quarto de Abelardo foram abertas por mãos misteriosas. Consta que o próprio Fulbert guiava a malta de assaltantes, que surpreenderam o filósofo dormindo e o castraram.

Encerrou-se assim a fase da conquista do mundo. Abelardo, ultrajado e humilhado, pagara bem caro a sua imprudência, a sua enorme vaidade e a sua atitude covarde para com Heloísa. Mas ainda assim não se entregou de todo. Restava-lhe um revide. Ordenou a Heloísa que fizesse o voto irrevogável, para separá-la definitivamente de Fulbert. E ele também o fez, no mesmo dia.

Dali por diante, entretanto, Abelardo não teve descanso. Percorreu o mundo, de monastério em monastério, perseguido por seus inimigos. Teve de socorrer Heloísa e suas companheiras, certa vez expulsas do convento, que fora tomado por outra ordem religiosa. Por duas vezes foi condenado: uma pelo Concílio de Soissons, em 1121, e outra, por denúncia de São Bernardo, pelo Concílio de Sens, em 1141. Teve de fugir e foi recebido carinhosamente por Pedro, o Venerável, no Priorado de São Marcelo, em Cluny, onde morreu na primavera de 1142.

Foi inumado no Convento de Paraclete, tendo Heloísa marcado o seu lugar ao lado do corpo do marido. Não obstante, ela ainda viveu por mais vinte e dois anos, só falecendo em 1164. No Cemitério de Père Lachaise, em Paris, existe um suposto túmulo de Abelardo e Heloísa.

Em 1616 foram publicadas em Paris, pela primeira vez, redigidas em latim, as célebres cartas trocadas entre ambos. Schneider, erudito alemão, entende que não se trata de uma troca de correspondência, mas de um trabalho de Abelardo. Bertrand Russell comenta: "Não tenho competência para julgar da exatidão dessa hipótese, mas não vejo nada no caráter de Abelardo que a torne absurda". A verdade é que essas cartas encerram toda a emoção do terrível drama, e serviram para inspirar a Rousseau a sua *Julie ou La Nouvelle Héloïse*.

SIC ET NON

Abelardo surgiu como um deus, e seu fim foi o de um pobre mortal perseguido pelos homens e pelos fados. Não obstante, marcou a fogo o seu nome no século, que, à maneira do XVIII, com Voltaire, devia chamar-se o Século de Abelardo. Como assinala Gilson, a obra do filósofo é de natureza dupla: teológica e filosófica. O que não é de estranhar, pois na Idade Média, como se sabe, a Filosofia estava subordinada à Teologia, era a sua serva. Em geral, os filósofos eram teólogos, e estes, filósofos, de tal maneira, que muitas vezes não sabemos como distingui-los.

Um dos livros de Abelardo que provocou grande interesse na época, e ainda hoje tem a sua importância histórica é o *Sic et Non (Sim e Não)*, pois exerceu enorme influência sobre o pensamento escolástico, e seu método, diz Gilson, "passou inteiramente para a *Suma Teológica* de São Tomás de Aquino". Trata-se de uma coletânea de opiniões contraditórias das Escrituras e dos Pais da Igreja sobre numerosas questões. Abelardo não resolve as contradições, deixando o assunto a critério do leitor. Até hoje, ensaístas e historiadores mostram incompreensão diante desse texto, reprovando a sua forma. Outros compreendem a intenção do autor, e outros exageram ou procuram explicá-la de diversas maneiras. Abelardo continua, assim, a ser objeto de controvérsia.

Há os que pensam, e isso nos parece mais certo, que Abelardo quis mostrar o absurdo do princípio de autoridade eclesiástica e escriturística, dominante no tempo. Gilson entende que Abelardo quis apenas mostrar que "não se deve utilizar arbitrariamente as autoridades em matéria de

Herculano Pires

Teologia". Acrescenta que não há razão para se pensar que ele quisesse arruinar o princípio de autoridade, pois ele mesmo declara expressamente que desejava apenas propor algumas questões aos leitores, excitando-lhes a imaginação para resolvê-las. Mas é evidente que Abelardo não atiraria uma bomba como essa, em plena Idade Média, sem camuflá-la. Gilson faz vistas gordas sobre o temperamento e a posição de Abelardo, pois é claro que deve enxergar um pouco mais do que demonstra.

Os chamados "mestres de sentenças" seguiram na esteira de Abelardo, mas, ao que parece, sem a sua intenção combativa, sem a sua tática militar. Pedro Lombardo, Gilberto Porretano, Pierre de Poitiers, os três que completavam, com Abelardo, "os quatro labirintos de França", aproveitaram o seu método dialético, mas acrescentaram soluções que amenizavam o efeito destruidor do *Sic et Non*. As *Sentenças* de Lombardo tornaram-se manual escolástico e contribuíram grandemente para a elaboração das *Sumas* do século XIII, como acentua Ruggiero. Mas a dialética de Abelardo não é a do *Sic et Ncn*, onde apenas encontramos uma das provas da sua extraordinária habilidade de estrategista do pensamento. Não fosse ele o que era, e não tivesse o próprio Gilson nos advertido quanto ao seu gênio militar, herdado da linhagem de cavaleiros, poderíamos também nos enganar quanto aos objetivos desse livro.

Acresce que Abelardo não aceitava a infalibilidade dos doutores e dos teólogos. Embora fiel ao princípio medieval de submissão da Filosofia à Teologia, punha limites a esta. As Escrituras, ele as considerava infalíveis, pois do contrário estaria bem arrumado. Mas nem por isso deixou de incluir no *Sic et Non* suas "contradições aparentes". Fora das Escrituras, dizia, até mesmo os apóstolos e os Pais da Igreja podiam ter errado. Por outro lado, tirar ao *Sic et Non* o seu sentido evidentemente revolucionário, seria converter Abelardo a uma angelitude que ele nunca possuiu, e ao mesmo tempo negar à sua obra o valor de reação ao meio, que é uma das suas mais altas características.

O DESAFIO DE PORFÍRIO

A dialética de Abelardo está em seus escritos de Lógica e de Filoso-

fia, e particularmente em seu livro específico, *Dialética*. A firmeza de sua exposição, a maneira clara e precisa de colocar os problemas, e a habilidade com que os conduz à solução, mostram o motivo de seu espantoso sucesso pessoal em Paris. Mas é na questão dos universais que vamos ver a sua extraordinária segurança, numa época de intrincados debates sobre a matéria.

O desafio de Porfírio, a que atrás nos referimos, ficara no ar. Fizera Porfírio as seguintes perguntas: Os universais existem na realidade ou somente no pensamento? Se existem realmente, são corpóreos ou incorpóreos? São separados das coisas sensíveis, ou ligados a elas? Pois bem, a essas três questões, Abelardo começa, num gesto bem típico de espadachim ou cavaleiro medieval, por acrescentar outra: *Os gêneros e as espécies terão alguma significação para o pensamento, se os indivíduos que os constituem deixarem de existir?*

Essas questões agitavam a Idade Média, e realmente tinham grande importância, como já vimos a partir de Sócrates. Naquela época, a importância do assunto crescia, em virtude de suas implicações teológicas. A resposta à primeira pergunta de Porfírio decide o problema. Mas as controvérsias eram infundáveis.

O Realismo, defendido por Champeaux, até que Abelardo o obrigou a recuar, sustentava a realidade dos universais fora das coisas. O Nominalismo tomava duas direções: uma, chamada Nominalismo Extremo, para a qual os universais não eram mais do que nomes, e outra, chamada Conceptualismo, segundo a qual os universais não eram mais do que conceitos. Abelardo enfrenta o problema afirmando que os universais não são mais do que o sentido dos nomes, a significação das palavras, o seu conteúdo. Não há universais no sentido platônico, como o queriam os realistas, nem simples nomes, como pretendiam os nominalistas. Abelardo, como se vê, é conceptualista. E nessa posição, o que é mais curioso, sem perceber, e sem que os seus contemporâneos também o tivessem percebido, ele simplesmente volta a Aristóteles. Mas volta à sua maneira e por suas próprias deduções.

Com essa solução, Abelardo se encontra em condições de respon-

Herculano Pires

der às três perguntas de Porfírio e à que ele mesmo acrescentou, e que se tornou clássica, como as anteriores. Suas respostas são as seguintes: 1ª) Os universais existem no pensamento, mas designam coisas reais. 2ª) Os universais são corpóreos enquanto nomes, palavras, mas não quanto ao sentido. 3ª) Os universais existem de duas maneiras: ligados às coisas sensíveis, quando a elas se referem, e fora do sensível, quando se referem a coisas ou seres não-sensíveis, como Deus e a alma. 4ª) Os universais cessarão de existir, como nomes que indicam indivíduos, se estes deixarem de existir, mas subsistirão como significados, pois mesmo que não haja mais rosas, poderemos dizer: não existe rosa.

Não se pode negar a firmeza e clareza com que Abelardo conduziu a controvérsia dos universais a uma solução geral. Gilson, que analisou profundamente os passos que conduzem às conclusões acima, oferece-nos esse esquema das respostas de Abelardo, e adverte que, na resposta à terceira questão, o filósofo quis conciliar Platão e Aristóteles. Isso porque, segundo Aristóteles, as formas só existem no sensível, e para Platão, as formas conservariam sua natureza, mesmo que não estivessem mais ao alcance dos nossos sentidos. Ainda neste passo o senso estratégico de Abelardo se revela, pelo menos num gesto de galanteria cavalheiresca. Ele responde a Porfírio com Platão e Aristóteles, e à maneira de Jesus no caso da moeda, dando a cada qual o que lhe pertence.

VÍCIO E PECADO

A ética de Abelardo, considerada por Ruggiero "a parte mais viva da sua filosofia", começa também por uma distinção lógica e por um jogo dialético. No seu tratado *Scito Teipsum (Conhece-te a Ti Mesmo)*, ele estabelece a distinção entre vício e pecado, mostrando que o vício é uma inclinação para o Mal e o pecado a aceitação dessa inclinação. Assim, sendo, resta-nos a possibilidade de lutar contra o Mal, de reagir contra os vícios, evitando os pecados. Por outro lado, o pecado é negativo, pertence ao Não-Ser. O pecado, pois, não tem substância, e basta o nosso consentimento para que ele se realize.

Essa dialética do pecado concorda com o ensino evangélico sobre o adultério: "Aquele que olha para uma mulher, cobiçando-a, já no seu coração adulterou com ela". Basta a intenção, para produzir o pecado, que ocorre na alma e não no mundo exterior. Os efeitos exteriores do pecado são sem interesse na economia divina, pois podemos supor esses efeitos sem a intenção pecaminosa, caso em que não haverá pecado. Daí a grande responsabilidade do cristão perante a sua própria consciência: se consentir no vício, na inclinação para o Mal, estará tendendo para o Não-Ser, opondo-se a Deus e contrariando a Vontade Divina; mas, em sentido contrário, se negar consentimento ao Mal, estará agindo no sentido do Bem, tendendo para o Ser, obedecendo a Deus.

Surge, porém, uma séria dificuldade. Como saber qual é a intenção boa, a que realmente corresponde à Vontade Divina? Abelardo se lembra dos que combatiam o Cristianismo sacrificando os cristãos. Eles também não faziam isso com boa intenção, ou seja, na intenção de servir a Deus ou aos deuses? Analisando fundamente o problema, conclui que é a intenção que vale, pois a sede do pecado é a alma. Cada criatura é um mundo em que a consciência legisla, com liberdade de ação. Mas a liberdade é relativa ao conhecimento de cada um. Aquele que não conhece o Evangelho não pode legislar de acordo com as leis do Senhor. E voltamos assim a outro ponto evangélico: aquele em que Jesus respondeu aos seus interpelantes que, *ao dizerem que sabiam*, davam realidade ao pecado. Tudo está em saber, pois como pode alguém pecar contra o que ignora?

O problema do vício e do pecado leva Abelardo a conjecturar sobre um problema de fé que é de grande importância para a compreensão do fato da Revelação. Que aconteceria aos pagãos, que não conheceram o Evangelho e não puderam cumprir a vontade de Deus? Estariam todos condenados? Abelardo conclui, como um universalista em pleno humanismo francês da Renascença, que Deus concedeu a cada povo e a cada época os seus meios de conhecer a verdade. Assim, para os judeus enviou profetas e para os gregos, filósofos. Uns e outros revelaram as verdades sublimes e indicaram o caminho a seguir.

Herculano Pires

A NOVA TEOLOGIA

Quando deixamos o problema ético, para encarar o teológico, verificamos que mais uma vez o Professor de Lógica da Idade Média, como chamaram a Abelardo, coloca o assunto em termos lógicos. E ao colocá-lo assim, desde logo assume uma atitude revolucionária. Paul Vignaux assinala que, até o momento em que apareceu a *Teologia* de Abelardo, o sentido dessa palavra era muito diverso do que lhe deu o filósofo. Entretanto, esse novo sentido é o que permanecerá no futuro, e o que ainda hoje conhecemos.

Entre os latinos, e particularmente os poetas, a palavra *teologia* queria dizer simplesmente doutrinas pagas referentes aos deuses. Não se tratava, pois, segundo essa observação de Vignaux, de estudo dos problemas referentes à divindade, mas de sistemas mitológicos mais ou menos estruturados. Em geral: exposição de opiniões e de crenças. Para os medievais, teologia é a leitura sagrada, que mais tarde resulta nas *sentenças*, esses germens de que nascerá a Escolástica. Mas quando Abelardo propõe o seu estudo teológico, a palavra *teologia* assume o seu pleno conteúdo e adquire a dignidade suprema: é uma *sacrae eruditionis summa*, uma suma do saber sagrado, como diz Vignaux.

Mas ainda uma vez Abelardo voltará a tratar de palavras, de conceitos, de significados. E quando pensa nos conflitos das interpretações, nas contradições dos textos, que ele mesmo soube pôr em evidência no *Sic et Non*. Então Abelardo acredita que se pudéssemos estabelecer as diferenças de significado das mesmas palavras em autores diversos, muitas contradições deixariam de perturbar-nos. Isso se aplica também ao tempo. Abelardo enfrenta, em pleno mar teológico, um problema de semântica. Mas é evidente que, no trato das palavras, ele vai realmente colocando os problemas fundamentais que procura resolver, e que são os problemas do seu tempo.

Condenaram-no por haver tentado explicar racionalmente a Trindade, e por haver encontrado semelhanças da concepção cristã do deus-trino nos sistemas pagãos. Sua explicação da Trindade foi considerada herética. Mas Gilson o defende, afirmando que apesar de confundir Filosofia e Teologia, Abelardo se mantinha fiel aos princípios da fé cristã. É

interessante vermos a enumeração de certos princípios que Abelardo devia seguir, para não cair em heresia e condenação. Gilson os enumera: a autoridade é superior à razão; a dialética tem por utilidade principal o esclarecimento das verdades da fé e a refutação dos infieis, e, por fim, a salvação da alma provém das Santas Escrituras e não dos livros dos filósofos.

O mérito de Abelardo está precisamente em nunca haver obedecido cegamente a esses princípios medievais. Sua rebeldia a esse fideísmo obscurantista, que por duas vezes lhe acarretou a condenação dos Concílios e a amarga perspectiva da submissão ou da fuga, mostram claramente a sua posição. Aceitando a supremacia da fé, Abelardo nada mais fazia do que sujeitar-se ao inevitável. Mas suas tentativas de explicar pela razão até mesmo o dogma supremo da Trindade é uma prova de que a sua inteligência poderosa aceitava essas condições com relutância profunda.

Numa carta a Heloísa, faz Abelardo esta confissão que ficou célebre: "Não quero ser filósofo contradizendo São Paulo, nem ser um Aristóteles para me separar do Cristo, porque não há outro nome sob o céu, pelo qual eu me possa salvar. A pedra sobre a qual fundei a minha consciência é aquela sobre a qual o Cristo fundou a sua Igreja". Essas palavras são interpretadas por uma adesão plena ao princípio de submissão da Filosofia à Teologia. Mas quando sabemos de sua vida e suas lutas, compreendemos que não devem ser bem assim. Porque há uma distância enorme entre não querer contradizer São Paulo e separar-se do Cristo, e não querer contradizer os dogmas com a indagação filosófica.

Aliás, Abelardo não vacilou em fazê-lo. Sua fé no Cristo parece indiscutível, sua crença em Deus, e mesmo na Trindade, não oferece pontos duvidosos. Mas sua sujeição aos princípios opressivos do Medievalismo é contraditada por suas numerosas tentativas de romper o cerco e proclamar o seu direito de pensar com liberdade. E nesse sentido que Abelardo, embora centralizando em sua figura e em sua vida o drama do pensamento medieval, representa também um avanço sobre o futuro. Depois de Abelardo, só restava aos séculos seguintes, do XIII ao XIV, a expectativa da Renascença. Porque a Escolástica ainda iria formular a sua síntese final, mas Abelardo já indicara, por seus anseios incontidos e seus rasgos geniais, os caminhos da superação teológica.

Herculano Pires

É exatamente no século seguinte, no XIII, que a Escolástica vai alcançar o seu máximo esplendor. Mas o clarão poderoso será como um relâmpago, trazendo em si mesmo os elementos do seu declínio. Figuras como o Papa Inocêncio III brilharão no cenário político, e seu pupilo, o Imperador Frederico II, da Alemanha, marcarão época na História. Francisco de Assis surgirá como uma nova mensagem de santidade e pureza, mas seu sucessor Elias será a contrafação do seu trabalho e do seu espírito. As lutas da Igreja contra os hereges tornam-se extremamente violentas, assinaladas por terríveis massacres em nome de Cristo. Em 1233, o Papa Gregório IX funda a Inquisição. E é nesse ambiente de tremendas contradições, em que trevas e luzes se misturam, que Tomás de Aquino realizará afinal a sua síntese, fazendo de sua obra o delta gigantesco de todas as confluências dos séculos anteriores.

Nessa obra, que os papas Leão XIII e Pio XI consagrarão como doutrina da Igreja, vemos estabelecida a relação subordinativa da Filosofia à Teologia. A distinção entre razão e fé implica o problema de esclarecimento da fé pela razão, que Abelardo procurara agitar tantas vezes. Por isso, o problema da filosofia tomista, colocado por São Tomás de Aquino, é exatamente o da distinção e do acordo entre elas. A distinção é fácil: a Filosofia, operando na razão, permanecerá no campo da luz natural; a Teologia, fundada na revelação, sob a autoridade de Deus, conterà artigos de fé, que devem ser aceitos, *mesmo contra a razão*.

Fácil compreendermos a posição da Filosofia nesse acordo. Seu papel é o de "serva da Teologia". Ela deve esclarecer racionalmente os princípios da fé, para ajudar a Teologia, mas nunca deverá esquecer as suas limitações de luz natural, nascida na Terra. Quando se tratar dos grandes princípios da fé, a Filosofia só poderá tratá-los para chegar às mesmas conclusões já estabelecidas, pela Revelação. Porque a verdade é uma só, e a verdade indicada pela fé, revelada por Deus, não pode ser contraditada pela frágil luz da razão humana. Como vemos, Abelardo, qual um rato na ratoeira, havia tentado, um século antes, romper uma prisão que muitos outros trabalhavam para fortificar. Mas seu sucessor não se fará tardar. Dois séculos mais, e ele surgirá na arena.



Ibn Khaldun
(1332 – 1406)

Herculano Pires

Encontramos mais facilmente o nome de Ibn Khaldun entre os historiadores e os precursores da Sociologia, do que entre os filósofos. Nossos compêndios de História da Filosofia referem-se quase sempre à filosofia árabe medieval, estudando os pensadores que vão do século IX ao XII, e que exerceram influência direta no meio europeu. Khaldun não está nesse caso. Pertence ao século XIV e quase exclusivamente ao mundo árabe. Só recentemente foi descoberto pelos ocidentais, embora sua influência na cultura árabe seja das maiores.

Mas já é tempo de se procurar reparar a injustiça que se tem feito à sua figura e à sua obra. Khaldun não foi simplesmente um historiador e um precursor da Sociologia, apesar de que esses títulos bastariam para a glória do seu nome. Foi precursor da Filosofia da História. E foi, historicamente, um filósofo medieval.

Claude Cahen, num capítulo a seu cargo, da *História Geral das Civilizações*, direção de Maurice Crouzet, refere-se a Khaldun em termos que bem mostram o seu valor excepcional: "... a obra de Ibn Khaldun é atualmente considerada um dos píncaros do pensamento medieval, ultrapassando mesmo, sob vários aspectos, a força intelectual de um Tomás de Aquino". Recentemente, os estudiosos José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury, empreenderam a grandiosa tarefa de verter para a nossa língua a obra fundamental de Khaldun, com o título de *Os Prolegômenos ou Filosofia Social*

Em três alentados volumes, essa obra representará, em sua primeira tradução brasileira, direta do árabe, notável contribuição para o nosso patrimônio cultural. Em francês, houve uma tradução de Khaldun, feita por De Slane, e que o Prof. Gabrielli, da Universidade de Roma, especialista em literatura árabe, acha que deve ser revista. O Barão Carra de Vaux exclama, diante da obra de Khaldun: "Nunca espírito algum teve concepção mais nítida do que pode ser a Filosofia da História".

Encontramos na obra do casal Khoury uma relação dos trabalhos de Khaldun, feita pelo vizir Liçan ud-Din Ibn Al-Khatib, que revela as incursões do filósofo por vários ramos da Filosofia. Infelizmente, são obras que se perderam. Mas vejamos do que tratavam: Comentário do *Burda*, de

Al-Bosire, poema célebre em louvor de Maomé; *Talkhis*, ou *Epítome dos Tratados de Averróis*; *Lógica*, tratado; *Talkhis*, ou *Epítome da Muhassal*, suma teológica do imame Fakhr ud-Din Al-Razi; *Matemática*, tratado; e, por fim, um *Comentário* ao poema do vizir Ibn Al-Khatib, em verso técnico (rajaz), contendo uma exposição dos princípios fundamentais da jurisprudência.

E pena que não tenhamos essas obras, sobretudo as referentes a Averróis, de tamanho interesse na filosofia medieval européia, e o tratado de *Lógica*. De qualquer maneira, a referência serve para mostrar a extensão do pensamento de Ibn Khaldun, não obstante seus prolegômenos à História dos Berberes sejam suficientes para lhe dar uma posição excepcional no pensamento árabe medieval.

Conhecemos a importância dos árabes na filosofia ocidental. A Europa medieval disputava sobre os gregos, e particularmente sobre Aristóteles, dispondo apenas de textos fragmentários da sua lógica. Platão, cuja inspiração dominava, era conhecido através do Neoplatonismo. Foram os árabes que revelaram os gregos à Europa, não só através dos textos mais completos, como também de seus minuciosos comentadores.

A Espanha islamizada foi o centro poderoso dessa transmissão cultural. Basta lembrar o colégio de tradutores do Arcebispo de Toledo, onde Cremona, Hispano, Gundisalvi e outros se empenhavam na versão de obras aristotélicas do Árabe. Na Sicília, por outro lado, Frederico II mantinha Miguel Scot e outros tradutores a serviço da versão de obras gregas e árabes para o Latim. A partir do século XII, e por todo o século XIII, esse trabalho se acelera, impregnando o Ocidente com a filosofia clássica helênica e sua interpretação árabe. Os fatos históricos que originaram esse surto são a invasão moura e as Cruzadas.

Os árabes, aliás, se apresentaram à Europa numa posição de indiscutível superioridade cultural. Havia desenvolvido sua filosofia no correr de três séculos, do IX ao XII, na mesma linha histórica do Ocidente, ou seja, na base da fusão da filosofia grega com a Religião. Enquanto a Patrística se empenhava em harmonizar o Platonismo com o Cristianismo, os árabes especulavam sobre o Corão, utilizando a lógica grega. Mas, como dispunham de textos gregos muito mais abundantes, e se encontravam

Herculano Pires

num período de expansão territorial, em contato com várias culturas, não sofrendo portanto o enclausuramento do medievalismo europeu, libertaram-se mais rapidamente da influência confessional. Não obstante o dogmatismo islâmico não fosse menor que o cristão, os árabes, de mente arejada pelo trato com o vasto mundo, encaminharam-se mais facilmente para a liberdade filosófica. Assim, apareceram na Europa, segundo se costuma dizer, como os verdadeiros professores de Filosofia do mundo ocidental.

Que isso, porém, não fira a suscetibilidade dos que tanto se orgulham da supremacia da cultura ocidental, e particularmente da forma cristã de civilização. No fundo, a invasão moura e as Cruzadas não foram mais do que formas, um tanto rudes mas eficientes, de restabelecimento de laços familiares entre Ocidente e Oriente. Mouros e cristãos são primos espirituais, e até mesmo consangüíneos. Espiritualmente, descendem daquilo que Toynbee define como a fusão de uma onda grega de Cultura com uma onda siríaca. São filhos de Atenas e Jerusalém.

Da cidade de Davi hauriram a seiva teológica, que reelaboraram nos *Evangelhos* e no Corão, enquanto os judeus faziam o mesmo no Talmude. Da cidade de Péricles hauriram o *pneuma* grego, esse sopro do espírito que tão intimamente se fundiu, nuns e noutros, com a *ruach* hebraica, para a formação das almas cristãs e islâmicas. Pelo sangue, irmanam-se através das linhagens pós-diluvianas de Sem e Jafé. Não é pois de admirar que nesse episódio familiar da Idade Média os judeus também participem do auxílio dos árabes às obscuras populações feudais, ajudando a versão das obras gregas.

Aliás, o encontro da filosofia árabe com a européia, como já foi assinalado, causou ao mesmo tempo a surpresa das novidades e o sabor dos reencontros. Se os árabes traziam de novo a atitude islâmica, traziam também de comum os fundamentos greco-cristãos de sua formação espiritual, e particularmente a herança neoplatônica aristotelizada.

Através da Espanha, Alfarabi, Avicena e Algazel lançaram os primeiros e poderosos impactos no pensamento europeu. Avicena, ou Ibna Sinah, exerceu prontamente um fascínio extraordinário sobre o pensamento cristão do século XII, a ponto de se falar de um avicenismo latino

nos fins dessa centúria. A cosmogonia de Avicena parece ter sido, como assinala Gilson, o principal motivo desse grande sucesso. Mas depois dele surge Averróis ou Ibn Roschd, nascido em Córdoba em 1126, que marca um momento de plena libertação filosófica do pensamento árabe, com relação ao conteúdo religioso. Ao contrário de Avicena, Averróis encara Aristóteles como o filósofo por excelência, ou a própria Razão encarnada. Sua doutrina exerce um fascínio mais duradouro que a de Avicena, e Siger de Brabant, professor da Universidade de Paris, torna-se no século XIII o representante máximo do Averroísmo latino.

Averróis conserva o seu prestígio até fins do século XIV, e sua posição filosófica anti-religiosa, negando inclusive a imortalidade da alma, embora sem negar a transcendência da inteligência, emanção da Razão Suprema, que por isso mesmo não pertence à alma individual perecível, terá profundas repercussões futuras. Não obstante se reconheça que os árabes influíram mais sobre os empiristas da Renascença através de sua Física, sua Medicina e sua Astronomia, é inegável que o Averroísmo teve também a sua parte na rebelião baconiana.

Mas ao lado dos árabes, além dos tradutores judeus, aparecem também os seus filósofos: Avicebron ou Ibn Geribol, no século XI, e Moisés Maimonide, médico e teólogo do século XII. Ambos neoplatônicos, filiados ao sistema emanatista que já dominava entre árabes e cristãos, como herança da era helenista. Essas influências árabes e judaicas ameaçaram o dogma judeu-cristão da criação do mundo, principalmente com a doutrina plotínica da processão. Era pois inevitável um conflito entre a filosofia árabe-judaico e a teologia cristã, conflito aliás já definido com relação à substância neoplatônica daquela Filosofia.

Nos começos do século XIII, logo após a constituição oficial da Universidade de Paris, a influência árabe-judaica se acentua, mas alguns anos mais tarde Alberto Magno e São Boaventura dão o alarme contra a sua natureza herética. A Escolástica se defendia, assim, dos germens revolucionários do Oriente, mas a corrente averroísta, com Siger de Brabant à frente, assegura a continuidade de sua influência, que prepara surdamente o advento do racionalismo cartesiano e do empirismo baconiano.

Herculano Pires

Cumprida a sua missão civilizadora na Europa, em auxílio aos filhos de Jafé, os árabes, filhos de Sem, vão agora socorrer os seus irmãos da África, os filhos de Cam. Expulsos da Espanha, sobreviventes da destruição do Reino de Granada, os árabes e os judeus levaram ao Magrebe a sua profunda ação civilizadora. O último dos grandes escritores muçulmanos de Granada é Lisan ad-Din, mas a literatura árabe, como informa Claude Cahen, continuará brilhando no Magrebe, através de dois historiadores: Ibn Batuta, o Marco Polo árabe, natural de Tânger, e Ibn Khaldun, o filósofo da História, predecessor de Saint-Simon e Augusto Comte, natural de Tunes. Não fosse a desumanidade escravagista dos europeus, estabelecendo o tráfico negro no continente que se erguia ao impulso da cultura árabe e a África de hoje nos apresentaria um panorama cultural bem superior ao atual.

O ETERNO E O PERECÍVEL

Ibn Khaldun pertence a uma linhagem árabe que, segundo suas próprias informações, provém da tribo árabe de Iaman, no Hadramut. Através de seu longínquo antepassado Uail Ibn Hojr, que fora companheiro do Profeta, gozava da bênção de Alá. Os Banu Khaldun, descendentes de Uail, constituíram em Sevilha a linhagem direta de que nasceu o filósofo. O episódio da bênção merece ser reproduzido. Servimo-nos da excelente tradução do casal Khoury. Conta Khaldun, baseado no relato do historiador Ibn Abdal-Barr:

Vail foi prestar sua homenagem ao Profeta, e este, tendo estendido no chão a sua capa, fê-lo sentar em cima dela e disse: Grande Deus! derramai vossas bênçãos sobre Vail e sobre seus filhos e os filhos dos seus filhos até o dia da ressurreição.

Ibn Khaldun revela profundo apego à cosmogonia islâmica. Não figura, pois, entre os filósofos árabes da última fase, que fizeram a separação dos elementos místicos e racionais, característica do Averroísmo. Não obstante, sua posição parece tipicamente neoplatônica, e portanto emanatista. Poderíamos assim ligá-lo à linhagem de Avicena. Vejamos o

seu prefácio dos *Prolegômenos* — sempre na tradução do casal Khoury —, num emocionante apelo e louvor ao Altíssimo:

Em nome de Alá misericordioso e clemente.

Eis o que diz Adb-ur-Ruhman Ibn Muhammad Ibn Khaldun, nativo de Hadramut, pobre servidor de Alá, que pede misericórdia a seu Senhor, que já de antemão o cumulou de benefícios. Que Deus Altíssimo lhe dê amparo e sucesso.

Louvores a Deus, a quem pertencem a glória e poderio e que tem em suas mãos os reis e os impérios, e que se reveste de nomes magníficos e atributos excelsos! Ser onisciente para quem nada é oculto do que revela a palavra ou sussurra o silêncio! Ser todo-poderoso, a Ele nada resiste e nada escapa, tanto nos céus como na terra. Foi Ele que da terra nos formou, soprando-nos a vida, como foi Ele que no-la entregou para fazê-la crescer, formando raças e gerações, e nos permite que encontremos nela com facilidade a própria subsistência e o quinhão de cada dia!

Contidos, como fomos, primeiro no seio materno, ou encerrados, depois, em moradias e habitações, à Sua bondade devemos o sustento e a vida! E, enquanto a existência de todos os seres é, dia a dia, votada ao desgaste, e as instituições humanas têm um termo inexorável fixado no livro do Destino, o Eterno goza de permanência e estabilidade!

Apesar de seu apego à cosmogonia islâmica, de que dá longas descrições nos *Prolegômenos*, para explicar os fundamentos metafísicos da sociedade humana, vê-se que os elementos gregos estão presentes nessa concepção enunciada no trecho que reproduzimos. Khaldun oferece também uma psicologia curiosa, em que os elementos religiosos se misturam com elementos aristotélicos, denunciando sua filiação à fase de conciliação da razão e da fé, no Islamismo. Há um contraste permanente de Idealismo e Positivismo no seu espírito. Contraste sem dúvida curioso, mas que é comum a todos os que, no ambiente místico de Medievalismo, tentavam alcançar o conhecimento positivo.

Este contraste se apresenta, por exemplo, muito claro nas razões metafísicas da vida social, que acabam se transformando em razões puramente físicas. Khaldun explica que Deus criou o Homem e "Ihe deu

Herculano Pires

uma forma que não pode subsistir sem alimento". A intenção de Deus é fazer que o Homem procure o alimento, e por isso lhe deu também "um impulso inato" e o dotou de capacidade para essa busca. Mas o Homem sozinho não pode utilizar-se eficientemente dessa capacidade, porque a preparação do alimento exige o concurso de outros.

Khaldun lembra ainda a necessidade de defesa. Deus dotou alguns animais de muito maior força que o Homem, mas deu a este a inteligência, que lhe permite vencê-los. Entretanto, os homens todos possuem a mesma capacidade de agressão e defesa. Assim, as lutas entre eles são inevitáveis, determinando necessariamente o agrupamento humano. Além da inteligência, Deus dotou o Homem de mãos. Estas, submetidas à inteligência, funcionam de maneira a substituírem no Homem os membros dados aos animais. "Assim – diz Khaldun –, temos as lanças, que substituem os chifres e servem para atacar; as espadas, que, como as garras, servem para ferir; temos escudos, para prestarem o serviço que, nos animais, prestam as peles duras e grossas, sem falar de outros objetos cuja enumeração pode ver-se no livro de Galeno, *Sobre o Uso dos Membros*".

A conclusão é a de Aristóteles: o Homem é um animal político. Mas Khaldun não diz assim, preferindo dizer: *O Homem é, por natureza, cidadão*. Os tradutores acham que essa é a forma de Khaldun chegar à raiz etimológica de *político*, ou seja, a *polis*. E realmente é, porque ele mesmo se incumbiu de levar o leitor à raiz da palavra, para depois confrontá-la com o termo árabe *umran*, que exprime os vários fatos sociais de agrupamento humano, desde a Sociedade até o Estado e a própria Civilização.

Vê-se que Khaldun procede por dedução aristotélica: desce da vontade divina para as necessidades humanas. E uma vez provado ou demonstrado que o Homem tem de viver em sociedade, por motivos que são ao mesmo tempo divinos e humanos, prova Khaldun a necessidade da *Ciência de Umran*, ou seja, de uma ciência do social. E como o social, ou o *umran*, é um fenômeno do sensível, embora remotamente determinado pelo inteligível, conclui que essa ciência deve ser rigorosamente objetiva.

Uma demonstração evidente da objetividade aplicada por Khaldun está no problema religioso da profecia. Tentemos explicá-lo. Os homens

reunidos em sociedade precisam de uma entidade controladora, de um "moderador". Porque o Homem, "como animal, é inclinado por natureza à hostilidade e à violência". O moderador precisa ter mão firme, força e autoridade, para controlar o *umran*. Alguns filósofos entendem que o mesmo acontece entre alguns animais, como os gafanhotos e as abelhas. Mas é necessário compreender que entre os animais tudo se passa em consequência "de sua organização primitiva e da direção divina". Não se trata, pois, de produto da reflexão. Porque, segundo o Corão: "Alá deu a todos os seres uma natureza especial, e em seguida os dirigiu". Como se vê, o Deus de Khaldun é o muçulmano e não qualquer dos deuses da filosofia grega. É o mesmo Deus dos cristãos, que provém da concepção judaica: um deus atuante, participante, atento a todas as coisas e a todos os fatos, ouvindo tanto a palavra quanto o silêncio dos homens.

Mas depois de estabelecer a diferença entre os animais e os homens, Khaldun lembra que os filósofos exageram, ao dizer que a profecia é uma qualidade inerente ao Homem, e que o "moderador" social deve ser um profeta, para que todos o aceitem na plenitude da sua autoridade divina. Isso é simplesmente absurdo, e não há nenhuma prova real de tal coisa. Tanto assim, diz Khaldun, que os pagãos, mais numerosos que os homens que vivem sob a revelação, "tiveram dinastias, deixaram monumentos de sua potência, e, com mais razão, existiram". Não sendo guiados pela profecia, entretanto não ficaram ao léu. Porque as funções de profeta se limitam à prescrição de leis, e "um concurso eficaz, uma direção certa, somente se encontram em Alá". A conclusão, como sempre, é do Corão. E assim se vê que pode existir *umran* sem profecia. O que vale dizer que pode existir sociedade sem religião revelada, sem a intervenção de Deus por meio de seus enviados.

Esta é uma conclusão que pode mesmo parecer anti-religiosa, ou pelo menos contrária à eficácia da intervenção divina no meio social. O confronto com os animais chega a dar a impressão de que o Homem, em certo estado da vida social, pode ficar desprovido da providência que dirige aqueles e da orientação profética. Mas não é assim. Khaldun apenas demonstra, de maneira científica, pela observação, e o prova pelo exemplo histórico, que o Homem desprovido da graça da profecia também se

Herculano Pires

dirige pela vontade de Alá. Mas a vontade de Alá não tira à sua análise o sabor científico, a natureza objetiva. Por mais que se interesse pela Religião, e por maior que seja a sua fé em Alá, o filósofo sabe ver as coisas como elas são, e não como deviam ser ou como ele mesmo queria que fossem.

Este, a nosso ver, é um dos momentos mais importantes do pensamento de Khaldun, em que ele coloca o problema sociológico, numa antecipação simplesmente vertiginosa quanto aos criadores da Sociologia, fora do âmbito nebuloso das cogitações teológicas. Sua posição é também saborosamente semelhante à de Descartes: deixar a profecia para os que são "mais do que homens", e tratar de ver como vivem os que são "simplesmente homens". Para isso, ele não precisou negar a Divindade, e nem mesmo a sua intervenção no mundo. Não fosse a evidência do religiosismo de Khaldun, poderíamos dizer que ele aplicou aqui um dos golpes de flore te do filósofo-espada-chim do Cartesianismo.

Vemos assim que o contraste que assinalamos, entre Idealismo e Positivismo, se resolve pela simples aplicação do bom senso. E ainda aqui há uma antecipação curiosa da posição de Descartes. O Eterno permanece na sua imobilidade eleática, enquanto embaixo o perecível se desgasta, as coisas passam sem cessar, na fluidez do fogo heraclitiano. O inteligível e o sensível de Platão se apresentam como as substâncias cartesianas, cada qual em seu plano. Mas Khaldun estabelece, através do conceito islâmico da graça, que é o mesmo conceito cristão, o meio pelo qual as substâncias se conjugam. Porque: "Alá é quem ajuda os homens por sua graça", e quando se trata dos outros seres: Alá lhes deu uma natureza especial e os dirige. A graça e o poder de Alá resolvem todas as coisas. Mas sempre depois que Khaldun, paciente e habilmente, encontrou a solução, que está sempre no bom senso.

ESTÁGIOS DA VIDA SOCIAL

O objetivo da História, para Khaldun, não é o simples relato de ocorrências e fatos, mas: "fazer-nos compreender o estado social do Homem, isto é, a Civilização, e explicar-nos os fenômenos que estão ligados naturalmente a ela..." Este é outro dos pontos importantes do seu pensamen-

to, que o colocam muito acima da sua época. Magnino, em sua *História da Sociologia*, admira-se de Khaldun haver comprovado a influência do meio físico no desenvolvimento social, com observações que recordam Montesquieu, mas não pretende afirmar que ele seja um precursor da Sociologia. Acrescenta que também Vitruvius e Hipócrates se ocuparam dessas questões, através de "vagas intuições".

Mas o que encontramos em Khaldun não são apenas intuições, e muito menos vagas. São constatações, comprovadas com exemplos, decorrentes de suas longas observações das sociedades da época. A verdade é que Khaldun, como diz Cahen, é o primeiro escritor que se propõe a encarar a sociedade como o sociólogo moderno, através de estudo científico e não de simples considerações morais e normativas.

O estudo da sociedade magrebina vai lhe proporcionar uma visão interessante dos estágios da vida social e dos motivos objetivos que os determinam. Mas Khaldun não se contenta em elaborar uma nova ciência, da qual aliás se jata com a alegria de uma criança que descobriu um novo brinquedo. Porque o seu tempo está cheio de histórias e historiadores, e ele sabe que, para construir num terreno inseguro, em que tantas invenções são aceitas, é preciso primeiro limpar o terreno. E o que ele se põe a fazer, com a sua curiosa teoria da mentira. Através dela, mostrará como a mentira se infiltra na História, e conseqüentemente como se deve evitar que isso aconteça.

Primeiro, Khaldun aponta "o apego dos homens a certas opiniões e a certas doutrinas", apego que não permite a serenidade de espírito, e portanto a imparcialidade e a objetividade. A seguir, adverte contra a confiança ingênua nos relatos dos informantes. Depois, a falta de conhecimento dos objetivos dos "atores dos grandes acontecimentos"; a facilidade com que o Homem se considera na posse da verdade; a ignorância das relações existentes entre os acontecimentos e as circunstâncias; a tendência à bajulação dos personagens ilustres e importantes; e, por fim a ignorância da natureza dos fenômenos "que nascem da Civilização".

Neste ponto, que é sumamente importante, como se vê, Khaldun esclarece, com uma precisão que antecede até mesmo Durkheim: "Tudo

Herculano Pires

o que acontece, seja espontaneamente, seja por efeito de uma influência exterior, possui um caráter próprio, tanto na sua essência quanto nas circunstâncias que o acompanham".

Dissemos que Khaldun se jata com alegria infantil da sua descoberta, e vimos que tem razões para isso. Vejamos agora, através de suas próprias palavras, na tradução do casal Khoury, como ele coloca o problema da sua nova ciência: "É uma Ciência Nova e *sui-generis*, porque tem um objeto próprio, que é a Organização Social e a Civilização, e porque trata ordenadamente de muitas questões que servem de explicação para a sucessão dos fenômenos que se produzem no organismo social e que são devidos à mesma essência da sociedade. Tal é o caráter de todas as ciências, tanto as que se apoiam sobre a autoridade, como as que se fundam sobre a razão".

Os tradutores advertem que a tradução literal da última frase seria: "quer impostas, quer intelectuais". Note-se a precisão com que ele expõe a sua descoberta, definindo-lhe o objeto, a necessidade de método apropriado ou tratamento ordenado dos problemas, para a consecução de um objetivo determinado. Além disso, sua observação quanto à especificidade dos fenômenos sociais é uma antecipação genial.

O leitor pouco familiarizado com os problemas sociológicos poderia supor que estamos exagerando. Mas os que conhecem o assunto sabem que a noção de especificidade em Sociologia só apareceu nitidamente com Durkheim. Antes disso, mesmo em Comte, vemos a Sociologia influenciada e envolvida por conceitos estranhos à sua natureza, apesar de se atribuir geralmente a Saint-Simon o conceito de autonomia da nova ciência. Durkheim foi mais longe, atribuindo a descoberta da especificidade aos enciclopedistas. Cuvillier adverte, entretanto, que a concepção dominante até Saint-Simon é de inspiração biológica.

Somente o médico Buchez, apesar de médico, vai perceber que o social difere do individual e por isso não pode ser tratado de maneira idêntica: o social se refere à espécie. Comte tem o mérito de haver colocado o problema da autonomia da Ciência Social, mas primeiro a confundiu com a Física e depois não conseguiu ultrapassar a meia-libertação de Buchez,

pois, como bem acentua Cuvillier, a concepção comteana é ainda biológica, no plano da espécie. A seguir, temos noções psicológicas, como a de Gabriel Tarde, e assim por diante. O assunto é pacífico e só nos referimos a ele para mostrar a importância da concepção de Khaldun. Se a sua obra tivesse sido conhecida na Europa em seu tempo, como foram as dos demais filósofos árabes medievais, a Sociologia não teria sido, como assinalou Comte, a última ciência e se formar.

Aliás, Khaldun esmiuça o problema, deixando bem clara a necessidade de se considerar a sua descoberta, a sua Ciência Nova, que para ele é a própria História, um problema específico e uma ciência autônoma. Começa esclarecendo que ela nada tem de comum com a Retórica ou a Lógica, nem com a administração. E após enumerar vários exemplos curiosos de falta de compreensão do fato social em si, com velada ironia, conclui: "Devido somente à graça divina é que adquirimos estes conhecimentos, e não os devemos nem aos ensinamentos de Aristóteles, nem às lições de nenhum Mubadan".

Pode dizer-se que Khaldun confunde História e Sociologia, mas não se pode negar a relação entre ambas. E é o próprio Khaldun quem responde a essa objeção, quando afirma: "A Ciência que nos ocupa não oferece vantagem senão para a ciência da História, como já se observou, e não obstante a nobreza dos assuntos que apresenta à meditação e ao estudo, as questões relativas à sua essência e circunstâncias próprias, é forçoso confessar que os resultados positivos do Novo Sistema oferecem somente fraco atrativo, por se limitarem à simples verificação dos informes. Esta é talvez a razão de terem deixado os sábios de cuidar deste assunto".

Mais uma vez deparamos aí com a ironia de Khaldun, pois é evidente que a sua Nova Ciência não se reduz apenas à verificação dos informes, uma vez que ele mesmo propõe o estudo acurado, rigoroso e objetivo, das circunstâncias, do meio, das condições históricas, e assim por diante. Mas é evidente que o problema da especificidade ficou bem claro. A História trata do social e dele decorre; logo, a Ciência Nova do social a ela se aplica e deve ser aplicada.

Durkheim escreveu na *Revue Philosophique* de dezembro de 1897: "Consideramos fecunda esta ideia de que a vida social deve ser explicada,

Herculano Pires

não pela concepção que dela fazem os que dela participam, mas pelas causas profundas que escapam à consciência, e pensamos também que essas causas devem ser procuradas principalmente na maneira por que se agrupam os indivíduos associados. Parece-nos mesmo que é sob essa condição, e somente sob ela, que a História pode tornar-se uma ciência e a Sociologia, por conseguinte, pode existir". Não vemos aqui a mesma posição de Khaldun, e quase que a sua mesma linguagem? Mas não nos esqueçamos de que Durkheim estava então lutando, em 1897, para convencer seus opositores dessa verdade, que Ibn Khaldun já havia proclamado no século XIV!

Tratemos agora do problema dos estágios da vida social, segundo a classificação que nos oferece Khaldun. O Estado Social, como ele o chama, apresenta dois aspectos: a vida nômade e a vida sedentária, ou "em morada fixa". A primeira se passa nas planícies e nas montanhas; a segunda, nas capitais, nas cidades, nas aldeias ou burgos. "Em todas estas circunstâncias - adverte - o Estado Social sofre modificações essenciais, nascidas da mesma reunião dos indivíduos em sociedade". A seguir, Khaldun desenvolve a sua tese em sucessivos capítulos do Livro II, numa colocação marxista dos problemas da evolução social. Começa notando que as diferenças entre os povos, quanto aos seus usos e instituições, decorrem da produção, ou "do modo como cada um deles costuma prover a sua subsistência", ou ainda "na aquisição dos meios de viver". A seguir, esclarece que os homens começam por procurar o necessário, mas depois passam a satisfazer "certas necessidades fictícias, para em seguida desfrutarem uma vida em abundância".

A evolução da sociedade resulta do aumento contínuo da produção, graças à combinação melhor dos esforços mútuos dos homens, o que equívale evidentemente à divisão do trabalho. As roupas, os objetos, os alimentos, as casas, tudo melhora. Estas chegam a se transformar em castelos cercados de muralhas, "com pátios adornados de chafarizes e águas murmurantes". A divisão do trabalho aparece mais nítida neste trecho: "Entre eles, uns exercem um ofício para viver, outros se ocupam de comércio, e pelos grandes lucros que dele retiram, passam à riqueza e ao

bem-estar". Isso nas cidades. Nos campos, os homens vivem livres da preocupação de pobreza. Os estados citadino e camponês são naturais e necessários.

Verificamos assim que Ibn Khaldun leva um tropeção inesperado, e cai fora da realidade. Seu objetivismo desaparece, quando encara a evolução social como a produção de riquezas para todos, na cidade e no campo. Seu mundo real se converte na utopia platônica.

Mas logo no capítulo seguinte o filósofo revela a sua candura. De fato, houve um momento de sonho. No entusiasmo do Homem que deseja o bem da Humanidade, ele se esqueceu da corrupção dos cidadãos através do luxo. Então volta atrás para demonstrar que os cidadãos se tornam maus, pervertidos e poltrões, enquanto a vida no campo conserva a pureza da alma e desenvolve a coragem. Isso porque "as coisas que os homens criam dão-lhes novas faculdades, uma segunda natureza, que substitui a natureza inata". A seguir, demonstra que a sujeição às autoridades enfraquece os cidadãos, enquanto o espírito de clã, que une os homens pelos liames de sangue, "ou coisa semelhante", estimula a solidariedade e o devotamento. Khaldun chega ainda a examinar um problema que recentemente foi objeto de estudos especializados na Organização das Nações Unidas: o da pureza racial. E conclui quase da mesma maneira que os *experts* das Nações Unidas, ou seja: a pureza das raças desapareceu com a mistura dos povos. Entretanto, Khaldun admite a pureza racial dos árabes que vivem nos desertos, porque: "Nenhum indivíduo pertencente a outra raça deseja compartilhar a sua sorte e sujeitar-se à semelhante vida".

Em tudo isso, notamos uma mescla de ingenuidade e de observação. Mas não resta dúvida que mesmo na ingenuidade o filósofo mantém o seu cuidado de observador. Não foi capaz de ver, por exemplo, que o enriquecimento dos cidadãos, principalmente pela exploração comercial, que ele bem acentuou, acarreta o empobrecimento das populações rurais. Nem viu, também, a existência de classes desfavorecidas nas próprias cidades. Mas a sua fé pode ter sido responsável por isso, uma vez que Alá tudo sabe e tudo guia, e denunciar injustiças sociais podia ser heresia.

Herculano Pires

Por outro lado, sua análise das condições sociais tinha apenas o objetivo da verificação da estrutura, que certamente o seu espírito aceitava como um dado positivo, ou como uma "coisa", para usarmos a expressão de Durkheim. Ou ainda porque a sua própria vida de estadista, de homem de posição, não lhe permitia perceber a injustiça das diversidades sociais.

Mas o que importa em Ibn Khaldun é a sua extraordinária antecipação de pontos essenciais da ciência social, a sua capacidade de enxergar e proclamar, numa época em que a História era ainda uma simples arte, quase sempre de adulação, a necessidade de transformá-la numa ciência positiva, destinada a auxiliar o desenvolvimento social e a solução dos problemas sociais.

O que oferecemos aqui é apenas um apanhado de aspectos de sua obra imensa, uma pequena mostra do seu poderoso espírito, que ao mesmo tempo revela a penetração do gênio, a candura das criaturas simples e a ironia das inteligências lúcidas. Não nos esqueçamos, porém, de que sua *História dos Berberes* é um vasto panorama da cultura islâmica, incluindo o Império do Magrebe e as fundações imperiais dos árabes no Egito e na Espanha.

Também a sua *História dos Árabes* se desenvolve em perspectivas universalistas, abrangendo os nabateus, os assírios, os persas, os israelitas, os coptas, os gregos, os turcos e os romanos. Ibn Khaldun é um mundo desconhecido. Dos fins da Idade Média, do Magrebe distante e obscuro, ele ergue a cabeça sobre o século XX como um gênio telúrico, que ao mesmo tempo visualiza o futuro e, à maneira de Demócrito, ou talvez de Voltaire, sorri das tolices humanas.

A vida de Khaldun não é menos empolgante do que a sua obra. Cheia de lances grandiosos e fatos surpreendentes, parece mais um dos contos, das *Mil e Uma Noites*, do que uma biografia. Não, porém, que os biógrafos exagerassem, mas porque assim estava escrito no Livro do Destino, e porque ele foi, de fato, um personagem do mundo de Xarazada.

Participou de cortes esplendentes, exerceu as altas funções de *cádi maliquita* no Cairo, viajou por terras e mares do Oriente e do Ocidente,

estudou com os mais respeitáveis doutores e sábios do Islão, contemplou o mundo e observou os homens, vivendo o seu tempo e superando-o, como uma águia que se ergue sobre os últimos cumes da montanha em que tem o ninho, para lançar o seu olhar penetrante além das distâncias. Engrandecemos a Idade Média e o pensamento medieval, ao incluirmos este árabe, embora de maneira canhestra, entre os seus grandes filósofos.



Descartes
(1596 – 1650)

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

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

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

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

Herculano Pires

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Herculano Pires

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

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

ENTRE DOIS MUNDOS

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

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

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

dade. O mundo dos cânones absolutos, das verdades feitas, não receberia sem remos aquelas novas regras.

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

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

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

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

A 8 de junho de 1637, em Leida, aparece afinal a primeira obra de Descartes. É O *Discurso do Método*. Vem seguido dos trabalhos que demonstram a eficiência das novas regras: *Dióptrica*, os *Meteoros* e a *Geometria*. O *Discurso* é um resumo do seu anterior tratado das regras, numa exposição mais clara do método. Descartes o publica em francês e não em latim. Deseja atingir o povo, formar opinião além do círculo estreito dos doutos.

Herculano Pires

A obra sai anônima. Todos sabem, porém, a sua procedência. E o fato de tê-la escrito em francês não representa apenas uma tentativa de sondagem de opinião. E mais do que isso. E parte da tarefa de demolição dos velhos cânones. Descartes rompe a praxe erudita de escrever Filosofia em latim. Inaugura a nova era, prestigiando a língua nacional francesa. Com essa audácia, podemos dizer que Descartes arriscou um pé no mundo futuro.

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

Outros não tiveram e não têm essa compreensão do drama de Descartes. Acusaram-no de poltrão, de hipócrita, de monge travestido. Leroy o considera um homem que "viveu mascarado depois dos 21 anos". A verdade é que ele usou de cautela, e muitas vezes de habilidade, mas sustentando sempre os seus ideais reformistas. Sabia que era inútil enfrentar o mundo e ser por ele devorado. Nunca se viu maior consciência da tarefa a cumprir, e da necessidade absoluta de cumpri-la, senão em seu sucessor Espinosa.

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

Galileu condenado, Vanini queimado. Demonstrações de brutal in-

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

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

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

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

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

Herculano Pires

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

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

O FILÓSOFO-ESPADACHIM

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

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

A *Arte da Esgrima*, segundo informa Baillet, teria sido um dos primeiros trabalhos de Descartes. O manuscrito desapareceu, mas o biógrafo o menciona de maneira segura, acrescentando que "a maior parte das lições dadas por Cartésio, nesse tratado, são apoiadas em sua própria ex-

periência pessoal". Leroy critica a biografia de Baillet, chamando-a de lenda de São Descartes, mas respeita os seus dados objetivos.

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

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

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

Esses momentos de imprudência, se de certa maneira comprometem o seu programa de cautela e bom senso, servem, por outro lado, para contestar as acusações de covardia que lhe fizeram. Leroy desmente a lenda da impassibilidade do filósofo. Sua descrição incisiva do temperamento de Descartes merece ser transcrita: "Ele é nervoso. Tem o nosso, nervosismo. E irritável. Digamos, numa palavra, que ele é apaixonado".

Herculano Pires

Nada mais justo que esse temperamento impulsivo, apesar de controlado por um raciocínio poderosamente organizado, levasse para a arena filosófica a sua habilidade e a sua audácia de espadachim.

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

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

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

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

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

Leroy escreveu um livro curioso, mas injusto, ou pelo menos falso em suas conclusões, *Descartes, le Philosophe au Masque*, em que apresenta

o filósofo como mascarado. Barié assinala que Descartes é ali apresentado "como um grande cientista, um grande filósofo, mas também um grande impostor". Para Leroy, Descartes tinha sempre "um pensamento oculto por trás da frente". Mas o próprio Leroy adverte: "Descartes se sente em perigo e se defende como pode". Noutro trecho afirma, contra a sua própria tese: "Dados estes fatos, podemos assegurar, mesmo *a priori*, que será falsa toda imagem do filósofo que pretenda reduzi-lo a um traço essencial".

Não, Descartes não era um mascarado. Já o vimos no caso de suas ligações com os libertinos, de suas imprudências e audácias. E é ele mesmo, numa carta a Régio, quem coloca muito bem o problema, nestes termos: "Aprovo o que tem a prudência de calar, em certas ocasiões, e não dar a público tudo o que pensa. Mas escrever, sem necessidade, qualquer coisa contrária aos seus próprios sentimentos, e querer persuadir a esse respeito os leitores, considero uma baixeza e um verdadeiro crime". Leroy entende que este trecho confirma a sua tese. Mas parece evidente que não. Descartes apenas reafirma o seu princípio de prudência, ao mesmo tempo que define o seu conceito de sinceridade filosófica e literária.

A ESGRIMA FILOSÓFICA

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

A seguir, Descartes percebe a ilusão dos sentidos. Também o livro do mundo o pode enganar, como tem enganado a tantos. Mas o curioso é que ele não põe em dúvida aquilo que é a própria base do mundo falso em que se encontra: a fé. Landormy entende que se trata de timidez, mas

Herculano Pires

admite que o filósofo seja sincero. O que nos parece é que Descartes, cujo temperamento espiritual ficou bem demonstrado no caso da memorável noite dos sonhos, possuía arraigado sentimento religioso. Sua dúvida, portanto, não podia atingir esse ponto de certeza que havia em seu espírito, e que também se esclareceu no *cogito*.

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

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

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

Feita, porém, essa separação, Descartes se encontra numa situação perigosa. Pôs-se habilmente em guarda e delimitou com segurança o seu campo de ação, mas lhe falta a espada. Como esgrimir agora? Sim, pois a Filosofia e a Ciência, sem a base da Revelação, flutuam no vácuo. Tudo é

incerto ao seu redor. Resta-lhe a fé, é verdade, mas esta nada tem mais a ver com os problemas da razão e do sensível. A fé lhe dá somente a segurança do transcendente, daquilo que não lhe compete. Descartes deve pois encontrar a sua espada, para continuar esgrimindo. E para encontrá-la, traça conscientemente o caminho da dúvida metódica.

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

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

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

A RECONSTRUÇÃO DO MUNDO

Assim, pela dúvida metódica, Descartes consegue destruir não so-

Herculano Pires

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

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

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

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

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

Mas o que interessa a Descartes não é isso. E, pelo contrário, reconstruir a Ciência na base da certeza. A primeira certeza foi atingida, com a evidência da existência individual. Dessa, surgiu a segunda, que é a existência de Deus. Vejamos melhor como isso acontece: posso enganar-me a respeito de tudo, inclusive do meu corpo, supondo que o possuo e na realidade não o possuindo; mas não posso enganar-me, de maneira

alguma, quanto à realidade de que estou pensando, pois do contrário não haveria pensamento. Há, pois, no pensamento, uma verdade intrínseca, que se impõe por si mesma, que é evidente. Essa será a primeira regra do método: só aceitar o que é evidente.

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

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

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

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

Herculano Pires

Está assim reconstruído o mundo da certeza. Agora, sim, podemos afirmar que existimos, que Deus existe e que o mundo existe. Mas o Universo reconstruído apresenta algumas dificuldades sérias, que vão constituir a problemática da escola cartesiana. A principal dificuldade, a fundamental, resulta do dualismo dessa concepção do mundo. Existem naturalmente dois mundos justapostos, um do pensamento e outro material. Descartes os chama: *res cogitans* e *res extensa*, ou, coisa pensante e coisa extensa. São as substâncias do mundo.

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

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

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

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

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

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

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



Berkeley
(1685 – 1753)

A História da Filosofia dá-nos às vezes a vertigem do mito de Sísifo, que Camus aplicou à condição humana. De Pitágoras aos nossos dias, os filósofos rolam continuamente a pesada pedra pela encosta da montanha, até o cume, e lá chegando ela se despenha de novo. Mas quando a encaramos na irreduzível dualidade dos seus problemas fundamentais, ela nos lembra a águia de Prometeu, transformada também numa imagem alada do desespero. E como se a águia, para atingir o fígado do herói que roubou o fogo do céu, tivesse de atravessar uma série de desfiladeiros, entre as montanhas do Cáucaso. Entalada nas rochas de uma garganta, mal escapa dali para cair imediatamente nas tenazes de outra.

Não se trata de um mito ou de uma simples alegoria. Platão tinha razão: há coisas que não se podem explicar senão através do poder expressivo das imagens. A partir de Pitágoras, que arrancava o pensamento do mundo órfico para levá-lo à luz da razão, a Filosofia é como a águia presa entre as rochas da razão e da fé. Depois vemo-la a se debater entre a imutabilidade eleática e a instabilidade heraclitiana.

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

Dessas alturas, a águia atônita vai lançar-se no abismo agnóstico de Hume, para continuar depois entre as gargantas das categorias kantianas, da dialética hegeliana e marxista, do Espaço e Tempo bergsonianos, do Ser e do Nada sartreanos, e assim até o infinito. Sim, porque não há esperança de libertação para essa águia indomável. A cada novo arranco no espaço, uma nova garganta a espera.

Berkeley é um momento curioso nessa cadeia de desesperos. Ainda

Herculano Pires

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

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

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

Seja como for, a luz de Platão, embora atenuada pela distância, se renova na juventude do futuro Bispo de Cloyne. E somente assim, remontando-se ao sol ateniense, que projeta sua luz através da escarpa da História, podemos compreender o papel desse jovem irlandês que procla-

ma, entre as sombras da caverna do empirismo inglês, a realidade suprema e única do mundo das ideias.

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

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

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

Herculano Pires

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

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

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

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

mento, fazendo-a prisioneira de uma espantosa dualidade subjetiva: a mente divina e a mente humana, em silencioso colóquio na eternidade.

EXISTIR É SER PERCEBIDO

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

Berkeley antecipa, assim, em face ao empirismo de Locke, a atitude de Marx em referência à dialética de Hegel. Inverte os termos da gnosiologia de Locke, como Marx inverteu os da dialética. Mas também com relação no episódio marxista, a atitude de Berkeley é inversa. Marx dizia ter posto em pé a dialética hegeliana, quando na verdade a virou de cabeça para baixo, mergulhando-a na matéria. O filósofo irlandês, sim, virou de cabeça para cima a doutrina de Locke, levantando-a do chão para erguê-la até as nuvens, ou ainda além.

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

Para Locke, as sensações provindas da matéria eram a essência do pensamento, e a matéria, por isso mesmo, a força exterior que agia sobre o espírito, dando-lhe os elementos do conhecimento, através da experiência. Daí o Empirismo. Para Berkeley, tudo se passa ao contrário: se o

Herculano Pires

conhecimento vem da sensação como de fato vem, não é a matéria que o produz, mas o espírito, pois só ele é capaz de *perceber*. Assim, o espírito não só produz o conhecimento, como produz a própria matéria. Pois, como vimos, *existir é ser percebido*.

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

A verdade é que Berkeley, negando a matéria, não nega a existência do mundo exterior. E o que é mais curioso, como aliás já entrevimos acima, não nega nem mesmo a extensão. Embora, para ele, como para Espinosa, a substância seja apenas uma, podemos dizer que o problema da substância extensa subsiste no seu pensamento, como subsistiu no Espinosismo, em forma de atributo. O que ele não admite, e com isso se coloca admiravelmente no centro do pensamento moderno, é a dualidade, ou mais precisamente, o Dualismo. Seu pensamento é o avanço para o Monismo, e num processo indiscutivelmente coerente. Acentua muito bem González Vicén: "... seu pensamento é um momento essencial da dialética do espírito europeu, numa de suas direções especificamente *modernas*".

Para que isso possa se tornar claro, temos de colocar primeiro o problema fundamental do Empirismo. Se o conhecimento é de origem empírica, vem da experiência, através das sensações — admitida essa tese,

que é a de Locke —, então é indispensável saber o que é que percebemos. Para Locke, esse problema foi resolvido simplesmente com a aceitação da substância extensa, da existência de coisas fora da mente, mas de natureza diferente e oposta à da mente. Locke aceitou, assim, o postulado baconiano da realidade objetiva. E justificou-o com os próprios resultados da experiência, afirmando que, se podemos operar sobre as coisas exteriores, com base em nossas percepções, obtendo os resultados previstos em nossos cálculos, como acontece na vida prática e na pesquisa científica, isso prova que podemos captar o real e a sua própria forma de ser.

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

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

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

É, com efeito, uma opinião estranhamente dominante entre os homens —

Herculano Pires

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

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

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

Assim também é muito fácil dizermos que há uma ideia geral de mesa, que constitui uma abstração das sensações que as mesas objetivas nos dão. Mas quem nos assegura que existem essas mesas objetivas, uma vez que a nossa única via de conhecimento são as próprias ideias? A única coisa que podemos afirmar, coerentemente, é que existem feixes de sensações que percebemos com a forma de mesas. E se, na prática, lidamos

com esses feixes como se lidássemos com mesas, isso não prova nada a favor da objetividade das mesas. Da mesma maneira por que o fato de os escravos da caverna lidarem com as sombras, como se elas fossem reais, não prova a realidade das sombras, mas apenas o engano dos escravos.

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

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

A LINGUAGEM DE DEUS

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

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

Estabelecido que a causa das ideias é uma substância ativa incorpórea, ou espírito, Berkeley assinala que existem duas categorias de ideias. Separa-as em dois gêneros, como Locke fez com as qualidades. Na

Herculano Pires

primeira série estão as ideias provenientes da sensação, que são mais nítidas, fortes, bem ordenadas e duráveis; na segunda, as que provêm da reflexão ou memória. As condições diferentes dessas duas categorias são suficientes para revelar-lhes a origem, e de certa maneira confirmarem a tese berkeleyana. As ideias da primeira categoria são mais fortes e duráveis porque provêm da substância espiritual exterior, da mente incorpórea que as transmite ao homem, e que só pode ser o Espírito Supremo ou Deus.

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

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

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

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

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

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

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

Assim, os objetos visíveis se apresentam a nós com duas dimensões ou magnitudes diferentes, com duas espécies de extensão: a visual e a tátil. Essa aparência nos é sugerida "por certas ideias visíveis e certas sensações que acompanham a visão, as quais, entretanto, em sua própria natureza, não têm nenhuma espécie de semelhança ou relação com a distância ou com as coisas situadas a distância". Verificado isso, Berkeley conclui: "Só uma conexão ensinada pela experiência faz que aquelas

Herculano Pires

ideias e sensações signifiquem para nós e nos sugeriram a distância e as coisas situadas a distância, da mesma maneira por que as palavras de cada idioma nos sugerem as ideias que elas representam".

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

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

Vejamos como ele mesmo responde a essas críticas:

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

Em suas respostas às objeções de seus contemporâneos, Berkeley insiste no esclarecimento de que o seu sistema não implica a derrogação das conquistas da ciência materialista, ou uma tentativa de perturbá-la.

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

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

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

O ABISMO DE HUME

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

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

Vem daí encontrarmos filósofos que desconfiam dos seus sentidos e duvi-

Herculano Pires

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

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

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

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

O que são as ideias simples, ele as explica dizendo que partem das impressões simples, diretas, das coisas. As ideias complexas são misturas de impressões simples. Tudo depende das impressões, pois basta ver que um cego de nascença não tem ideia de cores. O que sabemos, portanto, vem exclusivamente da experiência, e é desta também que deduzimos, por força do hábito, a chamada lei de causalidade. Vemos as coisas se sucederem e entendemos que umas procedem das outras, mas nada nos assegura que assim seja de fato.

No tocante à ideia do *Eu*, entende Hume que se trata de simples equívoco. Não havendo impressão do *Eu*, também não pode haver a sua ideia. O *Eu* não é nada além de um agregado de estados de consciência, de representações: um feixe de percepções. Os homens, portanto, são

apenas "feixes de percepções, as quais se sucedem umas às outras com inconcebível rapidez, mantendo-se num fluxo perpétuo".

Bertrand Russell entende que essa conclusão é importante, por libertar a Metafísica dos resíduos da noção de substância, e a Teologia, do conhecimento da alma, e por mostrar, na análise da conhecimento, que a categoria de sujeito e de objeto não importam.

Windelband lembra que Hume omitiu essa ideia sobre o *Eu*, enunciada no *Tratado da Natureza Humana*, ao reelaborar sua doutrina nos *Ensaaios*, mas jamais se retratou dela.

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

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

Herculano Pires

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



Kant
(1724 – 1804)

Herculano Pires

O anjo prussiano que vai salvar a Filosofia do abismo agnóstico de Hume nasceu do pietismo alemão. Viveu numa das épocas mais intensas da História; mas como os anjos não partilham das aflições e das ambições humanas, permaneceu confinado em seu torrão natal, a cidade de Koenigsberg. Dali assistiu, solitário, às batalhas do seu tempo; a Guerra dos Sete Anos, a Revolução Francesa e o início da conquista do mundo por Napoleão. E dali também assistiu ao incêndio filosófico que lavrava lá fora, principalmente na Inglaterra e na França, assinalando a época das luzes. Foi, aliás, atingido em cheio pelos clarões do Iluminismo, e sem sair de onde estava, tornou-se ao mesmo tempo a sua mais alta expressão e o seu capítulo final.

Essa curiosa posição de Emmanuel Kant lembra o episódio, que muito o preocuparia, no qual o seu xará Emmanuel Swedenborg, sem sair da mesa de um jantar em Gotenborg, veria o incêndio de sua própria casa e de todo o quarteirão, em Estocolmo, a trezentas milhas de distância. Swedenborg viu e relatou o que via, com perfeita exatidão, e teve como testemunhas nada menos de dezesseis pessoas, que com ele jantavam. Kant, de seu retiro em Koenigsberg viu também o incêndio que lavrava a distância, e soube dominá-lo melhor do que as pessoas que se encontravam mais próximas.

A vidência de Swedenborg devia exercer grande influência na vida do filósofo. Swedenborg era um dos homens mais instruídos do seu tempo, e escreveu uma cosmologia fantástica, baseada em suas experiências de vidente. Kant foi um dos poucos leitores desse livro, e tomou a cosmologia do vidente como ponto de partida e de confronto para a crítica da metafísica tradicional. Considerava Swedenborg "realmente sublime" — e é bom lembrar que *sublime*, para Kant, tem uma significação especial — e acreditava que todos os planetas são habitados, como ensinava o vidente.

Vemos assim que Kant, na época das luzes, aparece ligado a dois movimentos anti-rationais: o Pietismo e o Swedenborguismo. Ao primeiro ele se liga pelo nascimento e pela formação. Seu pai era um seleiro de origem escocesa, e a família, luterana, seguia o movimento pietista de

reavivamento religioso, iniciado pelo pastor Spener. A mãe do filósofo, uma boa e fervorosa mulher, exerceria grande influência no seu espírito, começando por levá-lo ao Colégio Fredericianum, dirigido pelo pietista Prof. Schultz, onde Kant aprenderia a mais rígida disciplina moral e religiosa.

O anjo pietista foi assim preparado para enfrentar o abismo agnóstico de Hume e dele salvar a águia torturada da Filosofia. Swedenborg é o socorro empírico a essa dogmática religiosa. Nele, Kant terá a oportunidade de encontrar, apesar de seus vôos de imaginação, uma base de fatos, e portanto de experiências concretas para reforçar a sua formação espiritual.

É graças a essa conjugação do Pietismo com a influência de Swedenborg, que Kant irá salvar a Filosofia do agnosticismo de Hume, mas é graças às influências iluministas que ele não a lançará novamente no abismo oposto, o do dogmatismo metafísico. O Iluminismo o envolveu na Universidade de Koenigsberg, através de sua forma alemã, o racionalismo leibniziano. Seu professor de Filosofia, Martin Knutzen, era discípulo de Wolff, que por sua vez o era de Leibniz. Assim, a primeira grande influência filosófica sobre Kant é exercida pelo *monadismo* leibniziano.

Mas, na própria Universidade, Kant irá sofrer o impacto do iluminismo inglês, através de seu professor de Física, Teske, que o inicia no naturalismo de Newton. A seguir o naturalismo de Rousseau dominará o seu espírito, e o agnosticismo de Hume o assustará de tal maneira que, segundo sua própria expressão, o acordará do sono dogmático, para uma atitude crítica em face ao problema do conhecimento.

O Criticismo é, pois, a forma acabada da filosofia moderna. Kant conseguiu enfeixar em seu método as constantes fundamentais do pensamento moderno, que, a partir da revolução cartesiana, se opunha ao dogmatismo escolástico e a toda a metafísica tradicional. A impotência revelada por esse pensamento, diante dos formidáveis enigmas que se sobrelevavam à razão, é subitamente transformada em espantosa energia, nas mãos desse pequenino e metódico, solitário e desconhecido pensador da Prússia Oriental.

Descartes se contentara com a descoberta do *cogito*, dando por

Herculano Pires

resolvido o problema do Ser e do Mundo; Espinosa aceitara o dogma cartesiano, procurando apenas aperfeiçoá-lo; Bacon se deixara empolgar pelas possibilidades da ciência experimental, reduzindo a Filosofia a uma questão de busca do poder; mas já em Locke e Berkeley o impulso baconiano se transforma em fecundo tateio na estrutura do conhecimento, para afinal encontrar em Hume, apesar de seus aspectos negativos, uma colocação exata do Empirismo.

Não obstante, o Empirismo se tornava, ao mesmo tempo, uma confissão de impotência. O *Eu* cartesiano voltava a descobrir a sua irremediável solidão. Isolado no *cogito*, era obrigado a reconhecer de novo a sua impossibilidade de se comunicar, quer com o exterior, quer com o próprio Deus. Kant descobre, porém, que ao pensamento moderno faltava aquilo que ele mais desejava e proclamava: a liberdade de pensar. O pensamento moderno se iludira a si mesmo, criara o seu próprio dogmatismo, e por isso caíra num círculo vicioso.

Descartes e Bacon haviam tido a intuição da necessidade fundamental: o método. Mas se contentaram com a formulação de regras. Kant irá direto ao alvo. Criará o verdadeiro método, reintegrará a Filosofia no seu legítimo campo de ação, submeterá o pensamento e o seu processo, a função mental e a sua estrutura, ao rigor da análise crítica.

O Iluminismo se opunha ao obscurantismo medieval. O Racionalismo se opunha ao dogmatismo escolástico. O Empirismo se opunha aos delírios da Metafísica. Mas Kant, no seu retiro de Koenigsberg, como novo Descartes isolado no fundo do *cogito*, percebe que todas essas oposições são apenas periféricas. Falta-lhes, na verdade, conteúdo. Falta-lhes a verdadeira compreensão do problema fundamental, que é o do *como conhecemos e até onde podemos conhecer*. Sem esse conhecimento, o próprio conhecimento é impossível.

Daí o agnosticismo de Hume. O grande escocês compreendera o impasse do pensamento moderno, chegara aos limites da experiência e da razão, e dera a última volta na chave do conhecimento.

Mas Kant descobre o segredo da fechadura. E é por isso que a sua filosofia crítica reabrirá a porta e acenará ao pensamento com as mais

amplas perspectivas futuras. Curioso notar-se como o Homem avança aos poucos, tateando, muitas vezes voltando atrás e retomando caminhos perdidos, no campo do pensamento. Locke, por exemplo, voltou aos sofistas, ao sustentar que nada *existe no intelecto que não tenha passado pelos sentidos*. Leibniz, entretanto, levantou uma objeção socrática, ao advertir: *menos o intelecto*. E somente em Kant essa advertência vai adquirir a plenitude de sua significação.

A História nos apresenta, às vezes, certas semelhanças, que bem justificam o aforismo de que ela se repete. Kant não é somente o filósofo solitário de Königsberg, porque é também o filósofo difícil, nebuloso, obscuro. Windelband assinala que nele não se encontra, ao contrário dos demais pensadores, "uma ideia teórica básica", que servisse de chave para a porta central do gigantesco edifício do seu sistema. Tudo isso nos lembra, numa distância de milênios, a figura de Heráclito, o obscuro, tão isolado em Efeso quanto o próprio Kant, em sua cidade natal; tão difícil de compreender quanto ele, tão dado à linguagem oracular — como acentua Burnet — quanto o filósofo prussiano aos rodeios metafísicos. Até mesmo o interesse de Kant por Swedenborg tem qualquer coisa das ligações de Heráclito com os oráculos. E o perpétuo fluir do Universo não é, por acaso, um despertar do "sono dogmático" para a constante reavaliação das coisas?

O leitor pode estranhar que esse filósofo obscuro tenha realizado o que chamamos atrás: a forma acabada da filosofia moderna. Mas a estranheza desaparecerá, se pensar que a filosofia moderna é um intermúndio, uma fase de transição, em que tanto encontramos a clareza das proposições matemáticas da filosofia atual, quanto a nebulosidade das disputas teológicas medievais. No próprio Descartes, que proclamou a república das *ideias claras e distintas*, ainda encontramos os resíduos do império nebuloso da Teologia.

Kant assimila em seu mundo filosófico o império e a república, para triturá-los no moinho impiedoso da crítica, deles extraindo apenas a essência. E desse imenso trabalho de moleiro é que vai sair a mais fina essência da filosofia alemã, com o idealismo de Fichte, Schelling, e, por

Herculano Pires

último, Hegel, este Proteu filosófico, espécie de moderno Protágoras, de cuja dialética tanto sairão a esquerda como a direita, balizando a história contemporânea.

O MUNDO MORAL

Emmanuel Kant nasceu em Königsberg, a 22 de abril de 1724. Já vimos que descendia de uma família de operários, de origem escocesa. A pobreza familiar não o impediu de seguir a carreira intelectual, e muito contribuiu para isso a posição pietista da família. Kant encontrou apoio na ordem religiosa, para ingressar na escola e tentar a carreira eclesiástica. No Colégio Fredericianum, em que iniciou seus estudos, aprofundou-se, antes de mais nada, no conhecimento do mundo moral, submetendo-se à rigorosa disciplina espiritual, que o prepararia para a realização futura de sua grande obra filosófica.

Em 1740, Kant entra para a Universidade de Königsberg, a fim de estudar Teologia. Sua mãe desejava ardentemente que o filho se tornasse um grande teólogo. Mas é ali que o vemos encontrar-se ao mesmo tempo com Knutzen, que o inicia em Leibniz, e com Teske, que o familiariza com Newton. Em 46 vemos-lo abandonar a Universidade, renunciando para sempre à carreira eclesiástica, para dedicar-se ao magistério.

A princípio, durante nove anos, dedica-se ao ensino particular. Ao mesmo tempo, aprofunda-se de tal maneira no estudo das ciências naturais, que parece destinado a tornar-se um cientista. Escreve seu primeiro trabalho: *Pensamentos Sobre a Verdadeira Avaliação das Forças Vivas*, e em 55 lança a sua famosa *História Geral da Natureza e Teoria do Céu*, obra que contém a chamada teoria Kant-Laplace, superando a mecânica celeste de Newton e projetando-se no futuro.

Ainda em 55, Kant apresenta sua tese de doutoramento: um tratado sobre o fogo. A polarização heraclitiana a que nos referimos atrás se acentua neste momento. Mas Kant revela novamente o seu gênio, antecipando conquistas modernas da Ciência, com suas indagações sobre os imponderáveis. Mais tarde, publica sua *Monadologia Física*, logo seguida

por um pequeno trabalho intitulado *Novo Conceito do Movimento e do Repouso*.

O isolamento filosófico de Kant não quer dizer misantropia. Ele viveu o seu tempo, ligado aos homens e aos seus problemas. Tornou-se mesmo uma espécie de oráculo moderno, em cuja palavra os contemporâneos buscavam a explicação e a orientação para os momentos críticos. Quando, por exemplo, o terremoto de Lisboa abalou o mundo, com profundas repercussões em toda a Europa, Kant escreveu dois trabalhos sobre o fato.

A vida de Kant apresenta assim uma curiosa dualidade. O solitário de Königsberg não vive em solidão. Afastado dos grandes centros culturais, da convivência dos grandes pensadores da época, ele convive com os seus concidadãos, partilha-lhes as preocupações, as angústias e as alegrias. Na Guerra dos Sete Anos, Königsberg foi ocupada pelos russos. Em 1758, vagou-se uma cátedra da Universidade local, mas o general russo que dominava a cidade não permitiu que o filósofo a ocupasse. Só em 1770, convidado ao mesmo tempo para ocupar cadeiras em Erlanger e Iena, o que mostra o seu triunfo além dos limites da terra natal, Kant é também nomeado para a sua cadeira de Königsberg. Inicia, então, o seu ensino na cadeira e a sua nova filosofia.

Todo o transcorrer de sua existência nos parece hoje admiravelmente sereno e ordenado. Kant parece haver planejado a sua vida nos mínimos detalhes, traçando um esquema de que não se afastou, nem mesmo sob o fascínio da glória, com que muitas vezes lhe acenaram do exterior. E conhecida a anedota segundo a qual os moradores de Königsberg acertavam o relógio, pela sua passagem nas ruas, em seus passeios invariáveis.

Sua atitude perante a vida é a de um perfeito estóico. Certa vez, quando o Ministro Wollner intensificava a censura religiosa na Prússia, Kant foi proibido de ensinar a sua filosofia. Tranquilamente esperou que o tempo corresse, e quando, em 1797, a proibição foi levantada, o filósofo já estava alquebrado, mas tinha em mãos o que oferecer ao mundo. Desde 1770 ele trabalhava incansavelmente na sua obra, e mesmo sob a tirania não deixou um só instante de construí-la.

Sua grande obra, *Crítica da Razão Pura*, apareceu em 1781. Mas tão

Herculano Pires

grande confusão causou nos espíritos, que Kant teve de publicar, dois anos mais tarde, uma explicação da obra, sob o título de *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura*. Em 1787 Kant lançou a segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, mas de tal forma refundida, que iria suscitar dali por diante verdadeira polêmica filosófica sobre o valor de uma e de outra edição. As diferenças, assinaladas por Schelling, Jacobi, Schopenhauer e Rosenkranz, relacionam-se entretanto, como assinala Windelband, com o desenvolvimento de pensamentos apenas enunciados na primeira edição, e a que Kant deu, mais tarde, a amplitude que julgava necessária.

De 1785 a 1795, num decênio, portanto, Kant publicou numerosas obras, completando o seu vasto sistema filosófico. Dessas obras se destacam a *Crítica da Razão Prática*, em 1788; a *Crítica do Juízo*, em 1790; *O Começo Provável da História Universal*, em 1786; *O Fim de Todas as Coisas*, em 1794; e *Projeto Filosófico Para Uma Paz Perpétua*, em 1795.

Com este projeto, Kant se apresenta como o profeta da Federação Mundial, prevendo a reunião dos Estados Livres num organismo superior, cuja principal finalidade é a proibição da guerra entre os povos. Já no fim da vida, e presenciando o fracasso da Revolução Francesa com o império do Terror, Kant procura, entretanto, salvar a fé na Razão, cujo domínio mundial se imporia através de um governo internacional que agisse segundo os seus ditames. Esta obra tornará Kant um dos condenados do Nazismo, na Alemanha dos nossos dias.

Vemos assim que a razão kantiana não é apenas a *razão pura*, mas também a *razão prática*, porque não basta o raciocínio para assegurar a felicidade humana, mas é também necessário o sentimento. Kant, o racionalista, não se afasta de Kant, o sentimentalista. As heranças pietista e swendenborguista exerceram poderosa influência em toda a sua vida. O mundo de Kant, portanto, não apenas o mundo em que ele vive, mas, num admirável exemplo de coerência entre teoria e prática, também o seu mundo filosófico, é sobretudo um mundo moral. As leis da Moral regulam esse mundo, como as leis físicas regulam o mundo material.

O pensador solitário de Königsberg, que por um lado se polariza no tempo e no espaço com o pensador solitário e obscuro de Éfeso, por outro

lado sintoniza o seu espírito agudo com o de Sócrates, e, como este, prefere não deixar Atenas, para poder viver melhor e mais intensamente a sua vida moral, no seu mundo moral.

Pode parecer estranho que o mundo moral de Kant, na realidade da sua existência, tenha sido o mundo do celibatário. Mas não parece que o foi de maneira proposital. Consta que, pelo menos duas vezes, o filósofo pretendeu casar-se. Entretanto, como nada fazia sem primeiro pensar fundamentalmente a respeito, não chegou a consumir essa pretensão. Justifica-se assim o adágio: quem pensa não casa. E a verdade é que, mesmo solteiro, levou a vida metódica e pura do mais honesto pai de família.

Ao falecer, a 12 de fevereiro de 1804, próximo dos 80 anos, não pediu mais luz, como Goethe, nem recomendou que seguissem os seus dogmas, como Epicuro. Apenas, com a tranquilidade do homem que cumpriu o seu dever e realizou a sua obra, exclamou: "Es ist gut", ou seja, "Está bem". E realmente estava.

O PROBLEMA DO CONHECIMENTO

Já vimos que Kant havia descoberto o vazio das oposições filosóficas, notando que faltava, às doutrinas opostas, um verdadeiro conteúdo. Todas elas, por assim dizer, lutavam no vácuo. O Racionalismo, por exemplo, tornara-se tão dogmático quanto a Escolástica: a partir da suposta realidade do pensamento, reconstruía toda a Metafísica, sem primeiro provar aquela realidade, estudar a sua Natureza e examinar o problema de suas relações com o mundo das coisas. O Empirismo, por sua vez, voltara às teorias protagóricas do conhecimento, pondo toda a sua ênfase no problema das relações entre o pensamento e as coisas, mas não conseguira estabelecer a validade das coisas. Assim, estabelecera também uma forma de dogmatismo, que alcançara sua expressão acabada no extremado mentalismo de Berkeley, para afinal encontrar o beco sem saída do agnosticismo de Hume. Tudo isso, porque ambos não tinham conteúdo. Partiam de suposições e não de verificações. Kant se propõe a descobrir a maneira de encher o continente vazio do Empirismo, e é por isso que meditará e escreverá a sua *Crítica da Razão Pura*.

Herculano Pires

Leibniz havia percebido esse problema, quando fez a advertência socrática, que supõe inevitavelmente um sorriso nos lábios: *menos o intelecto*. Sim, pois nada existe no intelecto sem que tenha passado pelos sentidos, como queria Locke, mas é evidente que, para isso, existia o intelecto. A proposição de Locke e a advertência de Leibniz são o golpe de florete e o seu contragolpe, no duelo entre o Empirismo e o Racionalismo.

Kant vai ser o juiz desse duelo, e começa por avisar que, para as sensações se harmonizarem e se organizarem no intelecto, este deve possuir alguma coisa. Não será, por certo, a simples *tabula rasa* do Empirismo, nem a misteriosa *substância pensante* do Cartesianismo. O que será, então? Para Kant, é a consciência, ou seja, o plano interior em que se processa a relação da experiência, a relação do sujeito com o objeto do conhecimento. Eis, pois, as duas formas vazias, do Racionalismo e do Empirismo. De um lado, a consciência, e de outro a experiência.

E na forma da consciência que a matéria das sensações vai ser organizada, e por assim dizer, fundida. Mas essa forma geral contém, no seu interior, as formas diversas da experiência. E as duas formas primárias da experiência são as categorias de espaço e tempo, ou seja, as intuições de espaço e tempo. Nessas formas, toda a experiência é modelada. As sensações se acomodam nessas categorias, e adquirem a unidade e a estabilidade necessárias para que se realize o processo do conhecimento, da maneira semelhante à da água que se acomoda nos recipientes. Espaço e tempo não são, pois, fatos exteriores, mas formas *a priori* do pensamento, pelas quais a consciência modela a realidade exterior, graças às sensações.

A forma da consciência não é apenas receptiva, mas também ativa, uma vez que constrói a realidade com os dados dos sentidos. Assim, o espírito imagina o mundo exterior, ou seja, elabora uma imagem desse mundo, com as sensações que dele recebe, mas servindo-se de suas próprias categorias, de suas formas receptivas. Entretanto, não existe o problema do extremo subjetivismo, que levaria ao solipsismo, pois as formas da consciência não são individuais, mas comuns aos seres pensantes.

Realmente, a consciência se manifesta por duas maneiras diversas. A primeira, é a da reflexão subjetiva, através da qual cada indivíduo se

identifica a si mesmo, diferenciando-se dos outros. A segunda, é a reflexão profunda, pela qual os seres pensantes se identificam como tal e se comunicam entre si. Esta maneira é a que Kant chama *consciência normal*, ou seja, normativa, pois contém a lei geral ou a norma universal dos juízos. E nessa maneira da consciência que temos a visão ou intuição do espaço e do tempo.

Essas duas maneiras da consciência correspondem também a duas maneiras de relações entre sujeito e objeto, ou seja, a duas espécies de juízos: os analíticos e os sintéticos. Os juízos analíticos são aqueles em que sujeito e objeto se confundem, se identificam, como a consciência subjetiva no processo da auto-reflexão. Os juízos sintéticos são aqueles em que o objeto se acrescenta ao sujeito, pela operação de síntese do juízo.

Pelo que acabamos de examinar, vemos logo que o instrumento do conhecimento é o juízo sintético. Isso quer dizer que conhecemos por um processo de síntese. Porque, de fato, o processo de análise, na exposição kantiana, não permite transição. O pensamento auto-reflexivo só se conhece a si próprio. Se a consciência só possuísse essa maneira de ser, a auto-reflexiva, não haveria conhecimento, e conseqüentemente, nem Filosofia. Mas como a consciência possui também a segunda maneira, que podemos chamar de perceptiva ou comunicativa, então existe o conhecimento e conseqüentemente o problema da sua natureza, que temos de resolver.

Kant entende, assim, que o problema fundamental, na crítica do processo do conhecimento, é o de se saber como são possíveis os juízos sintéticos. Entretanto, se estes juízos dependem, não apenas da experiência sensível ou das sensações, como queriam os empiristas, mas também, e fundamentalmente, das condições *a priori* da própria mente, o que temos de saber é como são possíveis os *juízos sintéticos a priori*.

Já vimos que a consciência possui duas formas fundamentais de modelagem da experiência sensível, que são as intuições inatas, universais, de espaço e tempo. Vimos também como essas formas recebem e modelam a matéria das sensações, dando-lhes unidade e estabilidade. E eis descoberto o grande momento em que o mundo nasce dentro de nós,

Herculano Pires

a gênese psíquica ou espiritual do Universo. Esse processo genético começa pelo aparecimento do objeto.

Mas como se dá esse aparecimento? Precisamente através da modelagem das sensações nas formas conscienciais de espaço e tempo. A multiplicidade, a variedade instável e inapreensível das sensações, esse fluir constante e rápido dos reflexos das coisas em nossa sensibilidade, esse fluxo imponderável é amoldado pela nossa imaginação nas categorias de tempo e espaço. Então, elas se ordenam e se estabilizam, adquirem seqüência e forma, tornam-se *objetivas*.

Vemos, pois, que o objetivo não é propriamente o que está fora de nós, mas o que, dentro de nós, em nossa consciência, adquire espacialidade e temporalidade. Criamos, pois, o nosso mundo, não um mundo individual para cada um de nós, mas o mundo geral dos seres pensantes, graças às leis gerais do pensamento. E ao mesmo tempo que verificamos isso, temos de compreender que existe uma irreduzível dualidade em nosso processo cognitivo. Porque de um lado estão os *objetos*, essas elaborações da nossa consciência, e de outro lado estão as coisas que provocaram ou produziram as sensações de que nos servimos, para a nossa modelagem mental. Enfim: de um lado estão os *fenômenos*, que são as aparências das coisas reais, aquilo unicamente que percebemos e podemos perceber; e de outro lado estão os *númenos*, as *coisas em si*, existindo fora das modalidades de espaço e tempo da nossa consciência.

Mas espaço e tempo não são as únicas formas pelas quais passamos a matéria das sensações, como já vimos. Existem ainda as *categorias* ou *conceitos a priori*, pelas quais modelamos a experiência. Kant as divide em doze e as dispõe em quatro séries de três: 1 – os conceitos de quantidade, que são: *unidade, pluralidade e totalidade*; 2 – os conceitos de qualidade, que são: *realidade, negação e limitação*; 3 – os conceitos de relação, que são: *substância-e-acidente, causa-e-efeito e reciprocidade*; 4 – os conceitos de moralidade, que são: *possibilidade, existência e reciprocidade*.

São essas as leis universais do processo cognitivo. Todos os seres pensantes aplicam-nas ao material da experiência, isto é, aos dados da sensação, e com elas constróem o mundo que conhecemos e no qual vi-

vemos. Quando, entretanto, queremos aplicar as intuições de espaço e tempo, ou as categorias, a coisas que não podemos experimentar, caímos infalivelmente nas *antinomias*, que nos levam ao erro e à confusão.

Entre os exemplos de antinomia dados por Kant está o da afirmação e negação das limitações do mundo. Quando dizemos que o mundo tem um início temporal e uma limitação espacial, chocamo-nos com a ideia contrária, de que o mundo é infinito no tempo e no espaço. Por esse mesmo motivo, não podemos aplicar nossas intuições e nossas categorias a Deus, à imortalidade e à liberdade. Porque essas *coisas* não são percebidas pelos sentidos, não constituem conceitos intelectuais, mas são *ideias de razão*.

Isso quer dizer que o intelecto é uma faculdade da consciência, que modela os conceitos e nos dá o conhecimento, e a razão é outra faculdade, que se relaciona com as ideias puras, os númenos, as *coisas em si*, inacessíveis à experiência. Eis uma nova dualidade com que a Crítica se defronta. Um novo aspecto da natureza antinômica do processo cognitivo, essa natureza de que Hegel irá derivar mais tarde as leis de contradição do seu sistema dialético.

Essa distinção entre intelecto e razão corresponde ao velho dualismo de corpo e alma, e nos leva de volta ao mito platônico da caverna. Mas é evidente que Kant a colocou em termos claros e precisos, anulando os motivos de confusão, as imprecisões, que a tornavam objeto de disputas intermináveis e negações tão infundadas quanto as afirmações a que se opunham.

Já dissemos que as incompreensões em torno da *Crítica da Razão Pura* levaram Kant a escrever o *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura*. As incompreensões continuam, apesar dos *Prolegômenos*. Há mesmo quem veja contradições em Kant, por entender que o filósofo destruiu Deus, a imortalidade da alma e o livre-arbítrio humano, naquele livro, para depois os admitir na *Crítica da Razão Prática*. Há também quem o apresente como um demolidor arrependido, que habilmente reconstrói o mundo destruído das certezas morais.

Herculano Pires

Devemos precaver-nos contra essas fáceis interpretações ou engenhosas maquinações. Kant é um pensador admiravelmente coerente. Quando surpreendermos nele uma incoerência, desconfiemos antes do nosso próprio senso, e examinemos melhor o problema.

Realmente, para Kant, como vimos, Deus não pode ser compreendido nas limitações de espaço e tempo das nossas básicas intuições intelectivas, nem apreendido pelas categorias mentais. Nem a imortalidade da alma ou o princípio de liberdade podem caber nessas medidas do intelecto. Porque nem Deus, nem a imortalidade, nem a liberdade são entidades fenomênicas, perceptíveis através dos sentidos orgânicos por meio das sensações. Em vez de sombras na parede da caverna, defrontamos aí com *ideias*, com realidades pertencentes ao mundo da luz, para o qual os nossos olhos mortais se mostram cegos. Essas são, na realidade, *coisas em si*, númenos, que escapam ao intelecto, uma vez que este só opera no plano dos fenômenos.

Há, pois, o racional e o intelectivo, equivalentes ao inteligível e ao sensível platônico. A Ciência, ou o conhecimento, aquilo enfim que entendemos pela nossa capacidade de perceber e dominar o mundo, e que despertou em Bacon a ambição do supremo domínio da Natureza, nada mais é que a ordenação do sensível dentro das leis fundamentais da consciência. Mas fora e além, acima mesmo do sensível, do mundo fenomênico, existe a realidade que escapa ao poder da Ciência, exatamente por não ser sensível.

E com isto e por isto que Kant se torna o que se costuma chamar "o fundador do idealismo alemão". E é por isso que ele, como um anjo, mergulha no abismo de Hume e salva a Filosofia do Agnosticismo, librandu suas asas para os novos vôos ao longo do eterno desfiladeiro das contradições humanas.

A RAZÃO PRÁTICA

Uma das coisas que impressionam em Kant, e que muito concorrem para torná-lo mais obscuro e difícil, é a constante inversão que ele faz de

nossos conceitos habituais. Mas, por outro lado, esse aspecto formal serve para reafirmar o sentido revolucionário de sua doutrina. O próprio Kant se incumbiu de mostrar esse sentido, considerando-se, na Filosofia, em posição idêntica à de Copérnico na Ciência.

Quando ouvimos falar de *razão pura* e *razão prática*, imaginamos que, na primeira, devemos pairar no plano da pura abstração, e na segunda, no plano do concreto. E assim é, de fato, mas não da maneira habitual por que entendemos abstrato e concreto. A razão pura, segundo a própria definição de Kant, é "a faculdade de conhecer mediante princípios *a priori*", o que vale dizer que é o nosso intelecto em função de apreender o concreto. A razão prática é a nossa faculdade de orientar a ação segundo os imperativos da consciência moral.

Na *Crítica da Razão Pura*, Kant investiga o problema do conhecimento como forma de experiência sensível ou de relação entre o sensível e o inteligível. Na *Crítica da Razão Prática*, investiga o problema da moral como exigência da natureza espiritual do Homem. Não é de admirar, como se vê, que os seus contemporâneos se tenham aturdido. Kant nos dirige a palavra como se falasse do Olimpo, vendo as coisas de cima para baixo, enquanto as vemos de baixo para cima. E um deus que se dirige aos homens. Por isso, precisamos atentar bem nos seus termos, a fim de não entendermos o contrário do que ele diz.

Assim, em vez de partir da razão pura ou teórica para a Metafísica, Kant vai partir da razão prática. E exatamente quando trata das puras ideias, das abstrações mentais com que construímos a nossa teoria da realidade, que o filósofo anda ombro a ombro com os homens. E é quando trata da ação, da atividade prática, da vida cotidiana, que ele arranca os homens da vida prática para elevá-los ao empíreo. Temos às vezes vontade de identificá-lo como o gênio maligno de Descartes, tal a habilidade com que o vemos jogar ao inverso com os nossos conceitos e as nossas posições habituais.

O homem que, na razão pura, nos aparece como um ser submetido a leis inflexíveis, preso ao sensível, semelhante ao escravo platônico no fundo da caverna, vai encontrar a sua libertação quando estudamos a razão

Herculano Pires

prática. Porque verificamos, então, o que nos mostra a nossa própria vida cotidiana, que não estamos apenas sujeitos às leis físicas do sensível, pois há outras leis que agem em nós e que nos dirigem em nossas ações. Essas leis não têm a rigidez, a irrevogabilidade das leis naturais que regulam os fenômenos. São como ordens, diretrizes, mandamentos inscritos em nossa consciência, e aos quais devemos seguir, não para sermos felizes ou gozarmos prazer, nem tampouco para contribuímos para o bem comum ou coisa semelhante, mas apenas porque *é necessário* que os sigamos. A obediência, nesse caso, não é obrigatória, mas voluntária. A moral, pois, não decorre de simples obediência a essas leis, mas de conformação com elas, de sua aceitação espontânea por nós.

Kant chama a essas leis: *imperativos*. Sim, são imperativos de nossa consciência, de nossa vontade, do mais profundo do nosso ser, imperativos da própria natureza humana. Por isso, são universais, existem em todos os homens. Há dois tipos de imperativos: os *hipotéticos* e os *categóricos*. Os primeiros são teleológicos, objetivam um fim, um resultado prático: são os que nos conduzem no exercício da habilidade, ou mesmo no exercício moral, mas com um objetivo. A moral epicuriana, por exemplo, era construída sobre essa forma de imperativo: *sê equilibrado para seres feliz*. Os segundos, porém, não comportam nenhuma finalidade extrínseca, pois, são a sua própria finalidade. Estes, sim, constituem o verdadeiro fundamento moral. São categóricos porque se impõem através do dever, ou do senso do dever, de maneira clara e terminante, independentes de qualquer promessa de recompensa, e devem ser livremente aceitos pela vontade. Suas características são a necessidade e a universalidade. Independem do indivíduo e da raça, do local e do tempo. Estão acima das limitações do sensível. Pertencem ao inteligível platônico ou ao racional kantiano. Superam a razão pura e as formas do conhecimento. Agem, afinal, como determinações da natureza espiritual, fora do tempo e do espaço.

Partindo, assim, da vida rotineira, da ação normal do homem, dos problemas comuns da sua conduta, Kant reconstrói o princípio da liberdade e vai também reconstruir os de imortalidade e da existência de Deus. Todos os filósofos, antes dele, fizeram o contrário. Qualquer um de nós, ao

pensar sobre Metafísica, segue o caminho clássico, derivando desta os princípios morais. Mas Kant faz outro caminho. E da moral, dos costumes humanos, da conduta do Homem na vida comum, que ele vai tirar a sua metafísica. E embora partindo de bases aparentemente tão frágeis, sua moral é imperativa e universal, supera a fragilidade humana para se erguer sobre o mundo como um reino de leis eternas.

Mais tarde, na época do desenvolvimento entusiástico da Sociologia, essa moral metafísica será submetida a dura prova. Com as medidas precárias do conhecimento empírico, os homens tentarão provar que não existe o imperativo categórico, e que a moral, afinal, não passa de puro convencionalismo, na base de interesses imediatistas. Logo mais, porém, pensadores mais profundos porão em dúvida essa nova tentativa de aniquilamento da concepção do Homem como ser moral. As próprias investigações sociológicas dos costumes dos povos, as pesquisas antropológicas e etnológicas, acabarão mostrando a existência de um senso moral de natureza universal, que pode sofrer, aqui e ali, deturpações na sua aplicação, mas no fundo de todas as normas coincidem no propósito único da moralidade. E Bergson escreverá um dos mais belos tratados de Ética do nosso tempo, para mostrar a diferença entre moral fechada ou de grupo e moral aberta ou universal. Kant, pois, sairá vencedor.

Mas como exprimiremos as regras de moral, se elas são apenas imperativos da razão, situados fora do plano do conhecimento, que pertence ao intelecto? Kant resolve o problema sem dificuldades, pois esses imperativos agem na conduta e portanto operam no plano da experiência. Através da conduta, que é fenomênica, podemos traçar as regras da moral, que são expressas numa tríplice formulação do imperativo categórico, e que podemos traduzir assim:

Age sempre de tal maneira que a norma da tua conduta possa ser transformada em regra universal.

Age sempre encarando a Humanidade como um fim, e nunca como um meio, tanto na tua pessoa como na dos outros.

Age como um ser autônomo, como um ser racional que é expressão individual do humano universal, norma de si mesmo.

Herculano Pires

A autonomia do ser, ressaltada nesta última formulação, revela ao mesmo tempo a responsabilidade e a dignidade do homem. Kant explica que a vontade é livre e autônoma, aceitando as leis que impõe a si mesma, de acordo com a ideia do Bem. Como se vê, voltamos a Platão, embora de maneira kantiana. E a ideia do Bem, não o bem individual ou convencional, que dirige a vontade. Aliás, neste ponto, encontramos um misto platônico-aristotélico, pois a ideia do Bem age sobre a vontade como o Deus de Aristóteles, por simples atração.

Mas o importante é que a partir do imperativo categórico somos obrigados, por necessidade lógica, a admitir toda a Metafísica. Porque não podemos admitir a autonomia de um ser, atraído pela ideia do Bem, e que ao mesmo tempo seja perecível. Essa própria atração implica um desígnio de realização, que a morte frustraria. Por outro lado, a liberdade se impõe como condição da própria realização moral. E a existência de Deus se torna tão necessária, nesse universo moral revelado pelo estudo da *razão prática*, como o Bem Supremo para Platão e Aristóteles.

Deus, afinal, é a norma suprema, o modelo a que o ser humano aspira, e ao mesmo tempo a garantia de sua realização moral. O sistema ético de Kant, exposto nos *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*, completa assim a *Crítica da Razão Prática*, e através dele nos reintegramos na tradição filosófica, mas de maneira nova, com inteira reconstrução de suas bases metafísicas.

A conclusão da Filosofia Crítica nos é dada na *Crítica do Juízo*, publicada em 1790, dois anos após a publicação da *Crítica da Razão Prática* e nove anos após o lançamento da *Crítica da Razão Pura*. O próprio Kant, numa carta a Reinhold, esclarece que nesse último livro do seu sistema consegue completá-lo, descobrindo "uma outra espécie de princípios *a priori*, diversos dos precedentes". E acrescenta:

Porque as faculdades do espírito são três: a cognitiva, o sentimento de prazer e desprazer, e a volitiva. Os princípios a priori da primeira eu os encontrei na crítica da razão pura (teorética), e os da terceira, na crítica da razão prática. Eu procurava também os da segunda, e embora a princípio considerasse impossível encontrá-los, o procedimento sistemático, que me levava a descobrir

no espírito humano as três faculdades referidas, colocou-me sobre essa via. Assim, admito agora três partes na Filosofia, tendo cada uma os seus próprios princípios a priori, que podemos especificar, determinando com certeza os limites do conhecimento possível, da seguinte maneira: Filosofia Teorética, Teleologia e Filosofia Prática, das quais a segunda é por certo a mais pobre de fundamentos a priori.

A *Crítica do Juízo*, portanto, que aparece na ordem prática da construção do sistema como o seu acabamento, na verdade representa o seu centro, ou seja, teoricamente está situada entre as duas primeiras críticas. Se a primeira resolvia o problema dos conhecimentos *a priori*, e a segunda a dos desejos *a priori*, a terceira que teoricamente será a segunda, vai tratar dos sentimentos *a priori*. Mas, ao tratar dessa nova série de princípios apriorísticos, Kant não apenas descobre uma nova região da mente, como também encontra a solução desejada para o problema do dualismo do seu sistema.

A Filosofia Crítica não deixará para os pósteros, como aconteceu com o Cartesianismo, a unificação das suas substâncias. O mundo racional e o mundo sensível, que se mostraram irredutivelmente separados - a razão percebendo ideias e o intelecto percebendo sensações e formulando conceitos - mostram-se, entretanto, unidos na ação, na conduta humana. Kant havia encontrado uma solução provisória, que lembra a moral provisória de Descartes, subordinando um mundo ao outro. Mas é na *Crítica do Juízo* que ele vai encontrar a solução definitiva.

O juízo é o nexó natural entre as categorias e as representações sensíveis, a relação natural entre a razão e o intelecto. Não se trata, pois, de uma invenção arbitrária, mas do encontro, da descoberta mesma do nexó, do ponto de unificação do universo kantiano. Na terceira parte da introdução à *Crítica do Juízo*, Kant explica esse problema. Depois de mostrar que a Natureza é submetida à *legislação do intelecto*, enquanto o mundo racional ou das *coisas em si* à *legislação da razão*, acentua:

Mas na família das faculdades cognitivas superiores existe ainda um termo médio, entre o intelecto e a razão. Esse termo médio é o Juízo, do qual podemos presumir, por analogia, que possua também, senão a sua própria legislação,

Herculano Pires

pelo menos um princípio próprio, que age segundo as leis, e que de qualquer maneira seria um princípio a priori puramente subjetivo. Um princípio que, embora não tivesse domínio sobre nenhum campo objetivo, poderia entretanto ter algum território próprio, constituído de tal maneira que apenas esse princípio fosse válido nele.

Encontramos ainda em Kant algumas expressões estranhas, que devem ser explicadas. Há um momento em que a Filosofia Crítica se torna *Filosofia Transcendental*, porque é encarada como a tentativa de transcender o mundo da experiência sensível, para explicar a própria estrutura do espírito e as suas funções. Nas divisões dessa Filosofia Transcendental encontramos a *Estética Transcendental*, que trata das formas primárias de percepção, nas coordenadas intuitivas do espaço e do tempo; a *Lógica Transcendental*, que estuda as formas do pensamento em si, isoladas do mundo sensível; a *Analítica Transcendental*, parte da Lógica, que estuda os componentes *a priori* dos conceitos, ou seja, as formas mentais sem as quais as sensações "seriam cegas", na expressão de Kant, ou não teriam sentido; e a *Dialética Transcendental*, também parte da Lógica, que investiga os motivos da ilusão pela qual a razão pura acredita poder tratar dos problemas transcendentais a ela própria.

Temos assim uma visão mais ou menos geral, ou melhor, generalizada, do pensamento de Kant. Muitos o acusaram de haver cometido crimes que nunca lhe passaram pela mente: Heine o apontou como assassino de Deus; muitos teólogos o condenaram como instrumento do Diabo; Frederico da Prússia o proibiu de continuar "solapando e destruindo doutrinas fundamentais" do Cristianismo, e mais tarde Lênine o acusou de tentar conciliar materialismo e idealismo. Não obstante, Engels reconheceu-lhe o mérito de "abrir a primeira brecha na metafísica dos séculos XVII e XVIII", e foi dele que nasceram a dialética hegeliana e a dialética marxista, por mais que os marxistas o reneguem, como ideólogo burguês e inconsequente.

Kant realizou sozinho uma obra gigantesca, resolvendo contradições que pareciam insanáveis na filosofia do seu tempo. As contradições que, em geral, são apontadas no seu sistema, decorrem da incompreensão dos

comentadores. Esse pequeno e metódico anjo prussiano, que nasceu do sentimentalismo pietista, salvou o mundo do caos do Ceticismo, não por um passe de mágica, mas pelo poder penetrante da cogitação filosófica. E não tentou conciliações impossíveis, nem arranjos arbitrários ou soluções circunstanciais, mas *descobriu* os nexos necessários, entre as partes aparentemente contraditórias da realidade. E realizou, por fim, uma verdadeira façanha de tipo grego, não filosófica, mas heróica, admiravelmente homérica, ao ligar o espírito e a matéria por meio apenas do Juízo.



Marx
(1818 – 1883)

Se alguém duvidar da importância da Filosofia e da sua influência no desenvolvimento histórico da Humanidade, basta pensar no significado das quatro letras que servem de epígrafe a este capítulo. Esse pequeno nome de um judeu alemão do século XIX tem tamanha importância para o mundo atual quanto o teve o pequeno nome de outro judeu do século primeiro, para o mundo antigo.

Não se espante o leitor, nem deixe o volume de lado, pensando que vamos dizer uma heresia. E que Jesus, com alguns princípios e uma atividade revolucionária, abalou os fundamentos da Antigüidade e lançou os alicerces de um novo mundo. Marx, embora de maneira diversa, fez o mesmo. De suas mãos saiu Lênine, e das mãos deste, a Rússia Soviética.

Até há pouco tempo, escrever sobre Marx era muito difícil. Ou nos decidíamos a aceitar alguns chavões, tão mentirosos quanto estúpidos, forjados pelos seus adversários, ou estaríamos condenados de antemão. Hoje, a situação é bem outra. Podemos tratar Marx como um filósofo e um revolucionário, analisar o seu pensamento, expor a sua doutrina, aprová-la ou rejeitá-la, com o nosso próprio critério.

Mas não fomos nós, os que hoje usamos desse direito, que o conseguimos. Foi o próprio Marx. O simples fato de pôr em marcha o seu pensamento redundou na sucessiva derrocada das barreiras que o enfrentavam. E ainda aqui, apesar das divergências profundas, os dois judeus, tão distantes na História quanto no plano das ideias, e ao mesmo tempo tão próximos no plano étnico e nos objetivos, muito se assemelham.

Jesus quis instaurar na terra o Reino de Deus através do amor, pregando a fraternidade e igualdade entre os homens. Ensinou a paternidade universal de Deus, e com isso, como adverte o apóstolo Paulo na epístola aos gaitas, fez desaparecerem as divisões convencionais entre grego e judeu, senhor e escravo, homem e mulher. Marx é um judeu mais recente. Nasceu num mundo já modificado pelo Cristianismo, mas viu que essa modificação não havia sido completa. Além disso, o amor de Jesus se transformara, através dos séculos, em ódio sangrento. Os judeus tiveram de aguçar o seu senso prático, tomando emprestado o espírito comercialista de seus vizinhos fenícios, para poderem enfrentar as agruras da dispersão num mundo hostil.

Herculano Pires

Um pequeno objeto, com o qual certa vez os fariseus procuraram colher Jesus numa armadilha — a moeda —, tornara-se ao mesmo tempo o suplício e a salvação dos judeus. Marx, impulsionado talvez pelas forças mais profundas da raça, tomou exatamente a moeda como ponto de partida da sua reconstrução histórica, e fez dela um evangelho às avessas para os novos tempos. A fórmula de Jesus havia sido: *A César o que é de César e a Deus o que é de Deus*. A de Marx foi: *Nem a César nem a Deus, mas à Circulação*. E o que vemos na sua exposição sobre a metamorfose das mercadorias, em *Crítica da Economia Política*, não com essas palavras, mas com signos que as representam, como adiante demonstraremos.

Repetimos ao leitor, por mais piedoso que seja, que não se assuste. Comparamos fatos históricos e confrontamos figuras históricas. Não estamos no plano da Religião ou da Teologia, mas da Filosofia. Podemos dizer como Descartes: existe em Jesus um aspecto divino, que importa aos que são "mais do que homens" e recebem revelações diretamente de Deus; mas existe também um aspecto humano, que pode ser encarado pelos que são "simplesmente homens". E esse o que nos interessa. E é ele que nos serve para este jogo de comparações, não entre um possível Deus e um homem, mas entre dois homens: Jesus e Marx.

Não estamos fazendo, aliás, nada de novo. Também outro judeu, não menos renegado que Marx, foi comparado a Jesus. O panteísta Espinosa, que Gebhardt apresenta como o messias da Diáspora. E Stanley Jones, "o cavaleiro do Reino de Deus", esse pastor cujas melhores obras ficaram na peneira da censura eclesiástica, ao passarem para a nossa língua, compara Marx ao chicote do templo, com que Jesus espanta os vendilhões modernos, para instaurar o Reino de Deus entre os homens.

Podemos discordar de Marx, e mais ainda dos seus seguidores, e ainda mais dos seus intérpretes, mas não podemos negar-lhe a profunda humanidade de suas intenções e a grandeza profética de seu pensamento. Nele confluem a coragem e a audácia dos profetas hebraicos, para se fundirem com a audácia e a coragem dos modernos reformadores sociais. Para estudá-lo com o seu próprio método, o do Materialismo Histórico, teremos de situá-lo, como o fez Riazanov, em sua época; mas podemos adicionar-lhe os antecedentes raciais a que acabamos de nos referir.

Marx não é somente um homem forjado pelas condições específicas do século XIX. E ainda um discípulo de Hegel, herdeiro de Kant, e talvez o último dos grandes profetas da linhagem de Israel, deslocado da Bíblia por uma contingência histórica, mas fiel aos grandes sonhos da raça e da tradição hebraica.

Sócrates e Descartes tinham os seus demônios. Os profetas tinham os seus anjos. Marx, que fecha o espírito à visão metafísica, mas continua profeta e vidente no plano material, aparece também acompanhado de um anjo, que o ajudará a construir a sua doutrina e dará acabamento à sua obra. Engels, cujo nome alemão quer dizer anjo, parece ter-se lançado à terra, logo após o mergulho de Marx na matéria para auxiliá-lo em sua imensa tarefa.

Isto não soará bem aos ouvidos materialistas, mas constitui também uma verdade histórica. Em geral, não se fala de Marx sem citar o nome de Engels. Um estudo sobre Marx é sempre intitulado com o binômio: Marx e Engels. Mas a função de Engels não é bem a de um termo de binômio, é antes a de um acólito. Veremos se, nas páginas seguintes, esta relação se tornará clara.

SÉCULO DE RENOVAÇÃO

Karl Marx nasceu em Trêves, a 5 de maio de 1818. Dois anos e meio mais tarde, a 28 de novembro de 1820, Frederico Engels nascia em Barmen. Ora, Trêves e Barmen são duas cidades da Renânia, essa província divisória entre a Alemanha e a França. Ambos parecem ter escolhido, ou a História por eles, uma região simbólica, para esse sucessivo nascimento. A obra que vão construir é também um marco divisório, no pensamento e na História. Marx pertencia a uma família de rabinos judeus, e seu pai era advogado, convertido ao Cristianismo para se livrar dos vexames a que os judeus eram submetidos na região. Engels, cujo brasão familiar se constituía de um anjo com um ramo de oliveira, pertencia a uma família de ricos industriais de tecidos, principalmente de lã e algodão, produtos abundantes na Renânia do norte. O pai de Engels fundou, em sociedade com um amigo, uma fábrica de tecidos em Barmen e outra em Manchester,

Herculano Pires

tornando-se assim o tipo característico do capitalista internacional, contra o qual o filho se arremeteria mais tarde.

Apesar do catolicismo de conveniência do pai, a ascendência religiosa de Marx era o Judaísmo. Engels, pelo contrário, foi educado no Calvinismo. O pai de Marx era, porém, um homem do século, apaixonado pelas questões filosóficas, e incumbiu-se de iniciar o filho nas obras dos iluministas. O pai de Engels, como convém ao pai de um anjo, apesar de seu agudo interesse pelos bens do mundo, dedicava-se sempre à meditação religiosa. Não esquecia, assim, de dar ao filho os rumos de uma vida duplamente adaptada à sua natureza humana e à sua essência angélica: de um lado o iniciava nos negócios, e de outro na fé. Mas o anjo não tardou a rebelar-se, contra uma coisa e outra. Seu destino não era servir à linhagem industrial da família, nem à sua tradição religiosa, mas servir a Marx e aos ideais de renovação que fermentavam o século.

Realmente, o século XIX apresentava-se como um caldeirão ao fogo, em plena ebulição. Quando Marx e Engels nasceram, a epopeia napoleônica já havia terminado. A derrota esmagadora do corso na Rússia, sua abdicação e exílio em Elba, a volta espetacular à França e a nova derrota, com a retirada definitiva para Santa Helena, já eram fatos consumados. Mas o fermento da Revolução Francesa e as conseqüências das guerras napoleônicas estavam bem vivos. Napoleão morreu no ano seguinte ao do nascimento de Engels, ou seja, em 1821.

Na Inglaterra, a revolução industrial deixara também a sua marca profunda. O movimento ludista de 1815, quando os operários desesperados se lançaram contra as máquinas, sob o comando fictício do "General Ludd", demonstrara a existência de uma nova força em campo, uma espécie de cunha introduzida entre os burgueses e os aristocratas, decidida a impor os seus direitos. Em 1819, graças às lutas constantes dos operários, e em parte à influência benéfica de Robert Owen, é publicada na Inglaterra a primeira lei de proteção ao trabalho industrial, o histórico *Factory Act*, que estabelecia o direito da criança operária e refreava um pouco a ganância desmedida do Industrialismo nascente.

Ao lado dessa efervescência social, a máquina a vapor de Watt e

seu aperfeiçoamento por Stephenson abrem novas perspectivas revolucionárias. O vapor é empregado para mover as máquinas de impressão, e a rotativa está prestes a surgir. Ao mesmo tempo, o Reno adquire enorme importância, como via fluvial, já coalhado de máquinas a vapor. O *Foguete*, de Stephenson, sacode o mundo com as primeiras grandes façanhas de uma nova máquina: a locomotiva. Em Lião, na França, levanta-se a bandeira da revolução operária, em 1831, e depois da derrota dos tecelões de seda, vemo-la ressurgir em 34. O século XVIII havia lançado a semente das luzes, mas o XIX ardia em labaredas ameaçadoras, e ao mesmo tempo em ardentes expectativas.

Em 1841, Marx terminava os seus estudos universitários. Engels, nessa mesma época, era atraído pelo movimento dos jovens hegelianos, a que Marx já pertencia. O mundo entrara, então, numa fase mais calma. As inquietações se transformavam em doces esperanças. Marx pensava em iniciar sua carreira universitária, dedicando-se inteiramente aos estudos de filosofia e de ciência. Mas acontece um imprevisto: Bruno Bauer, seu amigo e mestre, um dos chefes dos jovens hegelianos, é proibido de ensinar na Universidade. Marx desiste dos planos tranquilos de vida universitária e se integra na luta.

De 44 a 47 as agitações explodem de novo por toda a Alemanha. Marx é levado para a direção da *Gazeta Renana*, órgão burguês radical, que ele transforma em democrático-revolucionário, e que é fechado pelo governo prussiano em 48. Então, Marx vê-se obrigado a emigrar para Paris, onde vai tomar contato com os socialistas franceses e ler pela primeira vez a *Essência do Cristianismo*, de Feuerbach. Este é o primeiro impacto do materialismo feuerbachiano no desenvolvimento materialista de Marx, que entretanto não endossa, mas, pelo contrário, critica as teorias de Feuerbach. Não obstante, a reviravolta de Feuerbach na filosofia de Hegel é inteiramente aceita. Marx não só a aprova, como passa a desenvolvê-la com entusiasmo. Hegel vai perder, em suas mãos, todo sentido espiritual, e sua imensa dialética, herdada das antinomias de Kant, vai se transformar na dialética materialista.

Enquanto Marx fazia essa nova descida sociática do Olimpo à terra,

Herculano Pires

do espiritualismo hegeliano para o Materialismo, o anjo de Barmen girava em seu redor. Eles se haviam encontrado em 1841, quando Engels entrara como voluntário na guarda de artilharia de Berlim, para fazer o serviço militar, ingressando também no círculo de esquerda dos jovens hegelianos. A seguir, Marx fixou-se em seus estudos, afastando-se da luta. O profeta preparava as armas, e o anjo despreendeu as asas para girar protetoramente em torno da sua cabeça.

Engels colaborava na *Gazeta Renana*, dirigida por Marx, e firmava seu nome nos meios culturais. Ainda em 41, escreveu sua violenta crítica da filosofia de Schelling, que a convite do governo, devia falar em Berlim contra Hegel. Tinha então 22 anos, mas como os anjos não têm idade, podia enfrentar serenamente o famoso pregador do "pecado filosófico".

Anjo rebelado, Engels não concordava com o misticismo de Schelling, para quem o pecado original havia sido o desligamento humano do absoluto, e a salvação só poderia ser a volta ao absoluto, através da realização espiritual. Mas também não concordava com Hegel, de cuja filosofia procurava tirar apenas a dialética.

Em 1842, Engels passa a residir na Inglaterra, então agitada pelo movimento cartista, cujo nome provém da *Carta* de reivindicações do operariado. Ali escreveu seu livro *Situação da Classe Operária na Inglaterra*. Quando, em 1844, de volta à Alemanha, encontrou-se com Marx, e assumiu o seu posto ao lado do profeta. Dali por diante, nada mais os separaria. O profeta estava de posse das armas poderosas que forjara em silêncio, na sua tenda. E o anjo, com longa experiência das lutas proletárias e intenso exercício da dialética revolucionária, podia servi-lo em todos os momentos.

De 44 a 45, escreveram juntos *A Sagrada Família*, sua primeira obra de colaboração, dirigida contra os irmãos Bauer e seu hegelianismo de esquerda. Esse livro de título irônico é como um golpe de asa do anjo rebelado na família Bauer. Mas atrás da asa vai o pulso do profeta, que atinge e dismantela a filosofia hegeliana do espírito, para lançar os fundamentos da filosofia marxista da matéria.

De 45 a 46, o profeta e o anjo se empenham na construção de uma

nova obra, *A Ideologia Alemã*. Desta vez, o golpe de asa e o pulso do profeta atingem também Feuerbach, cujo materialismo é criticado e superado. Já então, a dupla se filia à *União dos Justos*, organização comunista centralizada em Bruxelas, e cujo nome dá bem a medida de sua natureza utópica, de sua orientação ingênua.

Graças aos dois, a organização passará a chamar-se *União dos Comunistas* e lançará a terrível palavra de ordem que sacudirá os quatro cantos da terra: *Proletários de todos os países, uni-vos!* O livro *A Ideologia Alemã*, que não encontra editor, define, entretanto, a nova posição do movimento operário. É um passo decisivo nos rumos do socialismo científico.

O segundo passo será dado por Marx, que deixa o anjo como guarda-costas e avança, com o livro *Miséria da Filosofia*, sobre as barracas de pano da *Filosofia da Miséria*, de Proudhon, e sobre todo o acampamento cigano, dos utopistas em voga. O terceiro passo será um avanço da vanguarda, a elaboração e publicação do *Manifesto Comunista*, que sai à rua em fevereiro de 1848, antecipando por alguns dias a revolução republicano-socialista francesa de Luís Blanc, as barricadas operárias de Paris, e, por fim, o golpe de Estado de Luís Napoleão.

O *Manifesto* será seguido pela *Contribuição à Crítica da Economia Política*, livro que é, ao mesmo tempo, o vestíbulo e o mirante do gigantesco edifício de *O Capital*. O vestíbulo, porque por ele entramos na teoria econômica de Marx, e o mirante, porque dele podemos contemplar os panoramas que cercam o edifício ideológico do Marxismo. A *Crítica* sai em 1859, e *O Capital*, em 1867 (primeiro volume), em alemão, logo traduzido para o francês e o russo. O segundo volume da obra fundamental de Marx só aparecerá em 1885, e o terceiro em 1889, ambos após a morte do autor, e graças aos cuidados, aos esforços e à dedicação de Engels. Depois da morte do profeta, o anjo continuava velando pela sua obra.

Mas o terceiro volume não completado *Capital*, ou pelo menos o seu plano. Marx pretendia escrever ainda o quarto volume, em que exporia aquilo que podemos chamar de mecânica mistificadora dos movimentos econômicos, mas não teve tempo de completar o trabalho. Suas notas a respeito foram reunidas por Kautski e publicadas em 1904, sob o título de

Herculano Pires

Teoria da Mais Valia. Como se vê, apesar de toda a dedicação do anjo, a obra de Marx foi tão vasta que necessitou do subanjo Kautski para completá-la.

O *Capital* é uma baliza histórica. Antes dele, estende-se o panorama da pré-história socialista, com os sonhos e as utopias que vêm de Platão até Proudhon. Depois dele, o Socialismo adquire consistência filosófica e científica, estrutura política, e está assim preparado para tomar o seu lugar na realidade social. Jesus pregara a socialização pelo amor, e depois dele os primeiros cristãos reuniram-se em comunidades fraternas, das quais o *Livro de Atos* nos conserva algumas notícias. Marx vai ser apontado como o anticristo, pois pregará a socialização pela violência.

Mas não se pode dizer que a pregasse pelo ódio. Bem ao contrário, encontramos em Marx a mais profunda compreensão do processo de desenvolvimento econômico e da influência inevitável das suas leis sobre os homens. A violência marxista, que decorre das leis de transformação da Natureza, pretende ser uma lei e não um princípio moral. E a constatação de uma fatalidade histórica, e não uma pregação intencional. Prossigamos, porém, no rápido exame que estamos fazendo, em linhas gerais, do século renovador, para vermos a origem histórica desse processo de violência.

Depois da revolução republicano-socialista de 1848, que marca um novo passo do movimento socialista, mas acaba na vitória das forças reacionárias, com Luís Napoleão, somente em 1871 se verificará novo movimento socialista de importância, em França, após a guerra franco-alemã. Temos então o episódio da Comuna de Paris. Os antecedentes desse episódio estão nos próprios antecedentes da guerra. A derrota dos franceses em Sédan provocou a sublevação em Paris e a queda do Império. Proclamada a República, verifica-se o entrechoque imediato das forças revolucionárias e reacionárias. O socialista Luís Blanc tentou um golpe de Estado em outubro, mas fracassou. Em fevereiro de 71, após o armistício, elegeu-se a Assembléia Nacional, com maioria revolucionária, que levou para o governo um ministério do mesmo teor.

O tratado de paz, elaborado a seguir, entregava à Prússia a Alsácia-

Lorena, o que provocou intensa indignação em Paris. A Guarda Nacional sublevou-se, e a 18 de março proclamou a Comuna. O Comitê Central dos sublevados transformou-se em governo provisório ditatorial. Mas oito dias depois resolveu promover eleições, pelo sufrágio universal, para entregar o poder à população. Constituiu-se assim um governo heterogêneo, minado por contradições políticas, que não resistiu à pressão do governo reacionário de Thiers, então localizado em Versalhes.

Em fins de maio, dois meses e pouco depois de sua proclamação, a Comuna era derrotada, após o bombardeio de Paris pelo exército e uma luta sangrenta. Cerca de vinte mil *communards* foram então executados pelos vencedores, sem distinção de sexo ou idade, e outros deportados para a Ilha da Nova Caledônia. Ainda hoje prestam-se homenagens em Paris, junto a um muro do Cemitério Père Lachaise, aos milhares de *communards*, que foram ali barbaramente fuzilados.

Esse episódio explica o princípio da violência em Marx. Analisando-o, o filósofo mostrou os motivos do fracasso da Comuna, em carta dirigida ao seu amigo Kugelmann. O primeiro motivo foi a atitude romântica do Comitê Central, então governo ditatorial, promovendo eleições oito dias depois da sua posse. A própria constituição da Assembléia Nacional já havia demonstrado que o país não estava em condições de enfrentar a organização de um governo revolucionário, pois a vitória eleitoral da reação fora esmagadora. As eleições da Comuna constituíram o seu suicídio, a entrega do poder a elementos da reação, ou pelo menos a infiltração desses elementos no poder.

Outro erro, fora a atitude ingênua do Comitê, acreditando possível a organização da Comuna em Paris, enquanto Thiers continuava à frente do governo em Versalhes. Este governo havia dado mostras de sua fraqueza, quando tentara apoderar-se da artilharia da Guarda Nacional, sendo então derrotado. Nessa ocasião, diz Marx, a guarda devia avançar sobre Versalhes e derrubar Thiers.

O exame desses erros mostram duas coisas: que o poder do proletariado só pode implantar-se pela violência armada contra os detentores armados do poder burguês, e que o poder proletário só pode manter-se

Herculano Pires

pela ditadura proletária, exercida até o momento em que se tenha criado uma consciência revolucionária no povo. Sem isso, nenhuma Comuna pode subsistir. Acreditar ingenuamente que as forças reacionárias desaparecem pelo passe de mágica de um golpe revolucionário é tão fútil como acreditar que a burguesia entregue o poder sem luta.

Trata-se, para Marx, não de questões morais ou de princípios humanistas, mas de leis econômico-políticas. Essas leis são inflexíveis, como as leis naturais. Desprezá-las é fracassar. Não há alternativas. O episódio da Comuna de Paris o provou, como todos os episódios anteriores, desde as lutas dos escravos na Antigüidade, já o haviam demonstrado. Marx parte da análise dos fatos, do exame das leis, para chegar às suas conclusões. Sua atitude é objetiva, baseia-se em dados concretos. Por isso, afirma o filósofo, sua profecia da sociedade futura não é uma utopia, mas uma doutrina científica.

O século renovador se transforma, assim, num século profético, de anúncio e preparação do futuro. Que é esse futuro, como será ele? Marx o diz incessantemente: é o reino da verdadeira humanização, do humanismo legítimo, ou da "humanidade socializada". Vemo-lo sonhar a todo momento com esse mundo diferente, livre da exploração e da violência, esse verdadeiro Reino de Deus na terra, que Jesus não conseguiu com o amor, porque Jesus também era utopista e não científico. Mas no século XIX a era dos utopistas passou: estamos numa fase de superação histórica e novas perspectivas se abrem para a Humanidade toda. Sim, a Humanidade toda. Porque Marx não deseja a felicidade apenas para os proletários, como dizem os seus críticos de má-fé, mas também para os burgueses, para os ricos, que não perderão somente os seus haveres e o poder, mas também aquilo que os desumaniza: a embriaguez do dinheiro e da propriedade privada.

Marx contempla os operários reunidos para tratar da revolução e escreve a Engels: "Em seus lábios, a fraternidade humana não é uma frase, mas uma verdade, e dos rostos que o trabalho tornou rudes, emana toda a beleza do humano". Escreve também sobre o Comunismo, afirmando com a ênfase de um profeta bíblico: "... é uma fase real da emanci-

pação e do renascimento humanos, fase necessária para a evolução histórica próxima... é a forma necessária e o princípio enérgico do porvir próximo... mas não é, como tal, o fim da evolução humana — é uma forma de sociedade humana".

E ainda, na *Revue Marxiste*, I, 13:

Esse comunismo, sendo um naturalismo acabado, coincide com o Humanismo. E o verdadeiro fim da disputa entre o Homem e a Natureza e entre o Homem e o Homem. E o verdadeiro fim da disputa entre a existência e a essência, entre a objetivação e a afirmação de si, entre a liberdade e a necessidade, entre o indivíduo e a espécie.

REBELDIA E MORTE

Marx era de temperamento bondoso, paciente, compreensivo, mas intransigente na defesa dos seus princípios e capaz da ira divina dos profetas hebreus. Como Elias, seria capaz de ressuscitar o filho da viúva de Sarepta e de mandar exterminar os profetas de Baal. Tinha ternuras de pomba e rompantes de tigre. Por isso mesmo, podia tratar como filhos os operários que o seguiam, e que na velhice o chamavam de "papá", como podia acusar de covardes e degradados os que dele discordavam.

Compreendia a simplicidade da vida proletária e era capaz de viver como homem do povo, mas não aceitava a humildade, que confundia com humilhação. Queria o bem de todos, num mundo de igualdade, mas não compreendia a caridade, que considerava simples meio de satisfação do amor-próprio burguês.

Isto basta para nos mostrar que estamos diante de um rebelde no mais lato sentido do termo. Os profetas antigos acusavam os poderosos mas se curvavam diante de Deus. Este profeta moderno acusa os homens e Deus. Considera o Cristianismo um processo de degradação humana, que através da humildade e da resignação enxovalha o Homem.

Vemo-lo exclamar indignado, num trecho citado por Mehring:

Os princípios sociais do Cristianismo explicam todas as baixezas de que são vítimas os oprimidos por parte dos opressores, seja como uma justa punição

Herculano Pires

do pecado original, seja como provação imposta aos eleitos da Sabedoria do Senhor. Os princípios sociais do Cristianismo pregam a covardia, o desprezo de si mesmo, o rebaixamento, o servilismo, a humildade, em suma, todas as qualidades próprias da canalha: mas o proletariado não se deixará tratar como a canalha.

Este profeta temporão, fora de época, que escapou da Bíblia para aparecer na história do século XIX, nada teme na terra ou no céu. E parece não crer em nada. Mas, não obstante, leva uma vida de crente. Dedicou todos os seus dias ao sonho do Reino de Deus na terra. Dir-se-ia que, cansado do rolar dos séculos sobre os velhos sonhos da raça, rebelou-se contra Deus para realizar com suas próprias forças aquilo que Deus negou aos homens.

Elias foi arrebatado aos céus num carro de fogo, Marx quer um carro igual para percorrer a terra. Não lhe interessa o céu. Todo o seu interesse se volta para o Homem e a vida humana na terra. Poderia aplicar em sentido inverso, como fez com a dialética hegeliana, a frase de Jesus: "Os mortos que cuidem dos seus mortos".

Não se pense, porém, que desejava ser original, viver de maneira diferente dos outros. Pelo contrário, dele podemos dizer que mergulhava no humano. Em junho de 1843 casou-se com uma amiga de infância, Jenny von Westphalen. Um irmão de Jenny torna-se ministro, e o que é pior, ministro reacionário na Prússia. Mas isso não importa. Marx tem plena consciência do mundo de contradições em que vive. Sabe que nesse mundo, como ensinara outro judeu muito antes dele, o pai pode ser contra o filho e vice-versa. Sua vida familiar decorre tranqüila e amorosa. Seu lar é como a casca de noz de um barquinho milagroso, pairando sempre na crista das ondas, em meio aos temporais que ele vive enfrentando.

Riazanov comenta esse fato, emocionado com o mundo de ternura que se derrama nas suas cartas à filha maior, cuja morte o feriu tão profundamente, que parentes e amigos temeram também pela sua vida. Aos amigos que lhe perguntavam qual era o seu lema preferido, costumava responder: *Homo sum; humani nihil e a me alienum puto*, ou seja: Sou homem; nada do que é humano me é alheio. Homem, portanto, vivendo

entre homens, voltado para os problemas humanos, Marx não pretendia ser o profeta que foi, nem o Zaratustra que às vezes o pintam, mas apenas um descobridor de caminhos para a emancipação humana.

E curioso como neste aspecto se assemelha tanto a outro revolucionário que viria muito depois, e tão diverso dele quanto à posição-filosófica e política: o Mahatma Gandhi, que chegava a esconder seus poderes psíquicos, ocultar suas relações com a "Voz", espécie de demônio socrático que o seguia, para que nada o separasse do povo.

A ação revolucionária de Marx, entretanto, é tão grandiosa como a sua própria obra intelectual. Já o vimos, com Engels, transformar a Liga dos Justos em Liga dos Comunistas. Vimo-lo transformar a *Gazeta Renana* em flama revolucionária, que o governo prussiano teve de apagar, apressado. Vimo-lo sacudir o mundo com o *Manifesto*. E vemo-lo ainda fundar a *Nova Gazeta Renana*, em Colônia, após o fracasso da revolução francesa de 48. Esse novo órgão é também fechado pelo governo. Marx vende o que tem para pagar suas dívidas e retira-se para Paris, isso em 1849. Mas Paris o repele, e Marx vai para Londres, onde funda a *Nova Revista Renana*, da qual consegue tirar apenas seis números.

Logo após, dissolve-se a antiga Liga dos Comunistas. Marx entrega-se mais fundamente aos seus estudos e aos seus escritos, para depois da Exposição Universal de Londres, apoteose do capitalismo industrial, fundar e dirigir a I Internacional, ou Associação Internacional dos Trabalhadores, durante um período de dez anos. Essa Internacional era heterogênea. Marx luta para homogeneizá-la, sem o conseguir. Em 1872 ela desapareceu. Marx volta aos seus estudos, à crítica dos movimentos políticos, ao exame dos problemas operários.

A 2 de dezembro de 1881 morre-lhe a mulher, e pouco depois a filha mais velha. Marx entra em violento declínio. Não resiste a esses golpes, na idade em que se encontra e já esgotado pelas tremendas lutas de uma vida revolucionária. O profeta vê aproximar-se o termo da missão. Fosse na Antiguidade, teria visões e confabularia com os anjos. Mas no século XIX, de olhos fechados obstinadamente para todos os possíveis lampejos da Metafísica, apegado aos princípios da sua dialética materialista, Marx

Herculano Pires

se inclina simplesmente para a terra. Dia a dia suas forças se esgotam, sua capacidade de trabalho desaparece, a doença o atormenta. O último ano e meio de sua vida é doloroso, diz-nos Riazanov, mas servirá para justificar a sua morte, que ocorre a 14 de março de 1883.

Engels, o anjo rebelado, vê partir o profeta rebelde, na inexorabilidade das leis naturais. Não quer saber se essas leis são de Deus, nem quer pensar sobre a incerteza da existência humana na terra. E numa carta a Sorge, velho companheiro, encontra uma consolação natural para a morte do mestre: "Todos os fenômenos — escreve —, ainda os mais horríveis, que se cumprem segundo as leis naturais, comportam uma consolação. Assim é neste caso. Talvez a arte da Medicina tivesse podido dar-lhe ainda dois ou três anos de vida vegetativa, dessa vida impotente de um ser inútil que morre aos poucos. Mas Marx não suportaria essa vida. Viver tendo à frente uma quantidade de trabalhos não terminados, e provar o suplício de Tântalo, ante a impossibilidade de terminá-los, seria para ele mil vezes mais penoso que uma morte tranqüila". E logo depois: "Que seja assim. A Humanidade perdeu um chefe. Perdeu um dos seus representantes mais geniais".

Assinalemos ainda que Marx viveu seus últimos anos em Londres, em extrema pobreza, amparado por Engels e por organizações operárias. Sua fama era imensa, o mundo tremia ante o seu nome, até o céu se abalava ante a enunciação desse nome, que sacudia os púlpitos em frêmitos, de horror e ódio. O *Capital* provocava polêmicas desesperadas por toda parte, embora fosse ainda uma obra inconclusa. Mas, como dizia Marx, não lhe havia rendido o suficiente para pagar sequer o fumo que gastara ao escrevê-lo. Sim, o fumo, porque era seu hábito escrever fumando.

Até nisso se cumpria o seu destino de profeta hebreu. Pobre e combatido, sofria ainda as acusações dos inimigos e dos supostos amigos, que viam na sua amizade com Engels o interesse pela ajuda monetária. Nada mais justo, porém, nem mais coerente, do que esse fim de vida na miséria. Embora quisesse a fartura e a riqueza para todos, e não a miséria, isso o identificava com os desafortunados que defendia, e nos quais depositava todas as esperanças de redenção humana. De certa maneira, ele resgata-

va assim o pecado social de não haver nascido proletário. E purificado da origem burguesa, integrava-se plenamente no seio da classe messiânica.

Engels, pelo contrário, na sua qualidade angélica, não tinha pecado a resgatar. Morreu doze anos mais tarde, em 1895, no gozo de uma situação tranqüila, como o sucessor de Marx, chefe e patriarca do movimento operário mundial. Deixou, entre seus muitos trabalhos, três obras que são fundamentais para o Marxismo: *As Origens da Família, do Estado e da Propriedade Privada*, *Ludwing Feuerbach*, exposição do Materialismo Dialético, e *Anti-Dühring*, refutação das teorias de Dühring e ao mesmo tempo introdução ao *Capital*, de Marx. Ainda hoje, através de suas obras, o anjo continua acolitando o profeta.

O MATERIALISMO HISTÓRICO

Hegel, como Berkeley, reduzira o Cosmos a uma só coisa: o espírito. Encerrara toda a realidade- num dos seus aspectos, e com isso conseguira uma solução monista para a duplicidade do ser e do conhecer. Mas essa solução exigia uma mecânica, um processo, pelo qual se realizasse e ao mesmo tempo se explicasse a unidade na dualidade. Hegel explica esse processo afirmando que "o desenvolvimento do espírito se realiza sob a forma de uma relação consigo mesmo, sob a forma da realidade, e na unidade em si e para si".

Não há dúvida que tudo isso é obscuro. Mas Hegel lança as suas luzes sobre o caos, e nos esclarece a respeito. Sob a forma de uma relação consigo mesmo, o espírito é subjetivo; sob a forma de realidade é objetivo; em si e para si, é absoluto. Existe, pois, um ser afirmado, que é de natureza lógica, a *ideia em si*; um ser manifestadorextenorizado ou objetivado, que é a Natureza, ou a *ideia para si*; e um ser realizado, que se reencontra a si mesmo, e é a *ideia em si e para si*.

O Ser, na filosofia hegeliana, não é imóvel como o dos eleáticos; nem separado da realidade sensível, como em Platão e Aristóteles; nem emanatista, como em Plotino; nem criador de uma realidade estranha a ele mesmo e oposta a ele, como no Cristianismo. E um Ser que engendra em si mesmo a sua própria realidade, e que entretanto não é também o

Herculano Pires

Ser-substância de Espinosa. Em última análise, a realidade é simplesmente um processo de desenvolvimento da razão. E esta, por sua vez, é o Absoluto.

Assim, o Absoluto se desenvolve na História, cujas formas espirituais são a Arte, a Religião e a Filosofia. O homem aparece, nesse gigantesco painel metafísico, também de maneira tríplice: como espírito subjetivo, ele é o indivíduo da Antropologia e da Psicologia; como espírito objetivo, é o ser moral das relações sociais; como espírito absoluto, é o ser universal que desenvolveu o seu conteúdo ideal de humanidade, elevando-se da moralidade à *eticidade*, aos planos de realização e compreensão dos valores éticos. A explicação hegeliana se estende, numa forma de dedução aristotélica ou de processão plotiniana, numa sucessão de tríades, até a vigésima sétima. Iremos encontrar, no existencialismo sartreano, uma aplicação recente da tríade hegeliana da manifestação individual.

Marx vai partir deste idealismo absoluto, deste monismo espiritual, para o seu materialismo absoluto ou o seu monismo material. Começa por aceitar o princípio antropológico de Feuerbach: o ponto de partida da Filosofia não deve ser o espírito, a razão, ou Deus, mas uma existência real, que é o Homem. A *ideia em si* é simples suposição e a única realidade, é o *para si*, o indivíduo real. Mas não podemos fundi-lo no absoluto hegeliano, pois o sujeito é uma coisa e o objeto é outra. Fechado em mim mesmo, colocado numa posição subjetiva diante do mundo, eu me confundo com os meus próprios pensamentos, idealizo-me, não sou capaz de ver a minha objetividade e portanto de perceber que é o meu cérebro que pensa para o meu corpo agir. Daí, para Feuerbach, toda a ilusão da Metafísica. Entretanto, outro homem, vendo-me da sua posição, percebe facilmente a relação de dependência existente entre as atividades da minha mente e as do meu corpo.

A natureza existe, pois, independente do meu espírito e de qualquer outro espírito. E uma realidade objetiva, da qual eu mesmo e os demais homens somos também produtos objetivos. Os seres fantásticos da Metafísica — Deus, os Anjos, os Espíritos — são simples projeções da nossa imaginação religiosa. Aliás, a Religião é a forma das relações humanas, o

processo de "religamento", de união das criaturas. Em lugar da religião metafísica devemos ter uma religião social, colocando o Homem em lugar de Deus. O caminho de Feuerbach é o mesmo de Augusto Comte: segue a dialética hegeliana que vai do Ser ao Não-Ser, para produzir o Vir-a-Ser. Do combate à Religião, passando pela negação absoluta do espírito, terminará na Religião da Humanidade.

A crítica de Marx atinge as deficiências de Feuerbach. Ele percebe que faltou a este a compreensão do processo dialético da filosofia hegeliana. Reconhece-lhe o mérito de haver "restabelecido os direitos do Materialismo", mas condena em Feuerbach o mesmo que Hegel condenava nos espiritualistas anteriores: a passividade, a falta de dinamismo. Adotando, pois, a mecânica hegeliana das tríades, que lembra o sistema tríplice da exposição doutrinária dos druidas, na Gália Céltica, vai dinamizar o Materialismo.

A História não será mais o desenvolvimento do Absoluto através do processo das contradições, mas o desenvolvimento da sociedade através desse mesmo processo. E temos, então, em lugar do espiritualismo dialético de Hegel, que para Marx é uma inversão da realidade, o restabelecimento do real em sua posição verdadeira, no Materialismo Histórico. A dialética de Hegel, que estava de cabeça para baixo, é posta em pé.

Com essa efusão do espírito hegeliano no materialismo de Feuerbach, consegue Marx salvar o Materialismo da catalepsia que já o ameaçava, através do religiosismo antropológico. E consegue salvá-lo, também, do Mecanicismo, que o reduzia a uma vulgaridade de relojoaria. Graças à dialética hegeliana, ele modifica a própria teoria do conhecimento dos racionalistas e dos empiristas, libertando o intelecto da modorra ou da passividade de Locke, para lhe garantir a atividade kantiana, mas sem o prejuízo idealista de Kant. Se este afirmava que o intelecto não era a *tabula rasa* de Locke, entretanto considerava os objetos como *coisas em si*, e portando incognoscíveis. Marx estabelece o princípio dialético da relação entre sujeito e objeto. Da ação recíproca de ambos resulta o conhecimento, que não é apenas percepção de sensações, mas verdadeira manipulação da realidade.

Herculano Pires

Assim, Marx aceita o nexu kantiano, embora não o faça explicitamente, mas dá a esse nexu um sentido ativo, de ligação objetiva entre o pensamento e o seu objeto. Não há nenhum problema quanto à realidade ou não das coisas objetivas. Não cabe à cogitação filosófica resolver essa possível dificuldade, que não é mais do que interpretação falaciosa da realidade mesma. A legitimidade dos nossos conhecimentos se comprova na prática, e não através do processo teórico. Não me cabe interpretar o mundo a meu modo, mas agir sobre ele, transformá-lo. Quando faço isso, desaparece qualquer problema metafísico na estrutura do conhecimento. Porque o simples *fazer* me prova a legitimidade do meu conhecer, como Locke também já admitira.

Um exemplo, citado por Mehring, dá-nos clara ideia da atitude marxista em face da especulação filosófica de tipo racionalista. Marx diz que ao encarmos algumas frutas, como maçãs, peras, morangos, formamos em nossa mente a representação geral ou conceito de *fruta*. Avançando mais, imaginamos que esse conceito, induzido dos objetos reais, é uma *essência*, que existe, por si, independente do nosso pensamento. Disso concluímos que o conceito *fruta* é a *substância* de todas as frutas. Essa conclusão nos leva à posição de Espinosa em face do problema da substância, e acabamos por afirmar que o real não são as frutas comuns, mas o conceito *fruta*, do qual a maçã, a pera e o morango são apenas modos. Mas chegando a esse ponto, sentimos a necessidade de explicar como a essência *fruta* produz os objetos que são as frutas comuns. Para fazer isso, temos de renunciar à abstração e voltar ao concreto. E então necessário todo um jogo de raciocínio, o mais complexo possível, para fazermos a mágica da volta ao real.

Como vemos, a crítica de Marx tem tanto de irônica quanto de legítima. E para completá-la, Mehring nos cita esse trecho saborosamente socrático: "O que vos agrada na especulação é que nela encontrais de novo as frutas reais, mas como frutas que têm um alcance místico superior, que são vegetações do éter do vosso cérebro e não do solo e do terreno naturais, são encarnações da Fruta, do Sujeito Absoluto. Quando retornais da abstração, do ser da razão sobrenatural, que é a Fruta, às

frutas naturais e reais, dais a estas um alcance sobrenatural, transformando-as em outras tantas abstrações". Podemos ver nessa espécie de maiêutica marxista as engrenagens da fabulação racionalista e empirista da realidade, mas vemos também a facilidade com que a gnosiologia marxista cai na vulgaridade, ou seja, na teoria vulgar do conhecimento.

A ironia de Marx nos mostra o perigo dos abusos da especulação, mas por outro lado nos mostra o perigo contrário, do não-uso da especulação. Porque a *praxis* marxista se identifica, na sua simplicidade, com a prática vulgar. Qualquer homem comum acha que não existe mistério no conhecimento. Mas o fato de podermos medir e transformar o sensível, segundo leis fixas, não basta para assegurar-nos a validade do nosso conhecimento. A indústria não prova, como querem os marxistas, essa validade. Prova apenas que a estrutura dos órgãos sensoriais humanos é uma e homogênea, e que nos permite visualizar a realidade como ela *deve ser*, mas não como ela é.

Exemplifiquemos: se o daltonismo fosse o normal e o normal fosse a doença, nossa visão da realidade seria outra, mas nem por ser geral teria validade absoluta. O Marxismo simplifica demais um problema que subsiste apesar da sua negação. Para querer negar o subjetivo e escapar às questões de essência e substância, a gnosiologia marxista cai fatalmente no terreno da vulgaridade.

Já não acontece o mesmo, quando Marx aplica à História as antinomias da dialética hegeliana, servindo-se de suas observações dos movimentos sociais e políticos da época, e dos princípios da economia política inglesa. Não obstante as críticas a respeito, sentimos nesse momento a mão do gênio. Filósofos modernos acusam Marx de retorno ao antropocentrismo e geocentrismo da fase anterior a Copérnico. Consideram sua filosofia demasiado limitada ao nosso planeta e aos problemas práticos da vida humana na terra. Mas é justamente essa a premissa de que parte todo o raciocínio marxista. Foi o próprio Marx quem afirmou a necessidade de passarmos da especulação à ação, da interpretação do mundo à sua transformação.

Herculano Pires

O mesmo se poderia dizer de Sócrates, quando resolveu pôr de lado a metafísica dos antigos fisiólogos e aceitar o desafio prático dos sofistas. Quando muito, podemos dizer que o Marxismo é uma filosofia da contingência humana na terra, mas nem por isso deixa de ser filosofia e de apresentar problemas tão graves quanto o da existência ou não de Deus e de entidades incorpóreas fora da matéria.

O Materialismo Histórico é a parte do Marxismo que se aplica ao exame dos fatos históricos, na base das relações de produção de cada momento histórico. Constitui, pois, uma aplicação específica do Materialismo Dialético, que é a teoria geral do Marxismo. E o curioso é que enquanto podemos refutar facilmente o Materialismo Dialético, por seu caráter particularista, já não temos a mesma facilidade para refutar o Materialismo Histórico, apesar de tudo quanto se tem dito contra ele. Isso em virtude mesmo de sua especificidade. Aplicando as categorias hegelianas ao processo do desenvolvimento social, Marx não faz mais do que particularizar a visão geral de Hegel, e com isto lhe dá maior objetividade, a torna mais clara e precisa. O processo dialético universal se manifesta, por assim dizer, no plano da história humana.

Acusa-se Marx de haver tomado por absolutas as formas circunstanciais da sociedade em certos períodos, como a feudal e a capitalista, lançando a partir das mesmas a teoria da evolução social que levaria ao Socialismo. Seria o mesmo que acusar os evolucionistas de partirem das formas simples da vida para as complexas. Marx não podia fazer de outra maneira. A realidade que se apresentava aos seus olhos, no plano histórico, era a da sucessão de formas sociais, algumas bem definidas em suas estruturas, como o Feudalismo e o Capitalismo, e a da luta de classes que as minavam. Tinha de ser com base na observação dessa realidade que ele iria construir o seu sistema.

Mas a verdade é que Marx vai mais longe, penetra com Engels na investigação da Pré-História, buscando nas formas larvais da sociedade primitiva a explicação do desenvolvimento social em seus primórdios. E todo um jogo de forças que se desvenda aos seus olhos, marcando ao longo do caminho humano o desenrolar da História, esse mesmo desenrolar

que Hegel atribuía ao Espírito. A diferença é que Marx não sabe e não quer saber se existe um desdobrar metafísico do abstrato no concreto, mas se interessa apenas pelo processo do desenvolvimento real do concreto.

EVANGELHO DA MOEDA

Dissemos que Marx lançou um evangelho da moeda às avessas. Vejamos o que isso quer dizer. Ao tratar da *metamorfose das mercadorias*, em sua *Crítica da Economia Política*, Marx mostra o processo dialético pelo qual, na circulação, a mercadoria se transforma em dinheiro e vice-versa. Apresenta-nos então duas fórmulas, que são: M-D-M e D-M-D. Na primeira, temos dois movimentos contrários, o primeiro sendo M-D, que representa a metamorfose da mercadoria em dinheiro, ou seja, *a venda*, e o segundo movimento como D-M, a troca do dinheiro por mercadoria, ou seja, *a compra*. Esses dois movimentos contraditórios constituem o ciclo M-D-M, que equivale ao duplo movimento *vender para comprar*, ou aquilo que Marx chama o *curriculum vitae* da mercadoria. Vemos assim a dialética da circulação. A *venda* já traz em si, implícita, a sua contradição, que é a *compra*.

Nesse processo dialético, a mercadoria não se transforma apenas em dinheiro, em moeda, mas principalmente naquilo que está simbolizado na moeda: o ouro. O trabalho acumulado na mercadoria, que é o seu valor, determina o seu preço. Ao se efetuar a venda, verifica-se o que Marx chama o *salto mortal da mercadoria*, que se transforma em valor de uso, e conseqüentemente passa de ouro imaginário que era, nas mãos do possuidor que não a utilizava, a ouro real. Da mesma maneira, o dinheiro deu um salto contrário, pois a *moeda ideal*, que era apenas medida de avaliação do preço, converteu-se em *moeda real*. Assim, o ciclo M-D-M apresenta ainda, além dos seus movimentos contrários, duas metamorfoses contrárias e a passagem de duas mercadorias, em sentido inverso, pelo ponto central D.

Quer dizer, como explica Marx: se eu possuo duas toneladas de ferro

Herculano Pires

e as vendo, estou convertendo a minha mercadoria particular em mercadoria universal, através do dinheiro, e com isso realizo o primeiro movimento M-D; mas se depois adquiro um terno de roupa com o dinheiro, estou fazendo o contrário, ou seja, convertendo a mercadoria universal, dinheiro, em mercadoria particular, através da compra. O ciclo M-D-M se encadeia na circulação com inumeráveis outros, "como uma confusão de cadeias infinitamente entrelaçadas", segundo a própria expressão de Marx. E o universo das trocas, a circulação da riqueza, do valor que resulta do trabalho.

Mas vimos que existe outro ciclo, que é o contrário de M-D-M, ou seja, o ciclo D-M-D. Se no primeiro, que analisamos rapidamente, a mercadoria vai e vem através do dinheiro, que permanece no centro, no segundo é o dinheiro que faz os dois movimentos, através da mercadoria central. Neste segundo ciclo, diz Marx: "é o dinheiro que constitui o ponto inicial e final do movimento". E esclarece: "Na primeira forma, o dinheiro é mediador da troca de mercadorias; na última, a mercadoria é a mediadora, que faz com que o dinheiro se converta em dinheiro. O dinheiro, que na primeira forma aparece como simples meio, na última é o objeto final da circulação, e a mercadoria, que na primeira forma era o objeto final, na segunda é simples meio". M-D-M é, pois, a forma normal da troca, enquanto D-M-D é um absurdo, ou parece um absurdo, pois equívale a trocar ouro por ouro. Mas quando compreendemos que D-M-D quer dizer, na realidade, *comprar para vender*, tudo se torna lógico.

E justamente neste ponto que entra a moral da história. Neste ponto é que aparece o evangelho da moeda às avessas. Porque Marx revela, através da fórmula D-M-D, não só a mecânica, a engrenagem e a estrutura da produção capitalista, como também a sua natureza. Desvende a alma. E que alma! Revela cruamente que a fórmula D-M-D não é apenas a troca de ouro por ouro, mas *a troca de ouro por mais ouro*. Acentua Marx: "... compra-se barato, para vender caro". Isso equivale a converter a mercadoria como *qualidade*, como valor natural, produzido pelo trabalho, em simples *quantidade*, que serve ao jogo imoral da ganância capitalista. Assim, o ouro, que era mercadoria universal, medida de valor e

meio de circulação, se transforma em moeda. E como moeda: "De servidor, converte-se em amo; de simples peão, transforma-se em deus das mercadorias".

A seguir, Marx analisa o processo de entesouramento, que se torna possível com a emancipação do ouro, que se desliga do processo de trocas, para se apresentar independente e soberano, como *tempo de trabalho concretizado*, ou como materialização do *tempo de trabalho*. Quando trocamos, na fase M-D do primeiro ciclo, a mercadoria por dinheiro, convertemos o valor particular em riqueza social. Mas quando, no segundo ciclo, o que nos interessa não é mais a troca da mercadoria, mas a *troca de forma*, como diz Marx, fazemos exatamente o contrário: convertemos a riqueza social em tesouro particular. E o dinheiro então se converte, tanto na finalidade como na origem da paixão de enriquecer, segundo a expressão de Marx. O profeta reintegra-se, neste momento, na mais pura tradição hebraica: suas barbas fremem de santa indignação, e seu ímpeto é o de atirar ao chão as tábuas da lei, ante o espetáculo da adoração impura do bezerro de ouro. O evangelho marxista da moeda é um evangelho às avessas, que não dá normas do que se deve fazer, mas do que não deve ser feito.

Vejamos agora como podemos passar, do problema da moeda, ao problema da transformação socialista do mundo. O ponto de transição está implícito na própria moeda. O que é ela, senão uma medida universal do valor das mercadorias? E o que é esse valor, senão o trabalho humano acumulado? Para Marx, não existe valor além do trabalho. A madeira no mato é uma desvalia. Mas quando o Homem a transforma pelo seu trabalho, ela adquire valor. Há, pois, a Natureza, o meio natural em que o Homem aparece na terra, em suas formas primitivas, e há no Homem a necessidade de adaptar-se a esse meio. A adaptação se faz pela constante ação do Homem, que é trabalho. Pelo trabalho ele modifica, transforma, melhora o meio. Consequentemente, o enriquece. Mas há também a ação do meio sobre o Homem. O trabalho é uma forma dialética, implica ao mesmo tempo a ação do Homem sobre o exterior e a ação do exterior sobre o Homem.

Herculano Pires

Dessa reciprocidade vai nascendo um novo Homem e um novo meio, ou seja, o meio artificial, que se constitui das coisas que o Homem vai criando, através da sua primeira criação, que é o instrumento. Arquimedes tinha razão, quando pedia uma alavanca para deslocar o mundo. Desde o momento em que possuiu em suas mãos a primeira alavanca, o Homem não deu mais sossego ao Mundo, revirou-o incessantemente, e continua a revirá-lo. O Homem e o Mundo são a tese e a antítese de uma dialética universal, em perpétua interação. Esse o motivo do progresso, do desenvolvimento das sociedades humanas, ou da Sociedade Humana, se o quisermos. As próprias criações do Homem exigem sempre novas criações.

Mas o progresso tem também as suas criações especiais e uma delas é a divisão do trabalho e a conseqüente divisão dos homens em grupos econômicos, que resulta na luta de classes. A sociedade se estrutura, portanto, sobre o fenômeno da luta de classes, que cresce na proporção do desenvolvimento da técnica. Eis a razão por que Marx vai aplicar a teoria hegeliana do desenvolvimento dialético à Civilização. A sociedade feudal, por exemplo, é um momento do processo de desenvolvimento social. Nela aparecem os resultados da divisão do trabalho: de um lado a classe dirigente e de outro a dos servos. Mas a classe dirigente, que é útil enquanto realmente dirige a criação da riqueza, torna-se inútil e prejudicial, quando se converte em parasitária. Então, a classe trabalhadora se vê impedida no seu desenvolvimento. Surge uma situação de conflito, em que as forças produtoras caem na estagnação. Toda a sociedade fica ameaçada de degeneração. As exigências do progresso, porém, forçam a mola da História, e a evolução irrefreável da técnica acaba por romper o arcabouço envelhecido da estrutura social.

Na Antiguidade, vemos as sociedades escravocratas desaparecerem, pelo atrofiamento da sua base de produção. Na Idade Média, assistimos ao desenvolvimento e à queda do Feudalismo, pelo mesmo motivo. Ainda aqui, o problema é dialético, pois cada forma de sociedade traz em si mesma o seu oposto, o elemento de contradição que a destruirá. No Feudalismo, essa forma de contradição se desenvolveu com o sistema de trocas, a cadeia crescente das fórmulas M-D-M, logo mais degeneradas

em D-M-D, que acabaram arrancando a riqueza, através da moeda, das mãos dos nobres, para a arca dos burgueses. No Capitalismo, que é forma de sociedade construída pelos burgueses, donos da moeda ou do capital, as leis dialéticas continuam a agir. E o Capitalismo acabará sucumbindo por efeito de suas próprias contradições internas, de suas antinomias insanáveis, ressaltadas nas formas agudas da luta de classe da era industrial, e das próprias lutas entre os grandes grupos econômicos.

Assim como o Feudalismo criou e alimentou em seu seio a burguesia, a classe que o havia de destruir, assim o Capitalismo cria e alimenta a classe que o destruirá, o operariado. Esta, pois, é a classe messiânica das profecias de Marx. A ela cabe a reforma do Mundo, o aniquilamento das injustiças sociais do Capitalismo, o estabelecimento do Reino do Homem na terra, esse mesmo reino que, para um judeu bem anterior a Marx, era o de Deus. Não deixemos de assinalar, porém, a serenidade filosófica e a isenção científica da análise marxista do desenvolvimento social. As formas sociais, que são etapas do desenvolvimento social, constituem, por isso mesmo, exigências do progresso. Não são más em si, nem detestáveis. São necessárias. Sem o Feudalismo e o Capitalismo que dele surgiu, não teríamos a criação da riqueza, que permitirá o advento do Socialismo. Ou que o exigirá, que o determinará, pois esse advento é o que podemos chamar um fatalismo histórico.

Neste momento tocamos naquilo que os críticos do Marxismo consideram uma das suas contradições insanáveis. Nem todos os críticos, é claro, mas principalmente aqueles que criticam o que não estudaram. Se o desenvolvimento social é um processo dialético inexorável, decorrente de leis inerentes ao próprio fenômeno social, estando assim sujeito ao fatalismo da Natureza, como se explica a criação do Partido Comunista? Para que esse partido, se o Socialismo é tão fatal como o amadurecimento de um fruto na árvore? Este problema implica o velho dilema de determinismo e livre-arbítrio. Mas o Marxismo o coloca na mesma posição em que Kant o colocara: o determinismo caracteriza o plano físico, a natureza, e o livre-arbítrio caracteriza o espírito, em seu plano de atividade moral. Marx procura fugir a uma contradição muito mais séria que a

Herculano Pires

referida anteriormente, explicando que a necessidade ou determinismo tem como complemento a liberdade. O Socialismo é uma necessidade histórica, mas depende da atividade livre do Homem para realizar-se. O fruto na árvore pode mirrar ou bichar, antes de amadurecer, ou pode apodrecer e cair sem ser aproveitado.

O Homem enfrenta duas formas de determinismo: a física, decorrente das leis naturais, e a social, decorrente das leis da vida em sociedade. A primeira dessas formas ele está rigidamente submetido. A segunda, está submetido de maneira dinâmica. Porque é ele mesmo, pela sua atividade livre, que gera as leis sociais. Entretanto, não nos esqueçamos de que o Homem em sociedade é determinado pelas condições econômicas. Sua consciência, sua moral, sua personalidade são moldadas pelas formas de produção. Vemos assim por que o determinismo tem a liberdade como complemento. Sem a liberdade de vender e comprar, o Homem não criaria o determinismo das trocas, que o prende na imensa rede das fórmulas M-D-M e D-M-D, em contínua expansão.

Não há dúvida que a solução é engenhosa. Mas aqui podemos lembrar o episódio Locke-Leibniz sobre o problema do conhecimento. Marx, de certa maneira, diz que nada existe no Homem que não venha da produção. Com um sorriso socrático, podemos fazer-lhe uma advertência leibniziana: exceto o Homem.



Sartre
(1905 – 1980)

Herculano Pires

De Marx a Sartre a Filosofia dá novo salto no abismo, que nos lembra o mergulho no agnosticismo de Hume. Mas desta vez não é necessário um Kant para salvá-la. Como uma águia em vôo inclinado, com uma asa voltada para o céu e a outra para o abismo, a Filosofia continua a atravessar os desfiladeiros do seu destino sem fim. Em Marx, como em Sartre, ela vai tocar com a ponta da asa esquerda a escuridão subterrânea, mas com a ponta da asa direita continua mergulhada no azul. Não se veja, porém, nesta alegoria, qualquer relação com a direita e a esquerda em política. Porque nesse terreno as duas posições geralmente se igualam como as encostas contrárias de um mesmo precipício.

Ninguém melhor, talvez, para centralizar uma visão panorâmica da filosofia atual, do que Jean-Paul Sartre. Esse escritor polimorfo e admirável, que tanto esplende no Romance, quanto no Teatro e na Filosofia, revelando em toda parte uma inteligência penetrante e viva, dominadora e criadora, é o tipo acabado do intelectual contemporâneo. Carrega em si mesmo a grandeza e a miséria do nosso tempo: o esplendor intelectual e o tumulto moral.

Nele confluem, por isso mesmo, as forças criadoras e destruidoras da nossa época. Sua filosofia é um grandioso monumento contraditório, em que o mais admirável é o equilíbrio da mole gigantesca sobre o vazio dos alicerces. Nada prova melhor o poder ilusório da mente, de que nos falam os hindus, do que essa construção mental, puramente fictícia, que pretende afirmar-se como a última palavra da percepção filosófica da realidade.

O Marxismo mantém o seu prestígio em nosso mundo atual, como o ponto mais forte de ligação entre a filosofia moderna, cujo período se encerra com a primeira conflagração mundial, e a filosofia contemporânea, que começa a partir dessa guerra. Ao seu lado, correntes positivas e metafísicas prolongam também uma atitude espiritual fortemente vinculada ao passado recente, à época moderna, e ao passado remoto, ao Medievalismo e à própria antiguidade greco-romana. O Existencialismo surge em nosso tempo como uma espécie de concepção inteiramente nova, não obstante carregando consigo inegáveis heranças do passado recente

e do passado remoto, num equilíbrio de contradições que o torna o expoente típico do Homem e do momento presentes. E, pois, uma nova direção do espírito, característica da nossa época. Daí a razão dos sucessos contínuos, não tanto da doutrina de Sartre, que permanece pouco conhecida, mas das obras literárias e teatrais de sua autoria e de sua companheira Simone de Beauvoir.

Não se pode confundir essa direção filosófica atual com a obra de Sartre. Esta é apenas um momento ou um aspecto dessa direção. Mas não parece demais afirmarmos que é o aspecto principal, ou pelo menos o mais característico do movimento e o que mais tem agitado o mundo, após a segunda conflagração mundial. Sartre aparece, assim, como o filósofo dos novos tempos. E ao mesmo tempo que assume essa posição, revela também a sua face angustiada de profeta da negação.

Os novos tempos se transformam, de possível esperança, em imediato desespero. Sartre é às vezes considerado um continuador de Marx, por seu desencanto e sua repulsa à sociedade burguesa e a toda a sua estrutura arbitrária. Mas na verdade é um negador de Marx, pois nega todo o otimismo do último profeta hebreu, suprime-lhe os sonhos de um mundo melhor, contradiz-lhe amargamente a confiança no Homem, no progresso e no futuro, e acaba negando a própria natureza humana.

A fonte intelectual do Existencialismo é esse terrível anti-intelectualista dinamarquês Søren Kierkegaard. Começa, pois, nesse fato, a primeira contradição do movimento. Mas existe outra fonte, essa realmente existencial e não intelectual: a realidade do mundo contemporâneo. Foi dela que partiu Gabriel Mareei, ao elaborar os seus princípios, semelhantes aos de Kierkegaard, cujas obras ainda não conhecia. Na ordem da razão, a premissa maior do movimento vem do pensador dinamarquês: *a existência precede a essência*. Na ordem emotiva ou vivencial, o ponto de partida é o sentimento da fragilidade humana. Este sentimento aparece em Sartre como náusea, como repugnância generalizada, e é explicado em sua obra fundamental por uma estranha e ao mesmo tempo curiosa dialética da viscosidade.

Mas, no plano intelectual, há outros afluentes do Existencialismo

Herculano Pires

sartreano: Hegel, Husserl e Heidegger, não obstante a posição antiexistencial do segundo. E assim como, ao tratar de Marx, referimo-nos a um evangelho da moeda às avessas, ao tratar de Sartre podemos referir-nos a um *darma* budista ao contrário. E bastante conhecida a expressão de Sartre: "O Nada assedia o Ser", às vezes traduzida assim: "O Ser é assediado pelo Nada". Essa expressão, tomada como síntese metafórica da sua doutrina, é levada por Sartre às últimas conseqüências, na dialética absurda da sua concepção do Ser.

Assim, aquilo que para Heidegger era a finalidade do Ser: a morte, converte-se em Sartre na inutilidade do Ser ou na sua absurdidade. Não obstante, a morte é o fim do Ser, que busca a morte para adquirir consistência, e que nela só encontra o Nada, mas um Nada que é realmente nada. "O Homem é uma paixão inútil", diz Sartre. O nirvana de Buda se transforma assim na sua interpretação ocidental: o Nada. Não há bem-aventurança possível, há apenas o fracasso, a frustração.

O curioso em tudo isso é que Sartre faz sempre as coisas às avessas. Para firmar o conceito de existência, parte do Nada, ao qual irá retornar com a extinção do Ser. O sentimento de angústia de Heidegger se transforma nele em náusea, mas não é de maneira emocional, e sim rigorosamente racional que ele constrói o seu gigantesco sistema lógico de Filosofia. Toma o Homem como ponto de partida do mundo, da existência, do todo, e não lhe dá nenhuma consistência. Tira o ser do nada, ou de uma "falha do nada", coisa por certo difícil de entender-se. Apropria-se do método fenomenológico de Husserl e reduz todas as coisas à simples aparência, ao fenômeno, mas acaba construindo uma teoria ontológica do Homem. Toma, enfim, uma atitude positivista e constrói uma metafísica hegeliana, em que vemos o Ser se desenrolar na existência através de um processo dialético.

A leitura do seu livro fundamental nos dá às vezes a impressão de um torvelinho, em que encontramos a confluência e o conflito de todos os problemas da Filosofia. Nesse aspecto, Sartre aparece como um digno representante da atualidade: é uma síntese dos conflitos universais do pensamento.

JEAN-PAUL E SIMONE

Marx teve um anjo para o acompanhar e auxiliar na realização da sua tarefa filosófica: Engels. Mas precisou de outro anjo, a suave e bela Jenny Westphalen, para o amparar na vida doméstica. Sartre, como um homem atual, e portanto prático, conseguiu uma síntese dos anjos de Marx. Reuniu ambos numa só entidade: Simone de Beauvoir.

Essa jovem parisiense de boa família, *jeune filie rangée*, como ela mesma se classificou, seria para Sartre o que foram Engels e Jenny para Marx. Conta Simone, em suas memórias, que ao entrar no curso de *agregé* da Sorbona, foi recebida por Sartre com estas palavras: "A partir de agora, tomo conta de você". E tomou, de fato. Dali por diante, Simone de Beauvoir foi não somente a discípula, mas também a companheira fiel do profeta da negação.

Jean-Paul Sartre nasceu em Paris, a 21 de junho de 1905. Vinha ao mundo numa época tranqüila e feliz, em que a burguesia parecia haver estabelecido definitivamente o seu reino sobre a terra. Era a *Belle Époque*, a fase em que Paris parecia repetir a felicidade da Grécia antiga, com seus artistas e sábios sonhando belezas e construindo sistemas, sobre a miséria das populações rurais e suburbanas.

Dois anos e meio depois, a 9 de janeiro de 1908, nascia Simone de Beauvoir, "num quarto de móveis laqueados de branco, que dava para o *Boulevard Raspail*", segundo ela mesma nos informa. Não demoraria muito, porém, a queda do paraíso burguês. Seis anos depois do nascimento de Simone, a Primeira Guerra Mundial explodiria na Europa.

Jean-Paul e Simone viveram assim na mesma época, formando-se num mundo convulso, entre duas conflagrações. A guerra de 14-18 não abalou apenas a tranquilidade européia. Sacudiu o mundo burguês até as raízes e produziu o advento do Comunismo na Rússia. Jean-Paul e Simone puderam ainda viver dias tranquilos, mas profundamente minados pelas inquietações que iam conhecendo, na proporção em que tomavam consciência do mundo. Sartre perdeu o pai com apenas oito meses de vida. Aos onze anos, viu sua mãe contrair novas núpcias, e revoltou-se

Herculano Pires

contra isso, a ponto de começar então, segundo alguns dos biógrafos, a sua revolta contra o mundo e o seu ateísmo.

Apesar disso, fez um curso secundário normal, classificando-se sempre em primeiro lugar, e matriculou-se depois na Politécnica, que oferecia os cursos mais cobiçados da época. Logo a deixou, alegando não tolerar as matemáticas, e entrou para a Escola Normal Superior. Aos dezoito anos, publicou um trabalho curioso, *L'Ange du Morbide*, numa revista que fundara com Paul Nizan, e no qual já revelara o seu mórbido interesse pela viscosidade. Ocupou depois uma cadeira de Filosofia no Liceu do Havre, lecionou nos liceus: Pasteur, Janson de Sailly e Condorcet, em Paris.

Em 1937, as grandes revistas francesas começaram a publicar artigos de Sartre. Em 1938 ele publica o seu primeiro romance, *A Náusea*, que desperta a atenção da crítica. Mas em 39 estoura a Segunda Guerra Mundial, e Sartre segue para a frente como enfermeiro, mas cai prisioneiro dos alemães, em 1940, e passa um ano num campo de concentração. De volta para a França, encontra uma cadeira à sua espera na Universidade e outra na Escola de Arte Dramática da Dullin.

Pouco depois, renunciou ao magistério, entregando-se às atividades de escritor e conferencista. Em 45 funda a revista *Les Temps Modernes*, e conta já com um grupo de discípulos que o seguem nas reuniões famosas do *Café de Flore*, no bairro de Saint-Germain-des-Prés, onde também se agrupam indivíduos excêntricos, que procuram fazer do Existencialismo uma doutrina da licenciosidade e de revolta sem sentido. E dali que partem as deformações populares da doutrina, interpretações que muito se assemelham às que foram dadas ao Epicurismo.

Antes de iniciar-se no romance, Sartre fizera suas publicações filosóficas desde 1933, com *A Imaginação*, prosseguindo em 40 com *O Imaginário*, para em 43 publicar sua obra definitiva, *O Ser e o Nada*. Nas duas primeiras revela forte influência da fenomenologia de Husserl, mas na segunda aparecem as de Heidegger e Hegel, além de Kierkegaard, Nietzsche e outros. Este último livro, *L'Être et le Néant, essai d'ontologie phénoménologique*, é uma admirável construção filosófica, realizada com absoluta perfeição técnica, a ponto de ser considerada uma obra clássica

da filosofia atual. De leitura difícil, por sua complexidade e pela abundante terminologia técnica empregada, chega a confundir os próprios especialistas, que confessam não terem certeza da boa interpretação deste ou daquele trecho. Sartre foge, assim, à característica de clareza do espírito francês, para aproximar-se da nebulosidade da metafísica alemã.

Enquanto Sartre fazia sua agitada carreira, combatido por esquerdistas e direitistas, condenado como um demônio que pretendia destruir todos os valores burgueses, Simone de Beauvoir, como acontecera com Engels no caso de Marx, voava timidamente ao seu redor, mas já se preparava para auxiliá-lo efetivamente. Cabe-lhe a glória de haver imposto um nome feminino na filosofia atual, com obras que realmente ficarão. Na História da Filosofia, os nomes femininos parecem ter sido riscados. Simone reivindica um lugar para a mulher moderna no concerto filosófico do seu tempo, e sabe conquistá-lo.

Curioso notar-se certa semelhança entre o seu papel perante Sartre e o papel de Engels perante Marx, a começar pelo episódio do nascimento. Lembremo-nos de que Engels se incumbiu de levantar e expor o problema das *Origens da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, enquanto Marx traçava os longos e carregados panoramas de *O Capital*. Simone, enquanto Sartre cuida da construção gigantesca de *L'Être et le Néant*, preocupa-se com a posição da mulher na sociedade burguesa e traça um panorama da moral existencialista, em *Para Uma Moral da Ambiguidade*, já em tradução para a nossa língua.

Vimos aparecer em Sartre um elemento estranho: a viscosidade, que parece uma denúncia de situações interiores confusas, a pedir, como ele mesmo faz em *L'Être et le Néant*, uma explicação psicanalítica. Em Simone de Beauvoir vemos surgir também uma espécie de signo de emoções profundas e inconscientes, que devem ter determinado em sua vida, tanto a timidez dos seus primeiros tempos de *jeune filie rangée*, quanto a revolta que veio mais tarde.

Ela nos dá essa indicação em suas memórias, informando logo no primeiro capítulo: "Dos meus primeiros tempos ficou-me, por assim dizer, somente uma impressão confusa: algo vermelho, preto e quente. O apar-

Herculano Pires

tamento era vermelho, como vermelhos eram o tapete de lã, a sala de jantar Henrique II, a seda estampada que disfarçava as portas de vidro, e no escritório de papai, as cortinas de veludo". E termina essa confissão com estas palavras: "Assim passei minha primeira infância. Olhava, apalpava, e ia apreendendo o mundo, de dentro do meu abrigo".

Até onde poderíamos afirmar que estas coisas sejam determinantes, ou apenas determinações do psiquismo, é problema da psicologia moderna. Mas não há dúvida que no problema do viscoso em Sartre, e do abrigo vermelho e quente em Simone, há sinais de problemas psíquicos profundos, revelando pelo menos uma atitude de desajuste, e conseqüentemente de defesa e de revolta diante do mundo. Quem sabe não estarão, nesses dois fatos, a explicação de parte, pelo menos, da posição existencialista sartreana?

O encontro de Simone de Beauvoir com Simone Weil, relatado nas memórias da primeira, é também significativo. Diz Beauvoir que desejava conhecê-la, pela fama dos "seus dons filosóficos" e da sua inteligência. Cursavam ambas a Sorbona. A fome havia devastado a China e Weil, segundo diziam, chorara ao saber do fato. Beauvoir conta que ela lhe declarou incisiva, logo no início da primeira conversa: "... somente uma coisa conta hoje na terra: a revolução que daria de comer a todos". Beauvoir respondeu, não menos peremptória: "... que o problema não consistia em fazer a felicidade dos homens, mas em dar-lhes o sentido à vida". Weil a olhou dos pés à cabeça e disse: "Bem se vê que nunca teve fome". Beauvoir declara: "Compreendi que me catalogara: uma pequena burguesa espiritualista..."

Vemos assim que o Existencialismo, na sua formulação sartreana, que é a mais completa e original, apresenta alguns característicos firmemente ligados a condições pessoais de seus formuladores. Não é apenas uma filosofia do desespero, surgida das circunstâncias de um mundo em decomposição. E também uma filosofia do conflito, que nasceu dos conflitos mais profundos dos próprios filósofos, quer em suas relações íntimas, ou auto-relações, quer em suas ligações exteriores. Essa natureza conflitiva tira ao Existencialismo sartreano a possibilidade de disputar com o

Comunismo, como desejava Sartre, o domínio do mundo contra o Cristianismo.

Ambos os adversários, Comunismo e Cristianismo, possuem um conteúdo social que o Existencialismo não possui. Este se apresenta, segundo os próprios marxistas denunciaram, como uma filosofia intelectualista, de tipo burguês, tendendo à dissolução, como o próprio regime social a que pertence. As relações entre as criaturas não se processam no terreno do amor cristão ou da solidariedade marxista, mas da luta egoísta. O próximo não é mais próximo, nem irmão, nem camarada: é apenas "o outro". O próprio amor sexual se transforma em luta de conquista.

Beigbeder assinalou que o Existencialismo e o Marxismo têm pontos fundamentais em comum, como o interesse exclusivo pelo Mundo e pelo Homem. Ambos destronam Deus para coroar a criatura. Mas não nos esqueçamos das divergências profundas. O Marxismo objetiva construir um mundo novo, com base nas leis da vida social, longamente observadas e estudadas através das lutas revolucionárias. O Existencialismo é um cerebralismo, uma construção *a priori*, que não se interessa pelo social, mas pelo individual.

O diálogo entre as duas Simones explica bem as divergências. Enquanto uma pensava na fome das multidões, a outra queria apenas dar aos famintos "um sentido para a vida". Não há dúvida que tanto Sartre como Beauvoir evoluíram bastante nos rumos do interesse social. Mas já era muito tarde para modificarem os princípios assentes da sua filosofia. Os marxistas, em geral, interpretaram essa evolução como simples manobra política, através da qual Sartre pretendia conquistar as massas, inacessíveis ao Existencialismo.

Da ocupação alemã da França surgiram as mais estranhas ligações, forjadas entre forças contrárias, na luta contra o inimigo comum. Não é de admirar que tenha havido uma tentativa de aproximação entre o Existencialismo e o Marxismo. Durou pouco, porém. Surgiram logo os motivos de divergência. Em fins de 1944, Sartre dirigiu-se aos comunistas, tentando colocar as coisas às claras, e dessa tentativa nasceu o seu opúsculo *O Existencialismo é um Humanismo*. Em 47, Kanapa, ex-discípulo

Herculano Pires

de Sartre, replica o folheto com outro, dirigido aos militantes comunistas e intitulado: *O Existencialismo não é um Humanismo*.

Sartre, logo mais, fundou o seu *Ressementement Démocratique Révolutionnaire*, movimento político de pouca duração. Por outro lado, os cristãos atacaram o existencialismo sartreano com as suas próprias armas, criando um existencialismo cristão. Premido, assim, entre dois adversários poderosos, ambos capazes de dominar as massas que lhes são e continuam a ser inacessíveis, o existencialismo sartreano, apesar de sua perfeição formal, estiola-se numa solidão cerebrina. Sartre nunca publicou o tratado de moral que prometera, e o trabalho de Beauvoir não supriu essa falha, apesar de seu valor.

Apesar de tudo isso, o existencialismo sartreano permanecerá como expressão de uma época, e também pela contribuição que oferece para a revisão de princípios e valores, sobre os quais conseguiu lançar novas luzes. Canto de cisne da sociedade capitalista, a doutrina de Sartre, paradoxalmente contrária a essa mesma sociedade, em seus pronunciamentos, e tão entranhada nela pela sua absurdidade, pelo seu egoísmo e pelo seu hedonismo, nada pode oferecer para um futuro em que não crê, senão contribuições na ordem intelectual. Entre o Cristianismo, que oferece perspectivas de salvação no Além, e o Comunismo, que as oferece aqui mesmo, na terra, as massas não iriam preferir, como não preferiram, a metafísica de classe do existencialismo sartreano. Aliás, tamanhas são as suas sutilezas, que chegamos a pensar que essa doutrina não poderia surgir noutra língua: somente a habilidade do francês poderia permitir uma construção dessa ordem.

A DIALÉTICA DO SER

Depois do exame preliminar de algumas questões, necessárias à boa colocação dos problemas da ontologia fenomenológica, Sartre apresenta, a partir do capítulo quarto de *L'Être et le Néant*, ou *O Ser e o Nada*, aquilo que constitui a dialética existencialista do Ser. Dialética, aliás, que procede de Hegel. Lembremo-nos dos momentos hegelianos do ser: primeiro o *em si*; depois, o *para si*; e, por último, a fusão dialética em *si e para si*. E

exatamente esse o processo de desenvolvimento do Ser na filosofia de Sartre. O Ser de Hegel existe *em si*, como Ser *lógico* ou ideal; manifesta-se na Natureza, na objetivação, que é o *para si*; e volta a si no seu retorno ao absoluto, à pura natureza espiritual Sartre, como o fizera Marx, adota a técnica de Hegel, mas esvaziada de seu conteúdo espiritual

O *em si*, ou *l'en soi*, de Sartre, aparece como um ente fechado em si mesmo, existente por si, sem relação alguma, nem ativo nem passivo, sem nenhuma dependência. E um Ser que repousa em si mesmo, num mundo imóvel e imutável, que lembra a concepção eleática, como adverte Bochenski. No capítulo segundo da terceira parte do livro, a dialética sartreana do Ser adquire contornos nítidos. O filósofo readquire a clareza típica do pensamento francês para explicar:

Existe o meu corpo: essa é a sua primeira dimensão de Ser. Meu corpo é utilizado e conhecido por outro: essa a sua segunda dimensão. Mas enquanto eu sou para outro, o outro se revela a mim como o sujeito para o qual eu sou objeto. Trata-se, já o vimos, de uma relação fundamental com outro. Eu existo, portanto, para mim, como conhecido por outro, em particular na minha própria facticidade. Eu existo para mim como conhecido por outro a título de corpo. Essa é a terceira dimensão ontológica do meu corpo.

Vimos, assim como o *em si* pode sair da sua imobilidade, do seu isolamento. E pela transformação no *para si*, *le pour soi*, o ser humano. Vem, então, mais uma vez, a dialética hegeliana, pois essa transformação só é possível por um processo de negação. Sartre, porém, não fala em negação como causa, e sim como consequência. A causa da transformação é o desejo, o anelo do Ser, que de ser *em si* anseia por se tornar um *ser no mundo*, segundo a expressão de Heidegger. Então o anelo determina a passagem do Ser em *si* para aquilo que Sartre chama o *para si*, e que é nada mais do que a criatura humana. Entretanto, não se veja aqui um espiritualismo confuso, pois o *em si* e o *para si* não constituem uma dualidade corpo-alma, mas apenas partes de uma estrutura única.

Consciência e corpo constituem um todo. Aliás, Sartre declara que a consciência "não é mesmo outra coisa senão o corpo". Assim, como vemos, o *para si* quer dizer consciência. E ao mesmo tempo quer dizer nada.

Herculano Pires

Porque a negação procede do anelo de ser, e o Homem como tal não é um Ser, mas sim um Não-Ser. Ora, o Não-Ser só pode ser o Nada. Com isso, porém, Sartre não nega a realidade concreta do Homem. Esta existe, é o *em si*, constituído por seu ego e seu corpo, seu modo de ser. O Nada é aquilo que consideramos especificamente humano, e que na realidade não existe.

Esta dialética do Ser é terrivelmente sutil e complexa. Há momentos em que nos lembramos das sutilezas gregas: dos argumentos de Zenão sobre o movimento ou das discussões sofisticas. A respeito da consciência, por exemplo, Sartre ainda afirma que ela é nada porque todo o mundo está ao seu redor, fora dela. Se tudo está fora, ela não contém coisa alguma. Mas é graças a ela que o mundo existe, que existem coisas. Porque a consciência tem de ser como não sendo, ou seja, pelo processo da negação, que Sartre deriva, assim, para uma conseqüência, como já frisamos acima.

De que maneira se dá isto? E pela diferenciação entre mim e as coisas que eu me torno alguma coisa. Mas essa alguma coisa que eu sou não é mais do que a negação de que eu não sou a outra coisa. Assim, diante de uma pedra, que existe na sua existência compacta como o *em si*, eu me identifico como não-pedra. Ao fazer essa identificação, sou um Ser no mundo, um Ser que se anuncia perante os objetos, mostrando o que não é.

Vejamos um pequeno trecho de Sartre sobre isto, de *O Ser e o Nada*, no capítulo terceiro da segunda parte: "A relação original de presença, como fundamento do conhecimento, é negativa. Mas como a negação vem ao mundo pelo *para si*, e como a coisa é o que ela é, na sua indiferença absoluta de identidade, aquele não pode ser a coisa que se mostra como não sendo o *para si*. A negação vem do próprio *para si*". E logo mais: "... pela negação original, é o *para si* que se constitui como não sendo a coisa". E ainda, a seguir, esta definição que o leitor deverá ler e reler com muito cuidado: "O *para si* é um Ser para o qual se apresenta em seu Ser a questão do seu próprio Ser, enquanto este Ser é essencialmente uma certa maneira de *Não-Ser*, um Ser, que ele põe ao mesmo tempo como outro

que não ele". Depois disso, conclui Sartre: "O conhecimento aparece, portanto, como um modo do Ser".

Tentemos tornar tudo isto um pouco mais claro. O *em si* é um Ser em plenitude. Mas nessa plenitude não há consciência. Então o *em si* deseja transformar-se em alguma coisa que tenha consciência. Para isso, ele se transforma no ser humano, que é o *para si*, um Ser consciente, ou a própria consciência. Entretanto, ao fazer esta passagem, o *em si* desaparece para si mesmo, uma vez que passa a tomar conhecimento das coisas, dos demais *em si*, pelo processo de relação exterior que resulta na sua própria negação, ou seja: Vejo esta pedra, sei que não sou ela, e por isso sou.

Minha consciência do mundo resulta da compreensão de que eu não sou o mundo, eu não sou nada. Mas há também o processo de relação interna, pelo qual a consciência observa-se a si mesma. Para isso, ela tem de ir para fora de si, e assim se nega a si mesma. Quando eu digo: sou triste, identifiquei o *para si* num determinado momento, mas nesse mesmo momento ele deixou de ser, pois o *em si* teve de retirar-se dele para observá-lo, e com isso o *em si* também se negou.

Atentemos bem nisto: para tomar conhecimento de si, a consciência tem de se afastar, pois o conhecimento implica alguma distância entre sujeito e objeto. Essa distância é o que Sartre chama a fenda ou fissura que se abre no Ser. Essa fenda é uma falha, é o nada. A consciência de si, longe de ser plenitude do Ser, como querem os filósofos, é negação do Ser. Por isso, Sartre considera a consciência uma degradação. Ela é como "o verme no fruto". Para nos livrarmos dela, só há um recurso: voltar ao *em si*, ou melhor, transitar para o *em si*, a fim de nos transformarmos no *em si para si*, entidade que é plena e autônoma, realização completa da dialética do Ser.

Vemos em tudo isto o mesmo processo hegeliano de tese, antítese, síntese. Sartre chama de *circuito da ipseidade* a relação do *para si* com a sua possibilidade de ser, e *mundo* a "totalidade do Ser enquanto é atravessado pelo *circuito da ipseidade*", ou seja, o circuito do Ser que volta a si mesmo.

Herculano Pires

O *para si* se divide em três *ec-stasis*, que são: uma tendência para o Nada, uma tendência para o Outro, e uma tendência para o Ser. O primeiro *ec-stasis* é o da consciência e da liberdade, e já vimos que a consciência é o Nada. Quanto à liberdade, é a possibilidade de escolher que o Homem possui, em virtude de não estar determinado pelo seu passado, que ele aniquila. Mas a liberdade não é uma faculdade do *para si*, é ele mesmo. E assim aparece alguma coisa que o Homem é, embora continue a ser nada, pois a sua essência, a sua especificidade, aquilo que chamamos de humano, é a liberdade. E esta, por sua vez, nada mais é do que a indeterminação. Disso provém a angústia do Homem, a sua náusea de existir, que por último é o seu próprio existir.

No segundo *ec-stasis*, o Homem tende para o outro como para uma liberdade, igual a ele, que ele deve conquistar. Daí o sexo, que é uma forma ilusória da posse do outro. No terceiro *ec-stasis* o Homem tende para o Ser, pois não quer continuar como *para si* nem voltar ao *em si*, que é uma viscosidade e lhe dá náusea. Esse é, pois, o momento da síntese, em que o Homem pretende tornar-se um deus, um Ser auto-suficiente no *em si para si*. Mas nos três *ec-stasis* o Homem fracassa, pois a finalidade de todos eles é contraditória, e portanto impossível. Sartre fecha a porta do *para si*, fecha o *círculo da ipseidade*, que se torna um círculo vicioso, um tormento maior que o de Tântalo: "uma paixão inútil".

A dialética do Ser se completa com uma teoria do conhecimento que, como já vimos, está implícita no próprio desenvolvimento inútil do Ser. Para Sartre, só existem fenômenos. O *em si*, que poderia ser tomado, quando mal compreendido, como uma espécie de *númeno* kantiano, não é nada disso. Como já vimos, ele está no próprio *para si*. Não há, pois, nenhuma preocupação com a *coisa em si*. O conhecimento que temos das coisas é direto, imediato, exato, pois não é mais do que o postar-se do *para si* perante elas.

Sartre cai, aparentemente, na vulgaridade do conhecer direto do Marxismo, mas escapa ao vulgar por essa complexa teoria do Ser que examinamos rapidamente. O conhecer existencialista é simples na sua relação de sujeito e objeto, mas complexo quanto à possibilidade dessa relação que implica toda a dialética do Ser.

Vimos o *darma* budista às avessas. O Homem se dirige para o nirvana, mas este nada mais é do que o próprio Nada. Não o Nada mítico de Buda, onde o Ser não se inquieta e não se angustia, porque atingiu a beatitude, mas o Nada trágico de Sartre, em que o Ser encontra a angústia, o desespero, o fracasso e a náusea. O Homem é um circuito de tortura e dor. Não há esperança alguma para ele, na terra ou no céu. No trânsito do *em si* para o *para si* e na síntese impossível do *em si para si*, ele não é mais do que uma frustração permanente.

Descartes imagina um gênio maligno, que podia enganar-nos com a mentira de uma existência fictícia, para divertir-se à custa da nossa angústia. Mas esse foi apenas um recurso na sua marcha para Deus, um meio de esclarecimento dos problemas suscitados pelo *cogito*. Sartre, sem criar o gênio maligno, o implanta no mundo através do próprio existir. Essa a filosofia do desespero e do absurdo, que surge em nossa época como uma forma original e típica do pensamento contemporâneo. Esse o espetáculo atordoante que Sartre nos oferece: uma inteligência poderosa construindo no vácuo um mundo de estranhas contradições.

Jean Wahl adverte que não devemos considerar as filosofias da existência como sérias ou sistemas de dogmas filosóficos, mas como discussões do Homem. "O Homem é o Ser que põe em discussão a sua própria existência, que a põe em jogo e a joga, que a põe em perigo". Isto se aplica particularmente à doutrina de Sartre. A existência humana é por assim dizer lançada sobre a mesa. Sartre a retira do emaranhado das concepções teológicas, místicas, religiosas, mas não permite que se emaranhe nos princípios da Ciência ou nas cogitações filosóficas aprioristas. Deseja ver a existência humana em sua naturalidade, em sua espontaneidade, em sua pureza, como uma coisa que não depende de outras e pode ser examinada em si. Por isso, ele corta ao mesmo tempo as ligações do Homem com Deus e com o Mundo, para encará-lo como um processo autônomo, e conseqüentemente solitário.

Compreende-se que Sartre tenha sido obrigado a pagar muito caro por esse capricho. Marx havia feito coisa semelhante, mas apenas de um lado. Comte tentara o mesmo, sempre com a necessária cautela. O Ho-

Herculano Pires

mem de Marx e de Comte foi desligado de Deus e do sobrenatural, mas continuou no Mundo e no natural. O Homem de Sartre é ao mesmo tempo desligado de Deus e do Mundo, e só lhe resta cair na angústia, no desespero, na náusea.

O próprio Kierkegaard não chegara a tanto, e por isso mesmo seu desespero não tem o sentido esmagador e absoluto da náusea sartreana. Essa audácia de Sartre é maior que a de Prometeu, e por isso mesmo o seu castigo é maior, atinge a toda a espécie. Entretanto, é preciso descobrir novas leis para esse homem sem Deus e sem ciência. E preciso dotar esse *para si* angustiado de uma nova moral, que possa suprir a perda da moral religiosa e da moral mundana.

UMA MORAL DA AMBIGUIDADE

Não é Sartre quem vai construir, ou tentar construir essa nova moral. E sua companheira e discípula, Simone de Beauvoir. Aliás, ninguém melhor do que essa antiga *jeune filie rangée*, essa jovem criada no aconchego de um lar burguês da *Belle Époque*, essa mulher que viu partir-se em mil pedaços a moral que lhe haviam impingido na infância, para tentar a reconstrução necessária. Mas que moral pode oferecer o existencialismo sartreano? Já vimos que o Homem é para ele um simples movimento, um projeto, uma coisa em trânsito, e em trânsito para um alvo que nunca poderá atingir. Mas vimos também que o Homem é liberdade. Assim sendo, podemos admitir uma moral fundada no valor da liberdade, único bem que o Homem sartreano pode desfrutar, em seu trânsito inútil pelo Mundo.

Como conciliar, porém, o valor da liberdade, para uma construção moral, com o egotismo fatal do *para si*, que só vê nos outros adversidade e oposição? No Marxismo há luta de classes, jogo de interesses, dominação e exploração, mas há um ideal de igualdade e solidariedade humanas, que conclama os homens para uma vida fraterna. No existencialismo sartreano não há nada disso, só há isolamento e náusea.

Em *O Ser e o Nada* Sartre põe este problema em evidência quando estuda o encontro de duas pessoas num jardim. Chego primeiramente eu, contemplo o jardim, e ele me oferece o seu espetáculo de verdura e bele-

za. Mas, de repente, chega outro, e nesse mesmo instante o jardim me escapa e se oferece a ele, e mais do que isso, eu também sou incluído nessa oferta, como um objeto de que ele se serve para a sua satisfação ou como um estorvo à sua contemplação. O outro, pois, é sempre uma ameaça e me põe sempre em perigo.

Simone de Beauvoir tenta franquear esse abismo para construir a moral sartreana. Tarefa difícil, e que lhe oferece uma série de contradições para serem superadas. Mas o próprio Sartre encerrou *O Ser e o Nada* com um capítulo intitulado "Perspectivas Morais". Deve ser possível, portanto, uma moral sartreana. Além do conflito entre o eu e o outro, teremos ainda de nos advertir de um elemento do existencialismo de Sartre, que é a ambigüidade. Este elemento constitui um entrave para o estabelecimento de uma nova moral, pois afirma que há sempre a possibilidade de interpretações diversas para as nossas ações.

Beauvoir enfrenta os problemas da nova moral com a mesma coragem de Sartre, e constrói o seu trabalho com o título de *Para Uma Moral da Ambigüidade*. Assim, o monstro é capturado logo no início e convertido em instrumento de ação. A técnica existencialista revela-se eficiente. A ambigüidade contempla o jardim sartreano. Beauvoir se aproxima e lhe rouba o espetáculo. O monstro se transforma aparentemente em obstáculo, em estorvo à sua contemplação e aos seus fins. Beauvoir o converte em elemento da paisagem, em simples objeto. O eu domou o outro. E o outro, subjugado, e por isso mesmo degradado, imerso na vergonha de ser objeto, como diz Sartre, nada mais pode fazer do que servir aos propósitos do eu. Essa primeira luta nos mostra o sentido e a natureza da moral da ambigüidade. Todos os monstros serão dominados por um processo ambíguo, para que a nova moral seja construída.

Beauvoir compreende, por exemplo, o isolamento do *para si* ou da consciência, a sua agressividade fatal, a sua permanente atitude de defesa. Mas dominado o monstro da ambigüidade, tudo se torna fácil. É possível dar-se, também, uma interpretação ambígua a essa posição da consciência. Nesse processo, a náusea sartreana deixará o seu lugar à alegria. Beauvoir regressa ao Jardim de Epicuro, abre as portas do hedonismo e

Herculano Pires

prega a alegria. Mas o epicurismo sartreano se apresenta como a contrafação popular do verdadeiro Epicurismo. E Beauvoir ensina que é preciso "adensar-se em prazer, em felicidade", para que a liberdade possa assumir, no mundo, "a sua figura carnal e real".

Por outro lado, essa alegria que subitamente vem lançar as suas luzes nas sombrias regiões da náusea não deve ser individualista, não deve reduzir-se à cabina secreta do *para si*, mas comunicar-se aos outros. Eis que se verifica um novo milagre, e o outro não é mais o inimigo, o adversário, contra o qual devemos defender-nos. A ambigüidade nos permite encará-lo também de outra maneira, interpretá-lo de outra forma, como o nosso semelhante, ao qual devemos oferecer a nossa alegria: "para que a ideia de libertação se torne concreta, é necessário que a alegria de existir se afirme em cada um". Simone de Beauvoir, pelo milagre da ambigüidade, transforma em sorriso a carranca do Existencialismo.

O próprio Sartre, depois de seu incidente com os comunistas, passa a proclamar que *O Existencialismo é um Humanismo*, título que dá, como já vimos, a um folheto que precede a sua tentativa de organização política. Pouco lhe resta, no imenso edifício da sua doutrina, para que possa provar a tese. Mas o pouco que resta é enfim suficiente: o conceito de liberdade como essência do humano.

Sartre se apegava a esse princípio e ensina que a liberdade, como bem supremo, como a "única fonte de valor", não pode ser privativa de um eu isolado, mas deve existir no plano social, comunicar-se e desdobrar-se, por assim dizer, em todos. A liberdade humana não conhece entraves, é absoluta, e o Homem é o único responsável por si mesmo, por seus atos e por suas escolhas. Deus não existe, não influi, não manda: o Homem está só diante do Mundo e pode escolher à vontade.

O REVERSO DA MEDALHA

Até aqui, tratamos de Sartre e Simone de Beauvoir, mas devemos lembrar outro teórico existencialista de importância, que é Merleau-Ponty, com seu livro *A Estrutura do Comportamento*, publicado em 1942, e com *Fenomenologia da Percepção*, de 1945. Rejeitando ao mesmo tempo a psico-

logia clássica e moderna, o comportamentismo americano e a *gestalt* alemã, Ponty proclama a unidade do comportamento humano, como conjunto que nem pertence ao plano do psiquismo nem ao do simplesmente material. O comportamento, como estrutura, é apenas fenômeno, objeto de percepção. Maurice Merleau-Ponty não é um filósofo da angústia, mas um teórico da fenomenologia pura. Nele, o Existencialismo se torna bem mais apto a passar por um humanismo, do que em Sartre. Tentou uma conciliação do Existencialismo com o Marxismo, ao qual entretanto jamais aderiu.

Albert Camus, um dos maiores amigos de Sartre, é considerado o filósofo do absurdo. Em sua obra *O Mito de Sísifo*, publicada em 1943, considera o Homem um condenado a rolar eternamente a pedra pela encosta da montanha. A vida e a História são absurdas, não têm sentido. O desaparecimento de Deus tirou o sentido à vida e às coisas. Mas, como temos de existir, como existimos apesar de tudo, devemos criar uma moral apropriada ao absurdo, para podermos suportá-lo. Essa moral se delineia no romance *A Peste*, publicado em 1947: é a moral da solidariedade humana, do serviço ao próximo, da caridade.

Camus rompeu com Sartre em agosto de 1952. Em Camus, ainda mais do que em Merleau-Ponty, o existencialismo negativista caminha para novos rumos, aproxima-se de uma compreensão menos fria do problema humano. Camus é ainda um revoltado, e proclama que só a revolta ou o suicídio podem libertar o Homem. Recorreu à revolta, mas a 4 de janeiro de 1960 encontrou uma espécie de suicídio involuntário, perecendo num desastre de automóvel a cem quilômetros de Paris, próximo a Sens.

Que dizermos de Georges Bataille, diretor da revista *Crítica*, poeta, amigo de Sartre, ex-cristão fervoroso, que passou a pregar a negação de Deus como única atitude viril? Em *A Experiência Interior* pretende ensinar a maneira de transformarmos a angústia em delírio. A princípio, isso parece mal, entretanto não é. Bataille está mais ou menos no caminho de volta. O delírio nos livra da angústia para nos proporcionar a alegria absurda, que expandimos num riso selvagem, semelhante ao da loucura. Por

Herculano Pires

esse estranho caminho, Bataille vai parar numa espécie de misticismo, como saudoso do seu ardor cristão do passado.

E assim, por etapas, na área do próprio existencialismo sartreano, encontramos os pontos de ligação com o reverso da medalha, ou seja, com a forma de existencialismo cristão, oposto ao existencialismo ateu. Já vimos, aliás, que a origem do Existencialismo é protestante. Ele começa com Kierkegaard, esse estranho pastor dinamarquês, para quem o Cristianismo autêntico era somente o de Cristo agonizante na cruz.

Espírito amargo e torturado, Kierkegaard nos mostra, em seus livros, que o Existencialismo é antes de tudo uma conseqüência do Cristianismo sombrio da Idade Média. Quando analisamos a figura de Kierkegaard e a sua obra, compreendemos que o cristianismo atual, ao se defrontar com o existencialismo ateu, se encontra na mesma posição do Capitalismo ao enfrentar o Comunismo: em luta com o monstro que ele mesmo gerou e criou em suas entranhas.

Desde os fins do Império Romano, o Cristianismo, sob a forma mística da crucificação, da efusão de sangue, do pecado, absorvia todo o trágico do espírito grego para misturá-lo com a angústia do judeu subjugado e oferecer essa estranha mistura ao mundo em decadência. O remédio amargo, entretanto, prometia cura breve e anunciava a redenção do Homem num mundo melhor. Ainda se acreditava muito no Reino de Deus na terra, na volta do Cristo redivivo, e dessa maneira, o trágico da nova mensagem se doirava de promessas futuras.

No correr da Idade Média, vimos acentuarem-se as cores trágicas do Cristianismo, que se afundou num milênio de cilícios e torturas voluntárias de toda a espécie, para resgate do pecado. A luta dessa concepção trágica da vida com o alegre hedonismo dos gregos e romanos é um dos mais estranhos capítulos da História, revelando profundezas abismais da alma humana.

Bastariam as imolações piedosas de hereges nas fogueiras, imolações que tinham por fim a salvação do herege, que eram, afinal, atos de pura caridade, para nos mostrarem a profundidade desses meandros. Não é de admirar que no século XIX um cristão dinamarquês, dotado de es-

tranha sensibilidade, de espantosa cerebração, retomasse o trágico dessa terrível impregnação histórica, para levantar novamente o problema da angústia e do desespero.

Da mesma maneira, não é de admirar que na França do século XX, país da mais densa impregnação medieval, e num período de tensão profunda, após duas conflagrações mundiais, alguns espíritos de formação cristã se lembrassem de proclamar de novo o reinado da angústia e do absurdo. Vítor Hugo, no prefácio de *Cromwell*, já notara a influência do Cristianismo na transformação romântica do mundo, transformação que não implicava apenas na introdução do romântico, mas também na do trágico, nas concepções humanas.

Sartre conserva em sua doutrina os resíduos dessa impregnação. O "verme no fruto", que é a doença da consciência, ou a consciência considerada como um mal, é ainda o dogma da queda. A salvação como passagem para a síntese do *em si para si* é a promessa do céu, mas a frustração do Homem nesse ponto é a importância da alma para vencer o pecado. A náusea da existência lembra a repugnância dos fanáticos pelas alegrias da vida mundana.

Sartre, que nos oferece o *darma* budista às avessas, no plano cristão é um anacoreta ao reverso. Seu isolamento no *para si* é uma fuga ao mundo e às suas implicações. Não é à toa que o semelhante lhe aparece como inimigo. Também para os anacoretas, o próximo simbolizava, em geral, o Diabo, trazia consigo o pecado e as tentações do mundo, ameaçava roubar-lhe a visão da paisagem celeste.

Bataille tem razão, quando, aderindo a Sartre, procura a solução do riso selvagem. O ardoroso cristão, o penitente carregado de visões místicas, de trágicos signos oferecidos por uma educação de catequese, sente-se viril ao levantar-se contra Deus, mas ao mesmo tempo é tomado pelo terror íntimo que deveria levá-lo à loucura. Como esta não surge, Bataille a elabora intelectualmente, procurando a expansão do terror na forma selvagem do riso. Quem sabe se, com uma gargalhada impura, capaz de sacudir céus e terras, Deus fugirá para sempre e o deixará em paz, ou se revelará de uma vez, para condená-lo e puni-lo?

Herculano Pires

Gabriel Marcel, que é um homem dos fins do século passado, pois nasceu em 1889, aparece inicialmente como discípulo de Henri Bergson, de cuja doutrina vai extrair a sua própria filosofia do Ser. Em 1914, quando explodiu a primeira conflagração mundial, encerrando com fumo e sangue a época moderna, Gabriel Marcel já contava 25 anos e publicava a sua primeira peça teatral, intitulada *La Grâce*. Nessa mesma época, sem ter lido Kierkegaard, iniciava o seu *Diário Metafísico*, no qual revela posições semelhantes às do pensador dinamarquês. Assim, por vias diversas, o Protestantismo e o Catolicismo, e locais diversos, a Dinamarca e a França, a herança medieval ressurgem em dois pensadores isolados dos fins da época moderna, projetando os primeiros sinais do Existencialismo.

No inverno de 1916 para 17, Marcel entrega-se a experiências metapsíquicas, de que Bergson também participa. Admite a realidade dos fenômenos, mas espanta-se com o seu sentido sacrílego. Em *L'Iconoclaste*, peça dramática, escrita nesse período, revela a intensidade do choque sofrido. No *Journal de Métaphysique* escreverá mais tarde que não pode admitir a evocação dos mortos fora do plano divino, ou da intervenção divina. Embora admitindo a realidade dos fenômenos, afirma que eles só podem realizar-se, sem sacrilégio ou heresia, pela mediação de Deus. E está claro que Deus, nesse caso, é um Deus bem definido, que pertence à religião católica e deve agir através dos meios litúrgicos.

Este fato é importante, para mostrar-nos a posição fideísta e sectária de Gabriel Marcel. Posição, aliás, que ele trazia consigo como uma forma de seu próprio ser, apesar de só haver ingressado no Catolicismo em 1929. Na realidade, Marcel era católico desde que começou a pensar. Apenas por motivos circunstanciais, como o agnosticismo paterno e a morte prematura da mãe, o haviam impedido de professar mais cedo a religião a que aspirava. Por isso o consideramos católico desde as primeiras anotações do *Diário Metafísico*.

Este homem nascido e formado no século passado, bem antes que as angústias contemporâneas invadissem o mundo, forma-se ao lado de Kierkegaard para demonstrar a tese de que o Existencialismo não pode ser encarado apenas como pensamento atual. Aliás, sua posição fideísta é

também uma prova do que dissemos acima: o Existencialismo é consequência do sentido trágico do cristianismo medieval.

Gabriel Marcel se firma como o anti-Sartre, ou seja, a figura máxima do existencialismo cristão na França. Como Sartre, adota o método fenomenológico e põe em equação os problemas da relação eu-e-outrem, de existência e essência, de angústia e desespero. Seus livros: *Homo Viator* e *Ser e Ter* constituem uma dupla resposta cristã ao ateísmo desesperado de *O Ser e o Nada*, de Sartre.

No primeiro, proclama que o conceito de pessoa implica transcendência e que a sua divisa não é *sum*, mas *sursum*. O homem é um projeto, como em Heidegger e Sartre, mas destinado à realização e não ao fracasso, pois se projeta na direção de Deus. No segundo, estuda o problema das relações entre o Ser e o Ter, como o título o indica, sustentando que o Ser nem sempre tem o que é e nem sempre é o que tem. Ele mesmo é um exemplo disso, pois teve de conquistar aos poucos o que era, ou seja, o que era antes de ter.

Marcel descobre uma diferença entre problema e mistério, que é antes de ordem teológica do que filosófica: um problema é o que está sempre à nossa frente, por inteiro, e que podemos apreciar de maneira direta, objetiva; um mistério é alguma coisa na qual somos envolvidos, ou à qual estamos ligados, e que portanto não pode ser visto no exterior, objetivamente. As relações eu-e-outrem aparecem como meio de compreensão do Homem, e não de disputa ou hostilidade. Essas relações se passam na forma verbal da segunda pessoa, e Marcel as chama *relações-tu*. São de duas espécies: as *relações-tu* com os homens, que podem objetivar-se, e as *Relações-Tu* com Deus, que não podem objetivar-se, pois se passam no plano da fé, e não no da razão. Nas *relações-tu* Marcel descobre dois valores fundamentais, que são a fidelidade e a esperança. Mas a esperança é o principal, que substitui nesta filosofia cristã o desespero, a angústia e a náusea dos outros sistemas existenciais.

Restaria ainda tratarmos do russo Berdiaiev, para quem o absurdo da vida só existe fora da iluminação da fé, o que concorda com o pensamento de Camus, segundo o qual o desespero existencialista começou.

Herculano Pires

com a expulsão de Deus. Ou do alemão Karl Jaspers, um dos maiores sistematizadores do Existencialismo, que aparece como um discípulo de Kant aplicado à filosofia da existência, ao mesmo tempo que sob forte influência neoplatônica. Mas seria um nunca acabar, o que mostra ao leitor a riqueza do filão existencialista na filosofia contemporânea.

Nosso intuito foi apenas o de centralizar em Sartre, por sua importância no pensamento existencial, e particularmente por sua originalidade dramática, uma possível visão da filosofia contemporânea. Como acentua Bochenski, não devemos esquecer-nos de que o Existencialismo trata do Ser em seu nível humano, em seu sentido terreno, e reduz a problemática da Filosofia ao Homem e à Terra, à maneira marxista, mesmo quando escapa pela tangente da Metafísica ou pela espiral do Cristianismo. O Ser é encarado em face de um problema mais gritante: o da existência. Há correntes mais amplas e mais profundas na filosofia contemporânea, onde o Ser volta a tomar as proporções que atingira em Espinosa e Hegel, por exemplo, abrangendo a realidade cósmica.

BIBLIOGRAFIA

Antiguidade:

BREHIER, Emile. *Histoire de la Philosophie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1951.

BURNET, J. L. *Aurore de la Philosophie Grecque* (Trad. Aug. Reymond). Paris, Payot, 1952.

GOMPERZ, Theodor. *Les Penseurs de la Grèce* (Trad. Aug. Reymond). Paris, 1908-9. _____

LAERCIO, Diógenes. *Vidas de los Filósofos Más Ilustres* (Trad. José Ortiz y Sanz). Buenos Aires, El Ateneo, 1947.

MARÍAS, Julián. *Biografía de la Filosofía*. Buenos Aires, Emece Editores, 1954.

MILLEPIERRES, François. *Pythagore, Fils d'Apollon*. Paris, Gallimard, 1953.

REY, Abel. *La Jeunesse de la Science Grecque*. Paris, Renaissance du Livre, 1932.

ROBIN, Léon. *La Pensée Grecque*. Paris, Éditions Albin Michel, 1948.

WINDELBAND, Wilhelm. *Historia de la Filosofía Antigua* (Trad. Rovira Armengol). Buenos Aires, Editorial Nova, 1955.

Idade Média:

BREHIER, Émile. *La Filosofía de Plotino*. Buenos Aires, Editorial Sudamérica, 1953.

_____. *La Philosophie du Moyen Age*. Paris, Presses Universitaires, 1949.

GILSON, Étienne. *Héloïse et Abélard*. Paris, J. Vrin, 1938.

_____. *La Philosophie au Moyen Age*. Paris, Payot, 1952.

KHALDUN, Ibn. *Os Prolegômenos ou Filosofía Social* (Trad. José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury). S. Paulo, Editora Safady, 1958.

Herculano Pires

VIGNAUX, Paul. *La Pensée au Moyen Age*. Paris, Coilin, 1938.

WINDELBAND, Wilhelm. *Historia de la Filosofía Antigua*. Buenos Aires, Ed. Nova, 1955.

Renascimento, Idade Moderna e Atualidade:

BARIÉ, G. E. *Descartes*. Cernusco sul Naviglio, Garzanti, 1947.

BEAUVOIR, Simone de. *Memórias de Uma Moça Bem Comportada* (Trad. Sérgio Milliet). S. Paulo, Difusão Européia do Livro, 1959.

_____. *Pour Une Morale de l'Ambiguïté*. Paris, Gallimard, 1947.

BOCHENSKI, I. M. *La Filosofía Actual México*, Fondo de Cultura, 1951.

BREHIER, Émile. *Histoire de la Philosophie*. Paris, Presses, 1951.

CRESSON, André. *Descartes*. Paris, Presses, 1950.

GONZÁLEZ VICEN, Felipe. "Introducción". In: BERKELEY, *Ensayo sobre una nueva teoría de la visión*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1948.

HOFFDING, Arald. *Compêndio di Storia della Filosofia Moderna*. Milão, Fratelli Bocca, 1946.

MARX, Karl. *Contribuição à Crítica da Economia Política* (Trad. Florestan Fernandes). S. Paulo, Flama, 1946.

RIAZANOV, D. *Marx ed Engels*. Milano, Instituto Editoriale Italiano, 1945.

SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le Néant*. Paris, Gallimard, 1948.

WAHL, Jean. *Las Filosofías de la Existência*. Barcelona, Vergara, 1956.

WINDELBAND, Wilhelm. *Historia de la Filosofía Moderna*. Buenos Aires, Ed. Nova, 1955.

*“(...) importa sobretudo o que Herculano Pi-
res realizou para a história do pensamento hu-
mano e para a História da Filosofia, sabendo
como poucos tratar das questões metafísicas,
fiel às suas convicções e à verdade.”*

Manuel de O. Portasio Filho

ISBN 85-7366-121-6



9 788573 661217