

ERNST CASSIRER

# O MITO DO ESTADO



120888

CONEX



Ernst Cassirer

# O Mito do Estado

Tradução de Álvaro Cabral



CONEX

TÍTULO ORIGINAL

*The Myth of the State*

Published by arrangement with Yale University Press. All rights reserved.

© 1946 by Yale University Press

© Conex, 2003, para esta tradução

*Capa:* Ettore Bottini

*Foto:* Corbis/Stock Photos: Jovem atleta olímpica fazendo a saudação nazista, durante as Olimpíadas de Berlim, em 1936.

*Digitação:* Fabio Galvani Furtado

*Preparação e revisão:* Pedro C. Fragelli

*Composição:* Pólen Editorial

*1ª impressão:* outubro de 2003, 2.000 exemplares

*Reimpressão:* agosto de 2007, 1.000 exemplares

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

Cassirer, Ernst, 1874-1945.

O mito do Estado / Ernst Cassirer ; tradução de Álvaro Cabral. — São Paulo : Códex, 2003.

Título original: *The Myth of the State*

ISBN 978-85-7594-014-3

1. O Estado 2. Filosofia política 3. Mito

I. Título.

03-3658

CDD-320.101

**Índices para catálogo sistemático:**

1. O Estado : Filosofia : Ciência política 320.101

Todos os direitos desta edição reservados a

**F-QM Editores Associados Ltda.**

Rua Pedroso Alvarenga, 1046 – 7º andar – cj. 72

Itaim Bibi – São Paulo – SP – CEP 04531-004

Telefone/fax: (11) 3706-1453

sac@editoraconex.com.br

www.editoraconex.com.br

<b>Aquisição:</b> <i>Compras</i>
<b>Data:</b> <i>20/12/2003</i>
<b>Fornecedor:</b> <i>Raphael B. Shvartz</i>
<b>FR: CO:</b> <i>Rf 57,50</i>
<b>Em. enio:</b> <i>2003/11/2003/34</i>
<b>Nota Fiscal:</b> <i>000.002.46415</i>
<b>Nº Tombo:</b> <i>120888 - 05/06/04</i>
<b>Biblioteca:</b> <i>Biblioteca de Ciências Políticas</i>

**UNIRIO**

## SUMÁRIO



*Cassirer, o filósofo da cultura*, por Álvaro Cabral ..... 7

*Prefácio*, de Charles W. Hendel ..... 9

### PARTE I – O QUE É O MITO?

- I. A estrutura do pensamento mítico ..... 19
- II. O mito e a linguagem ..... 34
- III. O mito e a psicologia das emoções ..... 42
- IV. A função do mito na vida social do homem ..... 57

### PARTE II – A LUTA CONTRA O MITO NA HISTÓRIA DA TEORIA POLÍTICA

- V. O “logos” e o “mythos” na filosofia grega pré-socrática .... 75
- VI. *A República* de Platão ..... 84
- VII. A base religiosa e metafísica da teoria medieval do Estado 103
- VIII. A teoria do Estado legal na filosofia medieval ..... 124
- IX. Natureza e graça na filosofia medieval ..... 134
- X. A nova ciência política de Maquiavel ..... 145

*A lenda de Maquiavel*

XI. O triunfo do maquiavelismo e as suas conseqüências . . . .	160
<i>Maquiavel e a Renascença</i>	
<i>O moderno Estado secular</i>	
<i>Religião e política</i>	
XII. Implicações da nova teoria do Estado . . . . .	171
<i>O isolamento do Estado e os seus perigos</i>	
<i>O problema moral em Maquiavel</i>	
<i>A técnica na política</i>	
<i>O elemento mítico na filosofia política</i>	
<i>de Maquiavel: a Fortuna</i>	
XIII. O renascimento do estoicismo e as teorias do Estado fundadas no “direito natural” . . . . .	196
<i>A teoria do contrato social</i>	
XIV. A filosofia do Iluminismo e os seus críticos românticos . . .	210
PARTE III – O MITO DO SÉCULO XX	
XV. A preparação: Carlyle . . . . .	225
<i>As conferências de Carlyle sobre o culto do herói</i>	
<i>O elemento pessoal na teoria de Carlyle</i>	
<i>O fundo metafísico da teoria de Carlyle</i>	
<i>e a sua concepção da história</i>	
XVI. Do culto do herói ao culto da raça . . . . .	264
<i>O Essai sur l'inégalité des races humaines, de Gobineau</i>	
<i>A teoria da “raça totalitária”</i>	
XVII. Hegel . . . . .	289
<i>A influência da filosofia de Hegel no desenvolvimento</i>	
<i>do pensamento político moderno</i>	
<i>O fundo metafísico da teoria política de Hegel</i>	
<i>A teoria hegeliana do Estado</i>	
XVIII. A técnica dos mitos políticos modernos . . . . .	321
CONCLUSÃO . . . . .	343

## CASSIRER, O FILÓSOFO DA CULTURA

Por Álvaro Cabral

Ernst Cassirer foi um daqueles raros pensadores cuja amplitude e profundidade do saber lhe permitiu empreender a tarefa de sintetizar a ciência moderna como um fenômeno cultural, a mais avançada condição do espírito desde sua emergência da existência animal pré-consciente. Sua obra-prima, *A filosofia das formas simbólicas*<sup>1</sup>, constitui uma visão sistemática de toda a gama de realizações humanas. Sua investigação situa-se primordialmente na esfera da filosofia da cultura.

A linhagem filosófica de Cassirer está intimamente associada ao grupo conhecido como a escola de Marburgo, o qual se dedicava a atualizar a filosofia de Kant. Este não se distanciara completamente da noção de que a realidade é anterior a nosso conhecimento e dele independente. O grupo de Marburgo considerava tal noção incompatível com os princípios do próprio Kant e fez valer a tese de que “só é real o que é dado na experiência”. Embora trabalhasse sempre de acordo com essa tradição, Cassirer foi mais longe do que os demais membros do grupo na medida em que, em vez de se preocupar prioritariamente com a teoria do conhecimento, como foi característico dos sucessores de Kant, considerou que o conhecimento é apenas um aspecto da atividade do espírito e, se quisermos entender a nossa experiência, tanto as nossas percepções imediatas quanto as nossas hipóteses científicas, devemos nos familiarizar com o desenvolvimento da linguagem, com o pensamento mítico, assim como com os processos de sensação, percepção e juízo.

---

<sup>1</sup> O primeiro volume de *A filosofia das formas simbólicas*, de Ernst Cassirer, foi traduzido por Marion Fleischier e publicado em português pela Martins Fontes Editora, coleção Tópicos, 2001.

Segundo Cassirer, linguagem, mito e conhecimento são três fronteiras distintas mas justapostas nas quais o espírito humano avançou em seu esforço para submeter ao seu poder o caos de sensações orgânicas. Formas de percepção, como espaço, tempo e número, a par de conceitos tais como substância e causalidade, têm suas origens em símbolos, imagens e atos primitivos. O fato de as nossas formas de conhecimento estarem interligadas com as da linguagem e do mito sugeriu a Cassirer a resposta para um outro problema da filosofia, o da relação entre a busca humana de conhecimento e a preocupação do homem com a religião, a moral e a arte. A partir desse ponto, a filosofia das formas simbólicas deixava de ser uma filosofia da ciência para projetar-se numa filosofia da cultura, em que linguagem e mitologia deixaram de ser tratadas como simples etapas para a aquisição do conhecimento, para serem considerados processos divergentes mas complementares pelos quais o homem se alçou dos animais e se tornou o senhor de tudo o que seu espírito explora.

As duas obras que Cassirer escreveu no exílio norte-americano, durante a II Guerra Mundial, a presente *O mito do Estado* e *Ensaio sobre o homem*<sup>2</sup>, devem ser vistas como criações exemplares no contexto da filosofia da cultura e uma interpretação ímpar da crise intelectual de que o mundo não logrou ainda libertar-se, apesar da esperança que Cassirer depositava, com o otimismo característico de um legítimo herdeiro do Iluminismo setecentista, na capacidade do homem para resolver seus problemas mediante o corajoso uso de seu espírito.

Álvaro Cabral, 2003.

---

<sup>2</sup> *Ensaio sobre o homem*, de Ernst Cassirer, foi traduzido por Tomás Rosa Bueno e publicado em português pela Martins Fontes Editora, coleção Tópicos, 2001.

## PREFÁCIO

Este foi o último livro escrito pelo professor Ernst Cassirer. Terminara-o e revira o manuscrito poucos dias antes de sua morte, inesperada e prematura, em 13 de abril de 1945.

Não é necessário apresentar o autor ou a sua filosofia. O nome e a obra do professor Cassirer já são bem conhecidos. O lugar que ele conquistou na filosofia norte-americana, durante os quatro anos que viveu entre nós, está bem patente na demanda crescente de tradução de seus escritos, que felizmente vêm sendo editados sucessivamente\*. Também está prometido um volume *In Memoriam*, para o qual contribuíram numerosos intelectuais e que será editado na Library of Living Philosophers (organizado por Paul A. Schilpp,

---

\* As seguintes traduções foram publicadas em inglês: *Rousseau, Kant, Goethe*, trad. de James Gutmann, Paul O. Kristeller e John H. Randall Jr. (Princeton University Press, 1945); *Language and Myth*, trad. de Susanne K. Langer (Harper & Brothers, 1946); *The Philosophy of Symbolic Forms*, trad. de Ralph Manheim (Yale University Press, 1955); *An Essay on Man* (Yale University Press, 1992); *The Problem of Knowledge*, trad. de Charles W. Hendel e William H. Woglom (Yale University Press, 1948); *The Philosophy of the Enlightenment*, trad. de Fritz C. A. Koelln e James P. Pettegrove (Princeton University Press, 1979); *Kant's Life and Thought*, trad. de James Haden (Yale University Press, 1983) *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, trad. de Mario Domandi (Dover Publications, 2000); a maior parte dessas obras é acessível também nos idiomas espanhol e francês. Foram publicados em português: *Linguagem e Mito* (Ed. Perspectiva, 1992); *A filosofia do Iluminismo* (Unicamp, 1997); *A questão Jean-Jacques Rousseau* (Unesp, 1999); *Ensaio sobre o homem* (Martins Fontes Editora, São Paulo, 2001); *A filosofia das formas simbólicas*, vol. I (Martins Fontes Editora, 2001); *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento* (Martins Fontes Editora, 2001). [Nota do prefaciador ampliada e atualizada pelo tradutor]



da Northwestern University)\*\*). Uma biografia autorizada será também publicada na mesma obra. Haverá, desse modo, uma possibilidade mais completa de se conhecer o próprio homem e de se avaliar o significado de suas numerosas realizações no mundo do conhecimento.

Embora seja dispensável qualquer apresentação, um prefácio a este último livro não deixa de ser apropriado. Todos os que conhecem o *Essay on the Human Understanding* [Ensaio sobre o entendimento humano], de Locke, recordarão o vivo sentimento de interesse pessoal que tiveram ao chegar ao trecho em que o autor conta como seu livro veio a ser escrito, falando especialmente daquelas discussões com os amigos que o assediavam para que apresentasse ao mundo os pensamentos de que tinham compartilhado em conversas. Há um detalhe revelador do mesmo gênero a ser contado a respeito do presente livro.

O professor Cassirer, homem douto e filósofo eminente, chegou aos Estados Unidos na primavera de 1941, proveniente de Göteborg, Suécia, no apogeu de sua carreira. Tinha publicado então uma obra magistral sobre o problema do conhecimento, na qual é abrangida a quase totalidade do pensamento ocidental<sup>1</sup>. A restrição “quase” foi adicionada porque aos três volumes publicados somar-se-ia um quarto, abrangendo o período “desde a morte de Hegel até o presente” – sendo o “presente” o ano de 1932 – o qual estava ainda em manuscrito e fora deixado para trás quando Cassirer partiu para a América. Quando pela primeira vez o saudamos como professor visitante na Universidade de Yale, ignorávamos a existência desse volume inédito, bem como de muitos outros e belos trabalhos que ele tinha reservado para nós. O que até então fora publicado parecia-nos já uma realização suficientemente monumental. Já o conhecíamos como um grande intérprete da filosofia de Kant. Os seus estudos da Renascença<sup>2</sup> e do século XVIII<sup>3</sup> eram prova indubitável de gênio histórico. E, visto que grande parte do que dele conhecíamos

---

\*\* Este volume foi publicado em 1949 com o título *The philosophy of Ernst Cassirer*, o livro foi reeditado pela Open Court Publishing Company, em 1979. [N.E.]

<sup>1</sup> *Das Erkenntnisproblem* (Berlim, B. Cassirer, 1906, 1907, 1920), 3 volumes.

<sup>2</sup> Por exemplo, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Teubner, Leipzig, Berlim, 1927).

<sup>3</sup> *Die Philosophie der Aufklärung* (Tübingen, J. C. B. Mohr, 1932) e *Goethe und die*

tratava de filosofia, ciência e cultura de certos períodos do passado, habituamo-nos a admirá-lo como um estudioso da história superlativamente arguto e profundo. Mas havia ainda uma outra razão para isso. Procurávamos justamente alguém qualificado nessa especialidade, tão necessária à filosofia hodierna; e, assim, prestamos mais atenção a tais méritos do que a essas outras qualificações superiores de espírito e de erudição que logo o seu ensino e suas conversas nos revelaram quando ficou trabalhando entre nós como colega.

Sempre que o professor Cassirer tratava qualquer assunto, não se limitava a criticar, num magnífico labor de interpretação, o que os filósofos precedentes tinham pensado sobre a matéria, mas, além disso, reunia numa panorâmica sinóptica e original tudo o que se relacionava com o assunto sob todos os aspectos da experiência humana: arte, literatura, religião, ciência e história. Em tudo o que empreendesse havia uma constante demonstração do relacionamento entre as diferentes formas do conhecimento e da cultura humana. Ele possuía, portanto, o gênio da síntese filosófica, a par da imaginação e erudição históricas. Foram essas qualidades que os seus colegas e numerosos estudantes que o admiravam passaram a estimar naqueles raros cursos e seminários realizados pelo professor Cassirer, sucessivamente, nas universidades de Yale e Columbia.

Havia, é claro, algumas provas publicadas que evidenciavam o pensamento original e sistemático que esperamos de um verdadeiro filósofo. Dois estudiosos tinham, alguns anos antes, tomado a iniciativa de traduzir para o inglês *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity* [Substância e função e a Teoria da Relatividade de Einstein]<sup>4</sup>, do professor Cassirer. Nesse mesmo ano, publicava-se na Alemanha o primeiro dos três volumes sobre o tema das “formas simbólicas”<sup>5</sup>. Isso constituiu a sua aventura pessoal no mundo das idéias. A filosofia das formas simbólicas era, em certa medida, a coroação das ambições do professor Cassirer como pensador

---

*Geschichtliche Welt* (Berlim, B. Cassirer, 1932).

<sup>4</sup> William Curtis Swabey e Marie Collins Swabey (Chicago, Open Court Publishing Co., 1923).

<sup>5</sup> *Die Philosophie der Symbolischen Formen*, Berlim, B. Cassirer, 1923-29. Ver também *Naturalistische und Humanistische Begründung der Kulturphilosophie* (Göteborg, Flanders Boktryckerei Aktiebolag, 1939).

construtivo. Foi um estudo elaborado acerca das formas em que o mundo da experiência humana se articula por meio dos vários modos de atividade de simbolização que são característicos do homem. Essa perspectiva ampliava o conceito kantiano sobre a função de certas formas de intuição pelos sentidos e de categorias lógicas na constituição do nosso mundo natural; outras formas, argumentava-se agora, têm uma função análoga na constituição do mundo que o homem concretamente sente e conhece. A linguagem, o mito, a arte, a religião, a história, a ciência, todas essas formas de expressão cultural reunidas colaboram para o conhecimento que o homem tem de si mesmo e do mundo que o cerca. Era essa a filosofia do professor Cassirer acerca do homem e da existência.

Mas essa filosofia das formas simbólicas era pouco conhecida ainda quando o professor Cassirer chegou aos Estados Unidos para realizar seu trabalho em universidades norte-americanas. Os três volumes em alemão só eram acessíveis a um número muito escasso de estudiosos da filosofia nos Estados Unidos. Além disso, a demonstração da sua filosofia envolvia um exame pormenorizado de um vasto acervo de provas respeitantes às diversas formas de cultura, e não eram muitos os que as conheciam familiarmente ou estivessem bastante esclarecidos e informados para poderem avaliar a argumentação. Uma breve e simples versão dessa “antropologia filosófica”, como o próprio Cassirer lhe chamou, tornava-se pois extremamente necessária para satisfazer o interesse crescente de um círculo cada vez mais vasto de amigos e estudiosos que desejavam conhecer a sua filosofia. Também gostava de seus estudantes e seus novos e numerosos colaboradores, pelo que, por sua parte, queria ser melhor conhecido de todos eles. Assim, muito modestamente, e quase sem dizer uma palavra a respeito, meteu ombros à tarefa de escrever um breve ensaio em inglês, que viria a ser o seu *Essay on Man* [Ensaio sobre o homem]<sup>6</sup>.

Mas ao escrever esse ensaio, o filósofo também lançava suas vistas para além do círculo imediato de amigos e discípulos. Descortinava uma necessidade universal do tempo que corria. Nesses dias de guerra, a interrogação “O que é o homem?” adquirira uma força pungente que ninguém podia

---

<sup>6</sup> Yale University Press, 1944.

evitar. Era evidente que tinha de ser tentado muito mais do que fora empreendido por Locke, ou Kant, ou muitos outros dos grandes espíritos do século XVIII que o professor Cassirer tanto amava. Além dos fenômenos do entendimento e da razão humanos, era preciso levar em conta outros aspectos. Nesse novo *Essay on Man*, o professor Cassirer recordou o sempre válido imperativo de sabedoria formulado por Sócrates: “conhece-te a ti mesmo”. O livro mostra-nos o curso dessa tentativa de autoconhecimento através dos tempos e conduz-nos a uma compreensão melhor da condição do homem de hoje. Assim, o ensaio serviu a uma ampla finalidade geral, além de satisfazer cabalmente à necessidade de seus amigos. Embora lhes comunicasse a essência de sua filosofia das formas simbólicas, também contribuiu para o saber hodierno sobre o próprio homem.

Mas não se limitavam a isso as preocupações do professor Cassirer a respeito dos tempos sombrios e perturbados que vivíamos. A maioria das pessoas falava com desenvoltura sobre o fato de estarmos atravessando uma crise na história do mundo. Era natural esperar que o público tivesse seu espírito agitado por uma confusão de idéias sobre a filosofia da história e a natureza da nossa própria civilização. O terreno era propício ao surgimento de quase-filosofias, inspiradas por alguma ideologia ou pelos interesses políticos daqueles que as enunciavam. Nessa oportunidade, os amigos do professor Cassirer consideraram-no o homem que poderia falar com o mais sábio discernimento, expender os juízos mais idôneos, pois seria capaz de interpretar a situação dos nossos tempos de acordo com as duas grandes perspectivas da história e da filosofia. Alguns daqueles que privavam de sua intimidade atreveram-se a perguntar-lhe: “Por que você não nos explica o significado do que está acontecendo hoje, em vez de escrever sobre história, ciência e cultura do passado? Nós, os que colaboramos consigo, não ignoramos todos os seus imensos conhecimentos e vasta sabedoria... mas você deveria proporcionar também aos outros esse benefício”. Ele dedicou-se então, no inverno de 1943-44, ao esboço de um livro sobre o tema “o mito do Estado”. A revista *Fortune* publicou em junho de 1944 uma versão abreviada do que Cassirer escrevera até então. O presente livro, que foi composto subsequenteemente, durante os anos de 1944-45, é a realização completa dessa obra de ocasião, originalmente iniciada em resposta a um apelo de seus amigos mais íntimos.

O professor Cassirer pedira-me que servisse como crítico e revisor tanto do *Essay on Man*, como do presente livro. A minha responsabilidade é tanto maior agora porquanto este livro aparece postumamente. O que desejo deixar bem claro, ao prestar conta de minha incumbência, é que o livro se apresenta praticamente como foi escrito pelo seu autor. Isso foi possível porque uma de suas muitas e extraordinárias capacidades era a de poder escrever sem ajuda num inglês claro e fluente, e com um admirável sentido dos significados e intenções próprios do idioma.

No caso da obra anterior, o *Essay on Man*, o autor adotara como sistema submeter a críticas o primeiro esboço do livro. Agradecia sempre as críticas aos seus argumentos filosóficos e as correções que lhe fossem sugeridas, assim como as indicações que pudessem aperfeiçoar o seu uso do inglês. Apreciava e ponderava com delicada cortesia todas as observações e dúvidas que lhe fossem apresentadas. Para ele, era axiomático que se um crítico amigo não lograva compreender com lógica e clareza seu pensamento, a culpa tinha de ser sua – do autor –, um pressuposto que o vinculava a David Hume, que tinha o mesmo respeito pela inteligência do seu leitor. De um modo geral, sucedeu que a maior parte das sugestões feitas referia-se meramente à necessidade de abreviação e de exposição mais sucinta. Era necessário, por exemplo, limitar a generosa amplitude de suas citações, pois ele queria sempre deixar que um autor citado falasse por si mesmo o mais completamente possível, o que não só aumentava sem necessidade o tamanho do livro como diminuía também, proporcionalmente, o que o próprio Cassirer tinha a dizer nele. À parte essas considerações, só houve pontos secundários de crítica e pequenas alterações que ele sempre aceitou de boa vontade.

A presente obra foi preparada para edição da mesma maneira que o *Essay on Man*. Existe apenas uma diferença: o autor nunca chegou a ver a parte III exatamente como é aqui apresentada. As alterações que pareciam necessárias no texto das partes I e II foram todas elas praticamente examinadas e aprovadas por ele; na maioria dos casos, tivemos a oportunidade de discutir-las pessoalmente. Espero que, ao organizar a terceira e última parte, sem dispor da tranqüilizadora segurança de sua aprovação final, não tenha alterado coisa alguma que fosse de vital importância para o autor. Fundamento

essa esperança, a esse respeito, no impecável entendimento que mantivemos durante os lamentavelmente poucos anos de nossas relações.

Antes de terminar a preparação do texto final fui convocado, em julho de 1945, para servir no Exército dos Estados Unidos na Inglaterra e lecionar filosofia numa Universidade do Exército. A organização do capítulo XVII sobre Hegel ainda não se encontrava em forma inteiramente satisfatória na época de minha partida. Desejo agradecer, pois, os amáveis préstimos do meu colega da Universidade de Yale, o professor Brand Blanshard, que examinou as provas e efetuou as correções finais antes da remessa do original para a gráfica.

Devo também expressar a minha gratidão ao dr. Friedrich W. Lenz, anteriormente na Universidade de Yale, pelo trabalho fiel e minucioso de verificação de todas as citações e referências, além de ter suscitado muitas questões sobre a missão que se espera de um organizador e o que lhe compete decidir. Graças a esses serviços, podemos estar certos de que a obra possui um caráter de austeridade intelectual, em todos os seus detalhes, que convém a um livro editado à sombra do nome do professor Ernst Cassirer.

Seria uma falta imperdoável de minha parte se, em nome da família e dos amigos do professor Cassirer, não aproveitasse essa oportunidade para referir-me ao generoso interesse do sr. Eugene A. Davidson, editor da Yale University Press, cujas relações com essa obra não foram meramente comerciais e muito mais as de uma admiração e um apreço extremamente acolhedor e compreensivo. O autor teria querido, por certo, que essa menção se fizesse, pois essa espécie de interesse era uma das coisas por que ele se mostrava constantemente grato em sua experiência americana.

Charles W. Hendel

New Haven, Connecticut, 13 de abril de 1946.

PARTE I  
O QUE É O MITO?

# I

## A ESTRUTURA DO PENSAMENTO MÍTICO

Nos últimos anos, no período entre as duas guerras mundiais, não só a nossa vida política e social atravessou grave crise, mas vimo-nos também diante de novos problemas teóricos. As formas de pensamento político sofreram uma mudança radical. Suscitaram-se novos problemas e apresentaram-se novas respostas. Problemas ignorados pelos pensadores políticos dos séculos XVIII e XIX ganharam subitamente a luz do dia. Talvez a mais importante e a mais alarmante característica desse desenvolvimento do pensamento político moderno tenha sido a aparição de um novo poder: o poder do pensamento mítico. A preponderância do pensamento mítico sobre o pensamento racional é óbvia em alguns dos nossos modernos sistemas políticos. Após uma curta e violenta luta, o primeiro parece ter obtido uma clara e definitiva vitória sobre o segundo. Como isso foi possível? Como poderemos explicar o novo fenômeno que tão subitamente apareceu em nosso horizonte político e que, num certo sentido, parece subverter todas as nossas anteriores idéias sobre o caráter da nossa vida intelectual e social?

Se atentarmos para o estado atual da nossa vida cultural, veremos imediatamente que existe um profundo abismo entre dois campos diferentes.



Quando se trata da ação política, o homem parece obedecer a regras muito diferentes das que são reconhecidas em toda a sua atividade meramente teórica. Ninguém pensaria em resolver um problema da ciência natural ou técnico pelos métodos que são recomendados e utilizados na solução dos problemas políticos. No primeiro caso, nunca poderemos pretender outra coisa senão o uso de métodos racionais. O pensamento racional tem aí sua base e parece ampliar constantemente o seu campo. O conhecimento científico e o domínio da técnica obtêm todos os dias novas e importantes vitórias. Mas na vida prática e social do homem, a derrota do pensamento racional parece ser completa e irrevogável. Nesse domínio, o homem moderno parece ter esquecido tudo quanto aprendeu no decorrer de sua vida intelectual. Aqui regressa aos períodos mais rudimentares da cultura humana. Aqui o pensamento racional e científico reconhece abertamente a sua derrota; rende-se ao seu mais perigoso inimigo.

A fim de tentar uma explicação para esse fenômeno que, à primeira vista, parece desafiar toda a nossa razão e perturbar os nossos padrões lógicos, devemos começar pelo princípio. Ninguém pode esperar entender a origem, o caráter e a influência dos nossos mitos políticos sem responder antes a uma interrogação preliminar. Temos de saber o que o mito é, antes de podermos explicar como *atua*. Os seus efeitos especiais só podem ser discernidos depois que tivermos atingido uma percepção clara de sua natureza em geral.

O que significa mito? Qual a sua função na vida cultural do homem? Tão depressa estas perguntas são formuladas e logo nos vemos envolvidos numa grande batalha entre pontos de vistas conflitantes. Nesse caso, a característica mais desconcertante não é a falta, mas a abundância de material empírico. O problema tem sido abordado por todos os ângulos. Tanto o desenvolvimento histórico do pensamento mítico como seus fundamentos psicológicos foram cuidadosamente estudados. Filósofos, etnólogos, antropólogos, psicólogos e sociólogos tiveram sua participação nesse estudo. Parece que estamos agora na posse de todos os fatos; dispomos de uma mitologia comparada que abrange todas as partes do mundo e nos leva das mais elementares formas às concepções mais desenvolvidas e refinadas. Quanto aos nossos *dados*, a cadeia parece ter sido fechada; nenhum elo essencial lhe falta. Mas a *teoria* do mito ainda é objeto de controvérsia. Cada escola oferece-nos

uma resposta diferente; e algumas dessas respostas estão em flagrante contradição entre si. Uma teoria filosófica do mito deve começar neste ponto.

Muitos antropólogos afirmaram que o mito é, no final das contas, um fenômeno muito simples – para o qual se dispensam complicadas explicações psicológicas ou filosóficas. O mito é a própria simplicidade; nada mais é que a *sancta simplicitas* da raça humana. Não é produto de reflexão ou pensamento nem podemos considerar satisfatório descrevê-lo como produto da imaginação humana. A imaginação, por si só, não basta para produzir todas as incoerências, todos os fantásticos e bizarros elementos que o adornam. Será antes a ingenuidade primitiva (*Urdummheit*) do homem a responsável por esses absurdos e contradições. Sem essa ingenuidade ou “estupidez primeva” não existiria mito.

À primeira vista, esta explicação poderá parecer muito plausível; entretanto, logo que começamos a estudar o processo histórico do pensamento mítico, deparamos com uma dificuldade de monta. Historicamente, não encontramos nenhuma grande cultura que não tenha sido dominada e impregnada de elementos míticos. Diremos então que todas essas culturas – babilônica, egípcia, chinesa, indiana, grega – nada mais são do que outras tantas máscaras e disfarces para a “estupidez primeva” do homem e que, no fundo, carecem de qualquer valor e significado positivo?

Os historiadores da civilização humana jamais aceitariam esse ponto de vista. Era-lhes forçoso procurar melhor e mais adequada explicação. Mas, na maioria dos casos, as suas respostas foram tão divergentes quanto os respectivos interesses científicos. Talvez possamos ilustrar melhor a atitude deles recorrendo a uma comparação. No *Fausto*, de Goethe, há uma cena em que vemos o doutor Fausto na cozinha da bruxa, esperando que esta lhe dê a beberagem mágica que o devolverá à juventude. Diante de um espelho encantado, tem subitamente uma visão maravilhosa. Aparece no espelho a imagem de uma mulher de beleza sobrenatural. Fausto sente-se arrebatado e atraído; mas Mefistófeles, que está a seu lado, zomba de tanto entusiasmo. Ele é quem sabe das coisas; sabe que o que Fausto viu no espelho não era a forma de uma mulher real: era tão-só uma criatura de sua própria imaginação.

Devemos recordar essa cena quando estudamos as várias teorias que, no século XIX, se digladiaram entre si em suas explicações para o mistério do mito. Os filósofos e poetas do romantismo foram os primeiros a beber pela taça mágica do mito. Sentiram-se consolados e rejuvenescidos. A partir desse momento, passaram a ver as coisas sob uma nova e transformada perspectiva. Era-lhes impossível retornar ao mundo vulgar – ao mundo do *profanum vulgus*. Para o verdadeiro romântico não existia diferença nítida entre mito e realidade; tal como não havia qualquer separação sensível entre poesia e verdade. Poesia e verdade, mito e realidade, interpenetravam-se e coincidiam mutuamente. “A Poesia”, disse Novalis, “é aquilo que é absoluta e genuinamente real. Este é o cerne da minha Filosofia. Quanto mais poético, mais verdadeiro”<sup>1</sup>.

As conseqüências dessa filosofia romântica foram aduzidas por Schelling no seu *Sistema do idealismo transcendental* e, mais tarde, nas *Lições acerca da filosofia da mitologia e da revelação*. É impossível conceber um contraste mais profundo do que entre os pontos de vista expressos nessas lições e o julgamento dos filósofos do Iluminismo. O que vemos aí é uma completa mudança de todos os valores anteriores. O mito, que estava relegado para as posições inferiores, foi subitamente elevado à suprema dignidade. O sistema de Schelling era um “sistema de identidade”. Em semelhante sistema era impossível estabelecer uma distinção nítida entre mundo “objetivo” e mundo “subjetivo”. O universo é espiritual – e esse universo espiritual forma um todo orgânico contínuo e homogêneo. A tendência para separar o “ideal” do “real” é uma falsidade mental, mera abstração do pensamento. Um não se opõe ao outro; de fato, ideal e real ajustam-se um ao outro, coincidem. A partir desse pressuposto, Schelling desenvolveu em suas lições uma concepção inteiramente nova do papel do mito. Era uma síntese de filosofia, história, mito e poesia como nunca se vira antes.

As gerações subseqüentes adotaram uma opinião mais sóbria sobre o caráter do mito. Já não estavam interessadas em sua metafísica. Abordaram o problema pelo lado empírico e tentaram resolvê-lo por métodos empíricos. Mas o velho feitiço nunca se dissipou de todo. Os estudiosos continuavam a descobrir no mito aqueles objetos que lhes eram mais familiares. No fundo,

<sup>1</sup> Novalis, Fr. 31, em *Schriften*, org. Jacob Minor (Jena, E. Diederichs, 1907), III, 11.

as diferentes escolas contemplavam no espelho mágico do mito suas próprias faces. Para o lingüista, o mito era um universo de palavras e nomes; para o filósofo, uma “filosofia primitiva”; e para o psiquiatra, um fenômeno neurótico sumamente complicado e interessante.

Do ponto de vista científico, havia duas maneiras diferentes de formular a questão. O mundo mítico poderia ser explicado pelos mesmos princípios de investigação empregados para o mundo teórico: o universo do cientista. Ou, inversamente, em lugar de se procurar uma semelhança inexistente entre os dois mundos, dever-se-ia insistir em sua incomensurabilidade, em suas diferenças radicais e irreconciliáveis. Decidir em favor de uma ou outra das diferentes escolas antagônicas mediante um critério meramente lógico era quase impossível. Num importante capítulo da *Crítica da Razão Pura*, Kant ocupou-se de uma oposição fundamental no método de interpretação científica. Segundo ele, existem dois grupos de estudiosos e cientistas. Um segue o princípio da “homogeneidade”, o outro obedece ao princípio da “especificação”. O primeiro empenha-se em reduzir os fenômenos mais díspares a um denominador comum, enquanto que o segundo se recusa a aceitar essa pretensa unidade ou semelhança. Em vez de acentuar as características comuns, procura sempre assinalar as diferenças. De acordo com os princípios da filosofia kantiana, as duas atitudes não estão realmente em conflito mútuo. Não exprimem qualquer diferença ontológica fundamental, uma diferença na natureza e essência das “coisas em si mesmas”. Ambas representam, outrossim, um duplo interesse da razão humana. O conhecimento humano só pode alcançar seu propósito final seguindo ambos os caminhos e satisfazendo a ambos os interesses. Deve atuar de acordo com os dois “princípios reguladores” distintos: os princípios de semelhança e dessemelhança, de homogeneidade e heterogeneidade. Ambas as máximas são igualmente indispensáveis para o funcionamento da razão humana. O princípio lógico dos gêneros, o qual postula a identidade, é contrabalançado por um outro princípio, a saber, o da espécie, o qual requer a multiplicidade e a diversidade das coisas e prescreve à compreensão que dedique a ambos uma atenção idêntica. “Essa distinção”, disse Kant,

“(…) revela-se nas diferentes maneiras de pensar entre os estudiosos da natureza, alguns deles (...) quase adversos à heterogeneidade, e sempre con-

centrados na unidade dos gêneros; ao passo que outros (...) esforçam-se constantemente por dividir a natureza em tantas variedades que se pode quase perder a esperança de levar a cabo a tarefa de distribuir os fenômenos de acordo com princípios gerais.”<sup>2</sup>

O que Kant disse aqui sobre o estudo dos fenômenos naturais vale igualmente para o estudo dos fenômenos culturais. Se acompanharmos a evolução das diferentes interpretações do pensamento mítico propostas pelos estudiosos dos séculos XIX e XX, encontraremos exemplos flagrantes de ambas as atitudes. Houve sempre estudiosos de grande autoridade em condições de negar a existência de qualquer diferença nítida entre o pensamento mítico e o científico. A mente primitiva é, decerto, muito inferior à mente científica no tocante à massa de conhecimentos adquiridos, ao volume de provas empíricas. Mas, no que se refere à interpretação desses fatos, está em completo acordo com os nossos próprios modos de pensar e raciocinar. Este ponto de vista é defendido, por exemplo, numa obra que, mais do que qualquer outra, é representativa da nova ciência da antropologia empírica que começou a desenvolver-se na segunda metade do século XIX.

*The Golden Bough* [O ramo dourado], de Sir James Frazer, tornou-se um rico manancial para toda espécie de pesquisas antropológicas. Nos seus quinze volumes contém-se material recolhido em todas as partes do mundo e das mais heterogêneas fontes. Mas Frazer não se limitou a coletar os fenômenos do pensamento mítico e a dar-lhes uma classificação geral e sistemática. Procurou compreendê-los – e estava convencido de que essa tarefa seria impossível enquanto o mito continuasse a ser considerado uma província isolada do pensamento humano. Devemos, de uma vez para sempre, pôr fim a esse isolamento. O pensamento humano não admite a heterogeneidade radical. Do princípio ao fim, desde os primeiros passos rudimentares até as realizações supremas, ele permanece sempre o mesmo; é homogêneo e uniforme. Frazer aplicou esse princípio mestre à análise da magia, nos dois primeiros volumes do seu livro. De acordo com a sua teoria, um homem que desempenha um rito mágico não se distingue, em princípio, de um cientista que realiza

---

<sup>2</sup> Kant, *Crítica da Razão Pura*.

em seu laboratório um experimento físico ou químico. O feiticeiro, o curandeiro das tribos primitivas, e o cientista moderno pensam e agem de acordo com os mesmos princípios. “Onde quer que ocorra a magia compreensiva, em sua forma pura e não-adulterada”, diz Frazer,

“ela pressupõe que, na natureza, um evento procede, necessária e invariavelmente, de um outro, sem a intervenção de qualquer agente espiritual ou pessoal. Assim, o seu conceito fundamental é idêntico ao da ciência moderna; em todo o sistema está subjacente uma fé implícita mas real e firme na ordem e uniformidade da natureza. O mágico não duvida de que as mesmas causas produzirão sempre os mesmos efeitos, de que a realização da apropriada cerimônia ritual, acompanhada do feitiço adequado, produzirá inevitavelmente os resultados pretendidos (...). Assim, a analogia entre as concepções mágicas e científicas do mundo é de natureza bem íntima. Em umas e outras a sucessão de eventos é perfeitamente regular e certa, sendo determinada por leis imutáveis cuja ação pode-se prever e calcular de modo preciso, uma vez que os elementos de capricho, de acaso e de acidente estão banidos do curso da natureza (...). A falha fatal da magia não se encontra em seu pressuposto geral de uma seqüência de eventos determinados por lei, mas em sua concepção totalmente errônea da natureza das leis particulares que regem a seqüência (...). Os ritos mágicos são aplicações equivocadas de uma ou outra das duas grandes leis fundamentais do pensamento, a saber, a associação de idéias por semelhança e a associação de idéias por contigüidade no espaço e no tempo (...). Os princípios de associação são intrinsecamente excelentes e, na verdade, absolutamente essenciais ao funcionamento da mente humana. Legitimamente aplicados, produzem ciência; se aplicados de maneira ilegítima, levam à magia, a irmã bastarda da ciência.”<sup>3</sup>

Frazer não estava sozinho na defesa desse ponto de vista. Continuava uma tradição que remonta aos primórdios da antropologia científica no sécu-

---

<sup>3</sup> Sir J. O. Frazer, *The Golden Bough, A Study in Magic and Religion*. Parte I: The Magic Art and the Evolution of Kings (3ª edição, Nova York, Macmillan Co., 1935), I, 220.

lo XIX. Em 1871, Sir E. B. Tylor publicava o seu livro *Primitive Culture* [Cultura primitiva]. Mas, embora falando de uma cultura primitiva, recusava aceitar a idéia de uma pretensa “mentalidade primitiva”. Segundo Tylor, não existe qualquer diferença essencial entre a mente de um selvagem e a de um homem civilizado. Os pensamentos do selvagem poderão parecer bizarros à primeira vista; mas não são confusos nem contraditórios, de forma alguma. A lógica do selvagem é, num certo sentido, impecável. O que estabelece a grande diferença entre a interpretação que o selvagem dá ao mundo e as nossas próprias concepções não são as formas de pensamento, as regras de argumentação e raciocínio, mas o material, os dados a que essas regras se aplicam. Uma vez compreendido o caráter desses dados, estamos em posição para nos colocarmos no lugar do selvagem – pensarmos os seus pensamentos e penetrarmos em seus sentimentos.

De acordo com Tylor, o primeiro requisito para um estudo sistemático das raças inferiores consiste em formular uma definição rudimentar de religião. Não podemos incluir nessa definição a crença numa deidade suprema, num julgamento além-túmulo, na adoração de ídolos ou na prática de sacrifícios. Um estudo mais atento e minucioso dos dados etnológicos convence-nos de que todas essas características não são pré-requisitos necessários. Fornecem-nos apenas uma perspectiva especial, não um aspecto universal da vida religiosa.

“Uma definição tão limitada tem o defeito de identificar a religião com certos desenvolvimentos particulares, em prejuízo da motivação mais profunda que está subentendida neles. Parece preferível apoiarmo-nos imediatamente nessa fonte essencial e, simplesmente, propor a crença em Seres Espirituais como definição mínima de religião.”

A finalidade do livro de Tylor foi investigar, sob o nome de “animismo”, a doutrina subjacente dos Seres Espirituais, a qual consubstancia a própria essência do espiritualismo, em contraste frontal com a filosofia materialista<sup>4</sup>.

Não se faz necessário entrar aqui em detalhes sobre a bem conhecida teoria animista de Tylor; o que nos interessa é o método adotado no trabalho

de Tylor e não os resultados obtidos por esse trabalho. Tylor levou a extremos o princípio metodológico que na *Crítica da Razão Pura* tinha sido designado como “princípio da homogeneidade”. Em seu livro, a diferença entre a mente primitiva e a mente do homem civilizado é quase obliterada. O primitivo atua e pensa como um filósofo autêntico. Combina os dados que lhe são fornecidos por sua experiência sensorial e procura concatená-los numa ordem coerente e sistemática. Se aceitarmos a descrição de Tylor, teremos de concluir então que entre as mais rudimentares formas de animismo e os mais refinados sistemas filosóficos ou teológicos existe apenas uma diferença de grau. Eles têm um ponto de partida comum e gravitam em torno do mesmo centro. O milagre permanente e o terror constante para o homem – tanto para o selvagem primitivo, como para o filósofo – tem sido sempre, através dos tempos, o fenômeno da morte. O animismo e a metafísica são unicamente tentativas diferentes no sentido de nos compatibilizarmos com o fato concreto da morte; de a interpretarmos de um modo racional e inteligível. Os métodos de interpretação têm sido amplamente divergentes, mas a finalidade que se almeja é sempre a mesma.

“Em primeiro lugar, o que é que produz a diferença entre um corpo vivo e um cadáver? O que causa o despertar, o sono, o transe, a doença e a morte? Em segundo lugar, o que são essas sombras humanas que aparecem nos sonhos e nas visões? Ao observarem esses dois grupos de fenômenos, os antigos filósofos selvagens deram, provavelmente, o seu primeiro passo mediante a inferência óbvia de que todo homem tem duas coisas que lhe pertencem, a saber, uma vida e um fantasma. Essas duas coisas estão, evidentemente, em íntima ligação com o corpo, permitindo-lhe a vida sentir, pensar e agir, e sendo o fantasma a sua imagem ou segundo eu; ambas são percebidas também como coisas separáveis do corpo, uma vez que a vida pode abandoná-lo e deixá-lo insensível ou morto, e o fantasma é suscetível de aparecer a pessoas que estão distantes dele. O segundo passo também teria sido aparentemente fácil de dar para os selvagens, se

---

<sup>4</sup> Sir Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture* (Londres, 1871; 1ª ed. americana, Nova York, Henry Holt & Co., 1874), cap. XI, pp. 417-502.



considerarmos até que ponto tem sido difícil ao homem civilizado eliminá-lo. Trata-se meramente de combinar a vida e o fantasma. Como ambos pertencem ao corpo, então por que não haveriam de se pertencer também mutuamente – a vida ao fantasma e este à vida – e ser manifestações de uma só alma? Consideremo-los unidos, pois, e o resultado será a bem conhecida concepção que pode ser descrita como a alma-aparição ou a alma espectral (...). Muito longe de tais opiniões universais serem produtos arbitrários ou convencionais, raramente é justificável sequer que consideremos a sua uniformidade entre raças distantes como probatória de comunicação de qualquer espécie. São doutrinas que respondem da maneira mais convincente às provas concretas fornecidas pelos sentidos humanos, tal como interpretadas por uma filosofia primitiva razoavelmente coesa e racional.”<sup>5</sup>

Encontramos o inverso dessa concepção na muito conhecida descrição da “mentalidade primitiva” por Lévy-Bruhl. A tarefa que as anteriores teorias se tinham proposto era, segundo Lévy-Bruhl, absurda – uma contradição de termos. É inútil procurar uma medida comum entre a mentalidade primitiva e a nossa. Elas não pertencem ao mesmo gênero; são radicalmente opostas entre si. As regras que para o homem civilizado parecem indiscutíveis e invioláveis são inteiramente desconhecidas e constantemente contrariadas no pensamento primitivo. A mente do selvagem é incapaz de todos esses processos de dialética e de raciocínio que as teorias de Frazer e Tylor lhe atribuem. A mente do indivíduo primitivo não é lógica, mas “pré-lógica” ou mística. Até os princípios mais elementares da nossa lógica são abertamente desafiados por essa mente mística. O selvagem vive num mundo todo seu – um mundo que é impermeável à experiência e inacessível às nossas formas de pensamento<sup>6</sup>.

Como decidiremos esta controvérsia? Se Kant estava certo, devemos concluir que não existe critério estritamente objetivo para nos orientar nessa

---

<sup>5</sup> Tylor, *op. cit.*, I. 428 e seg.

<sup>6</sup> Ver Lucien Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Paris).

decisão. E isso porque a questão não é ontológica ou factual, mas tão-só metodológica. Os princípios de “homogeneidade” e “especificação” descrevem apenas diversas tendências do pensamento científico e interesses da razão humana. “Quando princípios puramente reguladores”, disse Kant,

“(…) são tomados por constitutivos, podem tornar-se contraditórios, como princípios objetivos. Entretanto, se nos limitarmos a considerá-los máximas, não existe contradição real, porquanto é apenas o interesse diferente da razão que causa os diversos modos de pensamento. Na realidade, a razão só tem um interesse, e o conflito de suas máximas decorre unicamente de uma diferença e mútua limitação dos métodos em que esse interesse deverá ser satisfeito. Dessa maneira, um filósofo é mais influenciado pelo interesse da diversidade (de acordo com o princípio da especificação), outro pelo interesse da unidade (de acordo com o princípio da agregação). Cada um acredita ter derivado o seu juízo da intuição que teve do objeto, mas, na verdade, baseia-o inteiramente na maior ou menor fidelidade a um dos dois princípios, nem um nem outro assente em bases objetivas, mas tão-só num interesse da razão; e, portanto, devem ser chamados máximas e não princípios (...). Nada mais é que o duplo interesse da razão, uma parte inclinada para um lado, a outra parte para o outro (...). Mas essa diferença das duas máximas de diversidade ou unidade na natureza pode facilmente ser ajustada, se bem que, enquanto tomadas como conhecimento objetivo, causem não só disputas mas gerem, de fato, impedimentos que dificultam o progresso da verdade, enquanto não se encontrar um meio de reconciliar os interesses contraditórios que dê assim satisfação à razão.”<sup>7</sup>

De fato, é impossível chegar a um discernimento claro do caráter do pensamento mítico sem combinar as duas tendências aparentemente opostas do pensamento que são representadas por Frazer e Tylor, de um lado, e por Lévy-Bruhl, do outro. Na obra de Tylor, o selvagem é descrito como um “filó-

---

F. Alcan, 1910), Introdução.

<sup>7</sup> Kant, *Crítica da Razão Pura*.

sofo primitivo” que desenvolve um sistema de metafísica ou teologia. O animismo é considerado o alicerce da filosofia da religião, desde a dos selvagens até a do homem civilizado. “Embora, à primeira vista, pareça proporcionar apenas uma escassa e sofrível definição de um mínimo de religião, verificar-se-á que, na prática, é suficiente, pois onde existem raízes, os ramos serão geralmente produzidos (...)”. O animismo é, de fato, “uma filosofia universal, em que a crença é a teoria e o culto é a prática”<sup>8</sup>. É comum aos “antigos filósofos selvagens” e aos mais refinados conceitos do pensamento metafísico.

É óbvio que, nesta descrição, o pensamento mítico perdeu uma de suas principais características. Foi inteiramente intelectualizado. Se aceitarmos as suas premissas, será forçoso aceitar também todas as suas conclusões; pois essas conclusões decorrem de um modo completamente natural e, na verdade, inevitável dos dados originais. Em virtude dessa concepção, o mito como que se converte numa cadeia de silogismos, os quais obedecem todos a bem conhecidas regras silogísticas. Mas o que se perdeu completamente de vista nessa teoria foi o elemento “irracional” do mito – o fundo emocional em que ele se origina e sobre o qual se sustenta ou desaparece.

Por outro lado, é fácil perceber que a teoria de Lévy-Bruhl pende para o lado oposto. Se essa teoria fosse exata, qualquer análise do pensamento mítico tornar-se-ia impossível. Pois o que é essa análise senão uma tentativa para *compreender* o mito, quer dizer, uma tentativa para reduzi-lo a alguns outros fatos psicológicos ou princípios lógicos conhecidos? Se esses fatos ou princípios faltarem; se não existir ponto de contato entre a nossa própria mente e a mente pré-lógica ou mística, teremos então de renunciar a toda a esperança de abordagem do mundo mítico. Esse mundo ficaria sendo, para todo o sempre, um livro hermeticamente fechado à nossa curiosidade e ao nosso estudo. Mas a teoria do próprio Lévy-Bruhl não representou um esforço para ler esse livro, para decifrar os hieróglifos do mito? É certo que não podemos esperar uma correspondência exata entre as nossas formas lógicas de pensamento e as formas do pensamento mítico. Mas se não existisse conexão alguma, se as duas formas se movimentassem em planos totalmente distintos, toda tentativa para compreender o mito estaria votada ao fracasso.

---

<sup>8</sup> Tylor, *op. cit.*, pp. 426 e segs.

E ainda existem outras razões para nos convenceremos de que a descrição que nos é dada da mentalidade primitiva nas obras de Lévy-Bruhl<sup>9</sup> permanece inadequada e inconcludente num ponto essencial. Lévy-Bruhl admite e enfatiza o fato de existir um estreito relacionamento entre mito e linguagem. Uma parte especial de sua obra trata de problemas lingüísticos das línguas faladas por tribos primitivas. Ora, Lévy-Bruhl encontra nessas línguas todas aquelas características que atribui à mentalidade primitiva. Também elas estão repletas de elementos que são diametralmente opostos aos nossos próprios modos de pensar. Mas essa opinião está em manifesta discordância com a nossa experiência lingüística. Os melhores especialistas nesse campo, os homens que passaram suas vidas dedicados à investigação das linguagens de tribos selvagens, chegaram a uma conclusão oposta. Na lingüística moderna, o próprio termo e conceito de linguagem primitiva tornou-se sumamente discutível. A. Meillet, que escreveu um livro sobre as línguas do mundo, informou-nos que nenhum idioma conhecido nos pode dar a mais pálida idéia do que uma linguagem primitiva possa ser. A linguagem mostra-nos sempre uma estrutura lógica definida e completa, quer em seu sistema de sons, quer em seu sistema morfológico. Nada nos prova a existência de uma linguagem “pré-lógica” – a única que, de acordo com a teoria de Lévy-Bruhl, corresponderia ao estado pré-lógico da mente. É claro, não devemos entender o termo “lógico” numa acepção demasiado estreita. Seria absurdo esperar a presença das categorias aristotélicas de pensamento ou os elementos do nosso sistema de orações gramaticais, as regras da nossa sintaxe grega ou latina, nas linguagens das tribos aborígenes da América. Semelhante expectativa traduzir-se-ia por um completo malogro; mas isso não prova que tais línguas sejam “ilógicas” ou até menos lógicas que as nossas. Se por um lado elas são incapazes de expressar algumas diferenças que nos parecem essenciais e necessárias, por outro surpreendem-nos amiúde pela variedade e sutileza de distinções que não possuímos em nossa própria língua e que de forma nenhuma são insignificantes. Franz Boas, o grande filólogo e antropólogo, falecido há dois anos, em um de seus últimos ensaios publicados, “Language and Culture”, observou argutamente que poderíamos ler os nossos jornais com muito maior

---

<sup>9</sup> Ver também *La mentalité primitive* (Paris, 1922) e *L'âme primitive* (Paris, 1928).

satisfação se a nossa língua, como o idioma índio Kwakiutl, nos compelissem a dizer se um determinado relato se baseia na experiência pessoal e direta, ou numa inferência, ou num “ouvi dizer”, ou se foi sonhado pelo repórter<sup>10</sup>.

O que vale para as linguagens “primitivas” também é válido para o pensamento primitivo. A sua estrutura talvez pareça estranha e paradoxal; mas nunca carece de uma estrutura lógica definida. Mesmo o homem não-civilizado é incapaz de viver no mundo sem um constante esforço para compreender esse mundo. E, com esse propósito em mente, vê-se forçado a desenvolver e a usar algumas formas ou categorias gerais de pensamento. Não podemos, evidentemente, aceitar a concepção de Tylor do “filósofo selvagem”, que aduz conclusões em virtude de uma atividade puramente especulativa. O selvagem não é um pensador discursivo nem dialético. Entretanto, encontramos nele, em estado latente e implícito, a mesma capacidade de análise e de síntese, de discernimento e unificação, que constituía, para Platão, característica da arte da dialética. Ao estudarmos certas formas primitivas do pensamento religioso e mítico – as religiões das sociedades totêmicas, por exemplo – ficamos surpreendidos ao descobrir em que elevado grau a mente primitiva sente a necessidade e o desejo de distinguir e dividir, de ordenar e classificar, os elementos que colhe no meio ambiente. Poucas são as coisas que escapam a esse constante desejo de classificação. Não é somente a sociedade humana que nos surge dividida em diversas classes, tribos, clãs, a que correspondem diferentes funções, costumes e deveres. A mesma divisão aparece por toda parte na natureza. O mundo físico é, nesse aspecto, uma réplica exata do mundo social. Plantas, animais, seres orgânicos e objetos da natureza inorgânica, substâncias e qualidades, são igualmente afetados por essa classificação. Os quatro pontos cardeais – norte, leste, sul, oeste – as diferentes cores e os corpos celestes pertencem a uma classe especial. Em certas tribos da Austrália, nas quais todos os homens e mulheres pertencem ou ao clã do Canguru ou ao clã da Cobra, as nuvens, dizem, pertencem ao primeiro desses clãs, ao passo que o sol pertence ao segundo. Tudo isso poderá afigurar-se-nos arbitrário e fantástico. Mas não devemos esquecer que toda divisão

---

<sup>10</sup> Ver Roman Jakobson, “Franz Boas’s Approach to Language”, *International Journal of American Linguistics*, vol. X, nº 4 (outubro de 1944).

pressupõe um *fundamentum divisionis*. Esse princípio orientador não é dado pela própria natureza das coisas. Depende dos nossos interesses que regem as divisões primordiais do mundo e as nossas classificações científicas. Mas não é esse o ponto principal. O que interessa não é o conteúdo, mas a forma de classificação – e a forma é inteiramente lógica. O que aí encontramos não é, em absoluto, falta de ordem; é, outrossim, uma certa hipertrofia, uma preponderância e exuberância do “instinto de classificação”<sup>11</sup>. Os resultados dessas primeiras tentativas de análise e sistematização do mundo da experiência sensorial são muito diferentes dos nossos. Mas os processos são muito semelhantes; expressam o mesmo desejo da natureza humana de compreender a realidade, de viver num universo ordenado e de superar o estado caótico em que as coisas e as idéias ainda não assumiram forma e estrutura definidas.

---

<sup>11</sup> Exemplos concretos desses métodos “primitivos” de classificação foram dados em meu ensaio “Die Begriffsform im mythischen Denken”, *Studien der Bibliothek Warburg* (Leipzig, 1922), I. Ver também Émile Durkheim e Marcel Mauss, “De quelques formes primitives de classification”, *Année sociologique*, VI (Paris, 1901-2).

## II

### O MITO E A LINGUAGEM

Em seu livro *Primitive Culture*, Tylor propôs uma teoria antropológica baseada em princípios biológicos gerais. Foi um dos primeiros a aplicar os princípios de Darwin ao mundo cultural. A máxima *Natura non facit saltus* não admite exceções. É tão válida para o mundo social como para o mundo orgânico. O homem civilizado e o não-civilizado pertencem à mesma espécie – à espécie *homo sapiens*. As características fundamentais dessa espécie são as mesmas em todas as suas variantes. Aceita a teoria da evolução como verdadeira, não podemos admitir qualquer hiato entre os estágios inferiores e superiores da civilização humana. Passamos de uns aos outros mediante transições muito lentas e quase imperceptíveis, e nunca descobrimos uma quebra de continuidade.

Uma concepção diferente do processo de civilização humana tinha sido desenvolvida num ensaio publicado em 1856 – três anos antes do aparecimento do livro de Darwin, *A origem das espécies*. Em “Comparative Mythology”<sup>1</sup>, F. Max Müller partiu do princípio de que é impossível chegar a uma verdadeira compreensão do mito enquanto o considerarmos um fenômeno isolado. Mas, por outro lado, nenhum fenômeno natural, nenhum princípio

biológico, poderá guiar-nos em nossa investigação. Não existe qualquer analogia real entre fenômenos naturais e culturais. A cultura humana deve ser estudada por métodos e princípios específicos. E onde poderíamos encontrar melhor guia para esse estudo do que na fala humana – o elemento pelo qual o homem vive, age e adquire seu ser e personalidade? Como lingüista e filólogo, Müller estava convencido de que o único critério científico para o estudo do mito era o enfoque lingüístico. Mas essa meta só poderia ser atingida quando a lingüística encontrasse o seu próprio caminho e tanto a gramática como a etimologia assentassem numa sólida base científica. Esse grande passo foi dado a partir da primeira metade do século XIX. Entre a linguagem e o mito existe não só uma estreita relação, mas também uma verdadeira solidariedade. Se compreendermos a natureza dessa solidariedade, teremos encontrado a chave para o mundo mítico.

A descoberta da língua e da literatura sanscríticas constituiu um acontecimento decisivo no desenvolvimento da nossa consciência histórica e na evolução de todas as ciências culturais. Em sua influência e importância pode ser comparada à grande revolução intelectual provocada pelo sistema copernicano no campo da ciência natural. A hipótese de Copérnico derrubou a concepção da ordem cósmica. A Terra deixava de ser o centro do universo; passou a ser uma “estrela entre estrelas”. A concepção geocêntrica do mundo físico estava descartada. No mesmo sentido, o conhecimento do sânscrito, da língua e de sua literatura, pôs termo à concepção de cultura humana que via o seu verdadeiro e único centro do mundo da antiguidade clássica. Daí em diante, o mundo greco-romano só podia ser considerado uma província isolada, um pequeno setor no universo da cultura humana. A filosofia da história tinha de ser construída numa nova e mais ampla base. Hegel chamou à descoberta da origem comum do grego e do sânscrito a descoberta de um mundo novo. Os estudiosos da gramática comparada do século XIX viram seu trabalho à mesma luz. Estavam convencidos de que tinham descoberto a palavra mágica capaz de, por si só, abrir as portas do conhecimento da histó-

---

<sup>1</sup> Primeira publicação em *Oxford Essays* (Londres, John W. Parker & Son, 1856), pp. 1-87. Reedição em *Selected Essays on Language, Mythology and Religion* (Londres, Longmans, Green & Company, 1881), pp. 299-451.



ria da civilização humana. A filologia comparada, declarou Max Müller, trouxe para a luz clara da pesquisa científica e colocou no âmbito da história documental a idade mitológica e mitopéica da humanidade, até então envolta em sombras. Colocou em nossas mãos um telescópio de tamanha potência que, onde antes enxergávamos apenas confusas nebulosidades, podíamos agora descobrir formas nítidas e contornos distintos; além disso, proporcionou-nos o que é lícito chamar provas contemporâneas, ao expor o estado do pensamento, linguagem, religião e civilização num período em que o sânscrito ainda não era sânscrito, o grego ainda não era grego, mas ambas as línguas, em conjunto com o latim, o germânico e outros dialetos arianos, existiam ainda como uma só língua não-dividida. A neblina da mitologia dissipar-se-á gradualmente e habilitar-nos-á a descobrir, para além das nuvens fugitivas da aurora do pensamento e da linguagem, a verdadeira natureza que a mitologia velou e disfarçou por tanto tempo<sup>2</sup>.

Por outro lado, a conexão entre linguagem e mito, que prometia uma solução clara e definitiva para o velho enigma, continha uma grande dificuldade. Linguagem e mito têm, por certo, raízes comuns, mas não são, em absoluto, idênticos em suas respectivas estruturas. A linguagem revela-nos sempre um carácter estritamente lógico; o mito parece desafiar todas as regras lógicas; é incoerente, caprichoso, irracional. Como poderemos conjugar esses dois elementos incompatíveis?

Para responder a esta interrogação, Max Müller e outros autores da escola de mitologia comparada criaram um esquema deveras engenhoso. O mito, declararam eles, é apenas um aspecto da linguagem; mas é um aspecto mais negativo do que positivo. O mito não se origina em suas virtudes, mas em seus vícios. A linguagem é, sem dúvida, lógica e racional, mas, por outro lado, também constitui uma fonte de ilusões e falácias. A realização suprema da própria linguagem é uma fonte de defeitos. A linguagem consiste em nomes *gerais* – mas a generalidade sempre significou ambigüidade. A polionímia e a sinonímia de palavras não são uma característica accidental da linguagem; resultam da sua própria natureza. Assim como a maioria dos objetos

<sup>2</sup> Müller, "Comparative Mythology", *op. cit.*, pp. 11, 33, 86. *Selected Essays*, I, 315, 358, 449 e segs.

possui mais de um atributo e, sob diferentes aspectos, um ou outro atributo poderá parecer o mais adequado ao ato de denominação, também aconteceu, por necessidade, que a maioria dos objetos, no período primitivo da fala humana, tinha mais de um nome. Quanto mais antiga é uma língua, mais rica em sinônimos se mostra. Por outro lado, esses sinônimos, se usados constantemente, devem gerar numerosos homônimos. Se podemos designar o sol por cinquenta nomes expressivos de diferentes qualidades, alguns desses nomes serão aplicáveis a outros objetos que também possuam as mesmas qualidades. Esses diferentes objetos serão chamados então pelo mesmo nome – quer dizer, tornam-se homônimos. Esse é o ponto vulnerável na linguagem, e, ao mesmo tempo, é a origem histórica do mito. Como poderemos explicar, pergunta Max Müller, aquela fase da mente humana que gerou as extraordinárias histórias de deuses e heróis – de górgones e quimeras – de coisas que nenhum olho humano jamais viu e que nenhuma mente humana, em estado saudável, poderia conceber? A menos que essa pergunta receba uma resposta satisfatória, a nossa crença num progresso regular e consistente do intelecto humano, através das idades e em todos os povos, terá de ser abandonada como uma falsa teoria. Entretanto, depois da descoberta da lingüística comparada, estamos em posição de evitar esse ceticismo e de remover esse obstáculo. Vemos que o progresso da própria linguagem – um dos maiores fatos na civilização humana – leva inevitavelmente a um outro fenômeno, ao fenômeno do mito. Quando existiam dois *nomes* para o mesmo objeto, duas *pessoas* poderiam – de um modo muito natural e, na verdade, inevitável – brotar dos dois nomes; e, como as mesmas histórias podiam ser contadas a respeito de uma outra, elas seriam representadas como irmãos e irmãs, como pai (ou mãe) e filho<sup>3</sup>.

Se aceitarmos esta teoria, a dificuldade está superada. Podemos explicar muito bem como a atividade racional da linguagem humana conduziu às irracionalidades e incongruências do mito. A mente do homem atua sempre de um modo racional. Mesmo o intelecto primitivo era são e normal; mas, por outro lado, era pouco desenvolvido e inexperiente. Se esse intelecto primitivo inexperiente estava constantemente exposto a uma grande tentação

---

<sup>3</sup> Ver Müller, *op. cit.*, pp. 44 e segs. *Selected Essays*, I, 378.

– a falácia e ambigüidade das palavras – não admira que tenha sucumbido. Essa é a verdadeira origem do pensamento mítico. A linguagem é não só uma escola de sabedoria, mas também uma escola de loucura. O mito revela-nos o último desses aspectos; nada mais é que a sombra escura projetada pela linguagem sobre o mundo do pensamento humano.

Assim, a mitologia é representada como patológica em sua origem e em sua essência. É uma doença que começa no campo da linguagem e que, por uma perigosa contaminação, alastra-se a todo o corpo da civilização humana. Mas, embora seja uma loucura, existe método nela. Na mitologia grega, como em muitas outras mitologias, encontramos a história de uma grande inundação que destruiu a raça humana. Somente um casal, Deucalião e sua mulher, Pirra, escapou ao dilúvio enviado por Zeus sobre a antiga Hélade. Descendo à terra no monte Parnaso, um oráculo aconselhou-os então a lançarem para trás das costas os “ossos de sua mãe”. Deucalião descobriu a verdadeira interpretação do oráculo; apanhou pedras do solo – a mãe-terra – e jogou-as para trás das costas. Dessas pedras surgiu a nova raça de homens e mulheres. O que pode haver de mais ridículo, pergunta Max Müller, do que essa explicação mítica da criação da raça humana? E, no entanto, torna-se facilmente compreensível quando a chave nos é dada pela ciência da etimologia comparada. Resulta que a história não passa de mero equívoco – uma confusão de dois termos homônimos – de *λαός* e *λάαξ*<sup>4</sup>. Aí está, de acordo com este ponto de vista, todo o segredo da mitologia.

Analisando essa teoria, verificamos que é uma estranha mistura de racionalismo e romantismo. O elemento romântico é óbvio; e parece ser preponderante. De certa maneira, Max Müller fala como um discípulo de Novalis ou Schleiermacher. Ele rejeita a teoria de que a origem da religião deve ser procurada no animismo ou no culto dos grandes poderes naturais. Existe, de fato, uma religião natural ou física – adoração do fogo, do sol, da lua, do céu claro – mas essa religião física é apenas um aspecto singular e um fenômeno derivativo. Não nos dá o todo nem nos conduz à fonte primordial e principal. A origem real da religião deve ser procurada numa camada mais profunda do pensamento e do sentimento. O que primeiro fascinou os homens não foram

---

<sup>4</sup> “Comparative Mythology”, *op. cit.*, p. 8. *Selected Essays*, I, 310.

os objetos de seu meio circundante. A mente primitiva era muito mais impressionada pelo grande espetáculo da natureza como um todo. A natureza era o desconhecido, em contraste com o conhecido, o infinito como algo distinto do finito. Foi esse sentimento que, desde os mais recuados tempos, forneceu o impulso para o pensamento religioso e a linguagem. A imediata *percepção do infinito* formou, desde o começo, um ingrediente e um necessário complemento de todo o conhecimento finito. Os rudimentos das expressões mitológicas, religiosas e filosóficas subseqüentes já estavam presentes na pressão inicial do infinito sobre os sentidos humanos – e essa pressão é a fonte primordial e a verdadeira origem de todas as nossas crenças religiosas<sup>5</sup>. Por que nos espantamos com os antigos, pergunta Max Müller, com a linguagem palpitante de vida e ébria de cor que os caracterizou, quando, em vez dos contornos cinzentos do nosso pensamento moderno, eles descreviam essas formas vivas da natureza, dotadas de poderes humanos, melhor ainda, dotadas de poderes sobre-humanos, pois que a luz do sol era mais deslumbrante que a luz do olho humano e o rugir das tempestades mais potente que os gritos da voz humana?<sup>6</sup> Tudo isso é muito romântico, sem dúvida; mas não nos devemos deixar enganar pelo estilo pitoresco e romântico de Max Müller. A sua teoria, apreciada como um todo, ainda é estritamente racionalista e intelectualista.

No fundo, a sua concepção de mito não está muito longe da dos pensadores setecentistas do Iluminismo<sup>7</sup>. É verdade que ele já não considera o mito e a religião meras invenções arbitrárias – ardis de uma esperta classe sacerdotal. Mas concorda em que o mito, no final das contas, não passa de uma grande ilusão – um logro inconsciente provocado pela própria natureza da mente humana e, sobretudo, pela natureza da fala humana. O mito é sempre

<sup>5</sup> Ver F. Max Müller, *Natural Religion, The Gifford Lectures*, 1888 (Londres e Nova York, Longmans, Green & Co., 1889), Conf. V, “My Own Definition of Religion”, pp. 103-140; *Physical Religion*, 1890 (Longmans, Green & Co., 1891), Conf. VI, “Physical Religion: The Natural and the Supernatural”, pp. 119 e segs.

<sup>6</sup> “Comparative Mythology”, *op. cit.*, p. 37. *Selected Essays*, I, 365.

<sup>7</sup> É um fato notável que os primeiros elementos da teoria de Müller se encontrem nos escritos de um dos grandes racionalistas. Em sua sátira *Sur l'équivoque*, Boileau propunha uma teoria segundo a qual a ambigüidade das palavras é a verdadeira fonte da mitologia.

um caso patológico. Mas estamos agora em posição de entender a patologia do mito sem recorrer à hipótese de um defeito inerente da própria mente humana. Se reconhecemos na linguagem a fonte do mito, então até as incongruências e contradições do pensamento mítico ficam reduzidas a um poder objetivo e universal, logo, profundamente racional.

Contribuiu bastante para a influência dessa doutrina o fato de ter sido aceita, com algumas reservas críticas, pelo filósofo que primeiro se empenhou em criar uma “filosofia sintética”, um levantamento coerente e abrangente de todas as atividades da mente humana, baseado em princípios estritamente empíricos e na teoria geral da evolução. Herbert Spencer encontrou no culto dos ancestrais a primeira e principal fonte de toda a religião. O primeiro culto, disse ele, não foi o dos poderes naturais, mas o culto dos mortos<sup>8</sup>. Contudo, para se compreender a transição do culto dos ancestrais para o de deuses pessoais, é preciso introduzir uma nova hipótese. Segundo Spencer, foi o poder e a duradoura influência da palavra que tornou possível e mesmo necessário esse passo. O discurso humano é metafórico em sua essência; está repleto de símiles e analogias. A mente primitiva é incapaz de compreender essas analogias num sentido meramente metafórico. Toma-as por realidades, pensa e atua de acordo com esse princípio. É essa interpretação literal de nomes metafóricos que, das primeiras formas elementares do culto dos ancestrais, do culto de seres humanos, leva a um culto de plantas e animais e, finalmente, das grandes forças da natureza. Na sociedade primitiva é hábito comum e generalizado dar à criança recém-nascida o nome de plantas, animais, estrelas ou outros objetos naturais. Um rapaz chama-se “Tigre” ou “Leão”, “Corvo” ou “Lobo”; uma menina, “Lua” ou “Estrela”. Em sua origem, todos esses nomes apenas representavam *epitheta ornantia*, expressando algumas qualidades pessoais que eram atribuídas a seres humanos. De acordo com a tendência da mente primitiva para compreender todos os termos num sentido literal, era inevitável uma interpretação errada desses nomes complementares e epítetos metafóricos. Esta é a verdadeira origem do culto da natureza. Certa vez, “Aurora” foi usado como nome próprio de uma

---

<sup>8</sup> Ver H. Spencer, *The Principles of Sociology* (1876), cap. XX (Nova York, D. Appleton & Co., 1901), I, 285 e segs.

pessoa; as tradições respeitantes a uma pessoa que sob esse nome se destacou levaram, na mente do selvagem carente de espírito crítico, à identificação com a aurora; e as aventuras foram interpretadas da forma que os fenômenos da aurora tornavam mais viável. Além disso, nas regiões onde esse nome foi usado por membros de tribos adjacentes ou por membros da mesma tribo, vivendo em diferentes épocas, resultaram genealogias incongruentes e aventuras conflitantes da aurora<sup>9</sup>.

Também aqui, uma vez mais, o fenômeno do mito, todo o panteão do politeísmo, é explicado como mera doença. O culto de objetos conspícuos, concebidos como pessoas, resulta de erros lingüísticos. As graves objeções a que uma tal teoria está sujeita são óbvias. O mito é um dos mais antigos e poderosos elementos da civilização humana. Está intimamente ligado a todas as outras atividades humanas: é inseparável da linguagem, poesia, arte e pensamento histórico primitivo. A própria ciência teve de passar por uma idade mítica, antes de atingir a sua idade lógica: a alquimia precedeu a química, a astrologia precedeu a astronomia. Se as teorias de Max Müller e Herbert Spencer fossem corretas, teríamos de concluir que, em última análise, a história da civilização humana era devida a um simples mal-entendido, a uma interpretação errônea de palavras e termos. Não é uma hipótese muito satisfatória e plausível pensar que a cultura humana é o produto de uma simples ilusão – de um malabarismo verbal e de um jogo infantil com nomes.

---

<sup>9</sup> *Idem*, caps. XXII-XXIV, I, 329-394.

### III

## O MITO E A PSICOLOGIA DAS EMOÇÕES

Não obstante as muitas e importantes diferenças que as separam, as teorias do mito que consideramos até agora têm um aspecto comum. As interpretações de Tylor e Frazer, de Max Müller e Herbert Spencer partem todas do pressuposto de que o mito é, primordialmente, uma massa de "idéias", de representações, de crenças e juízos teóricos. Como essas crenças estão em franca contradição com a nossa experiência sensorial e como não existem objetos físicos correspondentes às representações míticas, segue-se que o mito é mera fantasmagoria. Surge então, necessariamente, a indagação: Por que os homens se apegam tão obstinada e imperiosamente a essa fantasmagoria? Por que não abordam diretamente a realidade das coisas e a encaram frente a frente? Por que preferem viver num mundo de ilusões, de alucinações e de sonhos?

Um novo modo de responder a estas interrogações foi indicado pelo progresso da antropologia e da psicologia modernas. Devemos estudar paralelamente ambos os aspectos, porquanto se ilustram e completam mutuamente. A pesquisa antropológica levou à conclusão de que, para se chegar a uma compreensão adequada do mito, temos de iniciar a investigação de um

ponto diferente. Para além e subjacente nas concepções míticas, descobriu-se uma camada mais profunda que era antes esquecida ou, pelo menos, não reconhecida em toda a sua importância. Os estudiosos da literatura e da religião gregas sempre foram mais ou menos influenciados pela etimologia da palavra grega *μῦθος*. Viram no mito uma fábula ou sistema de fábulas – de narrativas sobre as proezas dos deuses ou as aventuras de heróicos ancestrais. Isso parecia ser mais do que suficiente, na medida em que os estudiosos estavam principalmente interessados no estudo e interpretação das fontes literárias e se concentravam nos estágios altamente avançados da civilização – as religiões da Babilônia, Índia, Egito ou Grécia. Mais tarde, tornou-se necessário ampliar esse círculo. Existem muitas tribos primitivas entre as quais não encontramos uma mitologia desenvolvida, nenhuma narrativa dos feitos dos deuses e nenhuma genealogia das deidades em que crêem. No entanto, esses povos revelam todas as bem conhecidas características de uma forma de vida profundamente impregnada e totalmente determinada por motivos míticos. Mas esses motivos encontram sua expressão não tanto em idéias e pensamentos definidos, mas em ações. O fator ativo predomina claramente sobre o fator teórico. A máxima segundo a qual, para compreendermos o mito, temos de começar pelo estudo dos ritos parece ter sido agora geralmente aceita entre os etnólogos e antropólogos. À luz desse novo método, o selvagem deixou de ser apresentado como um “filósofo primitivo”. Quando realiza uma cerimônia ou um ritual religioso, o homem não se encontra num estado de espírito meramente especulativo ou contemplativo. Não está totalmente absorvido numa análise calma dos fenômenos naturais. Na realidade, vive uma vida de emoções, não de pensamentos. Tornou-se evidente que o rito é um elemento muito mais profundo e duradouro do que o mito na vida religiosa do homem. “Enquanto mudam os credos”, diz o erudito francês E. Doutté, “o rito persiste, como os fósseis daqueles moluscos extintos que servem para datarmos as épocas genealógicas”<sup>1</sup>.

A análise das religiões superiores confirmou esse ponto de vista. Em seu livro clássico, *Lectures on the Religion of the Semites* [A religião dos semi-

---

<sup>1</sup> E. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord* (Argel, Typographie Adolphe Jourdan, 1909), p. 602.



tas]<sup>2</sup>, W. Robertson-Smith fez o mais fecundo uso do princípio metodológico segundo o qual o verdadeiro caminho para estudar as *representações* religiosas consiste em principiar pelo estudo das *ações* religiosas. A partir dessa base, até a própria religião grega se apresenta sob uma nova e mais clara perspectiva. “A religião grega”, escreveu Jane Ellen Harrison, na introdução a *Prolegomena to the Study of Greek Religion* [Prolegômenos ao estudo da religião grega],

“(...) tal como se apresenta em compêndios de divulgação ou mesmo em tratados mais ambiciosos, é principalmente um assunto de mitologia e, além disso, da mitologia tal como é vista através da literatura (...). Nenhum esforço, nenhuma tentativa séria se empreendeu até hoje para examinar o ritual grego. Entretanto, os fatos do ritual são, em definitivo, muito mais fáceis de apurar, mais permanentes e, pelo menos, igualmente significativos. O que um povo faz em relação aos seus deuses deve ser sempre considerado uma pista – e talvez a mais segura – para o que esse povo pensa. A mais importante medida preliminar para se chegar a uma compreensão científica da religião grega é um exame minucioso do seu ritual.”<sup>3</sup>

A aplicação desse princípio deparou, contudo, com enormes obstáculos. O caráter emocional dos ritos religiosos primitivos é inconfundível. Entretanto, era muito difícil analisar e descrever esse caráter de um modo científico enquanto a psicologia do século XIX permanecesse em seu estado tradicional. Desde épocas antigas, filósofos e psicólogos tinham-se esforçado por apresentar-nos uma teoria geral das emoções. Mas todos esses esforços eram baldados e, em grande medida, resultavam infrutíferos, em consequência do fato do único enfoque possível ser, ao que parecia, puramente intelectualista. Os afetos, supunha-se em geral, tinham de ser definidos em termos de “idéias”. Parecia ser esse o único caminho exequível para se apresentar uma descrição razoável do próprio fato das emoções. A ética do estoicismo baseava-se no princípio de que as paixões constituem fatos

<sup>2</sup> W. Robertson-Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* (Edimburgo, A. and C. Black, 1889)

<sup>3</sup> Jane Ellen Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge, University Press, 1903), p. vii.

patológicos. Elas eram descritas como uma espécie de doença mental. A psicologia racionalista do século XVII não foi tão longe. As paixões deixaram de ser consideradas “anormais”, foram declaradas efeitos naturais e necessários da comunhão de corpo e alma. De acordo com as teorias de Descartes e Spinoza, as afeições humanas têm sua origem em idéias obscuras e inadequadas. Nem mesmo a psicologia dos empiristas ingleses logrou modificar essa concepção geral eminentemente intelectualista. Pois até entre eles as “idéias” interpretadas como cópias das impressões sensoriais e não como formações lógicas ainda eram o centro do interesse psicológico. Na Alemanha, Herbart e a sua escola propuseram uma teoria mecanicista das emoções, de acordo com a qual elas se reduziām a certas relações entre percepções, representações e idéias.

As coisas ficaram nesse pé até que Th. Ribot desenvolveu uma nova teoria, por ele descrita como a tese *fisiológica*, com o intuito declarado de distingui-la e contrapô-la à velha tese *intelectualista*. No prefácio de sua obra sobre a psicologia das emoções, Ribot declara que, quando comparado a outras partes da pesquisa psicológica, o estudo da psicologia dos estados afetivos ainda era confuso e atrasado. A preferência sempre fora dada a outros estudos, como os que se dedicavam à percepção, memória, imagens etc. De acordo com Ribot, o preconceito dominante que assimila os estados emocionais a estados intelectuais, considerando-os análogos ou, inclusive, tratando os primeiros como dependentes dos segundos, só pode conduzir a erros. Os estados afetivos não são meramente secundários e derivados; não se restringem a qualidades, modos ou funções de estados cognitivos. Eles são, muito pelo contrário, primitivos, autônomos, irredutíveis à inteligência e capazes de existir fora dela e mesmo sem ela. Essa doutrina fundamentou-se em considerações gerais de natureza biológica. Ribot procurou vincular todos os estados afetivos a condições biológicas e considerá-los a expressão direta e imediata da vida vegetativa. Assim é que, em seu livro *La psychologie des sentiments* [A psicologia dos sentimentos], afirma:

“Desse ponto de vista, sentimentos e emoções deixam de ser uma manifestação superficial, uma simples eflorescência; mergulham no mais profundo do indivíduo; têm suas raízes nas necessidades e nos instintos,

quer dizer, em movimentos (...). Desejar reduzir os estados emocionais a idéias claras e definidas, ou imaginar que podemos fixá-los por esse processo, é desconhecê-los completamente e condenarmo-nos de antemão ao fracasso.”<sup>4</sup>

O mesmo ponto de vista foi sustentado por W. James e o psicólogo dinamarquês C. Lange<sup>5</sup>. Na base de considerações independentes, ambos chegaram aos mesmos resultados. Insistiram na importância primordial dos fatores fisiológicos na emoção. Para se compreender o verdadeiro caráter das emoções e apreciar o seu valor e função biológica, temos de começar, afirmaram eles, por uma descrição dos sintomas físicos. Esses sintomas consistem em modificações da inervação muscular e modificações vasomotoras. Segundo Lange, as segundas são as mais importantes, visto que as menores variações circulatórias alteram profundamente as funções do cérebro e da medula espinhal. Uma emoção desencarnada é uma emoção inexistente; é pura abstração. As manifestações orgânicas e motoras não são acessórias; a sua investigação é parte integrante do estudo das emoções. Que descobrimos quando analisamos uma emoção como o medo? Em primeiro lugar, verificamos alterações na circulação; os vasos sanguíneos contraem-se; o coração pulsa com violência; a respiração torna-se ofegante e mais rápida. A sensação de medo não precede essas reações corporais, mas sucede-lhes; é a consciência desses estados fisiológicos, à proporção que eles ocorrem e depois de terem ocorrido. Se, por uma espécie de experimento mental, tentarmos isolar a emoção de medo desses estados fisiológicos e sintomas corporais – a aceleração do pulso, os arrepios na pele, a críspação dos músculos etc. – nada restará do medo. Como William James afirmou, não existe “substância mental” separada e independente, a partir da qual a emoção possa ser constituída. Por conseguinte, devemos inverter a ordem até agora aceita pelo senso comum e pela psicologia científica.

<sup>4</sup> Th. Ribot, *La psychologie des sentiments* (Paris, 1896). Trad. inglesa, *The Psychology of Emotions* (Nova York, Charles Scribner's Sons, 1912), Prefácio, pp. vii e segs.

<sup>5</sup> C. Lange, *Über Gemütsbewegungen*, trad. alemã de H. Kurella (Leipzig, 1887). Trad. inglesa, *The Emotions*, “Psychology Classics”, vol. I (Baltimore, Williams & Wilkins Co., 1922).

“O senso comum diz: perdemos uma fortuna, ficamos tristes e choramos; encontramos um urso, ficamos aterrorizados e fugimos; somos insultados por um rival, enfurecemo-nos e agredimo-lo. A hipótese a ser aqui defendida considera incorreta esta seqüência; cada estado mental não é imediatamente induzido pelo outro; entre eles têm de ser interpostas as manifestações fisiológicas, e a conclusão mais racional é que estamos tristes porque choramos, furiosos porque agredimos, atemorizados porque trememos, não que choramos, agredimos ou trememos por estar tristes, furiosos ou atemorizados, segundo as circunstâncias. Se os estados fisiológicos não se seguissem à percepção, esta seria puramente cognitiva na forma, pálida, incolor, destituída de veemência emocional. Poderíamos então ver o urso e considerar que o melhor é fugir, receber o insulto e achar certo revidar com violência, mas não sentiríamos realmente medo ou furor.”<sup>6</sup>

É óbvio, de fato, que o sentimento, biologicamente falando, constitui um fato muito mais geral e pertence a uma camada mais primitiva e mais elementar do que todos os estados cognitivos da mente. Explicar estados emotivos em termos que pertencem à esfera intelectual era, portanto, num certo sentido, um *hysteron proteron*. No caso da emoção, os estados ou impulsos motores são primários; as manifestações afetivas são secundárias. Como sublinhou Ribot, a base, a raiz da vida afetiva, deve ser procurada na inervação e nos impulsos motores, não na consciência da dor e do prazer. “Prazer e dor são unicamente efeitos que devem guiar-nos na pesquisa e determinação das causas ocultas na região dos instintos”. Era um erro radical confiar na “evidência da consciência” unicamente, acreditar que “a porção consciente de um evento é a sua porção principal” e, portanto, supor que “os fenômenos fisiológicos que acompanham todos os estados emocionais são fatores desprezíveis e externos, estranhos à psicologia e sem interesse para ela”<sup>7</sup>.

Graças ao desenvolvimento dessa nova tese, preencheu-se uma lacuna antes existente entre a psicologia e a antropologia. Na psicologia tradicional,

<sup>6</sup> James, *The Principles of Psychology* (Nova York, Henry Holt & Co. 1890), II, 449 e segs.

<sup>7</sup> Ribot, *op. cit.*, p. 3.

que dava toda a ênfase ao aspecto ideacional dos estados mentais, a antropologia pouco apoio podia achar para o seu novo interesse nos ritos, em vez dos mitos. Com efeito, os ritos são manifestações motoras da vida psíquica. O que eles revelam são algumas tendências fundamentais, apetites, necessidades, desejos; não meras “representações” ou “idéias”. E essas tendências são traduzidas por movimentos – movimentos rítmicos e solenes ou danças frenéticas, atividades rituais ordenadas e regulares ou violentas explosões orgíacas. O mito é o elemento *épico* na vida religiosa primitiva; o rito é o elemento *dramático* ou teatral. Cumpre iniciar o nosso estudo pelo segundo para entender o primeiro. Tomadas em si mesmas, as narrativas míticas de deuses ou heróis não nos podem revelar o segredo da religião, porquanto nada mais são do que *interpretações* de ritos. Procuram dar-nos uma descrição daquilo que está presente, do que é imediatamente visto e dado nesses ritos. Acrescentam o ponto de vista “teórico” ao aspecto ativo da vida religiosa. Dificilmente poderíamos assinalar qual desses dois aspectos é o “primeiro” e qual o “segundo”; isso porque não existem separadamente; são aspectos correlativos e interdependentes; sustentam-se e explicam-se mutuamente.

Um passo adiante nessa direção foi dado por Freud com a *teoria psicanalítica do mito*. Quando Sigmund Freud começou a publicar seus artigos sobre “Totem e tabu” em 1913<sup>8</sup>, o problema do mito atingira um ponto crucial. Filólogos, antropólogos e etnólogos tinham oferecido suas diferentes teorias do mito. Todas essas teorias eram úteis para elucidar um certo setor do problema; mas não abrangiam todo o campo. Frazer viu na magia uma espécie de ciência primitiva; Tylor descreveu o mito como uma filosofia selvagem; Max Müller e Spencer viram nele uma doença da linguagem. Todas estas concepções eram passíveis de sérias críticas. Os seus adversários não tiveram dificuldade em descobrir os pontos vulneráveis de tais teorias. Ainda não se chegara a qualquer solução teórica ou empírica do problema. Mas esse estado de coisas modificou-se inteiramente com o aparecimento da teoria freudiana. Aí estava, afinal, uma nova concepção que rasgava amplos horizontes e prometia uma revisão mais profunda dos dados do problema. O mito deixava de ser considerado um fato isolado. Relacionava-se com fenômenos bem

---

<sup>8</sup> Publicado originalmente na revista *Imago*, dirigida por Sigmund Freud, vol. I.

conhecidos, que podiam ser estudados cientificamente e eram suscetíveis de verificação empírica. Assim, o mito tornou-se perfeitamente lógico – quase excessivamente lógico. Já não era um caos de coisas sumamente bizarras e inconcebíveis; passou a ser um sistema. Podia ser reduzido a um punhado de elementos muito simples. Por certo, o mito ainda continuava a ser um fenômeno “patológico”. Mas, entretantes, a própria psicopatologia realizara grandes progressos. Os patologistas já não tratavam as doenças mentais ou neuróticas como se fossem “um estado dentro de outro estado”. Tinham aprendido a subordiná-las às mesmas regras gerais que valiam para os processos da vida normal. Quando passava de um campo para outro, o psicólogo não tinha de mudar de ponto de vista. Podia utilizar os mesmos métodos de observação e argumentar com os mesmos princípios científicos. Já não existia um profundo hiato, um abismo intransponível entre a vida psíquica “normal” e “anormal”.

Quando aplicado ao mito, esse princípio estava prenhe de importantes conseqüências e promessas. O mito já não estava envolto em mistério; podia ser colocado sob a luz clara e forte da pesquisa científica. Freud postou-se à cabeceira do leito de enfermo onde jazia o mito com a mesma atitude e os mesmos sentimentos com que se punha atrás do divã dos seus pacientes comuns. E o que descobriu não era em absoluto surpreendente nem desconcertante. Viu os mesmos e conhecidos sintomas com que estava familiarizado através de uma longa observação. O que mais nos impressiona quando lemos esses primeiros ensaios de Freud é a clareza e simplicidade com que desenvolve suas idéias. Não encontramos aí as teorias altamente complicadas que mais tarde, à sombra da autoridade de Freud, foram apresentadas por seus adeptos e discípulos. Tampouco encontramos a presunção dogmática que é tão característica da maioria dos escritos psicanalíticos subseqüentes. Freud não teve a presunção de que resolvera o velho e persistente enigma. Quis simplesmente estabelecer um paralelo entre as vidas psíquicas de selvagens e neuróticos – um paralelo capaz de elucidar alguns fatos que, de outro modo, permaneceriam obscuros e ininteligíveis. “O leitor não deve recear”, declara Freud,

“(…) que a psicanálise (...) seja tentada a derivar de uma única fonte uma coisa tão complexa como realmente é a religião. Se ela necessariamente

procura, como é seu dever, obter o reconhecimento de uma das fontes dessa instituição, não reclama, em absoluto, a exclusividade para essa fonte ou mesmo o primeiro lugar entre os fatores concorrentes. Somente uma síntese dos vários campos de pesquisa pode decidir que importância relativa, na gênese da religião, deve ser atribuída ao mecanismo que estamos estudando; mas essa tarefa excede os meios e as intenções do psicanalista.”<sup>9</sup>

Como *psicólogo*, Freud estava, de fato, em melhor posição do que a maioria dos seus predecessores para construir uma teoria coerente do mito. Ele estava firmemente convencido de que a única pista para o mundo mítico devia ser procurada na vida *emocional* do homem. Mas, por outro lado, ele próprio expôs uma nova e original teoria das emoções. As teorias anteriores tinham favorecido a tendência para uma “psicologia sem alma”. O que é essencial em todas as emoções, dizia Ribot, não eram os estados psíquicos, mas as manifestações motoras – as tendências e apetites traduzidos em movimentos. Para explicar esses estados não necessitamos de “uma alma obscura dotada de tendências atrativas ou repulsivas”. Devemos extirpar da nossa psicologia todos os elementos antropomórficos e alicerçá-los sobre bases radicalmente opostas, ou seja, sobre fatores químicos e fisiológicos. O fator da chamada “alma” deve ser eliminado; mas após essa eliminação “ainda fica a tendência psicológica, quer dizer, o elemento motor que, em certo grau, do mais baixo ao mais alto, nunca falta completamente”<sup>10</sup>.

A ambição de Freud não era, de maneira alguma, eliminar todas as concepções da “alma”. Defendia ele também um critério estritamente mecanicista – mas não lhe parecia possível reduzir toda a vida emotiva do homem a causas meramente químicas e fisiológicas. Podemos e devemos continuar falando do mecanismo das emoções como de um mecanismo “psíquico”. Mas a vida psíquica não deve ser confundida com a vida consciente. A consciência não é o todo; é apenas um pequeno e esquivo fragmento da vida psíquica; não pode revelar, antes mascara e dissimula a sua essência.

<sup>9</sup> Freud, *Totem und Tabu* (Viena, 1920, publicado primeiro em *Imago* 1912-13), cap. IV. Trad. inglesa de A. A. Brill, *Totem and Tabu*, 1918, p. 165.

<sup>10</sup> Ver Ribot, *op. cit.*, pp. 5 e segs.

Do ponto de vista do nosso problema, esse apelo ao “inconsciente” foi, certamente, um passo importante. Impunha uma reformulação de toda a questão em novos termos. Em muitas das antigas teorias, o mito aparecia, afinal, como uma coisa muito superficial. Declarou-se ser um simples *quid pro quo*: um mau uso dado às leis gerais da associação, ou uma confusão de termos e nomes próprios. Todas essas conclusões ingênuas foram varridas pela teoria de Freud. O problema era enfrentado por outro lado e visto a uma nova profundidade. O mito estava profundamente enraizado na natureza humana; assentava num instinto básico e irresistível, cuja natureza e caráter ainda precisavam ser determinados. Mas a essa pergunta era impossível dar uma resposta *empírica*. Em suas primeiras análises, Freud falou como médico e pensador empírico. Parecia estar inteiramente absorvido no estudo de casos empíricos muito complexos e sumamente interessantes. Entretanto, mesmo nesses primeiros estudos, não se contentou em colecionar fatos. O seu método era mais dedutivo do que indutivo; procurava um princípio universal de que os fatos pudessem derivar. Freud era, na verdade, um observador invulgarmente arguto. Descobriu fenômenos que até então nunca tinham logrado despertar o interesse dos médicos e, ao mesmo tempo, começou a desenvolver uma nova técnica psicológica para interpretação desses fenômenos. Mas até nesses primeiros estudos de Freud há muito mais do que se enxerga superficialmente. Nunca pretenderam ser meras generalizações empíricas. O que Freud tentou revelar foi a *força* oculta que está subjacente nos fatos observáveis. Com essa finalidade, teve de mudar subitamente todo o seu método. Embora continuasse falando como médico e psicopatologista, pensou como um decidido metafísico.

Se quisermos compreender a metafísica de Freud, teremos de acompanhá-la desde suas origens históricas. Freud vivia na atmosfera da filosofia alemã do século XIX. Aí encontrou duas concepções diametralmente opostas da natureza e da cultura. Uma era representada por Hegel, a outra por Schopenhauer. Hegel descrevera o processo histórico como sendo fundamentalmente racional e consciente. “Chegará finalmente o tempo”, diz Hegel na introdução às suas *Lições de filosofia da história*, “de se compreender esse rico produto da Razão ativa, que a História do Mundo nos oferece (...). Deve-se observar desde já que o fenômeno que investigamos – a História Universal



– pertence ao reino do Espírito (...). No plano em que a estamos observando – a História Universal – o Espírito revela-se em sua mais concreta realidade”<sup>11</sup>. Por seu lado, Schopenhauer desafiaria e escarneceria dessa concepção hegeliana. Para ele, tal visão racionalista e otimista da história e da natureza humana afigurava-se não só absurda, mas também nefasta. O mundo não é produto da razão. É irracional em sua essência e princípio, fruto de uma vontade cega. O próprio intelecto nada mais é que o resultado dessa vontade cega que o criou como um instrumento destinado a servir os seus próprios desígnios. Mas onde encontramos a vontade, em nosso mundo empírico, no mundo da experiência sensorial? Como uma “coisa-em-si”, está fora do alcance da experiência humana; parece inteiramente inacessível. Existe, porém, um fenômeno pelo qual somos imediatamente advertidos da sua natureza. O poder da vontade – esse verdadeiro princípio do mundo – manifesta-se clara e inconfundivelmente no nosso instinto sexual. Não precisamos de outra explicação. O que encontramos aqui é fácil e imediatamente compreensível, porque é sentido a todo momento em sua força total e irresistível. É ridículo falar de Razão, como fez Hegel, como “poder substancial” – o “Soberano do Mundo”. O verdadeiro soberano – o centro em torno do qual a natureza e a vida do homem gravitam – é o instinto sexual. Como disse Schopenhauer, esse instinto é o gênio da espécie que faz do indivíduo um instrumento para a consecução de seus fins. Tudo isso foi desenvolvido num capítulo famoso de *O mundo como vontade e representação*, de Schopenhauer<sup>12</sup>, que nos fornece a base metafísica geral e, num certo sentido, o núcleo da teoria de Freud.

Apenas estamos aqui interessados nas implicações dessa teoria para o estudo do pensamento mítico. De um ponto de vista puramente empírico, a transferência do método psicanalítico para esse campo deparou com grandes dificuldades. Obviamente, a matéria não era acessível à observação direta. Todos os argumentos usados por Freud permaneciam altamente hipotéticos e especulativos. A origem histórica dos fenômenos por ele estudados – o sis-

<sup>11</sup> Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*, tradução inglesa de J. Sibree (Londres, Henry G. Bohn, 1857), pp. 16 e segs.

<sup>12</sup> Über die Metaphysik der Geschlechtsliebe, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Apêndice do Livro IV, cap. 44.

tema totêmico e as prescrições dos tabus – era desconhecida. Para preencher essa lacuna, Freud teve de recorrer à sua teoria das emoções. Afirmou que a única origem do sistema totêmico foi o terror sentido pelo selvagem em relação ao incesto. Esse foi o motivo que o levou à exogamia. Todos os que descendiam do mesmo totem eram consangüíneos, isto é, de uma família, e nessa família, os mais distantes graus de parentesco são reconhecidos como obstáculo absoluto à união sexual. Mas aqueles antropólogos que estudaram mais cuidadosamente o problema tinham sido levados a conclusões muito diferentes. Frazer, que escrevera uma obra em quatro volumes sobre o assunto, declarou que o totemismo e a exogamia são instituições realmente distantes e independentes, embora se conjuguem amiúde<sup>13</sup>. Entre os Arunta, toda a vida religiosa e social era determinada pelo sistema totêmico, mas este não tinha qualquer efeito sobre o casamento e a descendência. A prova da tradição parece até insinuar que houve um tempo em que o homem casava sempre com uma mulher do seu próprio totem<sup>14</sup>. O máximo que Frazer pôde dizer, após anos de estudo, foi que a origem última da exogamia, e com ela a lei do incesto, continua a ser um problema quase tão obscuro como antes<sup>15</sup>.

Para chegar às suas conclusões, Freud teve de ignorar essa atitude cautelosa e crítica. O que mais o impressionava era o fato de os dois mandamentos totêmicos – não matar o animal totêmico e não ter relações sexuais com mulher do mesmo totem – coincidirem no conteúdo com os dois crimes de Édipo, que assassinou o próprio pai e casou com a mãe, e, por outro lado, com os dois desejos primários da criança, cuja repressão insuficiente ou cuja reativação constitui o núcleo de talvez todas as neuroses<sup>16</sup>. Assim, o complexo do Pai e o complexo de Édipo foram declarados o “Abre-te Sésamo” do mundo mítico. Essa fórmula parecia explicar tudo. De acordo com o princípio psicanalítico de “deslocamento”, todas as combinações se tornavam possíveis. O próprio Freud se mostrou mais de uma vez surpreendido com a

<sup>13</sup> Frazer, *Totemism and Exogamy* (Londres, Macmillan & Co., 1910), I, XII, 4 volumes.

<sup>14</sup> Sir Baldwin Spencer e F. J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia* (Londres e Nova York, Macmillan, 1899, reed. 1938), p. 419.

<sup>15</sup> Frazer, *op. cit.*, I, 165.

<sup>16</sup> Freud, *op. cit.*, pp. 236 e segs.

fertilidade de tal princípio. Diz-nos ele que os primeiros desejos da criança aparecem, muitas vezes sob os mais curiosos disfarces e inversões, na formação de quase todas as religiões<sup>17</sup>.

A primeira questão que temos de levantar aqui não é uma questão de fato, mas de método. Suponhamos que todos os fatos em que assenta a teoria psicanalítica estão firmemente estabelecidos. Admitamos que existe não somente uma semelhança ou analogia, mas uma fundamental identidade entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos, e que Freud conseguiu provar a sua tese, e que todos os motivos do pensamento mítico são os mesmos que encontramos em certas formas de neurose: neurose de compulsão, *délire de toucher*, fobia dos animais, proibições excessivas etc. Mesmo nesse caso, o problema não ficaria resolvido; limitar-se-ia a tomar uma nova forma. Pois não basta conhecer o *assunto* do mito para compreender o seu caráter e natureza.

O método de Freud parece, à primeira vista, inteiramente original. Antes dele ninguém enfrentara o problema sob essa perspectiva. Apesar disso, existe um traço comum entre a concepção freudiana do mito e a dos seus predecessores. Tal como a maior parte deles, Freud estava convencido de que a mais segura, porventura a única, maneira de compreender o *significado* do mito era descrever e relacionar, ordenar e classificar os seus *objetos*. Contudo, mesmo supondo que conhecíamos e compreendíamos todas as coisas de que o mito nos fala – ajudar-nos-ia verdadeiramente a compreender a *linguagem* do mito? Tal como a poesia e a arte, o mito é uma “forma simbólica”, e é característica comum a todas as formas simbólicas serem aplicáveis a quaisquer objetos. Nada existe que lhes seja inacessível ou impermeável; o caráter peculiar de um objeto não afeta a sua atividade. Que pensaríamos de uma filosofia da linguagem, de uma filosofia da arte ou da ciência que começasse com a enumeração de todas as coisas que virtualmente são objetos da fala, de representação artística ou de investigação científica? Nunca se poderia esperar encontrar um limite; nem sequer procurá-lo. Todas as coisas possuem um “nome”; de todas as coisas se pode extrair o tema de uma obra de arte. O mesmo sucede com o mito. Pode relacionar-se seja com o que for “que exista nos céus sobranceiros, na terra sob os nossos pés, ou nas águas subterrâneas”.

---

<sup>17</sup> *Idem*, pp. 241 e segs.

Assim, embora o estudo do assunto do mito possa ser altamente interessante e despertar a nossa curiosidade científica, não pode por si só fornecer uma resposta definitiva. Porque o que desejamos conhecer não é a mera substância do mito, mas, antes, a sua função na vida cultural e social do homem.

A esse respeito, muitas das teorias anteriores eram inadequadas, porque ignoravam o verdadeiro problema. Caminhavam em todas as direções, mas de certo modo seguiam todas o mesmo caminho. Quando cotejamos os métodos mais antigos de mitologia comparada com os recentes métodos da psicanálise, descobrimos neles uma notável semelhança. Entre as teorias naturalistas do mito existia uma mitologia solar – introduzida por Max Müller e renovada mais tarde por Frobenius – uma mitologia lunar – representada por Ehrenreich ou Winckler – uma mitologia do vento e do tempo – representada por Adalbert Kuhn. Cada escola lutava dura e obstinadamente pelo seu objeto especial. À primeira vista não nos sentimos inclinados a considerar qualquer analogia ou semelhança entre as lendas gregas de Selene e Endimião, Eos e Titono, Céfalos e Prócris, Dafne e Apolo. Mas, segundo Max Müller, todas elas têm o mesmo significado. São as variações de um idêntico tema mítico várias vezes repetido. Esse tema é o nascer e o ocaso do sol e o combate entre a luz e as trevas. Cada novo mito retrata o mesmo fenômeno numa nova e diferente perspectiva. Endimião, por exemplo, não é o sol na forma divina de Febo, mas uma concepção do sol no seu movimento diurno, nascendo cada manhã do ventre da Aurora e, depois de uma breve e brilhante carreira, desaparecendo na noite, para não mais regressar à sua vida mortal. E que outra coisa é Dafne perseguida por Apolo senão a madrugada correndo trêmula no céu e desaparecendo com o brusco surgir do brilhante sol? O mesmo se dirá da lenda da morte de Hércules. A capa que Djanira envia ao herói solar é uma expressão para as nuvens que sobem das águas e encobrem o sol com um vestido negro. Hércules tenta rasgá-la, mas não o pode fazer sem dilacerar a própria carne, e, no final, o seu corpo brilhante é consumido numa conflagração geral<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Ver F. Max Müller, "Comparative Mythology", *Oxford Essays*, pp. 52 e segs. (*Selected Essays*, I, 395 e segs., e 398 e segs.), e *Lectures on the Science of Language* (Londres, Longmans, Green & Co., 1871), II, Conf. XI, "Myths of the Dawn", 506-571.

Vai um grande passo dessas velhas interpretações naturalistas, que se tornaram completamente obsoletas, às nossas modernas teorias psicanalíticas. Apesar disso, não há desacordo de processos e elas representam a mesma tendência geral de pensamento. Sinto-me mesmo tentado a profetizar que dentro de poucas décadas os mitos sexuais terão o mesmo destino dos mitos solares e lunares. E isso porque dão o flanco às mesmas objeções. Não constitui explicação muito satisfatória para um fato que deixou a sua marca indelével sobre toda a vida da humanidade reduzi-lo a um motivo especial e único. A vida psíquica e cultural do homem não é feita de tão simples e homogêneo material. Freud não conseguiu provar a sua tese melhor que Max Müller e que todos os outros investigadores da Sociedade para o Estudo Comparado do Mito. Em ambos os casos, encontramos o mesmo dogmatismo. Os estudiosos da mitologia comparada falaram do sol, da lua, das estrelas, do vento e das nuvens como se fossem os únicos objetos da imaginação mítica. Freud limitou-se a mudar a cena das histórias míticas. Segundo ele, não eram representações do grande drama da natureza. O que elas nos contam é, antes, a história eterna da vida sexual do homem. Desde as idades pré-históricas até os nossos dias o homem foi sempre dominado por dois desejos fundamentais. O desejo de matar o próprio pai e de copular com a própria mãe aparece no alvorecer da raça humana, tal como aparece, sob os mais estranhos disfarces, na vida individual de cada criança

#### IV

### A FUNÇÃO DO MITO NA VIDA SOCIAL DO HOMEM

De todas as coisas do mundo, o mito parece ser a mais incoerente e inconsistente. Considerado pelo seu valor facial, aparece como uma teia confusa tecida com os mais incongruentes fios. Podemos esperar descobrir alguma relação entre os rituais mais bárbaros e os versos de Homero – podemos filiar na mesma fonte os cultos orgíacos das tribos selvagens, as práticas mágicas dos xamãs da Ásia, o turbilhão delirante das danças dos dervixes e a calma e profunda especulação da religião dos Upanishads? Agrupar sob uma designação genérica fenômenos tão divergentes e incompatíveis e subordiná-los ao mesmo conceito parece ser extremamente arbitrário.

De qualquer maneira, o fenômeno surge a uma luz diferente quando o encaramos sob um prisma igualmente diferente. Os sujeitos do mito e os atos rituais são de uma infinita variedade; na verdade, são incalculáveis e insondáveis. Mas os motivos do pensamento mítico e da imaginação mítica são, em certo sentido, sempre os mesmos. Em todas as atividades e em todas as formas de cultura humana encontramos uma “unidade na diversidade”. A arte nos dá uma unidade de intuição; a ciência, uma unidade de pensamento; a religião e o mito, uma unidade de sentimento. A arte revela-nos um universo

de “formas vivas”; a ciência desvenda-nos um universo de leis e princípios; a religião e o mito começam com a conscientização da universalidade e fundamental identidade da vida. Não é necessário que essa vida dominante seja concebida numa forma pessoal. Há religiões que nos revelam uma concepção “infrapessoal”, outras uma concepção “suprapessoal” do Divino. Existe uma religião “pré-anímica”, em que a noção de personalidade ainda falta<sup>1</sup>, e existem, por outro lado, religiões altamente desenvolvidas nas quais o elemento personalidade já se acha obscurecido e até completamente eclipsado por outros motivos. Nas grandes religiões do Oriente – bramanismo, budismo e confucionismo – aparece esse “derivar para o impessoal”<sup>2</sup>. A identidade concebida pela religião dos Upanishads é uma identidade metafísica; significa a unidade fundamental do Eu e do Universo, do Atman e do Brahma. Na crença primitiva, não existia lugar para uma identidade tão abstrata. O que aqui encontramos é qualquer coisa radicalmente diferente. É um profundo e ardente desejo dos indivíduos no sentido de se identificarem com a vida da comunidade e com a vida da natureza. Esse desejo é satisfeito pelos ritos religiosos. Aqui os indivíduos fundem-se num todo homogêneo. Se numa tribo selvagem os homens se encontram empenhados numa guerra ou em qualquer expedição perigosa e as mulheres que ficaram em casa tentam auxiliá-los por meio de danças rituais – isso parece absurdo e incompreensível quando julgado de acordo com as nossas regras de pensamento empírico e “leis causais”. Mas torna-se perfeitamente claro e compreensível tão depressa interpretamos a ação em termos da nossa experiência social. Nas danças guerreiras as mulheres identificam-se com os maridos. Partilham as suas esperanças e temores, os seus riscos e perigos. Essa relação – uma relação de “simpatia” e não de “causalidade” – não é enfraquecida pela distância que os separa; pelo contrário, é fortalecida. Os dois sexos formam um organismo indivisível; o que sucede com uma parte desse organismo afeta, necessariamente, a outra. Uma grande parte das exigências positivas e negativas, das prescrições e dos tabus, nada mais é que a expressão e a aplicação dessa regra geral. A regra vale não

---

<sup>1</sup> Para o problema do pré-animismo, ver R. R. Marett, “Pre-Animist Religion”, *The Threshold of Religion* (Londres, Methuen & Co., 1909).

<sup>2</sup> Cf. A. A. Bowman, *Studies in the Philosophy of Religion* (Londres, Macmillan & Co., 1938), I, 107.

só para os dois sexos, mas para todos os membros da tribo. Quando de uma aldeia Dayak sai uma expedição para caçar na selva, os que ficam não podem tocar água ou azeite com as mãos, porque, se o fizerem, os caçadores ficarão com os dedos escorregadios e as presas escapar-se-ão facilmente das suas mãos<sup>3</sup>. Trata-se aqui de uma relação que não é causal, mas emocional. O que importa nesse caso não são as relações empíricas de causa e efeito, mas a profundidade em que são sentidas as relações humanas.

O mesmo traço aparece, de resto, em todas as outras formas do parentesco humano. No pensamento primitivo o parentesco não é interpretado de uma maneira meramente fisiológica. O nascimento do homem é um ato mítico, não físico. Desconhecem-se as leis da procriação sexual. O nascimento é sempre considerado como uma forma de reencarnação. Os Arunta, na Austrália Central, pensam que os espíritos dos mortos do seu totem esperam a sua hora de renascer em certos locais e penetram no ventre das mulheres que passam por tal lugar<sup>4</sup>. Mesmo a relação entre a criança e o pai não é considerada puramente física. Também aqui a causalidade é substituída pela identidade real. Nos sistemas totêmicos a geração atual não só descende dos antepassados animais como é a encarnação desses antepassados. Quando os Arunta celebram o seu mais importante festival religioso, quando realizam as suas cerimônias "Intichiuma", não se limitam a representar ou imitar a vida, os feitos e aventuras dos seus ancestrais. Estes reaparecem nas cerimônias; sua presença, sua benéfica influência, é imediatamente vista e sentida. Sem essa influência permanente, a natureza e a vida humana ficariam paralisadas. A chuva não cairia, o solo não daria os seus frutos; todo o país se transformaria num deserto. Por um primeiro ato de identidade, o homem afirma a sua unidade fundamental com os seus antepassados animais ou humanos – por um segundo ato identifica a sua própria vida com a vida da natureza. Na verdade, não se podem distinguir com precisão os dois domínios. Encontram-se no mesmo nível; para a mente primitiva a natureza não é uma coisa física governada por leis físicas. Uma única sociedade – a sociedade da vida – inclui e

<sup>3</sup> *The Golden Bough*, Parte I: The Magic Art (ver acima, pág. 25, nota 3, I, 120).

<sup>4</sup> Ver Frazer, *Totemism and Exogamy*, IV, 59 e segs., e Spencer e Gillen, *op. cit.*, cap. XV.



abrange todos os seres animados e inanimados<sup>5</sup>. Para os Zuñis, as coisas físicas, mesmo as artificiais, o sol, o mar, a terra e os próprios instrumentos devidos à indústria do homem pertencem a um grande sistema de vida<sup>6</sup>.

Para que esta vida se mantenha é necessário renová-la constantemente. Mas esta renovação não é concebida em termos meramente biológicos. Mesmo aqui a persistência da raça humana depende de ações sociais e não fisiológicas. A expressão mais clara dessa convicção geral encontra-se nos ritos de iniciação, que são um elemento importante e indispensável em todas as sociedades primitivas. Até certa idade, a da puberdade, a criança é considerada e tratada como uma entidade meramente “natural”. Está entregue ao cuidado da mãe, que lhe satisfaz as necessidades naturais. Mas depois produz-se uma súbita reviravolta. A criança torna-se um adulto, um membro da sociedade. É este um ponto crucial na vida do homem, um acontecimento assinalado pelas cerimônias religiosas e ritualísticas mais violentas e incisivas. Se o novo ser social vai nascer, o ser físico deve, em certo sentido, morrer. Os mancebos a serem iniciados têm, por conseguinte, de atravessar as mais severas provas. O neófito tem de abandonar a família durante certo tempo, vive em completo isolamento; tem de suportar as maiores dores e torturas. Algumas vezes tem mesmo de assistir ao seu próprio ritual fúnebre. Mas, ultrapassadas todas essas provas, chega o grande momento da sua admissão na comunidade dos homens e no grande mistério da sociedade. Essa admissão tem o sentido de uma verdadeira regeneração, é o início de uma nova e mais alta forma de vida<sup>7</sup>.

O mesmo ciclo de vida que aparece na sociedade humana e que constitui a sua própria essência aparece também na natureza. O ciclo das estações não é devido a forças meramente físicas. Está indissolúvelmente ligado à vida do homem. A vida e morte da natureza é parte integrante do grande drama da morte e ressurreição do homem. Nesse aspecto, os ritos da vegetação que se encontram em quase todas as religiões são portadores de uma estreita

---

<sup>5</sup> Para mais detalhes, ver E. Cassirer, *An Essay on Man* (New Haven, Yale University Press, 1944), pp. 82 e segs.

<sup>6</sup> Ver Frank Hamilton Cushing, “Outlines of Zuñi”, *13th Annual Report of the Bureau of American Ethnology* (Washington, 1891-92), p. 9.

<sup>7</sup> Para mais detalhes, ver Spencer e Gillen, *op. cit.*, cap. VI, e A. van Gennep, *Les rites du passage* (Paris, E. Nourry, 1909).

analogia com os ritos de iniciação. Mesmo a natureza necessita de uma regeneração constante – deve morrer para viver. Os cultos de Átis, Adônis e Osíris testemunham essa crença fundamental<sup>8</sup>.

A religião grega parece estar muito distante de todas essas concepções primitivas. Nos poemas homéricos já se não encontram ritos mágicos, fantasmas e espectros, temor da morte. A esse mundo homérico podemos aplicar a famosa definição de Winckelmann, segundo a qual o traço característico do gênio grego é a sua “nobre simplicidade e tranqüila grandeza”. Mas a moderna história da religião ensinou-nos que essa “tranqüila grandeza” nunca deixou de ser perturbada. “Os olímpicos de Homero”, diz Jane Ellen Harrison na introdução ao seu livro acima mencionado<sup>9</sup>, “não são mais originais que os seus hexâmetros. Por baixo dessa esplêndida superfície jaz um estrato de concepções religiosas, idéias do mal, de purificação, de expiação, ignoradas ou suprimidas por Homero, mas reaparecendo em poetas posteriores e notavelmente em Ésquilo”. E depois vem a profunda crise da cultura e da vida religiosa gregas, em consequência da qual todas as concepções homéricas foram ameaçadas de completa falência. A simplicidade e serenidade dos deuses olímpicos parecia desvanecer-se subitamente. Zeus, o deus do céu brilhante; Apolo, o deus do sol, eram impotentes para resistir e repelir as forças demoníacas trazidas pelo culto dionisíaco. Em Homero, Dioniso não encontrava assento entre os deuses olímpicos. Chega como um estrangeiro tardio à religião grega – como um deus imigrante vindo do norte. A sua origem deve ser procurada na Trácia – e, com toda a probabilidade, nos cultos asiáticos. A partir desse instante testemunha-se na religião grega uma luta contínua entre duas forças opostas. A expressão clássica dessa luta é dada nas *Bacantes*, de Eurípides. Lendo os versos de Eurípides ficamos esclarecidos quanto à intensidade, à violência, ao irresistível poder do novo sentimento religioso.

No culto dionisíaco dificilmente encontramos qualquer traço específico do gênio grego. O que lá aparece é um sentimento fundamental da humanidade, um sentimento que é comum aos ritos mais primitivos e às mais

---

<sup>8</sup> Ver Frazer, *The Golden Bough*, Parte IV, Adonis, Attis, Osiris (3ª ed., Nova York, Macmillan, 1935), vols. I e II.

<sup>9</sup> Ver p. 44, nota 3.

sublimemente espiritualizadas e místicas religiões. É o profundo desejo de o indivíduo se libertar dos grilhões da sua individualidade, de mergulhar na corrente da vida universal, de perder a sua identidade, de ser absorvido pela natureza – aquele mesmo desejo expresso em versos pelo poeta persa Maulana Jalal-uddin Rumi: “Aquele que conhece o poder da dança vive com Deus”. O poder da dança é, para o místico, o verdadeiro caminho para Deus. No delirante rodopio da dança e dos ritos orgíacos o nosso Eu finito e limitado desaparece. O Eu, esse “tenebroso déspota”, como lhe chama Rumi, morre; o Deus nasceu então.

Contudo, a religião grega não podia simplesmente voltar para esses sentimentos primitivos. Embora esses sentimentos não perdessem a força, tiveram de mudar de caráter. A mente grega é uma mente perfeitamente lógica; a sua sede de lógica é universal. Mesmo os mais “irracionais” elementos do culto dionisíaco eram inaceitáveis sem uma espécie de explicação e justificação teórica. Essa explicação foi dada pelos teólogos órficos. O orfismo transformou num “sistema” aquilo que era originalmente uma simples massa dos mais bárbaros e ingênuos ritos<sup>10</sup>. A teologia órfica criou a história de Dioniso Zagreu. Descreve-o como filho de Zeus e Sêmele – amado e protegido por seu pai, mas perseguido pelo ódio e pelo ciúme de Hera. Hera convenceu os Titãs a matarem Dioniso enquanto este era ainda uma criança. Tentou ele escapar mediante diversas metamorfoses; mas, finalmente, assassinaram-no sob a forma de um touro. O corpo foi esquartejado e devorado por seus perseguidores. Zeus puniu os criminosos Titãs destruindo-os com um raio. Das suas cinzas saiu a raça dos homens, na qual, em conformidade com a sua origem, o bem derivado de Dioniso Zagreu se mistura com o elemento mau e demoníaco dos Titãs.

Esta lenda de Dioniso Zagreu é um exemplo típico da origem e significação das lendas míticas. O que aqui fica relatado não é um fenômeno físico nem um fenômeno histórico. Não é um fato da natureza, nem tampouco uma compilação dos feitos ou sofrimentos de um antepassado heróico.

<sup>10</sup> Sobre essa missão do orfismo na vida religiosa e cultural grega, ver Harrison, *op. cit.*, caps. IX e X, e Erwin Rohde, *Psyche*, Parte II, cap. X. Na tradução inglesa de W. B. Hills (Nova York, Harcourt, Brace & Co., 1925), pp. 335 e segs. Para a lenda de Dioniso Zagreu, ver Rohde, *op. cit.*, pp. 340 e seg.

Todavia, a história não é meramente um conto de fadas. Tem um *fundamentum in re*; refere-se a uma certa “realidade”. Mas esta realidade não é física nem histórica: é *ritual*. Aquilo que se *vê* no culto dionisíaco é *explicado* no mito. Os cultos dionisíacos concluem-se com uma “teofania”. Quando o êxtase desvairado das mênades atinge o pino da exaltação, elas invocam o deus, imploram-lhe que se revele aparecendo aos seus adoradores:

“Ó Dioniso, revela-te! – mostra-te como um touro.  
Ou como um dragão, monstro de muitas cabeças,  
Ou como um leão no esplendor chamejante dos teus membros dourados.”<sup>11</sup>

O deus atende a prece e defere o pedido. Faz a sua aparição e toma parte ele próprio no culto. Partilha o sagrado delírio dos seus adoradores; lança-se sobre o animal destinado ao sacrifício; toma-lhe a carne sangrenta e devora-a crua.

Tudo isso é brutal, fantástico, extravagante e incompreensível. Coube ao mito dar uma nova expressão a estes cultos orgíacos. Na teologia órfica, o êxtase não mais se entendia como simples loucura; tornou-se uma “hieromania”, uma loucura sagrada na qual a alma, abandonando o corpo, voava para unir-se com o deus<sup>12</sup>. O Ser Divino Único dispersara-se devido aos poderes do mal, à revolta dos Titãs contra Zeus, e da unidade passara à multiplicidade das coisas e dos homens deste mundo. Mas não se encontra perdido; pode ser restaurado no seu estado original. Mas isso só é possível se o homem sacrificar a sua individualidade; se quebrar todas as barreiras que se interpõem entre ele e a unidade eterna da vida.

Aqui apoderamo-nos de um dos mais essenciais elementos do mito. O mito não nasce somente de processos intelectuais; brota das emoções profundamente humanas. Contudo, por outro lado, todas aquelas teorias que acentuam exclusivamente o elemento emocional esquecem um ponto essencial. O mito não pode ser descrito como uma simples emoção porque é a *expressão* de uma emoção. A expressão de um sentimento não é o próprio

---

<sup>11</sup> Eurípides, *As Bacantes*.

<sup>12</sup> Ver Rohde, *op. cit.*, pp. 257 e segs.

sentimento – é a emoção tornada imagem. Esse fato implica uma mudança radical. O que até agora era sentido vagamente adquire uma forma definida; o que era um estado passivo torna-se um processo ativo.

Para compreender essa transformação torna-se necessário fazer uma distinção nítida entre dois tipos de expressão: entre as expressões físicas e as expressões simbólicas. Darwin escreveu um livro, hoje clássico, acerca da expressão das emoções nos homens e nos animais. Diz-nos esse livro que o *fato* da expressão tem uma vasta base biológica. Não é um privilégio do homem; estende-se a todo o mundo animal. Se percorrermos a escala animal no sentido ascendente, ela ganha constantemente em força e variedade. R. M. Yerkes afirma que muitas, se não todas, as categorias principais de expressão emocional humana estão representadas no comportamento dos chimpanzés e que a expressão emocional desses animais é, por sua complexidade e variedade, fascinante e ao mesmo tempo desconcertante<sup>13</sup>. Também as emoções das espécies inferiores, e as suas correspondentes expressões, abrangem um círculo muito largo. Mesmo fenômenos tais como corar e empalidecer, que geralmente se atribuem exclusivamente ao homem, se verificam no mundo animal<sup>14</sup>. É, na verdade, claro que mesmo os organismos mais elementares devem possuir meios de distinguir entre certos estímulos e reagir diferentemente a eles. Ser-lhes-ia impossível até sobreviver se não pudessem, no seu comportamento, discriminar o que lhes é vantajoso do que lhes é desvantajoso, o que lhes é benéfico do que lhes é prejudicial. Cada organismo “procura” certas coisas e “evita” outras. Um animal procura a sua presa e foge dos seus inimigos. Tudo isso é regulado por uma complicada rede de instintos e impulsos motores que não exigem qualquer atividade consciente. Como salienta Ribot, o primeiro período da vida orgânica é o da sensibilidade protoplásmica, vital, pré-consciente. O organismo tem a sua “memória”; conserva certas impressões, certas modificações normais ou mórbidas. “Do mesmo modo existe uma forma inferior inconsciente – sensibilidade orgânica – que é a preparação e o esboço da vida superior emocional consciente. A sensibilidade

<sup>13</sup> Robert M. Yerkes, *Chimpanzees. A Laboratory Colony* (New Haven, Yale University Press, 1943), p. 29.

<sup>14</sup> Cf. *Fear*, de Angelo Mosso. Tradução inglesa de E. Lough e F. Kiesow (Londres e Nova York, Longmans, Green & Co., 1896), pp. 10 e segs.

vital está para o sentir consciente como a memória orgânica está para a memória no sentido comum da palavra”<sup>15</sup>. Se nos animais mais evoluídos a consciência intervém e começa a desempenhar um papel predominante, não podemos descrever esse fato numa forma antropomórfica, em termos de percepção ou “idéias”. O comportamento do animal parece antes ser determinado por algumas “qualidades emocionais” que despertam nele o sentimento de “familiaridade” ou “periculosidade” de atração ou repulsa. “Não será uma hipótese admissível”, pergunta W. Köhler num estudo sobre a psicologia dos chimpanzés,

“(...) que certos feitios e contornos das coisas são em si próprios as qualidades de encanto ou terror, não porque qualquer mecanismo nosso lhes torna possível produzir esses efeitos, mas porque, dada a nossa natureza geral e conformação psíquica, certos feitios têm inevitavelmente as características de terrível, outros de graça, ou grosseria, ou energia ou decisão?”<sup>16</sup>

A consciência dessas diferentes qualidades emocionais não pode creditar-se a um ato de reflexão nem tampouco se deve atribuir à experiência individual do animal. Pássaros pequenos revelam logo após o seu nascimento o medo do falcão e das serpentes. Esse temor é, de resto, ainda muito indiferenciado. Os pintos encolhem-se não somente na presença de uma ave de rapina, mas também de qualquer objeto de grandes dimensões que voe sobre eles. Essas emoções instintivas nada têm de específico; não têm qualquer relação com uma classe especial de objetos perigosos.

Com o desenvolvimento do homem dá-se um novo passo. Para começar, as emoções tornam-se muito mais especificadas. Já não são vagos e nevoentos sentimentos; referem-se a uma classe especial de *objetos*. Mas há ainda uma outra faceta que só se encontra no mundo humano, embora existam, certamente, também numerosas reações humanas que, em princípio, nada diferem das reações animais. Se um homem reage a um insulto franzindo

<sup>15</sup> Ribot, *op. cit.*, pp. 3 e seg.

<sup>16</sup> Ver W. Köhler, “Zur Psychologie der Schimpansen”, em *Psychologische Forschung*, I, 39. Tradução inglesa de Ella Winter, *The Mentality of Apes* (Londres, Kegan Paul; Nova York, Brace & Co., 1925), Apêndice, p. 335.

as sobrancelhas ou apertando o punho, atua precisamente como o animal que mostra os dentes na presença do inimigo. Mas, falando de modo geral, as *respostas* humanas pertencem a um tipo muito diferente. O que as distingue das reações dos animais é o seu caráter *simbólico*<sup>17</sup>. No despontar e evoluir da cultura humana pode seguir-se passo a passo essa fundamental mudança de significado. O homem descobriu um novo modo de expressão: a expressão simbólica. É esse o denominador comum em todas as atividades culturais: no mito e na poesia, na linguagem, na arte, na religião e na ciência.

Essas atividades são largamente diferentes, mas preenchem uma e a mesma tarefa: a tarefa da *objetivação*. Em linguagem, objetivamos as nossas percepções sensoriais. No próprio ato da expressão lingüística as nossas percepções revestem-se de uma nova forma. Deixam de ser dados isolados; abandonam o seu caráter individual; são reduzidas a conceitos que são designados por “termos” gerais. O ato de “designar por um termo” não se limita a acrescentar um sinal meramente convencional a uma coisa já existente – a um objeto anteriormente conhecido. É, antes, um pré-requisito da verdadeira concepção dos objetos; da idéia de uma realidade empírica objetiva<sup>18</sup>.

O mito não se limita a estar distante dessa realidade empírica; encontra-se, em certo sentido, em flagrante contradição com ela. Parece construir um mundo inteiramente fantástico. Apesar disso, até o mito tem um certo aspecto “objetivo” e uma função objetiva definida. O simbolismo lingüístico conduz a uma objetivação das impressões sensoriais; o simbolismo mítico leva a uma objetivação de sentimentos. Nos seus ritos mágicos, nas suas cerimônias religiosas, o homem age sob a pressão de profundos desejos individuais e violentos impulsos sociais. Ele realiza essas ações sem conhecer os seus motivos; estes são inteiramente inconscientes. Mas se esses ritos se transformam em mitos aparece um novo elemento. O homem já não se satisfaz com fazer certas coisas – coloca o problema do “significado” dessas coisas, quer saber o porquê e onde, tenta compreender a origem e o destino dessas mesmas coisas. A resposta que ele próprio dá a todas essas

---

<sup>17</sup> Para uma discussão detalhada desse problema, ver *An Essay on Man*, de Cassirer, cap. III, pp. 27 e segs.

<sup>18</sup> Para mais detalhes, ver o meu artigo “Le langage et la construction du monde des objets”, *Journal de psychologie normale et pathologique*, ano XXX (1933), pp. 18-44.

perguntas pode parecer incongruente e absurda; mas o que aqui mais importa não é tanto a resposta como a própria pergunta. Tão depressa um homem começa a refletir acerca dos seus atos, deu um passo decisivo; penetrou num caminho novo, que no fim o conduzirá longe da sua vida inconsciente e instintiva.

É bem conhecido o fato de que a expressão de uma emoção tem um efeito calmante. Um soco numa mesa pode mitigar a nossa cólera; as lágrimas podem aliviar a nossa dor e tristeza. Tudo isso se compreende facilmente por razões fisiológicas e psicológicas. Fisiologicamente explica-se por um princípio a que Herbert Spencer chamou a “Lei da descarga nervosa”. Num certo sentido, essa “lei da descarga” vale também para todas as expressões *simbólicas*. Mas aqui encontramos-nos na presença de um fenômeno inteiramente novo. Nas nossas reações físicas, uma súbita explosão é seguida de um estado de repouso. E, uma vez desaparecida, a emoção chega ao seu fim sem deixar qualquer traço permanente. Mas, se exprimirmos as nossas emoções por meio de atos simbólicos, o caso é muito diferente. Tais atos têm como que um duplo poder: o poder de ligar e de desligar. Mesmo aqui, as emoções estão voltadas para o exterior; mas em lugar de estar dispersas, estão, pelo contrário, concentradas. Nas reações físicas, os movimentos do corpo que correspondem a certas emoções tornam-se mais e mais extensos; cobrem uma área mais vasta. Segundo Spencer, essa extensão e difusão obedecem a uma regra definida. Primeiramente são afetados os músculos delicados dos órgãos vocais e os pequenos músculos faciais. Quando o sentimento é excessivo, a descarga nervosa afeta o sistema vascular<sup>19</sup>. Mas a expressão simbólica não significa extenuação; significa intensificação. O que aqui se encontra não é mera exteriorização, mas condensação. Na linguagem, no mito, na arte e na religião, as nossas emoções não estão simplesmente transformadas em meros atos; estão transformadas em “obras”. Essas obras não desaparecem. São persistentes e duradouras. Uma reação física pode tão-somente dar-nos um rápido e temporário alívio; uma expressão simbólica pode tornar-se num *monumentum aere perennius*.

---

<sup>19</sup> Para mais detalhes, ver H. Spencer, *Principles of Psychology* (Nova York, D. Appleton & Co., 1873). vol. II, §§ 495-502.



Esse poder de objetivação e solidificação torna-se particularmente claro em arte e poesia. Goethe considerava esse dom como o traço essencial da sua poesia. “E assim começou”, diz ele em *Dichtung und Wahrheit* [Poesia e verdade], falando de sua juventude,

“(...) aquela tendência de que eu não me pude desviar através de toda a minha vida: a saber, a tendência para transformar numa imagem, num poema, tudo quanto me encantava ou me perturbava, ou de qualquer maneira me preocupava, e para chegar comigo mesmo a uma certa compreensão desses fatos, podendo depois corrigir a minha concepção das coisas exteriores e conseguir que a minha inteligência satisfeita deixasse de se ocupar delas. Esta faculdade era-me mais necessária do que a qualquer outra pessoa, pois a minha natureza impelia-me constantemente de um extremo a outro. De resto, todas as minhas obras que chegaram ao público são somente fragmentos de uma grande confissão.”<sup>20</sup>

No pensamento e imaginação míticos não encontramos confissões *individuais*. O mito é uma objetivação da experiência do homem, não da sua experiência individual. É verdade que em tempos mais avançados encontramos mitos feitos por indivíduos, como, por exemplo, os famosos mitos platônicos. Mas aqui falta uma das mais essenciais características do genuíno mito. Platão criou os seus mitos com o espírito completamente livre; não se encontrava subjugado ao seu poder; pelo contrário, dirigia-o de acordo com as suas finalidades, que eram as do pensamento dialético e ético. O mito genuíno não possui essa liberdade filosófica; porque as imagens sobre as quais ele vive não são *conhecidas* como imagens. Não são consideradas como símbolos, mas como realidades. Essa realidade não pode ser negada ou criticada; tem de ser aceita passivamente. Mas o primeiro passo na nova estrada que finalmente conduzirá a um novo objetivo foi dado. Porque mesmo aqui as emoções não são simplesmente sentidas. São “intuídas”; são “transformadas em imagens”. Essas imagens são rudes, grotescas, fantásticas. Mas é por isso mesmo

<sup>20</sup> Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, Livro VII. Tradução inglesa de John Oxenford (Londres, G. Bell & Sons, 1897), I, 240.

que elas são acessíveis ao homem não-civilizado, porque lhe podem proporcionar uma interpretação da vida da natureza e da sua própria vida interior.

Tem-se repetido freqüentemente que o mito e a religião são produtos do medo. Mas o que é mais importante na vida religiosa do homem não é o *fato* do medo, mas a *metamorfose* do medo. O medo é um instinto biológico universal. Não poderá nunca ser completamente vencido ou suprimido, mas pode mudar de forma. O mito está cheio das mais terríveis visões e das mais violentas emoções. Mas com o mito o homem começa a aprender uma nova e estranha arte: a arte de exprimir, e isso significa organizar, os seus instintos mais profundamente enraizados, as suas esperanças e temores.

Esse poder de organização surge na sua maior pujança quando o homem é confrontado com o maior dos problemas – o problema da morte. Procurar as causas da morte foi um dos primeiros e mais ansiosos problemas da humanidade. Por toda parte se encontram mitos da morte – desde as mais baixas até as mais elevadas formas de civilização humana<sup>21</sup>.

Os antropólogos tiveram grande trabalho para encontrar aquilo que eles próprios chamaram uma “definição mínima de religião” – uma definição que abrangesse os fatos fundamentais e essenciais da vida religiosa. As várias escolas estavam em desacordo quanto à natureza desses fatos. Tylor viu no animismo o campo próprio para a filosofia da religião, desde a religião dos selvagens até a religião do homem civilizado; autores posteriores propuseram como definição mínima de religião a chamada “fórmula tabu-mana”<sup>22</sup>. Ambas as opiniões davam o flanco a numerosas críticas. O que parece de qualquer maneira incontestável é o fato de que a religião foi desde o princípio uma questão “de vida e morte”. “Qual é a raiz de todas as crenças ligadas com a alma humana”, pergunta Malinowski,

“(…) com a sobrevivência para além da morte, com os elementos espirituais no universo? Penso que todos os fenômenos geralmente descritos em termos tais como animismo, adoração dos antepassados, ou crença em espíri-

---

<sup>21</sup> Ver, por exemplo, os mitos da morte entre os nativos da ilha Trobriand relatados por H. Malinowski em *Myth in Primitive Psychology* (Londres, Kegan Paul, 1926), pp. 80 e segs.

<sup>22</sup> Ver Marett, *The Threshold of Religion* (ver acima, p. 58, nota 1).

tos e fantasmas têm a sua raiz na atitude integral do homem para com a morte. A morte (...) é um fato que sempre desconcertará a inteligência humana e preocupará a constituição emocional do homem (...). E nesse ponto a revelação religiosa assenta e afirma a vida para além da morte, a imortalidade do espírito e as possibilidades de comunhão entre os vivos e os mortos. Essa revelação imprime significado à vida e resolve as contradições e conflitos ligados à transitoriedade da existência humana sobre a Terra.”<sup>23</sup>

Em *Fédon*, Platão define o filósofo como o homem que adquiriu a maior e mais difícil das artes: aprender a morrer. Pensadores modernos foram buscar em Platão este mesmo pensamento. Declaram que a única forma de liberdade permitida ao homem é a de banir de si o temor da morte. “Aquele que sabe morrer esquece o que significa ser escravo. Saber morrer liberta-nos de toda sujeição e violência”<sup>24</sup>. O mito não podia dar uma resposta racional ao problema da morte. Contudo, foi o mito que, muito antes da filosofia, se tornou o primeiro mestre da humanidade, o pedagogo que, na infância da raça humana, era o único capaz de levantar e solucionar o problema da morte numa linguagem acessível à mente primitiva. “Não tentes explicar-me a morte”, diz Aquiles a Ulisses no Hades<sup>25</sup>. Mas era justamente essa difícil tarefa que o mito tinha de realizar na história da humanidade. O homem primitivo não sabia reconciliar-se com o fato da morte; não podia persuadir-se a aceitar a destruição da sua existência pessoal como um fenômeno natural inevitável. Mas o fato da morte assim considerada era negado e “explicado” pelo mito. A morte, ensinava o mito, não significa a extinção da vida humana; significa apenas uma mudança de forma. Uma forma de existência é simplesmente trocada por outra. Não há uma fronteira definida e nítida entre a vida e a morte; a linha divisória que as separa é vaga e indistinta. Mesmo os dois termos

<sup>23</sup> B. Malinowski, *The Foundations of Faith and Morals*, Riddell Memorial Lecture (Londres, Oxford University Press, 1936; publicado para a Universidade de Durham), pp. 27 e seg.

<sup>24</sup> Montaigne, *Essais*, texto organizado e apresentado por Jean Plattard, Livro I, cap. 20 (Paris, Fernand Roches, 1931), 117: “Qui a appris a mourir, il a desappris à servir. Le savoir mourir nous affranchit de toute subjection et contrainte”.

<sup>25</sup> Homero, *Odisséia*, Livro XI, v. 488.

podem ser trocados um pelo outro. “Quem sabe”, pergunta Eurípides, “se a vida entre nós não é verdadeiramente a morte, e, por seu lado, a morte não é a verdadeira vida?”. No pensamento mítico, o mistério da morte “transformou-se numa imagem” – e mercê dessa transformação a morte deixa de ser um fato físico terrível e intolerável; torna-se compreensível e suportável.

PARTE II  
A LUTA CONTRA O MITO  
NA HISTÓRIA DA TEORIA POLÍTICA

V  
O “LOGOS” E O “MYTHOS”  
NA FILOSOFIA GREGA PRÉ-SOCRÁTICA

Foi na filosofia grega que surgiu, pela primeira vez, uma teoria racional do Estado. Neste como em outros domínios os gregos foram pioneiros do pensamento racional. Tucídides foi o primeiro a abordar a concepção mítica da história. A eliminação do “fabuloso” foi uma de suas preocupações iniciais e principais.

“A ausência de romance na minha história terá como conseqüência, receio bem, retirar uma parte do seu interesse; mas se for considerada útil por aqueles estudiosos que desejam possuir um conhecimento exato do passado como ajuda na interpretação do futuro, o qual, no transcurso das coisas humanas, deve assemelhar-se àquele, se é que não o reflete, ficarei contente. A minha história foi composta para ser propriedade de todos os tempos e não para ser objeto de exibição de uma hora efêmera.”<sup>1</sup>

Mas a concepção grega de história não se baseava somente em novos fatos e numa penetração psicológica mais profunda e abrangente do que

---

<sup>1</sup> Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, Livro I, cap. XXII.

aquela que a precedera. Os gregos também tinham descoberto um novo método que lhes permitia ver o problema a uma luz inteiramente nova. Antes de estudarem ciência política tinham estudado a natureza. Nesse domínio, tinham realizado as suas primeiras grandes descobertas. Sem esse passo preliminar não lhes teria sido possível contestar o poder do pensamento mítico. A nova concepção da natureza converteu-se no fundamento de uma nova concepção da vida individual e social do homem.

A vitória não poderia ser alcançada de um só golpe. Também aqui encontramos o mesmo procedimento metódico que foi uma das características mais notáveis e mais típicas do pensamento grego. Era como se os pensadores individuais seguissem um plano estratégico preconcebido. Conquista-se uma posição após outra; as posições mais firmes são derrubadas, até que, por fim, o baluarte do pensamento mítico é abalado nos seus alicerces. Todos os grandes pensadores e diferentes escolas filosóficas partilharam essa tarefa comum. Os primeiros pensadores gregos, da escola de Mileto, são designados por Aristóteles como os “antigos fisiologistas”. A natureza (*physis*) é o único objeto que atrai a sua atenção. A sua atitude perante a natureza é radicalmente oposta à interpretação mítica dos fenômenos humanos. É verdade que, nos alvares do pensamento grego, os limites entre os dois tipos de pensamento não se encontravam ainda claramente determinados, sendo até vagos e vacilantes. Tales disse que “todas as coisas estão cheias de deuses”<sup>2</sup> e que o ímã é um ser vivo, porque tem o poder de atrair o ferro<sup>3</sup>. Empédocles descreve a natureza como uma grande luta entre duas forças opostas – a força do amor e a força da discórdia. Numa dada ocasião todas as coisas se unem numa só pela ação do amor, noutra cada uma delas nasce em direções diferentes mercê da força repulsiva da discórdia<sup>4</sup>. Indubitavelmente, isso são concepções míticas. Já um distinto historiador da filosofia grega escreveu um livro no qual tenta demonstrar que a filosofia natural dos gregos foi primeiramente concebida com um espírito mais místico do que científico<sup>5</sup>. Mas conceber dessa forma o problema é desencaminhá-lo. É verdade que os elementos

---

<sup>2</sup> Aristóteles, *De anima*.

<sup>3</sup> *Idem*. Ver H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, de W. Franz (5ª ed., Berlim, Weidmannsche Buchhandlung, 1934), 11 A 22.

<sup>4</sup> Ver Empédocles, frag. 17, em Diels, *op. cit.*, I, 315.

míticos não puderam ser suplantados desde o início; mas a eles se opunha, contrabalançando-os, uma nova tendência do pensamento que se desenvolvia firmemente e ganhava um peso crescente. Os pensadores da escola de Mileto – Tales, Anaximandro, Anaxímenes – procuravam conhecer o começo ou “origem” das coisas. Isso não era uma nova tendência do pensamento; o que era realmente novo era a definição do próprio termo “começo” (*archê*). Em todas as cosmogonias míticas, a origem significa um estado primordial que pertence ao remoto passado mítico. Ela desvaneceu-se e desapareceu; foi substituída e afastada por outras coisas. Os primeiros filósofos naturalistas gregos compreendem e definem o começo num sentido radicalmente diferente. O que eles procuram não é um fato acidental, mas uma causa substancial. O começo não é um mero começar no tempo, mas um “primeiro princípio”; é mais lógico que cronológico. Segundo Tales, o mundo não *era* apenas água, *é* água: a água é o elemento constante e permanente de todas as coisas. A partir do elemento água ou ar, do “Apeiron” de Anaximandro, as coisas evoluíram, não ao acaso dos caprichos de algum agente sobrenatural, mas numa ordem regular e de acordo com regras gerais. O conceito de tais regras inalteráveis e invioláveis é totalmente estranho ao pensamento mítico.

Mas a natureza é, afinal de contas, apenas a periferia do mundo mítico, não o seu centro. Era uma empresa muito mais ousada e requeria uma coragem intelectual muito maior dirigir o ataque contra esse centro – contra as concepções míticas dos deuses. As duas forças opostas que ergueram a filosofia grega – a filosofia do “Ser” e a filosofia do “Devir” – uniram-se nesse ataque. Foram utilizados os mesmos argumentos pelos pensadores eleáticos e por Heráclito contra os deuses homéricos. Heráclito não hesitou em afirmar que Homero devia ser excluído e escorraçado devido à sua construção viciosa das coisas divinas<sup>5</sup>. Atrás do véu que a imaginação dos poetas e dos fabricantes de mitos tinha lançado em torno da natureza da divindade, os filósofos tentavam descobrir a sua verdadeira face. Os poetas e os fazedores de mitos cediam à tentação comum a todos os homens; faziam os deuses à sua própria

<sup>5</sup> Ver Karl Joël, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik* (Basiléia, 1903).

<sup>6</sup> Heráclito, Fr. 42, em Diels, *op. cit.*, I, 160.



imagem. “Os etíopes”, diz Xenófanes, “dão aos seus deuses uma pele negra e o nariz achatado, os trácios dão-lhes olhos azuis e cabelos ruivos. E se os bois, os cavalos ou os leões tivessem mãos e pudessem pintar com elas, os cavalos pintariam os deuses dando-lhes a forma de cavalos e os bois dando-lhes a forma de bois”<sup>7</sup>. Xenófanes rejeitou essa representação mítica dos deuses por razões especulativas e religiosas. Como pensador especulativo, acentuava que uma pluralidade de deuses é inconcebível e contraditória. Numa passagem da *Metafísica*, de Aristóteles, Xenófanes é designado como “o primeiro partidário do Uno”<sup>8</sup>. De acordo com o dogma fundamental da escola eleática, o “Ser” e a “Unidade” são termos conversíveis: *ens et unum convertuntur*. Se Deus tem um verdadeiro ser, deve ter uma unidade perfeita. Falar de diversos deuses antagonistas, que têm as suas guerras e feudos, é absurdo do ponto de vista especulativo e blasfemo do ponto de vista ético e religioso. Homero e Hesíodo atribuíram aos seus deuses todos os vícios que são uma vergonha e uma desgraça entre os mortais: o roubo, o adultério e a falta de palavra. A estes pseudodeuses opõe Xenófanes o seu próprio, novo e sublime ideal religioso: a concepção de uma divindade liberta das limitações do pensamento mítico e antropomórfico. Existe um deus uno, o maior entre os deuses e os homens, que nem na forma nem no pensamento se assemelha aos mortais. Esse deus vê tudo, pensa em tudo e escuta todas as coisas; e sem qualquer esforço move todas as coisas pelo exercício do seu pensamento<sup>9</sup>.

Mas as novas concepções sobre a natureza física introduzidas pela escola de Mileto e sobre a natureza divina introduzidas por Heráclito e pelos eleáticos eram somente os primeiros passos. A tarefa maior e mais importante ainda estava por realizar. O pensamento grego tinha criado uma nova “fisiologia” e uma nova “teologia”; tinha alterado fundamentalmente a interpretação da natureza e as concepções da divindade. Mas todas essas vitórias do pensamento racional eram precárias enquanto o mito continuasse na posse indisputada do seu mais firme baluarte. O mito não estava realmente derrotado enquanto imperasse sobre o mundo humano e domi-

<sup>7</sup> Xenófanes, Frs. 15 e 16, em Diels, *op. cit.*, I, 132 e seg.

<sup>8</sup> Aristóteles, *Metafísica*.

<sup>9</sup> Xenófanes, Frs. 11, 23-25, em Diels, *op. cit.*, I, 132, 135.

nasse os pensamentos e sentimentos do homem sobre a sua própria natureza e destino.

Deparamos aqui com o mesmo paradoxo histórico que encontramos na crítica dos deuses homéricos. O problema só pode ser resolvido por um esforço de pensamento combinado e concentrado que uniu duas forças intelectuais inteiramente diferentes e diametralmente opostas. Aqui, como noutros domínios, a unidade do pensamento grego demonstrou ser uma unidade dialética. Para utilizar as palavras de Heráclito, era uma harmonia de tensões opostas (*παλίνοτροπος ἄρμονίη*), como a do arco e da lira<sup>10</sup>. No evoluir da cultura intelectual grega não se encontra talvez maior tensão, conflito mais profundo, do que aquele que opôs o pensamento socrático ao pensamento sofístico. Contudo, a despeito desse conflito, os sofistas e Sócrates estavam de acordo sobre um postulado fundamental. Estavam convencidos de que uma teoria racional acerca da natureza humana era o primeiro desiderato de qualquer teoria filosófica. Todos os outros problemas tratados pelo pensamento pré-socrático eram considerados secundários e subalternos. Daí por diante o homem deixou de ser considerado uma mera parte do universo; tornou-se o seu centro. O homem, diz Protágoras, é a medida de todas as coisas. Esta máxima vale, em certo sentido, tanto para os sofistas como para Sócrates. A finalidade comum era “humanizar” a filosofia, transitar da cosmogonia e da ontologia para a antropologia. Contudo, embora concordando com o fim, estavam completamente em desacordo no que diz respeito a meios e métodos. O próprio termo “homem” era compreendido e interpretado por eles de duas formas divergentes e mesmo opostas. Para os sofistas, “homem” significava o homem individual. O chamado homem “universal” – o homem dos filósofos – era para eles uma simples ficção. Sentiam-se fascinados pelas inconstantes cenas da vida humana, especialmente na vida pública. Era então que eles tinham de desempenhar os seus papéis e pôr em relevo as suas habilidades. Enfrentavam tarefas imediatas, concretas, práticas. Para tudo isso, uma especulação de caráter geral ou uma teoria ética do homem de nada servia. Os sofistas consideravam tal teoria mais como um obstáculo do que como uma ajuda. Não se ocupavam da “natureza” do homem; encontra-

---

<sup>10</sup> Heráclito, Fr. 51, em Diels, *op. cit.*, I, 162.

vam-se absorvidos nos interesses práticos do homem. O que primeiro lhes despertou a curiosidade científica foi a multiplicidade e variedade da vida cultural, social e política do homem. Tiveram de organizar e controlar todas essas diversas e altamente complicadas atividades, conduzi-las para rumos definidos de pensamento e descobrir para elas as regras técnicas adequadas. O que é mais característico na filosofia dos sofistas e nas suas próprias mentes é a sua pasmosa versatilidade. Sentem-se capazes de qualquer tarefa; e enfrentam todos os seus problemas com um novo espírito, quebrando todas as barreiras dos conceitos tradicionais, preconceitos comuns e convenções sociais.

O problema e posição socráticos eram inteiramente diferentes. Numa passagem do seu diálogo *Teeteto*, Platão compara a filosofia grega a um campo de batalha no qual se encontram e incessantemente digladiam dois exércitos. Num dos lados encontram-se os partidários da “Multiplicidade” e no outro os partidários da “Unidade”; num dos lados, os defensores do “dever universal”; no outro, os que tentam fixar todas as coisas e estabilizar todos os pensamentos<sup>11</sup>. Se isso for verdade, não podemos hesitar sobre a posição ocupada por Sócrates na história do pensamento e cultura gregos. O seu primeiro e principal esforço exercia-se no sentido da estabilização. Tal como Xenófanes e os outros pensadores eleáticos, ele era um decidido campeão da “Unidade”. Mas não se limita a ser meramente um lógico ou um dialético. O que o interessa primordialmente não é a unidade do Ser ou a unidade sistemática do pensamento. O que ele procura é a unidade da vontade. A despeito dos seus muitos talentos e da grande variedade de interesses que os solicitavam – ou talvez por isso mesmo –, os sofistas tinham sido incapazes de resolver esse problema. Moviam-se incessantemente na periferia; jamais penetraram no centro da natureza e da conduta humana. Nem mesmo se deram conta da existência desse centro, e de que podia ser alcançado por meio do pensamento filosófico. Foi aqui que começou o problema socrático. De acordo com Sócrates, os sofistas somente viam os *restos espalhados* da natureza humana. De fato, pouco se encontraria que não tivesse sido tratado nos escritos dos famosos sofistas do século V. Górgias, Hípias, Pródico, Antífonte, tinham abordado os assuntos mais heterogêneos. Tinham escrito tra-

---

<sup>11</sup> Platão, *Teeteto*, 181 A.

tados sobre problemas matemáticos e científicos, tratados sobre história e economia, retórica e música, filologia, gramática e etimologia. Todo esse conhecimento é posto de parte e anulado por Sócrates. No que diz respeito a esses diversos ramos do conhecimento, ele confessa a sua completa ignorância. Só conhece uma arte: a arte de formar uma alma humana, de se aproximar de um homem e convencê-lo de que não percebe o que é a vida nem o que ela significa: deixando-o ver qual o verdadeiro fim e auxiliando-o a atingi-lo.

É óbvio que a ignorância socrática não é uma atitude meramente negativa. Representa, pelo contrário, um ideal muito original e positivo do conhecimento e da conduta humana. Aquilo a que podemos chamar o ceticismo socrático é somente uma máscara, atrás da qual Sócrates, à sua maneira irônica, oculta o seu ideal. O ceticismo de Sócrates intenta a destruição dos muitos e diversos caminhos do conhecimento que obscurecem e tornam ineficaz a única coisa importante: o conhecimento do homem por si mesmo. O esforço de Sócrates tanto no campo ético como no campo teórico era um esforço não somente de clarificação, mas também de intensificação e concentração. Segundo ele, é um erro fundamental falar de “sabedoria” ou “virtude” – *sophia* ou *aretē* – no plural. Sócrates nega enfaticamente a existência de uma pluralidade de conhecimentos ou de uma pluralidade de virtudes.

Os sofistas afirmavam a existência de tantas “virtudes” quantas as diferentes classes de homens. Existe uma virtude para os homens e outra para as mulheres; uma virtude para as crianças e outra para os adultos; uma virtude para os homens livres, outra para os escravos. Tudo isso Sócrates rejeitou. Se essa tese fosse verdadeira, a natureza estaria em desacordo consigo própria; seria discordante, incongruente e desigual. Como poderia mesmo uma coisa tão desigual e discordante atingir uma unidade real? Existem partes da virtude, pergunta Sócrates no *Protágoras*, de Platão, da mesma maneira que existem partes das coisas físicas – de maneira idêntica àquela pela qual a boca, o nariz, os olhos e os ouvidos são partes do rosto humano? Pode o homem possuir uma virtude – a coragem, a justiça, a temperança, a santidade – sem possuir o conjunto?<sup>12</sup> A sabedoria e a virtude não têm partes. Destruímos a sua

---

<sup>12</sup> Platão, *Protágoras*, 329 D, E.

própria essência fragmentando-as; devemos compreendê-las e defini-las como um todo indivisível.

A diferença fundamental entre Sócrates e os sofistas revela-se também nas respectivas atitudes em relação ao pensamento mítico. Se tomarmos as coisas pelo seu valor aparente, parece que aqui se encontra finalmente um elo de ligação entre o pensamento socrático e o pensamento sofístico. Conquanto opostos um ao outro, combatiam ambos por uma causa comum; tinham de criticar e purificar as concepções tradicionais da religião grega popular. Mas, mesmo nesse combate, a estratégia seguida por cada um era abertamente diferente. Os sofistas inventaram um método novo que prometia uma explicação “racional” das lendas míticas. Nesse campo provaram uma vez mais a versatilidade e capacidade de adaptação das suas inteligências. Tornaram-se os peritos da nova arte de interpretação alegórica. Por meio dessa arte, o mito, por mais estranho e grotesco, podia ser bruscamente transmutado numa “verdade” – numa verdade física ou moral<sup>13</sup>. Mas Sócrates rejeitou e ridicularizou esse subterfúgio. O seu problema era diferente e muito mais sério. No princípio do diálogo platônico *Fedro* ficamos a saber como Sócrates e Fedro, durante um passeio, vão ter a um sítio encantador nas margens do rio Ilisso. Fedro pergunta a Sócrates se não foi daquele lugar que, segundo a lenda, Bóreas raptou Orícia, e pergunta também ao seu companheiro se acredita na veracidade da história. Se eu não acreditasse, respondeu Sócrates, como sucede com os homens sábios (os sofistas), não ficaria embaraçado. Poderia dar facilmente uma explicação engenhosa, dizendo que um sopro de Bóreas, o vento norte, tinha lançado Orícia abaixo das rochas enquanto se divertia com as companheiras e que, morta, dessa maneira, tinha sido levada por Bóreas.

“Mas eu, Fedro, penso que tais explicações são, em geral, muito interessantes, mas que são invenções de um homem muito esperto e engenhoso, mas não inteiramente invejável, porque depois disso terá de explicar a forma dos Centauros e depois a das Quimeras, e ei-lo perseguido por uma multidão de tais criaturas, Górgonas e Pégaso, e multidões de estranhas,

---

<sup>13</sup> Ver acima, capítulo I, p. 22-23.

inconcebíveis, portentosas naturezas. Se alguém não acredita nelas, e com uma espécie de sabedoria rústica pretende explicar cada uma dessas naturezas de acordo com a probabilidade, precisará de muito tempo para isso. Mas eu justamente não tenho tempo para todas elas, e a razão, meu amigo, é esta: ainda não sou capaz de me conhecer a mim próprio como recomenda a inscrição délfica; portanto, parece-me ridículo, quando ainda não atingi o conhecimento de mim mesmo, investigar coisas irrelevantes. E, por conseguinte, deixo de parte tais matérias e, aceitando a crença vulgar acerca delas, como estava dizendo agora mesmo, investigo, não essas coisas, mas a mim mesmo, para saber se sou um monstro mais complicado e furioso que Tufão ou uma criatura bondosa e simples a quem a natureza concedeu um destino divino e tranqüilo.”<sup>14</sup>

Era este o verdadeiro método socrático, tal como foi compreendido e interpretado pelo seu maior discípulo. Não podemos esperar “racionalizar” o mito mercê de uma transformação arbitrária e reinterpretação das velhas lendas dos feitos dos deuses e heróis. Tudo isso é vão. No sentido de suplantarmos o poder do mito devemos desenvolver o novo poder positivo do “conhecimento de si mesmo”. Devemos aprender a ver o conjunto da natureza humana do ponto de vista ético, e não do ponto de vista mítico. O mito pode ensinar muitas coisas ao homem; mas não possui resposta para o único problema que, segundo Sócrates, é realmente relevante: o problema do bem e do mal. Só o “logos” socrático, só o método de auto-exame, introduzido por Sócrates, pode conduzir à solução desse problema essencial e fundamental.

---

<sup>14</sup> Platão, *Fedro*, 229 C e segs.

## VI

### A REPÚBLICA DE PLATÃO

Todas as grandes tendências intelectuais que formaram a cultura grega foram conservadas na doutrina de Platão – embora nenhuma delas em sua forma original. Foram moldadas em formas novas pelo gênio de Platão. Na sua teoria do Ser, Platão seguiu os pensadores eleáticos. Falou sempre do “velho Parmênides” com a maior admiração e respeito. Mas isso não o impediu de criticar da maneira mais profunda e penetrante os princípios fundamentais da lógica eleática. Além disso, na sua teoria da alma humana, Platão recuou às concepções dos pitagóricos e órficos. Mas também aqui não podemos concordar com Erwin Rohde, segundo o qual Platão tinha simplesmente “seguido a pista dos antigos teólogos” e ido buscar nessas fontes a sua doutrina da imortalidade<sup>1</sup>. Quando Platão propôs a sua própria teoria baseada na sua doutrina das idéias, teve de corrigir a definição pitagórica da alma<sup>2</sup>. A mesma independência de pensamento aparece também na atitude de Platão em relação a Sócrates. Ele foi o mais fiel e devotado discípulo de Sócrates e

---

<sup>1</sup> Ver Erwin Rohde, *Psyche* (ver acima, p. 62, nota 10), pp. 468 e segs.

<sup>2</sup> Ver Platão, *Fédon*, 85 E e segs.

aceitou o seu método e as suas idéias éticas fundamentais. Contudo, mesmo no seu primeiro período, nos chamados “diálogos socráticos”, existe um elemento alheio ao pensamento de Sócrates. Este tinha convencido Platão de que a filosofia começa com o problema do homem. Mas, de acordo com Platão, não se pode responder a essa pergunta socrática sem alargar o campo da investigação filosófica. Não podemos chegar a uma definição adequada do homem enquanto nos confinarmos dentro dos limites da sua vida individual. A natureza humana não se revela a si própria dentro de tão estreito círculo. O que está escrito em “letras pequenas” na alma individual, e é por conseguinte quase ilegível, torna-se claro e compreensível somente quando lemos nas letras maiores da vida política e social do homem. Este princípio é o ponto de partida de *A República*, de Platão<sup>3</sup>. A partir de então todo o problema do homem estava mudado; a ciência política passava a ser considerada como a chave da psicologia. Era este o último e decisivo passo para o desenvolvimento do pensamento grego que começou com uma tentativa para conquistar a natureza e continuou procurando normas racionais e modelos de vida ética. Culminou com um novo postulado de uma teoria racional do Estado.

O desenvolvimento intelectual de Platão espelha todos esses vários estádios. Em obras recentes têm-se defendido pontos de vista muito divergentes acerca do verdadeiro caráter da filosofia platônica. Existe um grupo de estudiosos que considera Platão, primeiro e acima de tudo, um metafísico e um dialético. Vêm na lógica de Platão a parte central, o núcleo do sistema platônico. Outros insistem no ponto de vista oposto; afirmam que o interesse de Platão em política e educação era, desde o início, a mola real e o grande poder formativo da sua filosofia<sup>4</sup>. No seu livro *Paideia*, Werner Jaeger critica severamente o primeiro dos pontos de vista. Segundo Jaeger, não é a lógica nem a teoria do conhecimento que devem ser consideradas como os dois focos da obra de Platão, mas a *politeia* e a *paideia*. A *paideia*, afirma Jaeger, não é um mero laço externo que conserva a unidade da obra; constitui a sua verdadeira

<sup>3</sup> Ver *A República*, 368.

<sup>4</sup> Para o primeiro ponto de vista, consultar Paul Natorp, *Platos Ideenlehre* (Leipzig, 1903, 2ª ed., acrescida de um apêndice importante, Leipzig, Felix Meiner, 1921); para o segundo ponto de vista, consultar Julius Stenzel, *Platon der Erzieher*, e Werner Jaeger, *Paideia* (Nova York Oxford University Press, 1943), vol. II.



unidade. A esse respeito, Rousseau tinha uma concepção mais verdadeira acerca de *A República*, de Platão, do que o positivismo do século XIX quando afirmou que essa obra não era um sistema político, como se podia pensar pelo seu título, mas o primeiro tratado sobre educação jamais escrito<sup>5</sup>.

Não vamos entrar aqui em pormenores dessa muito discutida questão. A fim de achar a resposta conveniente, distinguiremos entre os interesses pessoais e filosóficos de Platão. O filósofo pertencia a uma família aristocrática que tinha desempenhado um papel considerável na vida política de Atenas. Em sua juventude podia ter acarinhado a idéia de se tornar um dos chefes de Estado ateniense. Mas pô-la de parte quando encontrou Sócrates. Tornou-se então um estudante de dialética, e tão absorvido se mostrou na sua nova atividade que houve um tempo durante o qual pareceu ter esquecido a existência de problemas políticos e ter renunciado a todas as suas ambições. Contudo, foi a própria dialética que o reconduziu à política. Platão começou a perceber que o conhecimento de si próprio pedido por Sócrates não podia ser alcançado enquanto o homem permanecesse cego perante o principal problema e carecesse de uma visão real sobre o caráter e extensão da vida política. A alma do indivíduo está ligada com a natureza social; não podemos separar uma da outra. A vida pública e a vida privada são interdependentes. Se a última é má e corrupta, a primeira não pode desenvolver-se e alcançar o seu fim. Em *A República*, Platão insere uma impressionante descrição de todos os perigos a que um indivíduo se encontra exposto num Estado injusto e corrupto. *Corruptio optimi pessima* – as melhores e mais nobres almas estão particularmente expostas a esses perigos.

“Sabemos que qualquer semente ou coisa que cresce, seja planta ou animal, se não encontra o alimento próprio ou o solo ou clima convenientes, quanto mais vigorosa for, mais lhe faltarão as qualidades que deve possuir. O mal é pior inimigo dos bons que dos indiferentes; assim sucede que um meio ambiente mau será particularmente nocivo para as melhores naturezas e que estas se tornem piores do que as naturezas insignificantes (...). Assim foi, então, com esse temperamento que postulamos para o filósofo:

---

<sup>5</sup> Jaeger, *op. cit.*, II, 200, 400 e seg.

dada a instrução conveniente, ela se desenvolverá em máxima perfeição; mas se a planta for semeada e cultivada em mau solo, desenvolverá todos os defeitos adversos, a não ser que seja salva por um milagre.”<sup>6</sup>

Foi esse o ponto de vista fundamental que trouxe Platão dos seus estudos de dialética para os seus estudos de política. Não podemos esperar reformar a filosofia se não começamos por reformar o Estado. Trata-se do único caminho para quem deseja mudar a vida ética dos homens. Encontrar a ordem política conveniente é o primeiro e mais urgente dos problemas.

Não posso aceitar, contudo, a tese de Jaeger, segundo a qual Platão considerava a República como a “verdadeira residência do filósofo”<sup>7</sup>. Se a República significa o “estado terreno”, esse juízo é contrariado pelo próprio Platão. Para ele, como para S. Agostinho, a residência do filósofo era a *civitas divina*, não a *civitas terrena*. Mas Platão não consentiu que essa tendência religiosa influenciasse o seu julgamento político. Tornou-se um filósofo político e um homem de Estado, não por inclinação, mas por dever. E inculcou esse dever no espírito dos seus filósofos. Se eles seguissem as suas tendências, teriam preferido uma vida especulativa a uma vida política. Mas devem ser trazidos à terra, e, se necessário, compelidos a participar na vida do Estado. O filósofo, o homem que constantemente trava diálogo com a ordem divina, não condescenderá facilmente a regressar à arena política.

“Um homem cujos pensamentos se encontram fixados na verdadeira realidade não tem tempo para olhar os assuntos dos homens, para tomar parte nas suas querelas, para se contagiar com os seus ódios e invejas. Contempla um mundo cuja ordem é imutável e harmoniosa, onde a razão governa e nenhum mal pode ser feito ou recebido (...). Assim, o filósofo, em constante companhia com a ordem divina do mundo, reproduzirá essa ordem na sua alma, e, tanto quanto possível para um homem, tornar-se-á semelhante a Deus (...). Suponha-se, então, que ele é compelido a moldar além do seu próprio caráter o caráter dos outros e a formular o

<sup>6</sup> *A República*, 491.

<sup>7</sup> Jaeger, *op. cit.*, pp. 258 e segs.

modelo da vida pública e privada em conformidade com a sua visão do ideal; ele não deixará, nesse caso, de produzir exemplos de temperança, justiça e todas as outras virtudes que podem existir no homem comum.”<sup>8</sup>

O conflito entre as duas tendências no pensamento platônico, uma delas tendendo a ultrapassar todos os limites do mundo empírico, a outra lançando-o de novo neste mundo, a fim de organizá-lo e voltá-lo para regras racionais, nunca se resolveu. Não encontramos na sua vida nenhum período em que uma dessas forças elimine a outra definitivamente. Estão sempre juntas, completando-se e lutando uma com a outra. Mesmo depois de ter escrito *A República*, depois de se ter tornado um reformador político, Platão, como metafísico e como pensador ético, nunca se sentiu completamente à vontade no seu estado terreno. Ele vê todos os males necessários e os defeitos inerentes dessa ordem humana. É impossível, afirma Platão no *Teeteto*, afastar o mal, porque alguma coisa subsistirá sempre que se oponha ao bem. Por outro lado, o mal não pode encontrar lugar entre os deuses, mas estará suspenso sobre a natureza mortal e sobre a Terra. “Contudo, devemos tentar escaparmos daqui para a morada dos deuses tão depressa quanto pudermos; e escapar é tornar-se semelhante a Deus, tanto quanto isso é possível; e tornar-se semelhante a Deus é tornar-se justo, santo e sábio”<sup>9</sup>. Mas, a despeito desse anseio profundo pela *unio mystica*, para uma completa união entre a alma humana e Deus, Platão nunca pôde tornar-se um místico no sentido de Plotino e dos outros pensadores neoplatônicos. Existe nele sempre uma força que equilibra o poder do sentimento e do pensamento místico<sup>10</sup>. Platão não admite qualquer êxtase místico através do qual a alma humana alcance uma união imediata com Deus. O alvo superior, o conhecimento da idéia do Bem, não pode ser alcançado por esse caminho. Precisa de uma preparação cuidadosa e uma aproximação lenta e metódica. O fim não se pode alcançar de um salto.

---

<sup>8</sup> *A República*, 500.

<sup>9</sup> Jaeger, *op. cit.*, pp. 258 e segs.

<sup>10</sup> Para a relação entre o platonismo e o misticismo, ver Ernst Hoffmann, “Platonismus und Mystik im Altertum”, *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*, 1934-1935, 2 (Heidelberger, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1935).

A idéia do Bem na sua perfeita beleza não pode ser vista por uma súbita inspiração da mente humana. Para vê-la e alcançá-la o filósofo deve escolher “o caminho mais longo”<sup>11</sup>, o caminho que leva da aritmética à geometria, da geometria à astronomia, da matemática à dialética<sup>12</sup>. Nenhum desses passos intermédios pode ser omitido. A mente mística de Platão era derrotada pela sua mente lógica e política. A sua lógica prescrevia-lhe uma ordem definida – uma subida e uma descida regulares. A sua ética e sua política ordenavam-lhe constantemente que descesse os olhos do seu “estado celeste” para o estado humano e terreno e que preenchesse os seus anseios e cuidasse das suas necessidades.

É esse “imperativo categórico”, esse apelo para ordem e medida, que determina a atitude de Platão em relação ao pensamento mítico. A expressão mais clara dessa tendência encontra-se em seu *Górgias*. Como salienta Platão, a tríade Logos, Nomos, Taxis – razão, legalidade, ordem – é o primeiro princípio tanto do mundo físico como do mundo ético. É essa tríade que constitui a beleza, a verdade e a moralidade. Aparece na arte, na política, na ciência e na filosofia. Se numa casa se encontram a ordem e a regularidade, será uma boa e bela casa; se ela aparece num corpo humano, chamamo-lo forte e saudável; se aparece na alma, damos-lhe o nome de temperança (*sōphrosynē*) ou justiça. A virtude de cada coisa, trate-se de um utensílio ou de um corpo, ou ainda de uma alma ou de qualquer criatura viva, não surge por acaso, mas por uma ordem de retidão ou arte que é partilhada por todos. “E os sábios ensinam-nos que o Céu e a Terra e os deuses e os homens se conservam juntos por comunhão e amizade, por regularidade, temperança e justiça; e é por essa razão que eles designam o universo por ordem (kosmos) não por desordem ou devassidão”. O princípio dessa ordem universal aparece, de forma clara e evidente, na geometria. Aqui está expresso pelo conceito de “igualdade geométrica”, o princípio da reta proporção entre os elementos que constituem um corpo geométrico<sup>13</sup>. Necessitamos somente de transferir esse princípio da geometria para a política a fim de descobrir a verdadeira consti-

<sup>11</sup> *A República*, 504 B.

<sup>12</sup> *Idem*, 525 e segs.

<sup>13</sup> *Górgias*, 506 E e segs.

tuição do Estado. Platão nunca considerou a vida política como uma província autônoma, uma parte isolada do Ser; encontra nela o mesmo princípio fundamental que governa o Todo. O cosmos político é somente um símbolo, e o mais característico de todos, do cosmos universal.

Isso nos conduz imediatamente ao verdadeiro centro da crítica platônica ao pensamento mítico. Pode parecer, à primeira vista, que os pontos de vista de Platão acerca da religião grega popular não são muito originais. Tudo quanto ele diz foi várias vezes repetido desde os alvares da filosofia grega. Ele simplesmente resume os argumentos de Xenófanes afirmando que o caráter fundamental da natureza divina é a sua bondade e unidade<sup>14</sup>. Mas acrescenta uma característica nova e muito específica. Ele insiste em que, sem ter encontrado uma verdadeira e mais adequada concepção dos seus deuses, o homem não pode esperar ordenar e regular o seu próprio mundo humano. Enquanto continuarmos a conceber os deuses de maneira tradicional, lutando e enganando-se mutuamente, as cidades não deixarão de ser mal governadas. Porque aquilo que o homem vê nos deuses é apenas uma projeção da sua própria vida – e vice versa. Lemos a natureza da alma humana na natureza do Estado – formamos os nossos ideais políticos de acordo com as nossas concepções dos deuses. Uma coisa implica e condiciona a outra. Para o filósofo, para o governante, é de importância vital começar a sua obra nesse ponto. O primeiro passo a dar é substituir os deuses míticos por aquilo que Platão descreve como o mais alto conhecimento: a “Idéia do Bem”.

Daí uma das características mais paradoxais de *A República*, de Platão. O ataque do filósofo aos poetas tem sido sempre um tropeço para os seus críticos e comentadores. Não somente o fato e a forma, mas também o lugar desse ataque, é estranho e pouco usual. Nenhum autor moderno teria pensado em incluir as suas objeções em matéria de poesia e arte numa obra que tratasse de política. Não se encontra ligação entre os dois problemas. Todavia, essa conexão torna-se evidente se tivermos em mente o elo de ligação: o problema do mito. Decerto não podemos considerar Platão um inimigo da poesia. Ele é o maior poeta da história da filosofia. No seu valor artístico, muitos dos seus diálogos – *Fédon*, *Banquete*, *Górgias*, *Fedro* – não são inferiores às

---

<sup>14</sup> Ver acima, pp. 70 e segs.

grandes obras de arte gregas. Na própria *A República*, Platão não deixou de exprimir a sua profunda admiração e amor pelos poemas homéricos. Mas nesse caso ele já não falava como um indivíduo, e não permite a si próprio deixar-se influenciar por inclinações pessoais. Fala e pensa como um legislador que estima e ajuíza os valores educacionais e sociais da arte. “Tu e eu”, diz Sócrates dirigindo-se a Adimanto, “não somos, neste momento, poetas, mas fundadores de uma comunidade. Como tal, não nos compete inventar histórias, mas tão-somente esclarecer quais as linhas gerais que os poetas devem seguir na sua atividade ficcionista, e quais os limites que lhes não deve ser permitido ultrapassar”<sup>15</sup>. Quais são esses limites que nenhum poeta, seja ele épico, lírico ou trágico, pode ultrapassar? O que Platão combate e rejeita não é a poesia em si própria, mas a atividade criadora de mitos. Para ele e para todos os gregos, ambas as coisas eram inseparáveis. Desde tempos imemoriais, os poetas têm sido os verdadeiros criadores de mitos. Como afirma Heródoto, Homero e Hesíodo fabricaram as gerações dos deuses; retrataram os seus contornos e distinguiram as atribuições e poderes de cada um<sup>16</sup>. Aí residia o perigo real para *A República*, de Platão. Admitir a poesia significava admitir o mito, mas o mito não podia ser admitido sem frustrar todos os esforços filosóficos e minar os alicerces do Estado platônico. Só expulsando os poetas do Estado ideal poderia este ser protegido contra a intrusão de forças hostis e subversivas. Platão, contudo, não proibia inteiramente os contos míticos; admitia mesmo que eram indispensáveis na educação das crianças. Mas devem submeter-se a uma disciplina severa. A partir de agora terão de ser aferidos por um padrão mais alto, o da “Idéia do Bem”. Se essa idéia é a essência e o núcleo da natureza divina, a concepção de que Deus é o autor do mal torna-se absurda. Tal concepção não mais deve ser proferida, ou cantada, ou ouvida, quer em verso, quer em prosa. É considerada ímpia, contraditória em si própria e nociva para a comunidade<sup>17</sup>.

Mas tudo isso nos dá apenas o aspecto negativo da tese platônica. Que compensação era possível para a mais alta e mais nobre força que até então

---

<sup>15</sup> *A República*, 379 A.

<sup>16</sup> Heródoto, *História*, II, 53.

<sup>17</sup> *A República*, 380.

tinha determinado a forma da vida e cultura gregas? Que poderia ele oferecer em substituição às obras de Homero, Hesíodo, Píndaro e Ésquilo? A perda parecia, na verdade, irreparável. Competir com a *Iliada*, com a *Odisséia* e com as grandes tragédias gregas parecia uma empresa votada ao fracasso. Contudo, Platão não recuou perante essa empresa. Sentia-se na posse de uma concepção nova, que considerava de longe superior a todos os anteriores ideais gregos. Muito antes de Platão tinham aparecido pensadores e governantes gregos inspirados pelo desejo de reformar o Estado e dotados de profunda sabedoria política. Nesse sentido, Sólon pode ser considerado o “criador da cultura política de Atenas”<sup>18</sup>. O que distinguiu Platão desses pioneiros do pensamento político não foi propriamente a solução apresentada por ele, mas a maneira como formular o problema. Quanto à solução, podemos criticá-la severamente. Muitos aspectos da doutrina platônica que ele considerava eternos e universais podem hoje reconhecer-se facilmente como acidentais. Dependem das condições especiais da vida social grega. A divisão tripartida da alma humana e a correspondente divisão das classes sociais, as suas opiniões acerca da comunhão de propriedade e da comunhão de esposas e filhos – tudo isso está sujeito a graves objeções. Mas todas essas objeções não podem diminuir o valor e o mérito fundamental da sua obra política. A sua grandeza depende do novo *postulado* introduzido por Platão. Esse postulado foi inescusável. Selou todo o futuro desenvolvimento do pensamento político.

Platão começou o seu estudo da ordem social com uma definição e uma análise do conceito de justiça. O Estado não tem outra nem mais alta finalidade que a administração da justiça. Mas na linguagem de Platão o termo “justiça” tem um sentido diferente daquele que lhe dá a linguagem comum. Tem um significado muito mais profundo e compreensivo. A justiça não se encontra no mesmo nível das restantes virtudes do homem. Não é, como a coragem ou a temperança, uma qualidade ou propriedade especial. É um princípio geral de ordem, regularidade, unidade e legalidade. Dentro da vida individual, essa legalidade aparece na harmonia de todos os diferentes poderes da alma humana; no Estado aparece na “proporção geométrica” entre as

---

<sup>18</sup> Ver o capítulo sobre “Sólon”, em *Paideia*, de Jaeger (ver acima, p. 85, nota 4), 1939, I, 134-147.

diferentes classes, de acordo com a qual cada parte do corpo social recebe o que lhe é devido e coopera na manutenção da ordem geral. Com essa concepção, Platão tornou-se o primeiro defensor da idéia do Estado legal.

Platão foi o primeiro a introduzir uma “teoria” do Estado, não como um conhecimento de muitos e diversos fatos, mas como um sistema coerente do pensamento. Os problemas políticos, no século V, ocupavam o centro do interesse intelectual. Cada vez mais a “sabedoria” (*sophia*) tendia a tornar-se uma sabedoria política. Todos os famosos sofistas consideravam a sua doutrina como a melhor e, na verdade, como uma introdução indispensável à vida política. “Quem me escutar”, afirma Protágoras no diálogo que tem o seu nome, “aprenderá a ordenar a sua própria casa e ficará melhor dotado para comentar e executar os negócios públicos”<sup>19</sup>. Muito antes de Platão, o problema do “melhor Estado” foi muitas vezes discutido com interesse. Mas Platão não se encontra ligado a esse problema. O que ele procura não é o Estado melhor, mas o Estado “ideal”. Isso faz uma diferença fundamental. É um dos primeiros princípios da teoria do conhecimento de Platão insistir sobre a distinção radical entre a verdade empírica e a verdade ideal. O que a experiência nos dá é, na melhor das hipóteses, uma opinião correta acerca das coisas, não o conhecimento real das coisas. A diferença entre esses dois tipos, entre *doxa* e *episteme*, é indelével. Os fatos são variáveis e acidentais; a verdade é necessária e imutável. Um homem pode ser um estadista no sentido em que tem formada uma opinião correta acerca dos fatos políticos e um talento natural, o qual, na linguagem de Platão, é descrito como uma dádiva dos deuses (*θεία μοίρα*). Contudo, isso não o capacita a emitir um juízo seguro, porquanto ele não possui a “compreensão da Causa”<sup>20</sup>.

De acordo com esse princípio, Platão repudiou todas as tentativas meramente práticas para reformar o Estado. A sua tarefa era diferente; ele tinha de *compreender* o Estado. O que ele pedia e estava procurando não era uma simples acumulação ou estudo experimental de fatos separados e ocasionais da vida política e social do homem, mas uma idéia que pudesse compreender esses fatos e trazê-los para uma unidade sistemática. Estava convencido

<sup>19</sup> Platão, *Protágoras*, 318 E.

<sup>20</sup> *Mênnon*, 97 A e segs., e 99 E.



de que sem tal princípio unificador do pensamento todas as nossas tentativas práticas estavam votadas ao fracasso. Deve haver uma “teoria” política, não um trabalho rotineiro de prescrições empíricas<sup>21</sup>. Toda mera experiência, sem uma dialética, uma base conceitual, é, segundo Platão, vã e fútil<sup>22</sup>. Quando um homem ignora o seu próprio primeiro princípio, e as suas conclusões são tiradas de nem ele sabe o quê, como pode ele pensar que tais artifícios ou convenções se tornem uma ciência?<sup>23</sup> Como diz Platão em seu *Górgias*, a verdadeira política distingue-se da política ordinária e rotineira assim como a medicina se distingue da arte de cozinhar. A arte de cozinhar é sumamente não-teórica (*ἀτέχνως*), ao passo que a medicina investiga a natureza da pessoa a quem trata e a causa dos seus processos e pode explicar cada uma dessas coisas<sup>24</sup>.

Essa insistência na busca das “causas” (*aitiai*) e dos “primeiros princípios” foi a inovação radical de Platão. Pessoal e praticamente não podemos falar dele como um radical. Podemos mesmo descrevê-lo como um conservador; podemos até acusá-lo de ter sido reacionário. Mas não é essa a questão decisiva. A sua revolução foi intelectual e não política. Ele não principiou por criticar qualquer constituição política. Em *A República*, dá-nos um panorama sistemático de todas as diferentes formas de governo e das atitudes mentais das “almas” correspondentes a cada uma dessas formas. Existe a natureza ambiciosa, a oligárquica, a democrática e a tirânica. E cada uma delas corresponde a uma constituição particular – à timocracia, à plutocracia, à oclocracia, à tirania<sup>25</sup>. Tudo isso é determinado por regras definidas: cada constituição tem a sua virtude e o seu defeito, os seus méritos e as suas desvantagens, seu princípio construtivo e o seu defeito inerente que conduz à deterioração e à decadência. Nessa teoria do nascimento e declínio das constituições Platão exprime-se como um observador arguto do fenômeno político. A sua descrição é muito “realista”. Não esconde as suas predileções ou antipatias pessoais,

<sup>21</sup> Ver a distinção entre *empeiria* (“experiência”) e *technē* (“conhecimento”, “teoria”), em *A República*, 409 B; *Górgias*, 465 A e segs.; 501 A.

<sup>22</sup> *O Banquete*, 203 A; *A República*, 496 A, 522 B e seg.

<sup>23</sup> *A República*, 533 B.

<sup>24</sup> *Górgias*, 501, A.

<sup>25</sup> Cf. *A República*, 543 e segs.

mas isso não obscurece nem influencia o seu juízo. Há, porém, uma só coisa que ele rejeita e condena absolutamente: a alma tirânica e o Estado tirânico. Para ele constituem a pior corrupção e degenerescência. Para os outros dá-nos uma análise cuidadosa e penetrante que revela um espírito inteiramente aberto. Insiste sobre os defeitos da democracia ateniense; mas, por outro lado, não aceita o Estado lacedemônio como um verdadeiro modelo. O modelo que ele procura está muito além desse mundo empírico e histórico. Nenhum fenômeno histórico serve como modelo ideal de Estado, porque, segundo ele diz no seu *Fédon*, os fenômenos “apontam para o ser” mas não o alcançam e são incapazes de ser como os seus arquétipos<sup>26</sup>. Nem por um momento podia Platão pensar em colocar no mesmo nível um dado fato empírico e a sua idéia de Estado legal – o Estado de justiça. Isso significaria a negação do princípio fundamental do platonismo. Numa passagem das suas *Leis*, Platão declara que o poema de Tirteu que glorifica o ideal espartano de coragem devia ser escrito de novo e o elogio da coragem militar devia ser substituído pelo de coisas mais nobres e elevadas<sup>27</sup>. “A despeito de todo o respeito de Platão por Esparta e de tudo quanto dela aproveita”, diz Jaeger, “o seu Estado não é o pínaculo da admiração por Esparta, mas, pelo contrário, constitui a mais severa crítica que jamais lhe foi feita. É uma antecipação profética da sua fraqueza”<sup>28</sup>.

Tudo isso se torna compreensível se tivermos em mente que Platão tinha de resolver um problema muito diferente de qualquer daqueles que se propunham solucionar os outros reformadores políticos. Platão não podia simplesmente substituir um sistema político ou uma forma de governo por outra melhor. Tinha de introduzir um novo método e um novo postulado no pensamento político. A fim de criar a teoria racional do Estado, ele tinha de aplicar o machado à árvore: tinha de quebrar o poder do mito. Mas aqui Platão encontrou as maiores dificuldades. Não podia resolver o problema sem, num certo sentido, ultrapassar-se a si próprio, indo para além dos seus próprios limites. Platão sentia todo o encanto do mito. Tinha sido dotado com uma imaginação poderosa, o que o capacitava a se tornar um dos maiores

---

<sup>26</sup> *Fédon*, 74 D.

<sup>27</sup> *Leis*, 665, 666.

<sup>28</sup> Jaeger, *op. cit.*, II, 329 e seg.

criadores de mitos da história humana. Porque não podemos pensar na filosofia platônica sem paralelamente pensarmos nos mitos platônicos. Nesses mitos – nos mitos do “lugar supercelestial”, dos prisioneiros na caverna, da escolha pela alma do seu futuro destino, do julgamento depois da morte – exprime Platão os seus pensamentos e intuições metafísicos mais profundos. E no fim expõe a sua filosofia natural de forma inteiramente mítica: no *Timeu*, ele introduz a concepção do demiurgo, da alma boa e da alma má do mundo, dos dois aspectos da criação.

Como explicar que o mesmo pensador que admitiu conceitos míticos e linguagem igualmente mítica na sua metafísica e na sua filosofia natural falasse de forma inteiramente diferente quando desenvolve as suas teorias políticas? Porque nesse campo torna-se Platão declarado inimigo do mito. Se admitirmos o mito nos nossos sistemas políticos, declarou ele, estão perdidas todas as nossas esperanças de construir e reformar a nossa vida política e social. Só resta uma alternativa: temos de escolher entre uma concepção ética e uma concepção mítica do Estado. No Estado legal, o Estado de justiça, não há lugar para as concepções da mitologia, para os deuses de Homero e Hesíodo. “Consentiremos simplesmente que os nossos filhos escutem quaisquer histórias inventadas, recebendo assim nos seus espíritos idéias freqüentemente em oposição com as que pensamos que lhes convêm ter quando crescerem? Não, decerto. Parece, então, que será necessário superintender na criação de fábulas e lendas, rejeitando todas aquelas que não são satisfatórias; convenceremos as mães e as amas a só contarem às crianças as histórias que houvermos aprovado e a pensarem mais em moldar com essas histórias o espírito dos seus pupilos do que agora pensam em torná-los fortes e elegantes com massagens nos membros”. Se continuamos a falar em lutas celestes, em intrigas e guerras entre os deuses, em batalhas de gigantes e em todas as inumeráveis querelas dos deuses e heróis com os seus amigos e parentes, nunca encontraremos ordem, harmonia, unidade, no nosso mundo humano<sup>29</sup>.

Essa concepção lega-nos outra conseqüência importante. Se abandonamos os deuses míticos, sentimos subitamente que perdemos o pé. Já não respiramos a atmosfera que parecia ser elemento vital da vida social, a atmos-

---

<sup>29</sup> *A República*, 377 e seg.

fera da tradição. Em todas as sociedades primitivas a tradição é a lei suprema e inviolável. O pensamento mítico não reconhece outra nem mais alta autoridade<sup>30</sup>. O que é aqui mantido na mais elevada estima é, para usar a palavra de Schiller, o “eterno ontem”:

“O que sempre foi e que sempre se repete  
E terá valor amanhã, porque tinha valor hoje.”<sup>31</sup>

Quebrar o poder do “eterno ontem” tornou-se a primeira e principal tarefa da teoria política de Platão. Contudo, aqui ele tinha de vencer a resistência mais forte. Mesmo na filosofia moderna e mesmo nos grandes campeões do racionalismo se afirma freqüentemente que os usos e costumes são os verdadeiros constituintes, as condições indispensáveis da vida política. “O esforço por uma moralidade própria de cada um”, afirma Hegel no seu tratado respeitante aos métodos científicos de estudar o direito natural, “é fútil e pela sua própria natureza impossível de alcançar. No que diz respeito à moralidade, a afirmação dos maiores sábios da antiguidade é a única verdadeira – ser moral é viver de acordo com as tradições morais do próprio país onde nascemos”<sup>32</sup>. Se isso fosse verdadeiro, não poderíamos enfileirar Platão entre os homens mais sábios da antiguidade. Porque ele rejeitava e constantemente atacava essa opinião. Declarava que construir a nossa moral e a nossa vida política sobre tradições é o mesmo que construir sobre areias movediças. Quem acreditar no mero poder da tradição, quem atuar somente por prática e rotina, diz Platão no seu *Fedro*, age como um cego que tem de tentar o seu caminho. Contudo, aquele que segue os seus estudos pelo método da ciência (*technē*) não se pode comparar nem a um cego nem a um surdo. Deve ter uma estrela polar – um princípio-guia dos seus pensamentos e das suas ações<sup>33</sup>. A tradição não pode desempenhar esse papel – porque ela mesma é cega. Segue regras que não pode justificar nem compreender. Uma fé implícita na

<sup>30</sup> Ver acima, cap. IV, pp. 57 e seg.

<sup>31</sup> Schiller, em *Wallensteins Tod*, ato I, cena 4.

<sup>32</sup> Ver Hegel: *Werke*, ed. Ph. Marheinecke (2ª ed.), I, 389. Para um exame minucioso da teoria de Hegel, ver adiante o cap. XVI.

<sup>33</sup> *Fedro*, 270 D, E.

tradição não pode ser nunca um padrão de uma verdadeira vida moral. No seu *Fédon*, Platão fala com desdém e ironia de certos tipos de homens que se julgam retos e justos simplesmente porque aceitam todas as regras convencionais de moralidade e porque seguem meticulosamente todas as leis. Essas criaturas são dóceis e inofensivas, diz ele, mas, do ponto de vista de uma alta e realmente consciente moralidade, são de pouco valor. Se aceitarmos a doutrina órfica e pitagórica da transmigração das almas e se pensarmos que, depois da morte do homem, a sua alma será aprisionada em criaturas correspondentes às práticas da sua vida passada, então devemos afirmar que aquelas que escolheram a injustiça, a tirania e o roubo passam para os corpos de lobos, falcões e cobras. Mas aquelas que acataram as regras da moral convencional, que, por hábito e natureza, praticaram as virtudes sociais e civis, passarão outra vez para espécies igualmente sociais e ordeiras, tais como as abelhas, vespas ou formigas<sup>34</sup>.

Havia ainda outra barreira a ultrapassar e outro adversário a derrubar antes que Platão pudesse estabelecer a sua própria teoria do Estado legal. Ele tinha de combater não só contra o poder da tradição, mas também contra um poder radicalmente oposto – contra uma teoria que repudiava todos os modelos convencionais e tradicionais e tentava construir o mundo social e político sobre bases inteiramente novas. A concepção do Estado de força tinha-se tornado predominante em todas as teorias dos sofistas. Era não só admitido e abertamente defendido, mas existia um sentimento geral e um tácito consenso de que essa concepção era a única que podia pôr termo a todas as vãs e supérfluas discussões acerca do “melhor Estado”. A tese de que “poder é direito” era a mais simples, a mais plausível e a mais radical das fórmulas. Agradava não somente aos “sábios” ou sofistas, mas também aos homens práticos, aos dirigentes da política ateniense. Atacar e destruir essa afirmação era a finalidade principal da teoria platônica.

O primeiro ataque aparece em *Górgias*, no diálogo entre Sócrates e Calicles, e o segundo no livro I de *A República*, no duelo entre Sócrates e Trásímaco. Platão nunca tentou enfraquecer a tese dos seus oponentes; pelo contrário, concedeu-lhe a sua maior força e o seu pleno poder persuasivo. Mas é

---

<sup>34</sup> *Fédon*, 82 A, B.

precisamente através dessa culminação e clímax que a tese, finalmente, refuta-se a si própria. O método platônico pode ser considerado uma espécie de *reductio ad absurdum* psicológica. Qual a natureza e o alvo de todo o desejo e paixão? pergunta ele. Obviamente não desejamos apenas por desejar – temos em vista um certo fim e tentamos realizá-lo. Mas a paixão do poder não admite nenhuma possível realização. Está na própria essência e caráter do desejo do poder o ser ele inesgotável. Nunca se esgota; é uma sede que não pode ser mitigada. Os que gastam a sua vida nessa paixão são comparáveis às Danaides: tentam encher de água um tonel sem fundo. O desejo do poder é o exemplo mais claro daquele vício fundamental que, na linguagem de Platão, é descrito como “pleonexia” – como a “fome por mais e mais”. Essa ansiedade por mais e mais excede e destrói toda medida – e, posto que a medida, a justa proporção, a “igualdade geométrica”, foi declarada por Platão ser o modelo de uma vida pública e privada sã, segue-se que o apetite do poder, prevalecendo sobre os outros impulsos, conduz, necessariamente, à corrupção e à destruição. A “justiça” e o “desejo do poder” são os pólos opostos da filosofia ética e política de Platão. A justiça é a virtude cardeal que inclui todas as outras grandes e nobres qualidades da alma; o apetite do poder traz em si todos os defeitos fundamentais. O poder não pode ser nunca um fim em si mesmo; porque algo só pode ser considerado um bem se conduzir a uma satisfação definitiva, a uma concórdia e harmonia. Nenhum outro pensador teve uma visão tão clara do que o Estado de força realmente é e significa e nenhum outro escritor deu uma tão clara, impressionante e penetrante descrição da sua verdadeira natureza e caráter do que Platão em seu *Górgias*<sup>35</sup>.

A filosofia de Platão provém de duas fontes diferentes, mas essas duas fontes confluem para formar uma poderosa corrente de pensamento. Começou como discípulo de Sócrates. Aceitou a tese socrática de que a “felicidade” é o mais elevado fim de cada alma humana. Por outro lado, ele insistia, como Sócrates, que a “busca da felicidade” não se confunde com a busca do prazer. As duas coisas são diametralmente opostas. A palavra grega para felicidade é “eudaimonia” e significa justamente possuir um bom demônio (espírito). Platão acrescentou um novo aspecto a essa definição socrática. No fim de

---

<sup>35</sup> *Górgias*, 446 B e segs.

*A República* dá-nos a sua famosa descrição da escolha feita pela alma da sua vida futura. Aqui também um motivo mítico sofre uma evolução em sentido contrário. No pensamento mítico o homem é possuído por um demônio bom ou mau; na doutrina de Platão, o homem escolhe o seu demônio. Essa escolha determina a sua vida e o seu futuro destino. O homem deixa de ficar submetido às garras de uma força sobre-humana, divina ou demoníaca. Ele é um agente livre que tem de assumir a responsabilidade total. “A culpa é do próprio que escolheu; o Céu não tem culpa”<sup>36</sup>. Para Platão, felicidade, eudaimonia, significa liberdade interior – uma liberdade que não depende de circunstâncias acidentais e externas. Depende da harmonia, da “justa proporção” do próprio ser. A “razão” (*phronēsis*) é a condição da temperança e da moderação (*sōphrosynē*) – e só essa moderação pode conferir o verdadeiro caráter à personalidade do homem e a todas as suas ações<sup>37</sup>.

Tudo isso é estritamente socrático, mas ao mesmo tempo vai muito além de todas as concepções éticas de Sócrates. O ideal socrático era transferido por Platão para uma nova esfera, a da vida política. De acordo com o paralelo estabelecido por Platão entre a alma individual e a alma do Estado, fica claro que o Estado está sujeito à mesma obrigação. Em lugar de aceitar o seu fado, tem de criá-lo. Para governar os outros é fundamental saber governar-se a si próprio. Mas trata-se de uma finalidade ética que não pode ser alcançada pela utilização da pura força física. Não saber ver esse ponto foi o erro radical dos governantes de Atenas. Identificaram o bem do Estado com a sua prosperidade física. Mesmo as almas mais nobres e elevadas, homens como Milcíades ou Péricles, deixaram-se enganar. Não se revelaram capazes da verdadeira tarefa do homem de Estado: falharam porque não conseguiram “fazer melhores as almas dos cidadãos”<sup>38</sup>. Não somente o homem individual, mas também o Estado, tem de escolher o seu demônio. É este o grande e revolucionário princípio de *A República*, de Platão. Somente pela escolha de um “bom demônio” pode o Estado assegurar a sua eudaimonia, a sua verdadeira felicidade. Não podemos deixar a realização da sua finalidade mais alta ao

---

<sup>36</sup> *A República*, 617.

<sup>37</sup> *Górgias*, 506 C e segs.

<sup>38</sup> *Idem*, 503 B e segs.

mero acaso, nem devemos esperar alcançá-la por um golpe de sorte. Na vida social, assim como na vida individual, o pensamento racional (*phronēsis*) deve comandar. Deve mostrar-nos e iluminar-nos o caminho desde o primeiro até o último passo. A prosperidade de um Estado não reside no aumento da sua força física. O desejo de ter “mais e mais” é tão desastroso na vida do Estado como na vida do indivíduo. Se o Estado cede a esse desejo, começa aí o seu fim. Os aumentos territoriais, a superioridade sobre os povos vizinhos, o avanço em poder militar e econômico, tudo isso não pode evitar a sua ruína, e, pelo contrário, apressa-a. A salvação do Estado não pode ser garantida por meio da prosperidade material nem pela manutenção de certas leis constitucionais. Constituições e leis não têm, realmente, força coerciva se não são a expressão de leis previamente moldadas no espírito dos cidadãos. Sem esse suporte moral, a própria força de um Estado torna-se o seu perigo inerente.

Tudo isso nos mostra, uma vez mais, a inquebrável unidade do pensamento de Platão. Na sua doutrina filosófica não encontramos aquela especialização que foi introduzida pelos pensadores seguintes. A sua obra era toda saída do mesmo molde. Dialética, teoria do conhecimento, psicologia, ética, política, tudo isso encontrava-se fundido num todo inseparável e coerente. Traz o selo do gênio filosófico de Platão e da sua personalidade. E isso é igualmente válido para a atitude de Platão para com o pensamento mítico. A sua luta contra o mito deriva da sua concepção e definição de dialética. No seu diálogo *Filebo*, Platão revela que todas as coisas são compostas de dois elementos diferentes e opostos: de “limite” (*peras*) e do “ilimitado” ou “indeterminado” (*apeiria*). Pertence à dialética estender uma ponte sobre o abismo entre esses dois pólos opostos: determinar o indeterminado, reduzir o infinito a medidas fixas, marcar limites ao ilimitado<sup>39</sup>. Se aceitarmos essa definição de filosofia e de dialética, torna-se claro por que tinha Platão de excluir o mito de *A República*, ou seja, do seu sistema de educação. De todas as coisas deste mundo, o mito é a mais imoderada e incontrolável. Ultrapassa e desafia todos os limites; é extravagante e exorbitante na sua própria natureza e essência. Um dos principais objetivos de *A República* era banir esse poder dissoluto do mundo humano e político. A lógica e a dialética de Platão ensinam-nos

---

<sup>39</sup> *Filebo*, 16 D e segs.



como classificar e sistematizar os nossos conceitos e pensamentos; como fazer corretamente divisões e subdivisões. A dialética, diz Platão, é a arte de dividir as coisas em classes, de acordo com as suas articulações naturais, e não tentando quebrar qualquer parte, como faz um mau cinzelador<sup>40</sup>. A ética ensina-nos como regular as emoções; como moderá-las pela razão e pela temperança. A política é a arte de unificar e organizar as ações humanas e dirigi-las para um fim comum. Assim, o paralelo platônico entre a alma individual e a alma do Estado não é, de maneira alguma, uma mera figura de retórica ou uma simples analogia. É a expressão da tendência fundamental de Platão: a tendência para unificar o disperso, para trazer o caos das nossas mentes, dos nossos desejos e paixões, e da nossa vida política e social para um cosmos, para a ordem e para a harmonia.

---

<sup>40</sup> *Fedro*, 265 E.

## VII

### A BASE RELIGIOSA E METAFÍSICA DA TEORIA MEDIEVAL DO ESTADO

A teoria platônica do Estado legal tornou-se um patrimônio eterno da cultura humana. Pôde exercer uma influência profunda e permanente, porque não estava ligada a condições históricas especiais ou a uma base cultural particular. Sobreviveu à derrocada da vida e da política gregas. Decorridos sete séculos, S. Agostinho pôde retomar o problema no mesmo ponto em que o deixara Platão. O próprio título da sua obra é tomado do grego. “Existe um modelo nos céus”, diz Platão em *A República*, “para aquele que deseja vê-lo e, vendo-o, encontrar um em si próprio. Mas se existe nalguma parte ou sempre existirá, não importa; porque esta é a única comunidade em cuja política ele pode tomar parte”<sup>1</sup>.

De qualquer maneira, a cultura medieval não foi o resultado imediato do pensamento grego. Com o surto do cristianismo tinha aparecido um poder mais forte, que de então em diante absorveu todos os interesses humanos teóricos e práticos. O Estado ideal de Platão estava para além do espaço ou do tempo; não havia nem “aqui” nem “agora”. Era um *paradeigma*,

---

<sup>1</sup> Platão, *A República*, 592.

um paradigma e modelo para as ações humanas, mas não tinha um estado ontológico definido, um lugar na realidade. S. Agostinho não podia aceitar essa solução. No pensamento cristão, a relação entre o mundo “real” e o mundo “ideal” é diferente da que se encontra na especulação grega. O mundo da experiência sensorial, dos fenômenos transitórios e em evolução, não somente exprime ou imita o mundo inteligível, mas é um resultado e consequência do próprio mundo inteligível. Na religião cristã, a categoria platônica da “participação” (*methexis*) transformou-se no dogma da encarnação e da criação. Na doutrina de S. Agostinho, as Idéias platônicas transformaram-se nos pensamentos de Deus. De acordo com essa transformação, todos os conceitos da antiga filosofia tiveram de sofrer uma modificação radical. “Vós vedes o que devemos combater como através de um véu”, diz S. Agostinho, em *A Cidade de Deus*, dirigindo-se aos filósofos neoplatônicos.

“A encarnação do imutável Filho de Deus, pela qual fomos salvos e tornados capazes de alcançar as coisas em que cremos, (...) é isso o que vós recusais reconhecer. De certa maneira vós vedes, (...) embora através de olhos turvados, o país que nos espera; mas não conheceis o caminho para lá chegar (...). Mas o requisito para a vossa submissão a essa verdade é a humildade, e a esta é extremamente difícil submeter-vos (...). É este o pecado do orgulhoso. É uma degradação para homens estudiosos passar da escola de Platão para o discipulado de Cristo que por Seu Espírito ensinou um pescador a pensar e a dizer: ‘No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus’.”<sup>2</sup>

Foi essa a grande metamorfose trazida pelo pensamento cristão: a transição do logos grego para o cristão. S. Agostinho procura outro mundo – muito para além do mundo da cultura intelectual grega. Mesmo no Estado ideal, descrito por Platão, S. Agostinho não conseguia encontrar um pólo fixo, um ponto sobre que repousar. O Estado, mesmo o Estado mais perfeito, não pode satisfazer os nossos desejos. O único repouso verdadeiro para o homem é o repouso em Deus. “Fecisti nos ad te domine”, diz S. Agostinho no começo

---

<sup>2</sup> S. Agostinho, *A Cidade de Deus*, Liv. X, cap. XXIX.

das suas *Confissões* “et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te” (“Formaste-nos à tua semelhança, e os nossos corações estão inquietos até encontrarem repouso em ti”). Infeliz o homem que conhece todas as coisas terrestres e celestes, mas que não O conhece, mas feliz o que O conhece, embora não conheça mais nada<sup>3</sup>. Na teoria de Platão, o homem tinha de escolher o “caminho mais longo” para alcançar a idéia do bem e para compreender a sua natureza: o caminho que vai da aritmética à geometria, da geometria à astronomia, harmonia e dialética<sup>4</sup>. S. Agostinho rejeita esse caminho mais longo e indireto. A revelação de Deus ensinara-lhe uma vida melhor e mais segura. “O bem”, diz ele, “que deve ser desejado pela alma não é aquele para o qual se deve ascender pelo juízo, mas aquele ao qual nos unimos pelo amor; e que outra coisa pode isso ser senão Deus? Não um bom espírito, ou um bom anjo, ou o bom céu, mas o bom bem”<sup>5</sup>. Não há muitas ciências ou muitas sabedorias; há apenas uma sabedoria na qual estão incontáveis e infinitos tesouros de coisas intelectuais nas quais residem todas as razões invisíveis e imutáveis das coisas visíveis e mutáveis que foram criadas por ela<sup>6</sup>.

Contudo, o que separou S. Agostinho de Platão não foi uma diferença de concepção filosófica, mas uma diferença de ponto de vista sobre a vida. Como filósofo, sentia S. Agostinho a maior admiração pela obra de Platão. “Entre os discípulos de Sócrates”, disse ele, “a glória de Platão brilha de forma a ofuscar os outros, e muito justamente eclipsa-os a todos”<sup>7</sup>. Contudo, S. Agostinho não podia jamais tornar-se um “platonista”. O seu conhecimento de Platão era escasso; desconhecia o grego e não podia ler os diálogos no texto original. Via a doutrina platônica somente por meio de uma espécie de refrator: por intermédio de Cícero e dos escritores neoplatônicos<sup>8</sup>. Contudo, mesmo que S. Agostinho tivesse conhecido toda a obra de Platão e feito dela um estudo profundo, não teria modificado o seu juízo. Declarava todo o

<sup>3</sup> *Confissões*, Liv. V, cap. IV, 7.

<sup>4</sup> *A República*, 521 C-531 C.

<sup>5</sup> *De trinitate*, Liv. VIII, cap. III.

<sup>6</sup> *A Cidade de Deus*, Liv. XI, cap. X, 3.

<sup>7</sup> *Idem*, Liv. VIII, cap. IV.

<sup>8</sup> Ver Ernst Hoffmann, “Platonism in Augustine's Philosophy of History”. *Philosophy and History, Essays Presented to Ernst Cassirer* (Oxford, Clarendon Press, 1936), pp. 173-190.

conhecimento e toda a especulação filosófica de nulo valor e sem conteúdo tanto quanto não fossem dirigidos à principal finalidade, o conhecimento de Deus. “Deus e a alma”, afirma ele, “é o que eu desejo conhecer. Nada mais? Absolutamente nada”<sup>9</sup>.

Estas palavras são, em certo sentido, a chave de toda a filosofia medieval. A filosofia é o amor da sabedoria. Mas no sistema medieval não havia lugar para dois amores: o amor da sabedoria e o amor de Deus. Um dependia do outro. “O temor do Senhor é o princípio da Sabedoria”. Quando Platão tentou definir e determinar o seu ideal de justiça, falou em termos de geometria; descreveu-o como uma “igualdade geométrica”. E a geometria significa para ele qualquer coisa de *eterno e imutável*. A verdade geométrica não foi feita por ninguém: simplesmente, “é”. A geometria é um conhecimento do que eternamente existe, não de qualquer coisa que se torna isso ou aquilo em dado momento e que deixa de ser<sup>10</sup>. Se esta analogia entre ética e geometria é válida, não podemos falar de uma “origem” das leis éticas. Não têm origem; foram sempre o que são, e permanecerão sempre as mesmas. Nesse ponto, Platão está de acordo com a tendência geral do pensamento e cultura gregos. Exprime, na sua linguagem filosófica, a mesma convicção dos grandes poetas trágicos da Grécia, Ésquilo e Sófocles. As “leis não-escritas”, as leis da justiça, não têm começo no tempo; não foram criadas por qualquer poder humano ou divino:

“Não são de hoje nem de ontem, iguais  
Existiram através dos tempos; e quando chegaram  
Ninguém sabe.”<sup>11</sup>

Essa concepção grega de uma lei eterna e impessoal era inaceitável e incompreensível para os pensadores cristãos da Idade Média. Não estavam primordialmente interessados na solução de problemas especulativos. Num sentido teórico foram e permaneceram simplesmente os herdeiros do pensa-

---

<sup>9</sup> *Soliloquia*, Liv. I, cap. I, 7.

<sup>10</sup> *A República*, 527.

<sup>11</sup> Sófocles, *Antígona*.

mento grego, e não era aqui que podiam encontrar uma real inspiração. A mais profunda e proeminente fonte das suas concepções e ideais religiosos era o monoteísmo judaico. Entre o monoteísmo *filosófico* dos pensadores gregos e o monoteísmo *religioso* dos profetas judeus, podemos encontrar muitos pontos de contato. Os pensadores cristãos insistiram muitas vezes na sua perfeita harmonia. Marsilius Ficinus chamava a Platão o “Moisés ático”.

Todavia, é impossível colocar a concepção mosaica e platônica da lei no mesmo nível. Não só são largamente divergentes as duas concepções, mas até incompatíveis. A lei mosaica pressupõe um *legislador*. Sem esse legislador, que revela a lei e garante a sua autenticidade, a sua validade e o seu imperativo, a lei torna-se sem sentido. A idéia afasta-se muito da que encontramos na filosofia grega. Os sistemas éticos desenvolvidos pelos pensadores gregos, Sócrates e Demócrito, Platão e Aristóteles, estoícos e epicuristas, têm um traço comum. São todas expressões de um e do mesmo *intelectualismo* fundamental do pensamento grego. É através do pensamento racional que encontraremos os tipos de conduta moral, e é a razão, e só ela, que lhes pode conferir imperatividade. Em contraste com esse *intelectualismo* grego, a religião profética é caracterizada pelo seu profundo e resolutivo *voluntarismo*. Deus é uma pessoa – e isso significa uma vontade. Nenhum método lógico de raciocínio pode levar-nos a compreender essa vontade. Deus deve revelar-se a si próprio, deve falar-nos, deve fazer-nos conhecer os seus mandamentos. Os profetas rejeitam qualquer outra espécie de comunicação com a deidade. O homem não pode entrar em contato com o divino por meio da prática de atos físicos, tais como rituais e cerimoniais. O único processo de conhecer Deus é pela realização das suas exigências; o único processo de comunicar-se com ele não é através de orações ou sacrifícios, mas pela obediência à sua vontade. “Eis a aliança que farei com a casa de Israel”, diz Jeremias: “imprimirei a minha lei nas suas entranhas e a escreverei nos seus corações”<sup>12</sup>. “Ele te mostrou, ó homem”, diz Miquéias, “o que é bom; e o que o Senhor requer de ti é que pratiques a justiça, que ames a misericórdia e que andes solícito com o teu Deus”<sup>13</sup>. Aqui Deus não é, como no pensamento grego, descrito como

---

<sup>12</sup> Jeremias, XXXI, 33.

<sup>13</sup> Miquéias, VI, 8.

o vértice do mundo intelectual, como o mais alto objeto de conhecimento, o conhecimento do Bem. É do próprio Deus, da revelação da sua vontade, não da dialética, que o homem há de aprender o bem e o mal.

O conflito entre essas duas tendências atravessa toda a filosofia escolástica e determina a sua carreira através dos séculos que vão desde S. Agostinho a S. Tomás de Aquino. A luta sem trégua entre “teólogos” e “dialéticos” torna-se clara e compreensível se buscarmos a sua origem histórica na tensão entre os elementos especulativos pedidos ao pensamento grego e o conteúdo, o sentido ético e cultural da revelação judaica e cristã. Teoricamente falando, o pensamento cristão não pode invocar qualquer originalidade real. Nenhum dos Padres da Igreja falou como filósofo; nenhum deles tentou introduzir qualquer princípio novo. A própria fórmula do dogma cristão e os comentários dos Padres da Igreja mostram a marca profunda do pensamento grego<sup>14</sup>. O helenismo ficou sempre sendo um dos mais fortes elementos da filosofia medieval. Contudo, a despeito dessa perdurante influência do helenismo, a cultura medieval é radicalmente diferente da cultura grega. Mesmo aqueles elementos que parecem ter sido preservados tiveram de suportar uma profunda alteração de sentido antes de poderem ser enquadrados no sistema medieval. Essa alteração aparece não só no campo da vida religiosa e ética; ela não é menos evidente em todas as concepções teóricas. Os pensadores escolásticos não desenvolveram uma teoria do conhecimento separada e independente. A esse respeito tiveram de apoiar-se inteiramente na tradição grega. Os seus pensamentos sobre esse assunto parecem nada mais ser do que uma espécie de ecletismo – uma mistura das concepções platônicas, aristotélicas e estoicas. Entretanto, mesmo aqui não se pode falar de uma simples imitação ou reprodução. Nenhum caráter inteiramente novo foi acrescentado, mas tudo assumiu uma nova forma, porque é visto sob uma nova perspectiva e referido a um novo centro: a vida religiosa.

S. Agostinho é a primeira e clássica testemunha desse novo processo de pensamento. A sua teoria do conhecimento está impregnada de elementos platônicos. A teoria platônica da reminiscência (anamnêsis) selou a doutrina de S. Agostinho. Ele gosta de citar o exemplo do jovem escravo do

<sup>14</sup> Ver E. Gilson, *La philosophie au moyen âge* (Paris, Payot, 1922), pp. 5 e segs.

*Mênon*, de Platão, que, pelo seu próprio esforço e por processos puramente racionais de pensamento, consegue descobrir certas verdades geométricas fundamentais. Aprender significa recordar: “nec aliud quidquam esse id quod dicitur discere quam reminisci et recordari”<sup>15</sup>. É impossível que a alma humana possa aprender alguma coisa de objetos exteriores: tudo quanto ela sabe e aprende conhece-o por si própria e de fontes interiores. O conhecimento de si próprio é o primeiro passo indispensável. Não é somente o pré-requisito para todo conhecimento de uma realidade externa, mas também para todo conhecimento de Deus. “Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas”, diz S. Agostinho. (“Não saias de ti próprio, volta para ti, é na essência interior do homem que reside a verdade”)<sup>16</sup>. Isso está inteiramente no espírito da tradição clássica grega e de Sócrates, Platão e estoicismo. Mas depois disso seguem-se as palavras que marcam a nítida diferença. A verdade reside no interior do homem; mas o que o homem aí encontra é apenas uma verdade mutável e inconstante. A fim de encontrar uma verdade imutável e absoluta, o homem tem de ir para além do limite da sua própria consciência e da sua própria existência. Tem de ultrapassar-se a si próprio. “Si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum (...) illuc tende, unde ipsum lumen rationis accenditur.”<sup>17</sup> Por essa transcendência, todo o método da dialética, o método socrático e platônico, é completamente mudado. A razão cede a sua independência e autonomia. Não se ilumina já a si própria; brilha somente como uma luz refletida de outra fonte. Se essa fonte não está presente, a razão torna-se ineficaz e impotente.

A mais clara expressão dessa metamorfose fundamental do pensamento clássico grego encontra-se no tratado de S. Agostinho *De magistro*<sup>18</sup>. Aqui S. Agostinho combate o ideal de uma sabedoria puramente humana e o conceito de um mestre humano. Do ponto de vista cristão, o único mestre, não somente da conduta humana, mas também dos pensamentos humanos, é Deus. Nele, e somente nele, se encontra o verdadeiro *magisterium*. Toda

<sup>15</sup> S. Agostinho, *De quantitate animae*, cap. XX, 34.

<sup>16</sup> S. Agostinho, *De vera religione*, cap. XXXIX, 72.

<sup>17</sup> *Ibidem*, “Transcende a tua natureza (...) volta-te para onde se acende a própria luz da razão”.

<sup>18</sup> “Patrologia Latina”, org. Jacob Migne, tomo 32, col. 1193-1220.



espécie de conhecimento, tanto o conhecimento do mundo sensível como o conhecimento matemático ou dialético, baseia-se na iluminação que se difunde da sua eterna fonte de luz. Qualquer processo racional de pensamento ou argumentação é uma manifestação dessa iluminação e, por conseguinte, um ato de graça divina. Deus é “pater veritatis, pater sapientiae, (...) pater intelligibilis lucis”, “pater evigilationis atque illuminationis nostrae”: o pai da luz inteligível e o pai do nosso esclarecimento<sup>19</sup>.

É impossível explicar essa mudança radical na teoria do conhecimento por um processo meramente lógico. Logicamente falando, a teoria agostiniana da iluminação ficou sempre sendo um grande paradoxo. A maior parte dos pensadores escolásticos estavam perfeitamente conscientes desse caráter paradoxal da doutrina. Tentaram modificar o princípio do agostianismo; e, por fim, esses princípios foram suplantados e substituídos por aquela nova concepção do conhecimento humano que foi introduzida por S. Tomás de Aquino sob a autoridade de Aristóteles. A teoria de S. Agostinho torna-se, contudo, muito clara e transparente se, em vez de procurarmos as suas razões lógicas ou especulativas, aproximarmos-nos dela por via da sua origem histórica. S. Agostinho podia aceitar todos os pressupostos da doutrina platônica do mundo ideal. Como ele salienta nas suas *Retractationes*, Platão tinha razão na sua concepção fundamental da verdade e realidade de um mundo inteligível. O que é discutível não é a concepção platônica como tal, mas os *termos* pelos quais Platão exprime o seu pensamento; esses termos não são apropriados para uma linguagem cristã ou eclesiástica<sup>20</sup>. Se S. Agostinho fala de lógica ou de geometria, se fala de idéias como os arquétipos das coisas, se compara o mais alto bem espiritual à luz do sol que ilumina o mundo físico, se louva o poder do número e da forma, no qual todas as coisas participam e do qual elas recebem a sua beleza<sup>21</sup>, nós muitas vezes cremos estar escutando o próprio Platão. Fica, contudo, uma grande e indelével diferença. Todos os ter-

<sup>19</sup> Ver S. Agostinho, *Soliloquia*, Liv. I, cap. I, 2; cf. *De civitate Dei*, Liv. X, cap. II: “(...) animam rationalem ver intellectualem (...) sibi lumen, esse non posse, sed alterius veri luminis participatione lucere”.

<sup>20</sup> S. Agostinho, *Retractationes*, Liv. I, cap. III.

<sup>21</sup> Cf. S. Agostinho, *De libero arbitrio*, Liv. II, cap. XVI, 42; *De vera religione*, cap. XXX, 56.

mos de S. Agostinho devem ser lidos e interpretados no sentido da sua experiência religiosa. É isso o que dá a todos os seus conceitos uma nova cor, se não um sentido inteiramente diferente.

O *itinerarium mentis in Deum*<sup>22</sup>, o itinerário da alma humana para Deus, como é descrito pelos pensadores especulativos medievais, é largamente diferente da descrição platônica da ascensão da alma ao mundo inteligível. Platão começa com os primeiros elementos do acontecimento humano. O seu caminho conduz, num progresso contínuo, da aritmética para a geometria, desta para a estereometria e astronomia, da matemática e astronomia para a dialética – e, por fim, para o mais alto conhecimento, o conhecimento do bem. Somente o filósofo, o dialético, é capaz de percorrer todo o caminho que conduz do mundo sensível ao mundo intelectual. E mesmo para ele a idéia do bem não revela toda a sua natureza e completo sentimento. Quando Sócrates, em *A República*, começa a falar no bem, fala por tentativas e com hesitação. Não pode prometer definir a sua essência; pode somente mostrar os seus efeitos. “Ficariamos muito satisfeitos com uma descrição do Bem”, diz Glauco, “como aquela que nos dá da justiça, da temperança e das outras virtudes”. “Também eu ficaria”, responde Sócrates,

“muito mais do que contente. Mas receio que isso esteja para além dos meus poderes; com toda a boa vontade deste mundo, só conseguirei desacreditar-me e tornar-me ridículo. Não, por enquanto deixemos suspensa a questão do real sentido do bem; para chegar àquilo que de qualquer maneira acredito ser pediria de nós um esforço demasiado ambicioso para um inquirido dessa natureza. Contudo, dir-vos-ei (...) aquilo que me parece ser o produto do Bem e a coisa que mais aproximadamente se lhe assemelha.”<sup>23</sup>

De acordo com a descrição de Platão, a forma essencial, ou o Bem absoluto, é a última coisa a ser percebida e somente com grande dificuldade<sup>24</sup>. Todas essas hesitações e reservas desapareceram completamente na mente e

<sup>22</sup> Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum* (1259).

<sup>23</sup> *A República*, 506.

<sup>24</sup> *Idem*, 517.

na obra de S. Agostinho. A sua teoria da iluminação revelou-lhe um novo caminho. O bem platônico é identificado com Deus, e este Deus, o Deus dos profetas e da revelação cristã, não está distante de nós nem é inacessível a nós. Ele é o começo e o fim; nele vivemos, nele nos movemos e temos o nosso ser.

Este ponto de vista atravessa toda a filosofia de S. Agostinho e dá-lhe o seu caráter específico. S. Agostinho torna-se o fundador da filosofia medieval, fazendo da sua experiência religiosa pessoal o centro de todo o mundo intelectual. Os profetas tinham falado da lei *ética*, tinham declarado que essa lei era sem sentido e incompreensível sem um legislador pessoal. S. Agostinho transfere essa concepção do domínio ético para todo o domínio teórico. Deus é toda a sabedoria: através dele conhecemos tudo, sem ele nada conhecemos. "Deus sapientia, in quo et a quo et per quem sapiunt quae sapiunt omnia (...). Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent, quae intelligibiliter lucent omnia"<sup>25</sup>. "Considera e vê, se podes (Ó alma)", diz S. Agostinho, "Deus é verdade (...). Não perguntes o que é verdade; porque imediatamente as trevas das imagens corpóreas e as nuvens de fantasmas colocar-se-ão no caminho e perturbarão aquela calma que ao primeiro piscar brilhou para ti, quando eu disse verdade. Tenta permanecer, se puderes, nesse primeiro brilho que te deslumbra, como se fosse um relâmpago, quando te é dito: Verdade"<sup>26</sup>.

É esse evangelho, a "boa nova", que S. Agostinho e os seus discípulos e seguidores opõem à sabedoria mundana dos filósofos. Todos os esforços dos sistemas filosóficos terminam em dúvida e discórdia. Como S. Agostinho salienta no seu tratado *Contra academicos*, foi a teoria platônica do conhecimento que conduziu ao ceticismo da Nova Academia. Ninguém, antes da revelação de Cristo, era capaz de encontrar o ponto de Arquimedes apto a mover o mundo da verdade. O mais sábio dos sábios, Sócrates, teve de reconhecer a sua ignorância. Do novo ponto de vista religioso, essa objeção não era infundada. Sócrates foi sempre tido em muita estima pelos seus admiradores cristãos. Chegavam a pensar que era impossível que ele tivesse descoberto os seus princípios éticos fundamentais sem uma revelação especial.

<sup>25</sup> *Soliloquia*, Liv. I, cap. I, 3.

<sup>26</sup> *De trinitate*, Liv. VIII, cap. II.

A Renascença falou igualmente de Sócrates como de um verdadeiro santo: “S. Sócrates, orai por nós”, dizia Erasmo. Mas Sócrates nunca falou como um mestre inspirado. Começou a sua obra de conhecimento e exame de si próprio e dos outros inspirado pelo oráculo de Delfos, mas não se considerava o profeta de Apolo ou de qualquer outra divindade. Estava convencido de que não existe nenhum mestre divino ou humano da verdade, que cada indivíduo tem de encontrar o seu próprio caminho e que somente pelo processo dialético de perguntas e respostas se pode atingir a verdade. A concepção grega de dialética encontra-se em flagrante contradição com qualquer espécie de verdade revelada. Uma verdade que não é descoberta por nós não é verdade nenhuma. Segundo Platão, o processo a que chamamos “aprendizagem” não significa que adquirimos uma verdade inteiramente nova: limitamo-nos a recuperar o que anteriormente possuíamos; readquirimos um conhecimento que nos pertence<sup>27</sup>. S. Agostinho aceita todas as premissas da filosofia grega; mas rejeita a conclusão. Segundo ele, a única conclusão válida e sã é que é inútil procurar um mestre humano da sabedoria. Da autoridade de Sócrates ou Platão dirige-se S. Agostinho à mais alta autoridade do mundo divino: “Não chames teu pai a nenhum homem sobre a Terra: porque só tens um Pai, que está no céu. Nem chames a nenhum homem mestre. Só existe um Mestre, que é o próprio Cristo”<sup>28</sup>. “Ille autem qui consultitur docet, (...) id est incommutabilis Dei virtus atque sempiterna Sapientia”<sup>29</sup>.

A cultura medieval tem sido muitas vezes, e com justiça, admirada pela sua profunda unidade e homogeneidade. Parece desconhecer todos esses conflitos, todas essas contradições e dissonâncias que são o estigma da nossa moderna civilização. Na Idade Média, todas as formas de vida humana – a ciência, a religião, a moral e a política – eram atravessadas e estavam saturadas do mesmo espírito. Contudo, tudo isso não nos pode fazer esquecer que a vida medieval era o resultado de duas forças intelectuais e morais em conflito. Foi necessário o esforço heróico de todos os grandes pensadores escolásticos para preencher esse abismo e ligar os elementos opostos do pen-

<sup>27</sup> *Fédon*, 75 E, 76 D, E.

<sup>28</sup> Mateus, XXIII, 9, 10; ver S. Agostinho, *De magistro*, XIV, 45, 46.

<sup>29</sup> *De magistro*, XI, 38.

samento e do sentimento. O problema pareceu, por fim, ter encontrado solução no sistema de S. Tomás de Aquino. Contudo, o Deus de S. Tomás de Aquino, o Deus da Bíblia e da revelação cristã, não é de forma nenhuma o Deus de Platão e de Aristóteles. Os pensadores escolásticos esqueciam essa diferença fundamental, porque não leram os textos clássicos à nossa maneira moderna. Não davam importância à verdade histórica. Só conheciam e reconheciam uma verdade simbólica. Não tinham padrões críticos ou filosóficos de interpretação; utilizavam o método medieval de interpretação espiritual e alegórica. Em virtude desses métodos, tentavam encontrar o *sensus moralis*, o *sensus anagogicus*, o *sensus mysticus* dos autores clássicos.

O diálogo *Timeu* foi durante a Idade Média a principal, se não a única, fonte de platonismo. E o estilo e pensamento de Platão no *Timeu* provaram ser muito suscetíveis a essa espécie de interpretação simbólica. Era fácil encontrar aqui todos os elementos da revelação cristã. Não tinha Platão, no princípio do *Timeu*, declarado que o mundo, sendo visível e tangível e tendo um corpo, tinha sido criado, e que aquilo que é criado tem forçosamente de ter uma causa? Não tinha ele afirmado que era extremamente difícil encontrar o “pai e criador” deste universo – e que mesmo que o encontrássemos seria impossível fazê-lo compreendido por todos os homens?<sup>30</sup> Não era tudo isso uma profecia de uma mais alta e melhor revelação, da encarnação de Cristo?

Que os pensadores medievais lessem e interpretassem o texto platônico dessa maneira é compreensível e era, na verdade, inevitável. É, contudo, surpreendente que o mesmo ponto de vista seja ainda mantido e defendido por estudiosos modernos possuidores de um conhecimento completo da obra de Platão e detentores de todos os métodos modernos de crítica e interpretação histórica. Também eles tentaram convencer-nos de que, no fundo, existe uma completa harmonia, se não identidade, entre o “demiurgo” platônico e o Deus pessoal do Velho Testamento. Mas essa tese é insustentável. Em primeiro lugar, resulta claro que Platão nunca intentou no *Timeu* desenvolver uma “teologia” coerente. Para conhecermos as suas concepções verdadeiras da divindade devemos estudar as suas outras obras, a maior parte das quais era ignorada pelos pensadores medievais. O que ele nos dá no *Timeu* não é

---

<sup>30</sup> *Timeu*, 28 C, 37 C.

um sistema filosófico ou teológico. Ele próprio nos acautela constantemente contra semelhante ponto de vista: diz-nos que tudo quanto nos pode oferecer são “opiniões prováveis”. “Assim como o ser está para o devir”, diz Platão,

“(...) está a verdade para a crença. Se então, em meio às muitas opiniões acerca dos deuses e da geração do universo, não somos capazes de fornecer noções que sejam no todo e a cada respeito exatas e consistentes umas em relação às outras, não deveis ficar surpreendidos. Basta que aduzamos probabilidades como quaisquer outros; porque devemos lembrar-nos de que eu, que estou falando, e vós, que sois os juízes, somos apenas homens mortais, e devemos aceitar aquela explicação que é provável e não inquirir para além.”<sup>31</sup>

Isto não soa como se Platão aqui estivesse falando como o profeta de uma nova religião. Ele chega mesmo a ponto de dizer que a sua história da criação não pretende ser mais nada que uma obra de recreio, “um passatempo sábio e moderado”<sup>32</sup>. Se um pensador intenta revelar uma verdade religiosa fundamental, não fala dela como de um passatempo. O demiurgo de Platão é um conceito cosmológico, e não um conceito ético ou religioso. Falar de uma adoração do demiurgo seria um absurdo.

Existem, ainda, outras razões mais importantes a impedir-nos de traçar qualquer paralelo entre o mito platônico do demiurgo e o monoteísmo do Velho Testamento. O demiurgo de Platão não é um criador, é um “artífice”. Não criou o mundo a partir do nada; apenas dá forma a uma matéria amorfa; introduz a regularidade e a ordem. O seu poder não é infinito; está restringido por uma “necessidade” que é oposta e que embaraça a sua ação criadora. “A criação é mista, tendo sido feita pela necessidade e pela inteligência. A inteligência, o poder regulador, persuadiu a necessidade a aperfeiçoar a maior parte das coisas criadas, e assim (...) quando a influência da razão venceu a necessidade, o universo foi criado”<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> *Idem*, 29 B; cf. 48 D-E.

<sup>32</sup> *Idem*, 59 C-D.

<sup>33</sup> *Idem*, 47 E.

A fim de compreender a religião de Platão no seu verdadeiro sentido, não nos podemos contentar com a descrição dada no *Timeu*. O que aqui encontramos é apenas acessório; mostra-nos a periferia, e não o centro, do pensamento religioso de Platão. O centro encontra-se no livro VI de *A República*, na descrição que lá se faz da Idéia do Bem. Tanto nos tempos antigos como nos modernos a Idéia do Bem tem sido com freqüência identificada com o demiurgo platônico<sup>34</sup>. Contudo, uma análise menos ligeira do texto e do pensamento de Platão revela-nos como tal identificação é impossível. Nem lógica nem metafisicamente se encontra a Idéia do Bem no mesmo nível que o demiurgo. O demiurgo é uma concepção mítica, ao passo que a Idéia do Bem é uma concepção dialética. A primeira pertence ao reino das “opiniões prováveis”, ao passo que a segunda pertence ao reino da verdade. O primeiro é descrito como um agente pessoal; é um “artesão” ou “artífice”. A Idéia do Bem não pode jamais ser concebida dessa maneira. Como todas as outras idéias, tem um sentido e uma verdade objetiva. É o arquétipo, o modelo pelo qual o divino artífice molda o seu mundo. Contemplando a Idéia do Bem, ele faz o mundo e está ansioso por que este seu mundo se aproxime tanto quanto possível da perfeição do modelo eterno. O demiurgo de Platão é bom, mas não é “o Bem”. Não é o próprio Bem, mas tão-somente o seu agente e administrador. No sistema platônico isso significa uma diferença fundamental que é claramente expressa no próprio *Timeu*. “Se o mundo for na verdade belo e o artífice bom, é evidente que é porque ele deve ter olhado para aquilo que é eterno; mas se aquilo que não pode ser dito sem blasfêmia é verdade, então é porque ele deve ter olhado para um modelo criado. Todo mundo vê que ele deve ter olhado para o eterno; porque o mundo é a mais bela das criações e ele é a melhor das causas”<sup>35</sup>. A Idéia do Bem não pode ser descrita como tal “causa”. É uma causa formal ou final, não uma causa eficiente. Pertence ao reino do ser, não ao do devir. Entre esses dois reinos existe uma profunda separação, um autêntico abismo. Não se pode passar de um para o outro. A Idéia do Bem pode e deve, na verdade, ser descrita como a “razão”

<sup>34</sup> Entre os modernos estudiosos que mantiveram esta opinião encontra-se Theodor Gomperz; ver seu livro *Griechische Denker*, Liv. V, cap. XIX.

<sup>35</sup> *Timeu*, 29 A.

de todas as coisas. Mas essa razão não é uma *vontade* pessoal ou individual. Atribuir personalidade a uma idéia seria uma contradição de termos; porque uma idéia é universal, e não particular. Na sua comparação famosa diz-nos Platão em *A República* que a Idéia do Bem ocupa no mundo intelectual o mesmo lugar que o sol ocupa no mundo dos sentidos. O sol fica na mesma relação para a visão e para as coisas visíveis que a Idéia do Bem tem no mundo inteligível – para a inteligência e para os objetos inteligíveis. O sol não somente torna visíveis as coisas que vemos, mas também as torna existentes e as faz crescer. O mesmo sucede com os objetos de conhecimento: estes derivam do Bem não somente o seu poder de serem conhecidos, mas o seu próprio ser e realidade<sup>36</sup>. Mas, na linguagem de Platão, ser e realidade nunca significam realidade empírica. O Bem é, no sistema platônico, a *ratio essendi*, assim como a *ratio cognocendi*; mas não é a *ratio fiendi*; porque nenhuma idéia pode traduzir ou engendrar uma coisa finita empírica. Se falamos de tal geração, só podemos fazê-lo num sentido metafórico, e nunca num sentido ontológico.

O ponto de vista de Aristóteles parece ser totalmente diferente. Nega a separação platônica entre o mundo fenomenal e o mundo das idéias. No seu sistema, Deus é simultaneamente causa final e causa eficiente. É o primeiro motor, sendo ele próprio imóvel. Foi muito mais fácil estabelecer um paralelo entre o Deus de Aristóteles e o Deus cristão. S. Tomás de Aquino não encontrou qualquer dificuldade em aceitar toda a teologia e metafísica de Aristóteles. Mas somente pôde fazer isso interpretando a doutrina de Aristóteles no seu próprio sentido e emprestando ao seu autor todos os seus próprios sentimentos religiosos. Mas quando estudamos a própria obra de Aristóteles encontramos um quadro completamente diferente. O Deus de Aristóteles é o melhor e clássico exemplo do intelectualismo grego. É verdade que na *Física* e na *Metafísica* o amor de Deus é descrito como o primeiro princípio motor. Deus move o mundo não por um impulso mecânico, mas por uma atração espiritual – no mesmo sentido em que o objeto amado move o amante. A causa final produz movimento em sendo amada e, por intermédio daquilo que move, move todas as outras coisas. O primeiro motor existe, portanto, neces-

---

<sup>36</sup> *A República*, 507, 508.



sariamente; e, na medida em que é necessário, é bom, e nesse sentido um primeiro princípio. Mas esse primeiro motor é imóvel, não somente num sentido físico, mas também num sentido ético. É inacessível aos desejos humanos, e não pode submeter-se a eles. Tudo isso está muito abaixo dele. Deus é *actus purus* – ato puro. Mas a sua atividade é intelectual, não ética. Encontra-se absorvido pelo seu pensamento e não tem outro objeto que não seja o seu pensamento. Daqui ter podido Aristóteles imputar vida a Deus; mas essa vida, a vida do pensamento, não é uma vida pessoal. É uma vida puramente teórica e contemplativa.

“De um tal princípio dependem, portanto, os céus e o mundo da natureza. E é uma vida tal como a melhor que podemos desfrutar, e apenas por um curto lapso (pois está sempre nesse estado, no qual não podemos estar) (...). O pensamento pensa em si próprio porque partilha a natureza do objeto de pensamento; porque se torna um objeto de pensamento pondo-se em contato com os seus objetos e pensando-os, de tal modo que pensamento e objeto de pensamento são o mesmo (...). Mas é ativo quando possui esse objeto. De resto, a posse, mais do que a receptividade, é o elemento divino que o pensamento parece conter, e o ato de contemplação é o que há de melhor e de mais agradável. (...) E a vida começa também para Deus; porque a atualidade do pensamento é vida, e Deus é essa atualidade; e a atualidade dependente do próprio Deus é uma excelente e eterna vida.”<sup>37</sup>

Essa vida eterna de Deus como a descreve Aristóteles não é o mesmo tipo de vida que encontramos nas religiões proféticas. Para os profetas, Deus não é um pensamento que tem a si próprio por objeto. É um legislador pessoal, a fonte da lei moral. Este é o seu mais alto atributo, e em certo sentido o *único*. Não podemos descrevê-lo por qualidade objetiva copiada da natureza das coisas. Se um nome designa tal qualidade, então é que esse nome não existe. No Êxodo ficamos sabendo como Moisés perguntou a Deus pelo seu nome. “Quando eu voltar para junto dos filhos de Israel e lhes disser: O Deus

---

<sup>37</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Liv. XII.

dos vossos pais enviou-me a vós, e eles me perguntarem: Qual é o seu nome? Que hei de lhes responder? E Deus disse a Moisés: Eu sou o que sou. E disse: Assim tu dirás aos filhos de Israel, Aquele que é, enviou-me a vós”<sup>38</sup>. Estas palavras marcam o fosso existente entre o pensamento grego e o pensamento judaico, entre o Deus de Platão e Aristóteles e o Deus do monoteísmo judaico. Deus não é comparável a nenhum objeto de pensamento nem a sua essência pode ser descrita como um ato de puro pensamento. A sua essência é a sua *vontade*; a sua única revelação é a manifestação da sua vontade pessoal. Esta revelação pessoal, que é um ato ético, e não lógico, é completamente alheia à mente grega. A lei ética não é “dada” ou proclamada por um ser super-humano; temos de encontrá-la e prová-la pelo pensamento racional e dialético. Essa é a diferença real entre o pensamento religioso grego e judaico – e essa diferença é intransponível e indelével. “O pensamento grego”, diz E. Gilson nas suas preleções sobre o espírito da filosofia medieval, “não atinge essa verdade essencial que é revelada num só golpe, e sem uma sombra de prova, pelas grandes palavras da Bíblia: “Audi Israel, Dominus Deus noster, Dominus unus est”<sup>39</sup>. Nenhum pensador escolástico, nem mesmo S. Tomás de Aquino, podia aceitar sem reserva a solução grega do problema. Todos eles – S. Agostinho, S. Jerônimo, S. Bernardo, S. Boaventura, Duns Scotus – citaram o texto do Êxodo, as palavras: “ego sum qui sum”, “eu sou o que sou”<sup>40</sup>. “Persona”, diz S. Tomás de Aquino, “significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde (...) conveniens est ut hoc nomen >persona< de Deo dicatur; non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo”<sup>41</sup>.

Devemos ter em mente essa dupla origem histórica do pensamento medieval na especulação grega e na religião profética dos judeus a fim de compreendermos o seu desenvolvimento sistemático. Em todo o curso da filosofia escolástica encontraremos sempre a mesma luta entre a “fé” e a “razão” ou entre os “teólogos” e os “dialéticos”. Entre esses dois extremos nenhuma

<sup>38</sup> Êxodo, III, 13, 14.

<sup>39</sup> E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale* (Paris, Vrin, 1932), p. 46. A passagem a que se refere Gilson é Deuteronômio, VI, 4.

<sup>40</sup> Ver Gilson, *op. cit.*, caps. III, V, X.

<sup>41</sup> S. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Pars Prima, Quaest. XXIX, art. 3.

compreensão ou arranjo parecia possível. Houve sempre fanáticos da fé que pediam simplesmente o abandono da razão. Rejeitavam e denunciavam todas as atividades racionais. No século XI, Pedro Damiani era um desses arrebatados da teologia. Talvez nenhum outro pensador medieval tenha falado da razão com tanto desprezo. E a razão significava para ele não somente a filosofia, mas todo o campo das artes liberais e do conhecimento secular. Falava da “arrogância” da ciência<sup>42</sup>. Não somente a dialética, mas também a gramática, eram declaradas inimigas da verdadeira religião. A primeira lição de gramática era ao mesmo tempo a primeira lição de politeísmo; porque os gramáticos eram os primeiros a falar de “deuses” na forma plural<sup>43</sup>. Se a razão é para ser admitida, deve ser obedecida cegamente; deve submeter-se aos mandamentos da fé<sup>44</sup>. Porque mesmo que a nossa lógica fosse completa e perfeita valeria somente para as coisas humanas, e nunca para as divinas. Não se pode alcançar o conhecimento de Deus por silogismos: e Deus não está submetido às regras mesquinhas da lógica humana. É somente a santa simplicidade, a simplicidade da fé, que nos pode salvar das escorregadelas e falácias da razão: “In Deo igitur, qui vera est sapientia, quaerendi et intelligendi finem constitue”. Ninguém acende uma candeia para ver o sol, afirma Pedro Damiani<sup>45</sup>.

Os místicos da Idade Média falam num tom menos violento, mas não são menos categóricos e intransigentes na sua condenação da razão. Bernardo de Clairvaux lançou um poderoso ataque contra os dialéticos do seu tempo e atingiu o seu objetivo quando conseguiu a condenação de Abelardo<sup>46</sup>.

<sup>42</sup> Petrus Damiani, *De sancta simplicitate scientiae inflanti anteponenda*, “Patrologia Latina”, tomo 145, col. 695-704. Cf. J. A. Endres, *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft*, “Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters”, herausg. von Cl. Baeumker (Münster, Aschendorff, 1910), VIII, 3.

<sup>43</sup> *De sancta simplicitate*, cap. I, col. 695 B.

<sup>44</sup> Damiani, *De divina omnipotentia*, cap. 5, “Patrologia Latina”, tomo 145, col. 603 C: “Quae tamen artis humanae peritia, si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet jus magisterii sibimet arroganter arripere; sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire, ne, si praecedat, oberret, et, dum exteriorum verborum sequitur consequentias, intimae virtutis lumen et rectum veritatis trami-tem perdat”.

<sup>45</sup> *De sancta simplicitate*, cap. VIII, *op. cit.*, tomo 145, col. 702 A.

<sup>46</sup> Cf. Endres, *op. cit.*, p. 14.

Também ele via na dialética um dos mais graves obstáculos à verdadeira vida cristã. Todas as heresias têm a sua fonte no mesmo vício fundamental, a vaidade e a arrogância da razão humana. A razão não pode ser o juiz e o mestre; porque fica a meio do caminho para o principal objetivo, a união mística da alma humana com Deus. Bernardo de Clairvaux lamenta que filósofos e dialéticos tenham dado o exemplo de perderem tempo em problemas especulativos complicados e sofisticos afastando da fé os espíritos fracos<sup>47</sup>.

Os pioneiros da dialética no século XI, os pensadores “racionalistas”, homens como Anselmo de Cantuária e Abelardo, aceitaram o desafio. Os seus adversários teólogos tinham-nos acusado de enfraquecerem a autoridade da revelação cristã e de minarem os alicerces da fé. Mas eles conseguiram voltar essa acusação contra os seus agressores e opositores. Negar ou diminuir o valor do pensamento racional, declararam eles, significa privar a fé de um dos seus principais apoios. Longe de ser um perigo ou um obstáculo, a razão é uma das armas mais poderosas e um dos elementos indispensáveis da verdadeira religião. Anselmo de Cantuária não se contentou com dar a sua famosa prova ontológica da existência de Deus. Foi bastante ousado para estender o mesmo método ao reino dos dogmas do cristianismo. Na sua teoria da satisfação<sup>48</sup>, tentou demonstrar que a encarnação de Cristo é não somente um facto histórico accidental, mas uma verdade necessária. Pela mesma forma tratou a doutrina da santíssima trindade. O dogma cristão tornou-se, através da sua obra, como que permeável à razão; o mistério parecia desaparecer.

Contudo, restava um ponto no qual não havia real desacordo entre os extremistas dos dois partidos. Falar de um “racionalismo” medieval é falar de uma maneira descuidada e inadequada. No sistema medieval não havia lugar para o nosso racionalismo moderno, a tendência de pensamento que encontramos em Descartes, Spinoza, Leibniz, ou nos “filósofos” do século XVIII. Nenhum pensador escolástico jamais duvidou seriamente da absoluta superioridade da verdade *revelada*. A esse respeito os dialéticos e os teólogos eram unânimes. “Nolo sic esse philosophus”, escreve Abelardo numa das suas

---

<sup>47</sup> Ver Gilson, *La théologie mystique de Saint-Bernard* (Paris, Vrin, 1934).

<sup>48</sup> Ver o tratado de S. Anselmo *Cur Deus homo*, “Patrologia Latina”, tomo 158, col. 359-432.

cartas a Heloísa, “ut recalcitrem Paulo; non sic esse Aristoteles, ut secludat a Christo”<sup>49</sup>. A “autonomia” da razão era um princípio completamente alheio ao pensamento medieval. A razão não podia ser a sua própria luz; para realizar a sua obra ela necessita de uma fonte de iluminação mais alta. A esse respeito, a doutrina agostiniana do *magisterium Dei* nunca perdeu a sua autoridade sobre as mentes dos pensadores medievais. Também aqui podemos ligar o pensamento medieval à sua origem histórica na religião profética. S. Agostinho tinha citado as palavras de Isaías: “Nisi credideritis, non intelligetis” (“Se não crês, não podes compreender”)<sup>50</sup>. Estas palavras tornaram-se a pedra angular da teoria do conhecimento medieval. A razão entregue a si própria é cega e impotente, mas quando guiada e iluminada pela fé manifesta-se na sua plena força. Se começamos pelo ato de fé, podemos confiar no poder da razão, visto que a razão foi-nos dada não para uma independente utilização de si mesma, mas para uma compreensão e interpretação do que nos foi ensinado pela fé. A autoridade da fé deve preceder sempre o uso da razão – “naturae quidem ordo ita se habet, ut cum aliquid discimus rationem praecedat auctoritas”. Mas, uma vez reconhecida e firmemente estabelecida essa autoridade, está aberto o caminho. Os dois poderes podem completar-se e confirmar-se mutuamente – “ergo intellige ut credas, crede ut intelligas”<sup>51</sup>.

Este princípio é adotado por todos os pensadores escolásticos. Encontra a sua expressão clássica na obra de Anselmo de Cantuária. A despeito do seu “racionalismo”, Anselmo começa acentuando que temos de aceitar as verdades fundamentais da religião cristã sem qualquer demonstração. Por mera dialética nunca poderemos esperar alcançar essas verdades, e nada podemos acrescentar à sua verdade por métodos racionais. O dogma permanece como tal incontestado, inabalável e irrefutável<sup>52</sup>. Mas embora a verdade cristã não possa ser *estabelecida* pela razão, não é oposta ou relutante à razão. Há uma

<sup>49</sup> Abelardo, *Epistolae*, “Patrologia Latina”, tomo 178, col. 375 C: Epístola XVII.

<sup>50</sup> Isaías VII, 9.

<sup>51</sup> Para mais detalhes, ver os textos citados por Gilson, *Introduction à l'étude de Saint-Augustin* (3ª ed., Paris, Vrin, 1931), cap. I.

<sup>52</sup> S. Anselmo, *Cur Deus homo*, Liv. I, cap. 2, *op. cit.*, tomo 158, col. 362 C: “ut etiam si nulla ratione quod credo possim comprehendere; nihil tamen sit quod me ab ejus firmitate valeat evellere”.

harmonia real entre os dois reinos. É verdade que é necessário um ato especial da divina graça para que o homem possa descobrir essa harmonia. S. Anselmo começa as suas investigações com uma oração na qual pede a Deus que o ajude na sua tentativa de compreender aquilo em que firmemente crê<sup>53</sup>. É esse o único caminho verdadeiro: “Como a justa ordem prescreve que devemos primeiro crer nos profundos mistérios da fé cristã sem os discutir, parece-me, pois, uma negligência se, acreditando, não tentamos depois compreender aquilo em que cremos<sup>54</sup>”.

Isto não dava uma verdadeira resposta ao dilema. Era mais um profundo desejo de resolver o problema do que a própria solução. O velho conflito entre a razão e a fé continuaria a se manifestar, mas a fórmula *Fides quaerens intellectum* apresentou pelo menos uma plataforma comum, uma base para todas as futuras controvérsias. Todos os representantes do pensamento escolástico, desde S. Anselmo a S. Tomás, podiam aceitar essa fórmula. O sistema de S. Tomás de Aquino parecia prometer uma solução definitiva. Pela divisa de S. Tomás de Aquino, *ratio confortata fide*, a razão era reinstalada em todos os seus direitos e dignidades; teve ela pleno curso sobre o mundo natural e humano.

---

<sup>53</sup> Ver S. Anselmo, Proslogion, “Patrologia Latina”, tomo 158, col. 227 C, cap. 2: “Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam, quia es, sicut credimus; et hoc es, quod credimus”.

<sup>54</sup> *Cur Deus homo*, Liv. I, cap. 2.

## VIII

### A TEORIA DO ESTADO LEGAL NA FILOSOFIA MEDIEVAL

Mesmo pelos seus maiores admiradores, *A República*, de Platão, tem sido sempre descrita como uma utopia política. Era considerada como o modelo clássico do pensamento político, mas parecia ter pouco que ver com a verdadeira vida política, se é que tinha com ela alguma relação. Contudo, se contemplarmos a vida pública e social da Idade Média, temos de corrigir este juízo. Aqui a idéia platônica do Estado legal provou ser um verdadeiro e ativo poder; uma grande energia que não somente influenciou os pensamentos dos homens como se tornou um poderoso impulso das ações humanas. A tese de que a primeira e principal tarefa do Estado é a manutenção da justiça tornou-se o verdadeiro foco da teoria política medieval. Foi aceita por todos os pensadores medievais e abriu caminho em todas as formas da civilização medieval. Os primeiros Padres da Igreja, os teólogos e filósofos, os juristas romanos e os escritores políticos, os estudantes de direito civil e canônico, eram unânimes a esse respeito<sup>1</sup>. Numa passagem da sua *República*,

---

<sup>1</sup> Para este assunto, consultar a obra de R. W. e A. J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West*, 6 vols.

citada por S. Agostinho, Cícero tinha dito que a justiça é o alicerce do direito e da sociedade organizada; onde não existe justiça, não existe sociedade, não há verdadeira *res publica*<sup>2</sup>.

Contudo, embora nesse ponto seja completo o acordo entre a teoria medieval e a da antiguidade clássica, resta, apesar disso, uma diferença que tem não só um interesse teórico, mas que acarreta as mais importantes conseqüências práticas. De acordo com os seus princípios fundamentais, a Idade Média não podia conceber qualquer justiça abstrata impessoal. Na religião monoteísta, o direito tem sempre uma fonte pessoal. Sem um legislador não pode existir lei. E se a justiça não deve ser considerada como uma coisa acidental, como uma simples matéria de convenção, esse legislador deve estar acima de todas as forças humanas. É uma vontade super-humana que se manifesta na justiça. A Idéia do Bem, de Platão, não necessitava dessa autoridade super-humana. No pensamento e na expressão de Platão, cada idéia é *αὐτὸ καθ' αὐτὸ*, é um *ens per se*. Existe e subsiste por si própria; tem uma validade objetiva, absoluta. S. Agostinho não podia aceitar esse princípio. A fim de dar às idéias platônicas um lugar na sua doutrina, ele teve de redefini-las; teve de torná-las pensamentos de Deus. Não se tratava de uma diferença meramente ontológica ou metafísica; significava muito mais. O Bem não podia mais manter-se e garantir-se a si próprio. Apenas por efeito dos métodos dialéticos não podíamos esperar atingir o Bem; e não podíamos apreender o seu significado real. Aqui também o intelecto humano deve submeter-se a um poder mais alto. Podemos continuar a falar de uma lei "natural" em contraposição com a lei divina. Mas no pensamento cristão mesmo a natureza não tem uma existência separada, independente. Ela é o trabalho e a criação de Deus. No mesmo sentido, todas as leis éticas são coisas criadas; são a revelação de uma vontade pessoal. Desde o princípio, os Padres da Igreja insistiram nesse ponto de vista. No seu tratado *Contra Celso*, Orígenes admite que a lei é a soberana de todas as coisas. Mas acrescenta que, para todos os verdadeiros cristãos, essa lei não é qualquer coisa de separado ou independente; ela coincide com a vontade de Deus<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Ver S. Agostinho, *A Cidade de Deus*, Livro II, cap. XXI.

<sup>3</sup> Orígenes, *Contra Celsum*, V. 40.



Havia, contudo, ainda outro e mais importante aspecto no qual a teoria medieval do direito natural se afastava de Platão e Aristóteles. Platão tinha definido a justiça como uma “igualdade geométrica”. Cada indivíduo tem uma parte na vida da comunidade; mas essa participação não é, de maneira alguma, igual para todos. A justiça não se confunde com a igualdade de direitos. O Estado platônico dá a todos e a todas as classes sociais a parte correspondente no trabalho comum; mas os seus deveres e direitos são largamente diferentes. Isso decorre não somente do caráter da ética de Platão, mas, antes e principalmente, do caráter da sua psicologia. A psicologia metafísica de Platão baseia-se nessa divisão da alma humana. O caráter do homem é determinado por esses três elementos. “Ganhamos conhecimento”, pergunta Platão,

“com uma parte, zangamo-nos com outra, e ainda com uma terceira desejamos os prazeres da mesa, do sexo, etc.? (...) É evidente que a mesma coisa não pode atuar em dois sentidos opostos ou estar em dois estados opostos simultaneamente. (...) Assim, se entre os elementos interessados encontramos as tais ações ou estados contraditórios, saberemos que mais do que um deve encontrar-se envolvido.”<sup>4</sup>

Podemos chamar a parte da alma, pela qual ela se reflete, de racional; a outra, com a qual ela sente fome, sede ou qualquer outro desejo sensual, de apetitiva.

Mas entre as duas existe ainda outro elemento, que na linguagem de Platão é descrito como o *θυμοειδής* – o elemento “irascível” ou “ardente”. A mesma distinção aparece na alma do Estado<sup>5</sup>. As diferentes classes em que o Estado platônico se encontra dividido têm igual número de almas diferentes – representam os diversos tipos de caracteres humanos. Esses tipos são fixos e imutáveis. Qualquer tentativa para mudá-los, isto é, para apagar ou mitigar as diferenças entre os chefes, os encarregados da segurança e os homens comuns seria desastrosa. Isso significaria uma revolta contra as leis imutáveis da natureza humana, às quais a ordem social tem de se submeter. Visto que a

<sup>4</sup> Platão, *A República*, 436 A e seg.

<sup>5</sup> *Idem*, 434 D e segs.

*alma* filosófica ou “ardente” não é a mesma que a do homem de negócios ou que a do artesão, visto que cada uma delas tem uma certa estrutura inalterável, não podemos atribuir as mesmas funções às diferentes classes; não podemos colocá-las no mesmo nível. “E assim, depois de uma passagem tempestuosa”, conclui Platão,

“alcançamos terra. Estamos de acordo em que os três elementos existem igualmente na alma do Estado e do indivíduo. (...) O nosso princípio de que um sapateiro ou um carpinteiro natos devem manter-se nas suas respectivas profissões torna-se um esboço de justiça. (...) O homem justo não permite que os diversos elementos da sua alma usurpem as funções uns dos outros; ele é, de fato, aquele que estabelece ordem na sua casa, ficando em paz consigo mercê de autodomínio e disciplina, e harmonizando aquelas três partes, como os termos na proporção de uma escala musical.”<sup>6</sup>

Aristóteles procede de maneira diferente; mas no fim conduz ao mesmo resultado. O seu método não é metafísico ou dedutivo, mas empírico. O que ele tenta dar na sua *Política* é uma análise descritiva das várias formas de constituições. Contudo, precisamente como observador empírico, ele considera impossível negar a desigualdade fundamental do homem. Os homens são desiguais não só pelo físico como pelo caráter. Daqui segue-se a necessidade da escravatura. A escravatura não é uma mera convenção, encontra-se enraizada na natureza. Platão fala de “carpinteiros ou sapateiros natos”; Aristóteles fala de “escravos natos”. Há um grande número de homens que são incapazes de se governar a si próprios. Não podem ser membros do Estado. Não têm direitos ou responsabilidades próprias e devem ser mandados pelos seus superiores. De acordo com Aristóteles, a abolição da escravatura não é um ideal ético ou político; é uma mera ilusão. O mesmo serve para as relações dos gregos com os bárbaros. Platão tinha posto em evidência em *A República* que as regras de conduta válidas para as relações entre gregos não tinham aplicação aos bárbaros. Mesmo em tempos de guerra, os gregos devem ser tratados como amigos, pelo menos como amigos potenciais, enquanto os

---

<sup>6</sup> *Idem*, 441 C e segs.

bárbaros são inimigos naturais. “Falaremos de guerra quando se tratar de luta entre gregos e estrangeiros aos quais podemos chamar os seus naturais inimigos. Mas os gregos são, naturalmente, amigos dos gregos e, quando lutam entre si, isso significa que a Hélade está convulsionada por uma dissensão a que se deve dar o nome de guerra civil. (...) Devem lembrar-se de que a guerra não durará sempre e que qualquer dia serão novamente amigos”<sup>7</sup>. Aristóteles ia ainda mais longe. Parece que o seu juízo de que alguns homens nasceram para escravos se estendia a todos os naturais das nações bárbaras. Não lhe restava a menor dúvida de que o grego é o dirigente nato dos bárbaros:

“É justo que os Helenos dominem os bárbaros, e não que jugo alheio  
Submeta os Helenos. (...) Eles são escravos, nós somos livres por nascimento.”

diz ele, citando Eurípides<sup>8</sup>.

Contudo, todas essas discriminações entre escravos e homens livres, entre gregos e bárbaros, foram discutidas e afastadas pelo desenvolvimento do pensamento ético grego. No sistema dos estóicos surgiu uma nova força intelectual e moral. De um ponto de vista meramente teórico, o estoicismo oferece pouca originalidade. Na sua física, lógica e dialética, os estóicos foram buscar em outras fontes muito das suas teorias. A sua filosofia parece ser um mero ecletismo. Selecionaram doutrinas de Heráclito, Platão e Aristóteles. No entanto, em sua concepção geral do homem e de seu lugar no universo, os filósofos estóicos inauguraram um novo caminho. Introduziram um princípio que se revelou decisivo na história do pensamento ético, político e religioso. Ao ideal platônico e aristotélico de justiça sobrepunha-se agora uma concepção inteiramente nova: a da *igualdade fundamental dos homens*<sup>9</sup>.

A principal exigência ética dos estóicos consistia em “viver de acordo com a natureza” (*ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*). Mas a “lei da natureza” de

<sup>7</sup> *Idem*, 470.

<sup>8</sup> Aristóteles, *Política*. Ver Eurípides, *Ifigênia em Áulis*, v. 1400.

<sup>9</sup> Historicamente, podemos atribuir a origem dessa concepção a alguns sofistas do século V; mas o seu verdadeiro alcance e conseqüências radicais só aparecem com a filosofia estóica.

que eles falam é uma lei moral, não uma lei física. Evidentemente, os estóicos nunca negaram que, num sentido físico, existem muitas diferenças entre os homens; diferenças de nascimento, de condição, de temperamento e de capacidade intelectual. Mas, de um ponto de vista ético, todas essas diferenças são insignificantes, porquanto não afetam a *forma* da vida humana. O que importa, o que determina a personalidade do homem, não são as próprias coisas, mas o *juízo* sobre as coisas. Esses juízos não estão sujeitos a quaisquer padrões convencionais. Dependem de um ato livre que cria um mundo próprio. Os estóicos separam nitidamente o que é necessário daquilo que é acidental na natureza humana. Necessárias são unicamente aquelas coisas que dizem respeito à “essência”, isto é, ao valor moral do homem. Tudo o que depender de circunstâncias exteriores, de condições que não se encontram sob o nosso próprio poder e domínio deve ser posto de parte; não conta.

Obliterar ou minimizar as mais importantes diferenças entre os homens poderá parecer, à primeira vista, um pensamento utópico, um sonho de filósofo. Mas não devemos esquecer que tais pensamentos foram expressos por Marco Aurélio, que foi não só um filósofo, mas também um dos maiores homens de Estado da antiguidade e imperador romano. Que tal combinação de atividades tivesse sido possível num homem é um dos fatos mais notáveis da história da humanidade.

O estoicismo não teria realizado a sua missão histórica sem essa clara aliança entre o pensamento filosófico e o pensamento político. A conquista da vida pública em Roma pelas doutrinas estóicas começou muito cedo. Podemos acompanhar sua trajetória desde a época do apogeu da República. Muitos dos dirigentes políticos de então estavam imbuídos de idéias estóicas. Cipião, o jovem, foi discípulo de Panécio, o filósofo estóico. Foi grande admirador da cultura grega, mas nunca esqueceu nem contestou as velhas concepções romanas da vida política. Ele e os seus amigos combatiam pela grandeza e glória militar da República Romana; mas, simultaneamente, começavam a alimentar e a cultivar um novo ideal, que era não só um ideal nacional, mas também cosmopolita. Se estudarmos as obras clássicas da ética grega, por exemplo, a *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, encontraremos aí uma análise clara e sistemática das diferentes virtudes, da magnanimidade, da temperança, da justiça, da coragem e da liberalidade, mas *não* encontraremos a virtude

geral chamada “humanidade” (*humanitas*). Diríamos até que esse termo parece faltar na língua e literatura gregas. O ideal de *humanitas* formou-se originalmente em Roma; e foi, em especial, o círculo aristocrático de que fazia parte Cipião, o Jovem, que lhe deu assento firme na cultura romana. *Humanitas* não era um conceito vago. Tinha um sentido definido e converteu-se no poder ordenador da vida privada e pública de Roma. Significava não só um ideal moral, mas também um ideal estético: era a pretensão de um certo tipo de vida que tinha de provar sua influência em todos os aspectos da existência do homem, tanto em seu comportamento moral como em sua linguagem, em seu estilo literário e em seu gosto. Por meio dos escritores de uma época mais avançada, como Cícero e Sêneca, esse ideal de *humanitas* foi estabelecido com firmeza na literatura e filosofia latinas<sup>10</sup>.

Essa fusão do pensamento político e filosófico foi um fato de suprema importância, calculado para modificar toda a concepção da vida social. No começo, o estoicismo não se ocupava especialmente dos problemas sociais. A maioria dos pensadores estoicos era obstinadamente individualista. Se o sábio tem de libertar-se de todas as servidões exteriores, deverá então começar por emancipar-se de todas as obrigações sociais. Como poderia o filósofo estoico manter a sua independência de pensamento, a sua autonomia, o seu juízo firme e imperturbado, se caísse no turbilhão das paixões e na arena das lutas políticas? Mas não foi assim que os escritores romanos, homens como Cícero, Sêneca e Marco Aurélio, compreenderam e interpretaram o ideal estoico. Para eles, não existia quebra de continuidade entre a esfera individual e a esfera política. E isso porque estavam convencidos de que a realidade, tomada em seu conjunto – tanto a realidade física como a vida moral – era uma grande “república”. Essa república é a mesma para todas as nações, a mesma para deuses e homens. Todos os seres racionais são membros de uma mesma comunidade. “Universus hic mundus”, dizia Cícero, “una civitas communis deorum atque hominum existimanda est”<sup>11</sup>. Aquele que vive em har-

<sup>10</sup> O desenvolvimento da idéia e do termo *humanitas* na vida grega e romana foi estudado numa dissertação de Richard Reitzenstein, *Werden und Wesen der Humanität im Altertum* (Estrasburgo, Trübner, 1907). Ver também Richard Harder, “Die Einbürgerung der Philosophie in Rom”, *Die Antike*, V (1929), 300 e segs., e “Nachträgliches zu Humanitas”, *Hermes*, LXIX (1934), 64 e segs.

monia consigo mesmo, com o seu “demônio”, diz Marco Aurélio, vive em harmonia com o universo<sup>12</sup>. A ordem universal e a pessoal são apenas manifestações distintas de um princípio comum subjacente.

Que esse ponto de vista estava impregnado das mais importantes conseqüências práticas ficou evidenciado no tratamento do problema da escravidão. Nenhum pensador estóico pôde aceitar a afirmação de Aristóteles de que existem escravos “por natureza”. “Natureza” significa liberdade ética, não servidão social. Não é a natureza, mas o acaso, que torna um homem um escravo. “É um erro”, diz Sêneca, “imaginar que a escravidão atravessa todo o ser de um homem; a parte melhor dele está isenta disso: o corpo, na verdade, está sujeito ao poder do senhor, mas o espírito é independente, e na verdade tão independente e indomável que nem mesmo a própria prisão do corpo em que se encontra confinado o pode dominar”. A mente conserva-se livre, independente, *sui juris*<sup>13</sup>. A história do pensamento estóico confirma e elucida esta máxima. Dos grandes pensadores estóicos, um foi Marco Aurélio, imperador de Roma, enquanto outro, Epicteto, era um escravo.

A concepção estóica do homem tornou-se um dos mais firmes laços entre o pensamento antigo e o medieval, um elo que era mesmo mais forte que o da filosofia clássica grega. A alta Idade Média conheceu muito pouco das obras de Platão e Aristóteles. O que S. Agostinho conhecia de Aristóteles era apenas uma tradução latina do *Organon*. Mas ele próprio nos conta a influência que sobre o seu espírito exerceu o estudo do *Hortensius*, de Cícero. Foi aqui que ele pela primeira vez encontrou o ideal estóico do sábio. Cícero e Sêneca mantêm-se através de toda a Idade Média as grandes autoridades do pensamento ético. Os escritores cristãos ficaram muito surpreendidos ao encontrarem nesses escritores pagãos as suas próprias opiniões religiosas. A máxima estóica da igualdade fundamental dos homens foi geral e facilmente aceita e tornou-se um dos pontos capitais da teoria medieval. Não era somente ensinada pelos Padres da Igreja; era também estabelecida e confirma-

<sup>11</sup> Para mais detalhes, ver Julius Kaerst, *Die antike Idee der Oekumene in ihrer politischen und kulturellen Entwicklung* (Leipzig, B. G. Teubner, 1903).

<sup>12</sup> Cf., também, *The Communings with Himself of Marcus Aurelius Antoninus*, II, 13, 17. Trad. inglesa de C. R. Haines (Loeb Classical Library, 1916), pp. 37, 41.

<sup>13</sup> Sêneca, *De beneficiis*, III, 20.

da pelos juristas romanos do *Digesto* e das *Institutas*. Nesse ponto quase não havia desacordo entre as várias tendências de pensamento e escolas filosóficas da Idade Média. Todos podiam cooperar entre si na tarefa comum. Era um axioma geral da teologia e da jurisprudência medievais que, de acordo com a “natureza” e na ordem original das coisas, todos os homens eram livres e iguais. “Omnes namque homines natura aequales sumus”, disse Gregório, o Grande. “Quod ad jus naturale attinet omnes homines aequales sunt”, disse Ulpiano<sup>14</sup>. A concepção estoíca de que todos os homens são iguais porque todos eles estão dotados com a mesma razão encontrou a sua interpretação e justificação teológica na afirmação de que a razão é a imagem de Deus. “Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine”, diz o livro dos Salmos<sup>15</sup>. S. Agostinho afirma em *A Cidade de Deus* que Deus concedeu ao homem poder sobre todos os animais, mas que lhe negou qualquer poder sobre as outras almas humanas. Toda tentativa para usurpar esse poder será um atrevimento intolerável. Aqui, como no pensamento estoíco, cada alma é declarada *sui juris*; não pode perder ou renunciar à sua liberdade original<sup>16</sup>.

Segue-se que nenhuma autoridade do poder político pode ser absoluta. Está sempre limitada pelas leis da justiça. Essas leis são irrevogáveis e invioláveis porque exprimem a própria ordem divina, a vontade do supremo legislador. É certo que a partir da lei romana podia concluir-se, como se fez mais tarde, que o soberano estava livre de quaisquer limitações legais. Mas nos tempos medievais o princípio do direito divino dos reis encontrava-se sujeito a certas limitações fundamentais. Tanto os teólogos como os juristas interpretavam a máxima de que o *Princeps legibus solutus* no sentido de que o príncipe está livre da coerção legal, mas que esta liberdade não o isenta de qualquer dos seus deveres e obrigações. O soberano não obedece às leis sob o impulso de qualquer coação exterior; mas o poder e a autoridade do “direito natural” mantêm-se intactos. A afirmação de que *Rex nihil potest nisi quod jure potest* conservava todo o seu vigor. Parece não existir qualquer prova de que tenha sido mesmo atacada ou seriamente posta em dúvida por qualquer

<sup>14</sup> Para uma documentação exhaustiva, ver Carlyle, *op. cit.*, vol. I, Parte II, caps. VI, VII, 63-79.

<sup>15</sup> Salmos, IV, 6.

<sup>16</sup> Ver S. Agostinho, *A Cidade de Deus*, Livro XIX, cap. XV.

escritor medieval. S. Tomás de Aquino parte do princípio de que a lei obriga o soberano *quoad vim directivam*, mas não *quoad vim coactivam*<sup>17</sup>. Explica esse princípio num tratado especial, *De regimine principum*, onde se deixa arrastar a conclusões muito ousadas que no sistema de um pensador medieval são bastante surpreendentes e contêm um elemento revolucionário. Na filosofia medieval não podia ser admitido um direito de franca resistência contra o governante. Se o príncipe recebe diretamente de Deus a sua autoridade, qualquer resistência torna-se uma aberta revolta contra a vontade de Deus e, por conseqüência, um pecado mortal. Nem mesmo o governante injusto deixa de ser o representante de Deus, e por isso deve ainda ser obedecido. S. Tomás de Aquino não podia negar ou repudiar esse argumento. Contudo, embora aceitando a opinião corrente *de jure*, deu-lhe uma interpretação pela qual lhe mudou praticamente o sentido. Declarou que os homens são obrigados a obedecer às autoridades seculares, mas que essa obediência é limitada pelas leis da justiça, e que, portanto, os súditos não são obrigados a obedecer a uma autoridade usurpadora ou injusta. A sedição é, na verdade, proibida pela lei divina; mas resistir a uma autoridade usurpadora ou injusta, desobedecer a um “tirano”, não tem o caráter de revolta ou sedição, sendo, pelo contrário, um ato legítimo<sup>18</sup>. Tudo isso mostra muito claramente que, a despeito dos incessantes conflitos entre a Igreja e o Estado, entre a ordem espiritual e a ordem secular, ambas se encontravam unidas por um princípio comum. O poder do rei é, como diz Wyclif, uma “potesta spiritualis et evangelica”<sup>19</sup>. A ordem secular não é meramente “temporal”; possui uma verdadeira eternidade, a eternidade do direito, e, portanto, um valor espiritual próprio.

---

<sup>17</sup> Ver *Summa theologica*, Prima Secundae, Quaest. XCVI, art. 5.

<sup>18</sup> Ver *Summa theologica*, Secunda Secundae, Quaest. XLII, art. 2.

<sup>19</sup> *De officio regis*, cap. I, pp. 4, 10 e segs.



## IX

### NATUREZA E GRAÇA NA FILOSOFIA MEDIEVAL

A “teoria medieval do Estado” foi um sistema coerente baseado em dois postulados: o conteúdo da revelação cristã e a concepção estoica da igualdade natural do homem. A partir desses postulados, todas as suas conseqüências puderam ser derivadas em ordem perfeitamente lógica. Não obstante, o sistema era vulnerável a uma objeção fundamental. Sua forma era correta e inatacável; mas, num sentido material, parecia carente de alicerces. O postulado da igualdade dos homens era constantemente contrariado pelos fatos da história e da vida social. A todo instante a teoria da liberdade natural e dos direitos naturais do homem deparava com essa flagrante contradição. “O homem nasce livre, mas está agrilhado em toda parte”, diz Rousseau no começo do *Contrato Social*. “Há muito homem que se considera o senhor de outros, sendo ele mesmo um escravo ainda maior do que os demais. Como se produziu essa modificação? Não sei. O que pode legitimá-la? Creio poder responder a essa pergunta”<sup>1</sup>.

Para responder a essa pergunta, Rousseau construiu uma teoria muito complicada. Teve de percorrer um longo caminho, que o levou da sua

---

<sup>1</sup> Rousseau, *Contrato social*, Livro I, cap. 1.

atitude negativa original, no tocante à sociedade humana, até um novo princípio, este positivo e construtivo. Teve de passar de um pólo ao outro: de seu primeiro *Discurso* a seu *Contrato Social*<sup>2</sup>. Para um pensador medieval, semelhante mudança não seria possível nem necessária. Para ele, a interrogação de Rousseau já estava respondida mesmo antes de ser formulada. E isso porque ele não tinha, como Rousseau, de reconciliar dois princípios. Não tinha de resolver o problema de como os males notórios da sociedade humana, a corrupção, a tirania, a escravidão, são compatíveis com a “bondade original” do homem. A filosofia medieval podia explicar facilmente todos os defeitos inerentes e necessários da ordem social. Isso porque, apesar da sua grande tarefa ética, o Estado não podia ser considerado um bem absoluto. Os pensadores medievais podiam aceitar muito bem a doutrina estoíca da existência de uma grande república – tanto para Deus como para os homens. Estavam igualmente convencidos de que a ordem espiritual e a ordem secular, não obstante suas diferenças, constituíam um todo orgânico. A Igreja primitiva não elaborou uma filosofia social uniforme. A estrutura social, dentro e fora da Igreja, estava separada por um profundo abismo<sup>3</sup>. Mas o progresso do pensamento medieval lançou uma ponte entre um lado e outro desse abismo. O *corpus Christianum* era concebido, cada vez mais, como um todo inquebrável. O *corpus morale et politicum* era, simultaneamente, um *corpus mysticum*. A despeito das diferenças e oposições entre suas partes, existia – como disse S. Tomás de Aquino – uma *ordinatio ad unum* e as forças divergentes e contrárias estavam dirigidas a um objetivo comum. Esse *principium unitatis* nunca foi esquecido. A totalidade da humanidade apresentou-se como um só Estado, fundado e governado monarquicamente por Deus, e cada unidade parcial, eclesíastica ou secular, recebia o seu direito dessa unidade primitiva<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Ver o meu livro *Philosophie der Aufklärung* (Tübingen, Mohr, 1932), cap. VI, “Recht, Staat und Gesellschaft”.

<sup>3</sup> Ver Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, em “Gesammelte Schriften”, I (Tübingen, Mohr, 1912), 286 e segs.

<sup>4</sup> Para um estudo desse problema, ver Otto von Guericke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorie* (3ª ed., Breslau, M. e H. Marcus, 1913).

Dante deu a essa concepção a sua mais clara e impressionante expressão. Em seu tratado *De Monarchia*, o Estado foi elevado ao seu mais alto nível. Não só era justificado, mas também enaltecido e glorificado. Foi declarado necessário para a segurança e o proveito do mundo<sup>5</sup>. Mas, dentro dos limites do sistema medieval, todas essas pretensões, em certo sentido, permaneceram vãs. Não podiam ser plenamente realizadas, porquanto existiu sempre um obstáculo fundamental impossível de ser completamente transposto. O Estado era bom em sua finalidade, na sua administração da justiça. Mas, de acordo com o dogma cristão, era mau em sua origem. Era o resultado do pecado original e da queda do homem. A esse respeito era completo o acordo entre os primitivos pensadores cristãos. Encontra-se a mesma concepção em Irineu no século II, em S. Agostinho no século V, em Gregório, o Grande, no século VI. O governo, diz Irineu, tornou-se necessário porque os homens se afastaram de Deus e odiaram os seus semelhantes, e caíram na desordem e em toda espécie de confusão. E por isso Deus voltou uns contra os outros, impôs ao homem o temor dos outros homens, para que por esse meio eles sejam compelidos a se tornarem, em certa medida, justos e honestos nas suas relações<sup>6</sup>.

Essa doutrina dos Padres da Igreja era diametralmente oposta ao ideal político dos gregos. S. Agostinho admitia que a doutrina platônica do Estado era filosoficamente verdadeira. Platão estava certo, mas como filósofo, como homem que fala por meio da razão e não por meio da revelação, estava sujeito a ignorar e a negligenciar o elemento principal. Por essa revelação Deus destruiu a sabedoria do sábio e reduziu a nada o entendimento do prudente. A razão humana é corrompida; e essa razão corrupta jamais descobrirá o único verdadeiro Estado, a Cidade de Deus. A verdadeira justiça, diz S. Agostinho, só se encontra no Estado cujo fundador e dirigente é Cristo.

Platão não só elogiava a bondade do seu Estado ideal como admirava a sua beleza. Para ele, o Estado não era apenas uma coisa bela entre outras; era, num certo sentido, a própria beleza. O que a multidão entende por beleza é apenas uma ilusão. Mesmo os artistas e poetas têm dela uma idéia

---

<sup>5</sup> Ver Dante, *De monarchia*, Livro I, caps. III e V-IX.

<sup>6</sup> Irineu, *Adversus haereticus*, Liv. V, cap. XXIV.

desmaiada. Pertence aos filósofos descobrir esse verdadeiro arquétipo, o modelo da beleza representado pelo Estado ideal. Pois poderá existir beleza maior do que a da ordem, da justiça, da exata proporção?

“Os vossos admiradores de paisagens e sons deliciam-se com as belas harmonias e cores e desenhos e com todas as obras de arte nas quais entram esses elementos; mas não possuem o poder do pensamento para verem e deliciarem-se com a natureza da própria Beleza. Esse poder de alcançar a Beleza e vê-la como coisa em si própria é, na verdade, raro. Não é certo que, se um homem crê na existência de coisas belas, mas não na própria Beleza, e não pode seguir um guia que o conduza ao conhecimento dela, vive num sonho?”<sup>7</sup>

Depois de ter traçado o retrato do seu Estado ideal, Platão exclama triunfante: “Demos a cada um a sua parte e assim fizemos o todo belo”.

Tal concepção do Estado não era admissível ao primitivo pensamento cristão. O Estado podia justificar-se em certa medida, mas nunca poderia considerar-se belo. Não podia conceber-se como puro e imaculado; porque trazia consigo permanentemente o estigma da sua origem. O estigma do pecado original estava marcado indelevelmente nele. Isso marca a profunda diferença entre o pensamento clássico grego e o pensamento cristão primitivo. Nesse ponto não era possível nenhum compromisso. O neoplatonismo foi um dos primeiros e mais essenciais elementos construtivos do pensamento medieval. Os escritos pseudodionísíacos acerca da hierarquia celestial e eclesiástica tiveram uma profunda e permanente influência sobre todos os sistemas de filosofia escolástica. No século IV, Escoto Erígena escreveu o seu livro *De divisione naturae*, que explicava todo o dogma cristão em termos neoplatônicos<sup>8</sup>. Por outro lado, o próprio fundador do sistema neoplatônico tinha lançado um vigoroso ataque contra os gnósticos cristãos. Acusava-os de impiedade porque não conseguiam ver e reconhecer a beleza do mundo. “Desprezar o mundo”, diz Plotino,

<sup>7</sup> *A República*, 476.

<sup>8</sup> Ver Saint René Taillander, *Scot Erigène et la philosophie scolastique*.

“e os deuses e outras belas naturezas que nele se contêm não é tornar-se um bom homem. (...) Porque o que ama qualquer ser sente-se encantado com qualquer coisa que se encontra ligada ao objeto do seu amor. Porque ele também ama os filhos do pai a quem ama. (...) Como este mundo, ou os seus deuses, podiam estar separados do mundo inteligível? (...) Nem cabe a um homem sensato investigar coisas dessa espécie, mas àquele que é mentalmente cego, que é destituído simultaneamente de senso e inteligência, e que, encontrando-se muito afastado de um conhecimento do mundo inteligível, não olha para o universo sensível. Existe, porventura, algum músico que, em se apercebendo da harmonia do mundo inteligível, se não sinta emocionado quando escuta a harmonia produzida pelos sons sensíveis? Ou que geometra ou matemático, quando observa com os olhos aquilo que é comensurável, análogo ou ordenado, não se sente deliciado com essa contemplação? (...) Mas deve ter uma mente obtusa e entorpecida em extremo, e incapaz de se interessar seja pelo que for, aquele que, vendo todos os belos objetos do mundo sensível, toda essa simetria e grande arranjo das coisas, e a forma aparente das estrelas, embora tão remotas, não se sente agitado por essa contemplação e não as venera como admiráveis efeitos de causas ainda mais admiráveis?”<sup>9</sup>

Se isso é válido para o mundo físico, deve, a fortiori, ser válido para o mundo da lei e da ordem. Quanto mais os pensadores medievais conheciam as obras dos pensadores antigos, tanto menos podiam persistir na sua atitude meramente negativa em relação à ordem social. Com o século XI começou um lento e pertinaz combate. Do ponto de vista do nosso problema geral, esse combate é extraordinariamente interessante e de suprema importância. Existia aqui um elemento mítico bem definido que não podia ser abertamente atacado. Duvidar do pecado original era impossível para qualquer pensador medieval. Por outro lado, o dogma da queda do homem desafiava obviamente todos os esforços do pensamento dialético. Era impenetrável e recalcitrante à explicação racional. Contudo, os pensadores

---

<sup>9</sup> Plotino, “Contra os Gnósticos”, em *Enéadas*, II, 9, cap. XVI. Fiz algumas pequenas alterações.

escolásticos não admitiriam tal derrota da razão. Nenhum deles pensava e falava da filosofia como uma mera *ancilla theologiae*. Tinham um conceito muito elevado do papel e da dignidade da filosofia. Daí tentarem repor o problema e, por meio dessa reposição para encontrar uma solução da antinomia, restaurar a razão a seu direito e dignidade.

A queda do homem permaneceu sempre um mistério; mas o mistério era visto agora sob uma nova luz e já não se considerava insondável. A razão não é inteira e irrevogavelmente corrupta. Conservou um direito e uma esfera próprias. Competia à filosofia defender esse direito e definir essa esfera. Todos os sistemas escolásticos, a partir do século XI – os de S. Anselmo de Cantuária, Abelardo, Alberto, o Grande, S. Tomás de Aquino – concentraram-se e cooperaram nesse problema. As teorias físicas, assim como as políticas, encontravam-se subordinadas à influência dessa linha de pensamento. É certo que no século XI havia ainda muitos pensadores que criticavam e condenavam a nova tendência. Continuavam a falar da sociedade humana como o produto do vício e do pecado. Quase sete séculos depois, a tese de S. Agostinho era ainda sustentada por Gregório VII. Declarava este que o Estado era uma obra do pecado e do demônio<sup>10</sup>. Por outro lado, mesmo essa teoria radical teve de fazer certas concessões ao Estado terreno. Teve de admitir que a ordem política possui, pelo menos, um valor condicional. Embora desvalioso em si próprio, preenche, dentro dos seus limites, um papel positivo e indispensável. Pode não nos conduzir ao verdadeiro fim, mas salva os homens do pior dos males – a anarquia. O mal do Estado, alicerçado como se encontra no pecado original do homem, é profundo e incurável; mas é apenas um mal relativo. Quando o comparamos com a mais alta e absoluta verdade religiosa, fica colocado num nível muito baixo; mas consegue ainda ser bom em comparação com os nossos modelos comuns, que, sem o Estado, nos conduziriam ao caos. Além disso, o Estado contém o remédio para os seus defeitos inerentes. Sendo um castigo para os vícios e erros humanos, é uma espécie de remédio que afasta os mais desastrosos efeitos desses erros. Num mundo corrompido e desor-

<sup>10</sup> Gregório VII, *Epistulae*, Liv. VIII, epístola XXI; cf. S. Agostinho, *A Cidade de Deus*, Liv. IV, cap. 1.

ganizado, o Estado terreno é a única força capaz de manter um equilíbrio, uma certa proporção e igualdade<sup>11</sup>.

No sistema de S. Tomás de Aquino, a avaliação da ordem política e social aparece completamente modificada. É certo que S. Tomás de Aquino nunca pôs em dúvida qualquer dogma da Igreja cristã. Mas além da Igreja ele encontrou um novo mestre e uma nova autoridade. Para S. Tomás de Aquino, assim como para Dante, Aristóteles era *il maestro di color che sanno* – o mestre do conhecimento. E S. Tomás de Aquino não desejava apenas crer, queria também saber. Para ele não existia contradição entre esses dois desejos – não só são compatíveis como até são complementares. Desde que a razão e a revelação são duas expressões diferentes de uma mesma verdade, a verdade de Deus, não é possível qualquer desacordo entre elas. Se tal desacordo aparece, deve-se unicamente a causas subjetivas. Em tal hipótese compete à filosofia descobrir essas causas e afastá-las. A razão pode errar; a revelação é infalível. Se parecer existir algum desacordo e discrepância entre as duas, devemos, portanto, ficar desde logo convencidos de que o erro está do lado da razão e devemos tentar descobri-lo e corrigi-lo. É essa a verdadeira relação entre a filosofia e a teologia<sup>12</sup>. Em todos os nossos empreendimentos filosóficos devemos ser sempre guiados e iluminados pela verdade revelada. Contudo, aceitando esse guia, a razão deve confiar nas suas próprias forças. As duas esferas tornam-se assim claramente distintas. Não pode existir confusão entre os reinos da natureza e da graça. Cada um deles tem os seus objetos próprios e os seus direitos: *impossibile est quod de eodem sit fides et scientia*<sup>13</sup>.

Esse princípio geral marca a filosofia natural e a filosofia social de S. Tomás de Aquino. A física torna-se independente; pode seguir o seu próprio caminho; não se encontra mais sob o controle do pensamento teológico. Esta “declaração de independência” já tinha sido feita na obra de Alberto, o Grande<sup>14</sup>, o mestre de S. Tomás de Aquino. Alberto deixou bem claro

<sup>11</sup> Para estudar o desenvolvimento desta teoria na Igreja primitiva, ver Ernst Troeltsch, *op. cit.*

<sup>12</sup> S. Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, Liv. I, caps. I, 2 e 9.

<sup>13</sup> Ver S. Tomás de Aquino, *De veritate*, Quaest. XIV, art. 9.

<sup>14</sup> Sobre a contribuição de Alberto, o Grande, para as ciências físicas e seus métodos, ver Pierre Duhem, *Le système du monde* (Paris, A. Hermann, 1917), tomo V, cap. XI, 412 e segs.

que não se pode resolver qualquer problema físico pela mera autoridade do pensamento teológico ou por meros silogismos. Em todas as questões concernentes aos fenômenos naturais específicos, só a experimentação nos pode guiar. A descrição de qualquer fenômeno referindo-se a argumentos teológicos e à vontade de Deus seria um absurdo. A partir desta máxima desenvolveu Alberto, o Grande, a sua própria teoria da natureza com muitos aspectos originais. Tornou-se um dos pioneiros de uma nova teoria do movimento que em certos aspectos preparou a dinâmica de Galileu. S. Tomás de Aquino seguiu o mesmo método. Desde que Deus é o criador de todas as coisas, é matéria provada que temos de considerá-lo como a primeira e principal causa. Esse princípio é confirmado tanto pela revelação cristã como pela autoridade de Aristóteles. No começo da sua *Summa theologica* e na sua *Summa contra gentiles*, parte S. Tomás de Aquino da definição aristotélica segundo a qual o objeto da metafísica ou “filosofia primeira” é o estudo das causas primeiras das coisas<sup>15</sup>. Por outro lado, seria um erro grave considerar a primeira causa como causa única. Se Deus atua, não atua por uma mera exibição da sua vontade, mas de uma maneira regular e através de causas intermediárias. É a tarefa dos físicos estudar essas causas intermediárias. Sem uma análise dessas *causae secundae*, o mundo físico seria incompreensível; seria um permanente milagre. Negar ou diminuir as causas secundárias não significa exaltar a grandeza e a glória de Deus. Pelo contrário, é prejudicial à sua glória: “Detrahere rationes proprias rebus est divinae bonitati derogare”. Todas as coisas finitas, sensíveis e empíricas são a criação e a obra de Deus; mas é precisamente por essa razão que elas partilham sua perfeição – que elas possuem uma ordem e uma beleza próprias. É certo que essa ordem e beleza, sendo uma beleza por participação, nunca pode alcançar a perfeição do original; apesar disso, conserva o seu domínio e é perfeita dentro das suas próprias limitações. Há, portanto, uma bondade e beleza original, a mesma para todas as coisas, que dá lugar a inumeráveis bondades particulares – entre as duas não pode existir contradição possível<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> *Summa theologica*, Pars Prima, Quaest. I, art. 6; *Summa contra gentiles*, Liv. I, cap. I.

<sup>16</sup> *Summa theologica*, Pars Prima, Quaest. VI, art. 4.



Essa nova valoração do mundo empírico e do pensamento científico não teria sido possível sem uma completa reorientação da teoria do conhecimento. Baseando-se na autoridade de Platão e S. Agostinho, todos os anteriores sistemas de filosofia medieval partiram de uma diferença entre o mundo intelectual e o mundo da experiência sensorial. Entre esses dois reinos existia um profundo abismo. Um é o reino do ser, o outro o reino do devir; um nos dá a verdade, o outro nos dá meras sombras. Essa divisão dos dois tipos de conhecimento tinha as suas raízes metafísicas no dualismo radical entre a alma e o corpo. Corpo e alma não pertencem ao mesmo mundo. Pela sua natureza e essência, a alma é oposta ao corpo. Vive nele como um estrangeiro e um prisioneiro. É uma das mais altas tarefas da filosofia quebrar essa cadeia. Ora, a experiência sensível tem o efeito oposto ao dessa tarefa. Cada novo passo na nossa experiência sensível acrescenta um novo elo a essa cadeia. Libertar-nos desta coação, livrar-nos dos grilhões do corpo, é a mais alta finalidade do pensamento. “Quando é que a alma alcança a verdade?”, pergunta Platão.

“Quando ela tenta analisar qualquer coisa em companhia do corpo é, evidentemente, enganada por ele. Nesse caso, se é que isso ocorre no final das contas, é no pensamento que alguma parte da realidade se torna clara para ela. Mas ela pensa melhor quando nenhuma dessas coisas a perturba, nem a audição nem a vista (...), e está, tanto quanto possível, a sós consigo própria, e se abstrai do corpo, e evitando, tanto quanto pode, qualquer associação ou contato com ele, voa para a realidade.”<sup>17</sup>

S. Tomás de Aquino inverte essa concepção. Para ele o corpo não é um obstáculo à atividade da alma. É, pelo contrário, o único meio pelo qual a atividade do verdadeiro pensamento pode atualizar-se no mundo humano. Seguindo o seu ponto de vista aristotélico, tinha S. Tomás de Aquino de explicar a união alma-corpo de forma diametralmente oposta à doutrina de S. Agostinho e da primitiva Igreja. O homem não é um *mixtum compositum* – um mero composto de dois elementos diferentes e discrepantes. É uma

---

<sup>17</sup> Platão, *Fédon*, 65 B, C.

unidade orgânica e atua como tal. Daí não podermos separar as suas atividades racionais do ato de percepção. Todas as formas do conhecimento humano, as mais elevadas e as mais baixas, estão ligadas entre si e dirigidas para o mesmo fim. Longe de ser um obstáculo ao conhecimento intelectual, a experiência sensível é o começo e o pré-requisito dele: "principium nostrae cognitionis est a sensu"<sup>18</sup>.

A filosofia política e moral de S. Tomás de Aquino segue a mesma linha de pensamento. A estrutura do mundo moral é do mesmo tipo que a do mundo físico. Deus não é somente o criador do universo físico; é, primeiro e principalmente, o legislador, a fonte da lei moral. Todavia, também aqui se deve ter em mente o princípio geral de que não aumenta a glória de Deus, antes a diminui, ignorar as *causae secundae* ou negar a sua efetividade. Devemos dar a essas "causas segundas" o que lhes é devido. Deus é a primeira causa e o último fim. Mas a ordem moral é uma ordem humana que só pode ser levada a cabo por uma livre cooperação do homem. Não lhe foi imposta por um poder super-humano; depende simplesmente dos nossos atos livres. Daí não poder S. Tomás de Aquino aceitar a corrente doutrina teológica de que o Estado é uma instituição divina autorizada por Deus como um simples remédio para o pecado humano.

Na sua qualidade de aristotélico, S. Tomás de Aquino tinha de derivar a ordem social de um princípio empírico, e não de um princípio transcendente. O Estado nasce do instinto social do homem. É esse instinto que primeiro leva à constituição da família e, a partir daí, por um desenvolvimento constante, às outras formas mais complexas de comunidade. Dessa forma, não é necessário nem possível relacionar a origem do Estado com qualquer fato sobrenatural. O instinto social é comum aos homens e aos animais; mas no homem assume uma forma nova. É não só um produto natural, mas também um produto racional, dependente de uma atividade livre e consciente. É claro que Deus continua, num certo sentido, a ser a causa do Estado; mas aqui, tal como no mundo físico, ele age simplesmente como uma *causa remota* ou *causa impulsiva*. Esse impulso original não liberta o homem da sua

---

<sup>18</sup> Para maior desenvolvimento deste problema, ver E. Gilson, *Le Thomisme* (Nouvelle éd., Paris, Vrin, 1922), cap. IX, 138 e segs.

obrigação fundamental. Deve ele pelos seus próprios esforços erguer uma ordem de direito e justiça. É por meio dessa organização do mundo moral e do Estado que ele prova a sua liberdade. Aqui o abismo entre os dois reinos, o reino da natureza e o reino da graça, não está ligado por uma ponte. Os dois reinos estão fundidos numa unidade perfeita. O poder da graça não está enfraquecido.

S. Tomás de Aquino está convencido de que o mais alto bem, o *sum-mum bonum* dos antigos filósofos, não podia ser alcançado unicamente pela razão. A *visio beatifica*, a visão mística de Deus, continua sendo o objetivo absoluto – e esse objetivo depende sempre de um ato de graça divina<sup>19</sup>. Mas o próprio homem deve começar a obra e a preparação para esse evento. O direito divino não revoga o direito humano originado na razão<sup>20</sup>. A graça não destrói a natureza; aperfeiçoa-a (*Gratia naturam non tollit, sed perficit*). A despeito da queda, portanto, o homem não perdeu a faculdade de usar as suas forças devidamente, preparando-se assim para a sua própria salvação. Ele não desempenha um papel passivo no grande drama religioso; a sua contribuição ativa é reclamada, e, na verdade, é indispensável<sup>21</sup>. Nessa concepção, a vida política do homem ganhou uma nova dignidade. O Estado terreno e a Cidade de Deus já não são pólos opostos; relacionam-se e completam-se um ao outro.

<sup>19</sup> *Summa theologiae*, Prima Secundae, Quaest. XCI, art. 4.

<sup>20</sup> *Idem*, Prima Secundae, Quaest. X e XI.

<sup>21</sup> *Idem*, Prima Secundae, Quaest. XCI, art. 3.

# X

## A NOVA CIÊNCIA POLÍTICA DE MAQUIAVEL

### *A lenda de Maquiavel*

Em toda a história da literatura, o destino de *O Príncipe*, de Maquiavel, é o melhor testemunho da veracidade da sentença: "Pro captu lectoris habent sua fata libelli"<sup>1</sup>. A fama do livro foi única e sem precedente. Não era um mero tratado escolástico para ser estudado por eruditos e comentado por filósofos de temas políticos. O livro não foi lido para a satisfação de uma curiosidade intelectual. Nas mãos dos seus primeiros leitores, *O Príncipe*, de Maquiavel, foi imediatamente posto em ação. Foi usado como arma poderosa e perigosa nas grandes lutas políticas do nosso mundo moderno. Os seus efeitos foram claros e inequívocos. Contudo, o seu *significado* permaneceu, em certo sentido, um segredo. Mesmo agora, depois de o livro ter sido analisado sob todos os ângulos, depois de ter sido discutido por filósofos, historiadores, políticos e sociólogos, esse segredo ainda não foi comple-

---

<sup>1</sup> "A sorte de um livro depende da capacidade dos seus leitores" (Terentianus Maurus, *De litteris, syllabis et metris*, v. 1286).

tamente desvendado. De século para século, quase de geração para geração, descobre-se não uma alteração, mas uma completa inversão nos julgamentos que lhe são feitos. O mesmo é válido para o autor do livro. O retrato de Maquiavel, na história, confundido pelos que o admiram e pelos que o detestam, apresenta muitas variantes; e é muito difícil reconhecer atrás de todas essas variantes a verdadeira face do homem e o tema do seu livro.

A primeira reação foi de medo e horror. “Duvidamos”, escreveu Macaulay no início de seu ensaio sobre Maquiavel,

“que algum nome na história literária tenha sido tão geralmente odiado como o do homem cujo caráter e escritos nos propomos agora comentar. Os termos em que ele é ordinariamente descrito parecem postular que ele era o Tentador, o Princípio do Mal, o descobridor da ambição e da vingança, o inventor original do perjúrio, e assim, antes da publicação do seu fatal *O Príncipe*, nunca teria havido um tirano, ou um traidor, uma virtude simulada ou um crime crapuloso. (...) De seu sobrenome cunharam o epíteto para um velhaco e do seu nome um sinônimo para o Diabo.”<sup>2</sup>

Mais tarde este juízo foi completamente invertido. A um período de excessiva repulsa sucedeu outro de excessiva admiração. A reprovação e a severa condenação deram lugar a uma espécie de reverência e veneração. Maquiavel, o conselheiro dos tiranos, tornou-se um mártir da liberdade; o Diabo encarnado tornou-se um herói e quase um santo.

Num caso como o de Maquiavel, ambas as atitudes são inadequadas e enganadoras. Não quero dizer que o seu livro não deva ser lido e julgado de um ponto de vista moral. Em presença de uma obra que teve tão tremendos efeitos morais, tal juízo é inevitável e, na verdade, imperativo. Mas não devemos *começar* por reprovar ou aprovar; por denunciar ou aplaudir. Não haverá talvez outro escritor em relação a quem tenha mais aplicação a máxima de Spinoza: “Non ridere, non lugere neque detestari, sed intelligere”. Devíamos tentar compreender antes de proferir um juízo acerca do homem e da sua obra. Mas essa atitude intelectual foi contrariada pela in-

<sup>2</sup> Macaulay, *Critical, Historical and Miscellaneous Essays*, 267 e seg.

fluência das duas lendas acerca de Maquiavel. Estudando *O Príncipe*, devemos estar constantemente prevenidos contra elas: a lenda do ódio e a lenda da veneração. A primeira teve a sua origem na Inglaterra durante o século XVII. Não somente os políticos e os filósofos, mas também os grandes poetas ingleses, tiveram a sua parte na propagação do mito de Maquiavel. Será difícil encontrar um autor de categoria do período elisabetano que não mencione o nome de Maquiavel e que não dê a sua opinião acerca da sua teoria política. Eduard Meyer, no seu livro *Maquiavel e o drama elisabetano*<sup>3</sup>, notou nada menos que trezentos e noventa e cinco referências a Maquiavel na literatura desse período. E por todo o lado – nas peças de Marlowe, Ben Jonson, Shakespeare, Webster, Beaumont e Fletcher, o maquiavelismo significa a encarnação da astúcia, da hipocrisia, da crueldade e do crime. O vilão da peça descreve-se ordinariamente a si próprio como maquiavélico<sup>4</sup>. Talvez a mais notável expressão desse sentimento geral se encontre no monólogo de Ricardo, Duque de Gloucester, na parte III de *Henrique VI*, de Shakespeare:

“Porque posso sorrir e matar sorrindo,  
 E gritar contente aquilo que aflige o meu coração,  
 E umedecer a minha face com lágrimas artificiais,  
 E afeiçoar o meu rosto a todas as circunstâncias,  
 Afogarei mais marinheiros do que a sereia;  
 Matarei mais basbaques do que o basilisco;  
 Falarei tão bem como Nestor,  
 Enganarei mais astutamente do que Ulisses;  
 E, como Sínon, tomarei outra Tróia.  
 Posso acrescentar cores ao camaleão,  
 Mudar de formas como Proteu quando me convier,  
 E dar lições ao mortífero Maquiavel.”<sup>5</sup>

<sup>3</sup> “Literarhistorische Forschungen”, Band I (Weimar, 1907).

<sup>4</sup> Ver o livro de Mario Praz, *Machiavelli and the Elizabethans*, “Proceedings of the British Academy”, vol. XVIII (Londres, 1928).

<sup>5</sup> *Henrique VI (King Henry the Sixth)*, parte III, ato III, cena 2.

Que Ricardo III falasse de Maquiavel era, certamente, um anacronismo; mas esse anacronismo dificilmente seria notado por Shakespeare e pelo seu auditório. Porque, quando Shakespeare escreveu a sua peça, o nome de Maquiavel tinha quase perdido a sua individualidade histórica. Era utilizado para descrever um tipo de pensamento. Mesmo mais tarde, a palavra “Maquiavel” ou “maquiavelismo” era sempre rodeada com uma aura demoníaca de ódio e abominação. Na *Emilia Galotti*, de Lessing, o ministro e conselheiro do príncipe, Marinelli, personifica ainda muitos traços do lendário Maquiavel. “Não basta”, exclama o príncipe no final da tragédia de Lessing, “que os monarcas sejam homens? Devem os diabos disfarçar-se nos seus amigos?”<sup>6</sup>.

Contudo, a despeito desse ódio e desprezo, a *teoria* de Maquiavel nunca perdeu terreno. Encontrava-se no centro do interesse geral. Por incrível que pareça, os seus inimigos mais resolutos e implacáveis contribuíram muitas vezes bastante para fortalecer esse interesse. A abominação estava sempre misturada com uma espécie de admiração, de fascinação. Os próprios homens que eram diametralmente opostos ao sistema político de Maquiavel não podiam impedir-se de admirar o seu gênio. “Unius tamen Machiavelli ingenium non contemno”, escreveu Justus Lipsius na sua *Política*, “acre, subtile, igneum”<sup>7</sup>. A esse respeito era difícil encontrar qualquer diferença entre os admiradores de Maquiavel e os seus adversários. Essa aliança tornou-se uma das principais causas do crescente poder do maquiavelismo no nosso moderno pensamento político. Maquiavel tinha morrido; mas a sua teoria aparecia em todas as novas reencarnações. Marlowe, no prólogo de seu *Judeu de Malta*, apresenta Maquiavel dizendo:

“Embora pense o mundo que Maquiavel morreu,  
A sua alma apenas voou para além dos Alpes;  
E agora morreu o Guise, veio da França,  
Ver esta terra, e divertir-se com os amigos.  
O meu nome talvez seja odioso para alguns,

<sup>6</sup> Lessing, *Emilia Galotti*, ato V, cena 8.

<sup>7</sup> Justus Lipsius, *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex* (Antuérpia, 1599), pp. 8 e seg.

Mas os que me amam guardam-se das línguas deles;  
 E fazem-lhes saber que eu sou Maquiavel,  
 E não oprimo os homens, e por conseguinte (não oprimo) as palavras dos  
 lhomens,  
 Estou admirado daqueles que mais me odeiam.  
 Embora alguns falem abertamente contra os meus livros,  
 Não de lê-los, e por esse meio atingirão  
 A cadeira de Pedro: e quando me mandam embora  
 São envenenados pelos que pretendem imitar-me.”

Levou muito tempo antes que este quadro lendário de Maquiavel fosse posto de parte. Os filósofos do século XVII foram os primeiros a atacar aquele juízo comum. Bacon descobriu em Maquiavel um espírito bondoso; viu nele o filósofo que repeliu os métodos escolásticos e tentou estudar a política de acordo com os métodos empíricos. “Devemos muito a Maquiavel e a outros escritores dessa categoria”, diz Bacon, “que abertamente e sem disfarces descrevem o que os homens fazem, e não aquilo que deviam fazer”<sup>8</sup>.

Contudo, nenhum dos grandes pensadores modernos contribuiu mais para rever o juízo acerca de Maquiavel e para livrar o seu nome de censuras do que Spinoza. Com essa finalidade, Spinoza foi levado a uma hipótese curiosa. Teve de tomar em conta o fato de que Maquiavel, que ele considerava um campeão da liberdade, tinha escrito um livro que continha as mais perigosas máximas de tirania. Isso só se compreendia admitindo que *O Príncipe* tinha um sentido oculto. “O que pretende um príncipe cujo único motivo é a cobiça ou o domínio”, diz Spinoza no seu *Tractatus politicus*,

“o muito engenhoso Maquiavel descreveu minuciosamente; mas com que intenção, isso é que é difícil saber-se (...). Talvez desejasse mostrar como deve ser cautelosa uma multidão livre não confiando todo o seu poder nas mãos de um homem, que (...) deve estar diariamente vivendo no temor de conspirações, e assim é obrigado a cuidar principalmente dos seus próprios interesses e, no que diz respeito ao povo, estará mais dis-

<sup>8</sup> Bacon, *De augmentis scientiarum*, Liv. VII, cap. III, seção 10.



posto a conspirar contra ele do que a procurar o seu bem. E sou tanto mais levado para esta opinião, no que diz respeito a esse homem preclaro, porque é geralmente conhecido que ele era favorável à liberdade, para cuja manutenção tinha dado os mais úteis conselhos.”<sup>9</sup>

Esta explicação de Spinoza é dada como uma tentativa. Ele fala com bastante hesitação; não se mostra muito seguro da sua própria hipótese. E, de fato, ele estava enganado num ponto. Encontrava-se em certo sentido subjugado pela mesma ilusão que estava tentando destruir. Porque, para ele, Maquiavel não era somente um escritor muito engenhoso e penetrante, mas também muito ladino. Considerava-o um mestre de astúcia. Este juízo não está, portanto, de acordo com os fatos históricos. Se maquiavelismo significa engano ou hipocrisia, Maquiavel não era maquiavélico. Nunca foi um hipócrita. Quando lemos a sua correspondência familiar somos surpreendidos por um Maquiavel muito diferente daquele que nos é dado pelas nossas concepções ou preconceitos; um homem que fala francamente, abertamente e com uma certa ingenuidade. E o que vale para o homem vale também para o escritor. Esse grande mestre de manejos políticos e traições foi talvez um dos escritores políticos mais sinceros. O dito famoso de Talleyrand, “La parole a été donnée à l'homme pour déguiser sa pensée”, foi muitas vezes admirado como a própria definição da arte de diplomacia. Se isso é verdade, Maquiavel nunca foi um diplomata. Nunca disfarçou a sua personalidade nem escondeu as suas opiniões e juízos; revelou sempre o seu pensamento firme e temerariamente. Para ele, a melhor palavra era sempre a palavra mais ousada. Os seus pensamentos e o seu estilo não nos mostram qualquer ambigüidade; são claros, incisivos e inequívocos.

Os pensadores do século XVIII, os filósofos do Iluminismo, viram o caráter de Maquiavel sob uma luz mais favorável. Num certo sentido, Maquiavel parecia ser o seu aliado natural. Quando Voltaire desfechou o seu ataque contra a Igreja Católica, quando pronunciou o seu famoso *Écrasez l'infâme*, podia considerar-se a si próprio um continuador de Maquiavel. Não tinha Maquiavel afirmado que a Igreja era a principal responsável pela miséria da

<sup>9</sup> Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, cap. V, seção 5.

Itália? “À Igreja de Roma e aos padres”, tinha ele dito nos seus *Discorsi*, “nós, os italianos, devemos o fato de nos termos tornado fracos e descrentes. Mas ainda lhes devemos o serem a causa imediata da nossa ruína, pois é a Igreja que nos mantém divididos”<sup>10</sup>. Palavras como estas eram o grão que alimentava os moinhos dos filósofos franceses. Mas, por outro lado, eles não podiam concordar com as doutrinas de Maquiavel. No seu prefácio ao *Antimaquiavel*, de Frederico II, Voltaire ainda fala no “venenoso Maquiavel”<sup>11</sup>. Frederico II, que escreveu o seu tratado quando era ainda o príncipe herdeiro da Prússia, exprimia nele o sentir geral e as opiniões dos pensadores do Iluminismo. “Alistar-me-ei”, dizia ele, “em defesa da humanidade contra esse monstro, esse seu declarado inimigo, e armar-me-ei com a razão e a justiça contra os sofismas e a argumentação iníqua (...) para que assim o leitor possa encontrar imediatamente um antídoto contra o veneno do outro”<sup>12</sup>.

Estas palavras foram escritas em 1739, mas na geração seguinte ouvimos uma toada muito diferente. O juízo acerca de Maquiavel altera-se completa e abruptamente. Nas suas *Cartas para o progresso da humanidade*, Herder afirma que é um engano considerar *O Príncipe*, de Maquiavel, como uma sátira ou como um livro pernicioso, ou ainda como um híbrido dessas duas coisas. Maquiavel era um homem honesto e decente, um observador arguto e um patriota devotado. Cada linha do seu livro prova que ele não era um traidor à causa da humanidade. O erro do seu livro deve-se a ninguém ter sabido vê-lo no seu justo enquadramento. O livro não é uma obra satírica nem um compêndio de moral. É uma obra-prima política escrita para os contemporâneos de Maquiavel. Este nunca teve a intenção de criar uma teoria política *geral*. Limitou-se a retratar os costumes, os modos de pensar e agir do seu tempo<sup>13</sup>.

Hegel aceitou esta opinião. E falou até com muito mais decisão. Tornou-se o primeiro apologista de Maquiavel. Para compreendermos esse fato

<sup>10</sup> *Discourses on the First Decade of Titus Livy*, liv. I, cap. XII, na tradução inglesa de N. H. Thomson (Londres, 1883), pp. 56 e seg.

<sup>11</sup> Existe uma tradução inglesa, de Ellis Farnsworth, ao prefácio de Voltaire, “The Works of Nicholas Machiavel” (2. ed., Londres, 1775), II, 181-186.

<sup>12</sup> *Anti-Machiavel*, prefácio; ver Farnsworth, op. cit., II, 178 e seg.

<sup>13</sup> Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, Brief 58, “Werke”, org. B. Suphan, XVII, 319 e segs.

devemos ter em mente as condições especiais que rodeavam Hegel quando estudou a teoria política de Maquiavel. Foi durante as guerras de Napoleão – depois de Francisco II ter renunciado à coroa do Império Germânico. O colapso político da Alemanha parecia ser um fato consumado. Num tratado sobre a *Constituição da Alemanha*, escrito em 1801 e que não chegou a publicar, Hegel começa com estas palavras: “A Alemanha deixou de ser um Estado”. Numa semelhante disposição de espírito, em meio a uma situação política que parecia ser inteiramente desesperada, Hegel leu *O Príncipe*. Pareceu-lhe ter encontrado a chave deste livro, tão odiado e tão aplaudido. Encontrou um paralelo exato entre a vida pública alemã do século XIX e a vida pública italiana do período de Maquiavel. Um novo interesse e uma nova ambição despertaram nele. Sonhou ser um segundo Maquiavel – o Maquiavel da sua época. “Num período de infortúnio”, diz Hegel,

“quando a Itália precipitava na ruína e era teatro de guerras levadas a cabo por príncipes estrangeiros, quando ela oferecia os meios para essas guerras e era, ao mesmo tempo, a presa das batalhas, quando alemães, espanhóis, franceses e suíços a destroçavam e governos estrangeiros decidiam o destino dessa nação – no profundo sentimento da sua miséria geral, do ódio, da desordem e cegueira, um político italiano concebeu com fria circunspeção a concepção necessária para libertar a Itália, unindo-a num só Estado. É sumamente desarrazoado tratar o desenvolvimento de uma idéia que se formou pela observação das condições da Itália como um sumário desinteressado de princípios políticos e morais, adequado a todas as condições e, por conseguinte, para nenhuma condição específica. Devemos ler *O Príncipe* tomando em consideração a história dos séculos que precederam Maquiavel e a história contemporânea da Itália, e então esse livro não só é justificado, mas aparecerá como uma concepção verdadeira e magnífica de um verdadeiro gênio político dotado de um espírito elevado e nobre.”

Era, na verdade, um novo passo, e um passo da mais alta importância para o desenvolvimento do pensamento político do século XIX. “Era novo e era uma monstruosidade”, diz Friedrich Meinecke, “introduzir o maquiavelismo num sistema idealista que tentava abranger e sustentar todos os valores

éticos, visto que, até agora, tinha existido somente fora do cosmos ético. O que acontecia aqui era comparável à legitimação de um bastardo”<sup>14</sup>.

A mesma tendência aparece no desenvolvimento da filosofia política de Fichte. Em 1807, Fichte publicou um ensaio sobre Maquiavel na revista *Vesta*, em Königsberg<sup>15</sup>. Conforme afirmou, as suas observações destinavam-se a “Ehrenrettung eines braven Mannes” – a salvar a reputação de um homem justo. O Fichte que aqui encontramos é bem diferente daquele que conhecemos. Conhecemo-lo como um advogado do rigorismo moral. Mas na sua apreciação de Maquiavel nada disso sucede. Elogiou o realismo político de Maquiavel e tentou absolvê-lo de qualquer ofensa à moral. Admitiu que Maquiavel professava um resolutivo paganismo e que falou da religião cristã com ódio e desprezo. Mas tudo isso não modificou a sua opinião nem diminuiu a sua admiração por Maquiavel como pensador político.

Essa interpretação da obra de Maquiavel prevaleceu no século XIX. A partir de então os papéis foram alterados. O nome de Maquiavel, que até então tinha sido renegado, tornou-se subitamente uma espécie de *epitheton ornans*. Dois fortes poderes, um poder social e um poder intelectual, contribuíram para produzir esse efeito. Na cultura do século XIX a história começa a desempenhar o papel principal. Em breve substituiu e quase eclipsou todos os outros interesses intelectuais. Dessa nova perspectiva eram inaceitáveis as antigas opiniões sobre *O Príncipe*, de Maquiavel; porque tinham falhado completamente não vendo o fundo histórico do livro. Por outro lado, desde o começo do século XIX, o nacionalismo tinha começado a ser o impulso mais forte e a linha de rumo da vida política e social. Esses dois movimentos tiveram uma profunda repercussão sobre a apreciação da teoria de Maquiavel. Na literatura do século XVII, Maquiavel era descrito como uma encarnação do diabo; e então, numa curiosa hipérbole, o próprio diabo era às vezes uma encarnação maquiavélica e matizado de maquiavelismo<sup>16</sup>. Mas decorridos dois séculos deu-se a total inversão desse juízo. A diabolização de

<sup>14</sup> *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (Munique e Berlim, R. Oldenbough, 1925), p. 435.

<sup>15</sup> Reimpresso mais tarde em “Nachgelassene Werke”, de Fichte (Bonn, 1835), III, 401-453.

<sup>16</sup> Ver Mario Praz, *op. cit.*, p. 37.

Maquiavel foi substituída por uma espécie de deificação. Os patriotas italianos sempre louvaram com entusiasmo o último capítulo de *O Príncipe*. Quando Vittorio Alfieri publicou a sua obra *Del Principe e delle lettere* não hesitou em falar do “divino Machiavelli”. Incluiu na obra um capítulo especial que pretendia ser um exato paralelo da famosa exortação de Maquiavel aos italianos para que libertassem a Itália dos bárbaros<sup>17</sup>.

Penso que nesse caso, contudo, o nosso “historismo” e o nosso nacionalismo fizeram muito mais para confundir o problema do que para esclarecê-lo. Desde os tempos de Hegel e Herder que ouvimos dizer que é um erro considerar *O Príncipe* como um livro sistemático – como uma *teoria* política. Maquiavel, diz-se, nunca pretendeu oferecer-nos tal teoria; escreveu para um fim especial e para um círculo limitado de leitores. “*O Príncipe*”, diz L. Arthur Burd no prefácio da sua edição da obra de Maquiavel, “nunca foi concebido senão para italianos, e mesmo para italianos de um certo período; na verdade, podemos ir mais longe e perguntar até se foi destinado a todos os italianos”<sup>18</sup>. Mas existe qualquer prova de que essa opinião corrente é a expressão correta do ponto de vista de Maquiavel e da sua principal intenção? Não tinha Maquiavel outro interesse, outra ambição, que não fosse falar a voz da Itália, e eram todos os seus conselhos confinados a um momento especial da história da Itália? Estava ele convencido de que as suas opiniões não eram aplicáveis à vida política e aos problemas das futuras gerações?

Sou incapaz de encontrar uma só prova confirmativa desta tese. Temo que estejamos sofrendo uma espécie de ilusão de óptica quando julgamos dessa maneira. Somos suscetíveis de um erro que pode designar-se “a falácia da história”. Estamos adornando com as nossas próprias concepções de história e de métodos históricos um autor para quem essas concepções eram inteiramente desconhecidas e para quem elas dificilmente seriam compreen-

<sup>17</sup> “Così intitolò il divino Machiavelli il suo ultimo capitolo del *Principe*, e non per altro si è qui ripetuto se non per mostrare che in diversi modi si può attenere lo stesso effetto.” Alfieri, *Del Principe e delle lettere Libri III*, cap. XI, “Opere di Vittorio Alfieri” (Itália, 1806), I, 244.

<sup>18</sup> Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, org. L. Arthur Burd (Oxford, Clarendon Press, 1891), p. 14.

síveis. Para nós parece perfeitamente natural ver tudo no seu próprio enquadramento. Consideramos essa máxima uma espécie de imperativo categórico para qualquer interpretação válida das ações humanas e dos fenômenos culturais. De acordo com ela desenvolvemos um sentido sobre a individualidade das coisas e a relatividade dos juízos que muitas vezes nos faz sermos ultrasensíveis. Raramente nos atrevemos a fazer uma afirmação geral; desconfiamos de todas as fórmulas demasiado afirmativas; somos céticos a respeito da possibilidade das verdades eternas e dos valores universais. Mas não era essa a atitude de Maquiavel nem a da Renascença. Os artistas, os cientistas, os filósofos da Renascença, não conheciam o nosso moderno relativismo histórico; acreditavam ainda numa beleza e numa verdade absolutas.

No caso do próprio Maquiavel havia ainda uma razão especial que teria impedido todas aquelas restrições da sua teoria política que foram sugeridas pelos seus comentadores modernos. Ele era um grande historiador, mas a sua concepção do papel da história era muito diferente da nossa. Estava interessado no aspecto estático e não no aspecto dinâmico da vida histórica. Não se ocupava com os aspectos particulares de uma dada época histórica, mas procurava os aspectos recorrentes, esses fatos que são sempre iguais em todos os tempos. Temos uma concepção individualista da história; Maquiavel tinha uma concepção universalista. Pensamos que a história nunca se repete; ele pensa que a história se repete continuamente. “Quem comparar o presente com o passado”, diz ele,

“perceberá imediatamente que em todas as cidades e em todas as nações prevalecem os mesmos desejos e paixões que prevaleceram em todos os tempos; por essa razão, deve ser fácil para aquele que examina cuidadosamente os fatos do passado prever os acontecimentos que se sucederão em qualquer república e aplicar os mesmos remédios que os antigos utilizaram em casos análogos. (...) Mas dando-se que essas lições são negligenciadas ou não compreendidas pelos leitores, ou ainda, se compreendidas por eles, são desconhecidas dos governantes, sucede que as mesmas desordens se repetem em todos os tempos.”<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> *Discursos*, Livro I, cap. XXXIX.

Aquele que prevê o que está para acontecer deveria, por conseguinte, olhar sempre para o passado; porque todos os acontecimentos humanos, presentes ou vindouros, têm a sua réplica exata no passado. “E isso porque esses acontecimentos são provocados pelos homens, cujas paixões e disposições, permanecendo as mesmas em todos os tempos, dão naturalmente lugar aos mesmos efeitos”<sup>20</sup>.

Conclui-se dessa perspectiva estática da história humana que todos os acontecimentos históricos são permutáveis. Fisicamente ocupam lugar definido no espaço e no tempo; mas o seu sentido e o seu caráter permanecem invariáveis. O pensador que pôde expor as suas máximas e teorias políticas num comentário à obra de Tito Lívio certamente não partilhava a concepção dos nossos modernos historiadores de que cada época tem medidas especiais para aferi-la. Para ele, todos os homens se encontravam no mesmo nível. Maquiavel não fez a mais leve distinção entre os exemplos tomados da história da Grécia ou de Roma e os tomados da história contemporânea. Fala no mesmo tom de Alexandre, o Grande, e de César Bórgia, de Aníbal e de Ludovico, o Mouro. No mesmo capítulo em que fala dos “novos principados” da Renascença, fala de Moisés, Ciro, Rômulo, Teseu<sup>21</sup>. Os próprios contemporâneos de Maquiavel, os grandes historiadores da Renascença, notaram e criticaram o defeito desse método; Guicciardini, especialmente, fez observações muito interessantes e pertinentes a esse respeito<sup>22</sup>.

Se um pensador desse tipo empreendeu a tarefa de erguer uma nova teoria construtiva, uma verdadeira ciência política, certamente não podia pretender limitar essa ciência a casos especiais. Embora pareça paradoxal, devemos dizer que nesse caso o nosso moderno senso histórico nos cegou e nos impediu de ver a simples verdade histórica. Maquiavel não escreveu para a Itália, nem sequer para o seu tempo, escreveu para o mundo – e o mundo deu-lhe ouvidos. Ele nunca teria concordado com as opiniões dos seus críticos modernos. O que nele estes louvavam teria sido considerado por ele como um defeito. Ele olhava para a sua obra política como Tucídides para a sua

<sup>20</sup> *Discursos*, Livro III, cap. XLIII.

<sup>21</sup> Ver *O Príncipe*, cap. VI.

<sup>22</sup> Ver Guicciardini, “Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli”, *Opere inedite di F. Guicciardini* (2. ed., Florença, 1857), I, 3-75.

obra histórica. Via nela uma *κτῆμα ἐς αἰεί*, uma possessão eterna, não uma coisa efêmera. Maquiavel tinha, de fato, uma confiança excessiva nas suas opiniões. Gostava muito das generalizações ousadas. De alguns exemplos retirados da história antiga ou moderna saltava imediatamente para as conclusões mais gerais. Devemos ter em consideração esse processo dedutivo de pensar e argumentar se queremos compreender os resultados da teoria de Maquiavel. Não era sua intenção descrever a própria experiência pessoal ou falar para um público especial. Decerto que utilizou a sua experiência. Na dedicatória dos seus *Discursos*, diz aos seus amigos Zanobi Buondelmonte e Cosimo Rucellai que a obra que lhes oferece abrange todo o conhecimento político que ele adquiriu por muitas leituras e pela longa experiência nos negócios mundanos. Contudo, a escassa experiência de Maquiavel em matéria de assuntos mundanos nunca lhe teria permitido escrever um livro da estatura e da importância de *O Príncipe*. Para isso necessitava de qualidades intelectuais muito diversas, o poder de dedução lógica e análise, assim como a força de uma inteligência realmente ampla.

Há ainda outro preconceito que impediu muitos escritores modernos de verem *O Príncipe*, de Maquiavel, à sua verdadeira luz. A maior parte desses escritores, se não todos, começaram por estudar a vida de Maquiavel. Esperaram encontrar aí a chave da sua teoria política. Era considerado como certo que um conhecimento completo do *homem* Maquiavel bastava para nos dar um conhecimento em profundidade do sentido da sua obra. Graças às modernas pesquisas biográficas, o Maquiavel de outros tempos, o “mortífero” Maquiavel dos dramas elisabetanos, desapareceu completamente. Vemos Maquiavel como realmente foi, um homem honesto e justo, um patriota fervoroso, um amigo leal, um bom marido e um bom pai<sup>25</sup>. Contudo, se pretendemos que todas essas qualidades se encontram no seu livro, enganamo-nos. Perdemos de vista os seus méritos e defeitos fundamentais. Não é somente a hipertrofia do nosso interesse histórico, mas também a do nosso interesse psicológico, que muitas vezes confunde o nosso juízo. As gerações passadas estavam interessadas num livro em si próprio e estudavam o seu conteúdo;

<sup>25</sup> Para mais detalhes ver a obra padrão sobre o assunto de Pasquale Villari, *Niccolò Machiavelli e i suoi tempi* (Florença, 1877-82), 3 vols.



começamos por psicanalisar o seu autor. Em lugar de analisar e criticar os *pensamentos* de Maquiavel, a maior parte dos nossos comentadores modernos somente procuram os seus *motivos*. Um esforço considerável foi feito para esclarecer esses motivos: a questão tornou-se uma das mais calorosamente debatidas em toda a literatura respeitante a esse assunto.

Não pretendo entrar aqui nos pormenores dessa discussão. A questão de motivos é sempre difícil e precária – somente em poucos casos é possível decidir com segurança. Mas mesmo se pudéssemos responder de maneira clara e satisfatória, isso não nos ajudaria muito. Os motivos de um livro, e a finalidade para que foi escrito, não são o próprio livro. São somente a causa ocasional; não nos fazem compreender o seu sentido sistemático. Os tempos antigos sofreram uma certa carência de material biográfico; sofremos, talvez, de abundância. Lemos a correspondência particular de Maquiavel; estudamos a sua carreira política em cada pormenor; lemos não somente *O Príncipe*, mas todos os seus outros escritos. Mas quando chega o momento decisivo de julgar *O Príncipe* no seu sentido sistemático e na sua influência histórica, sentimo-nos perdidos. Muitos estudiosos modernos de Maquiavel encontram-se tão absorvidos em particularidades da sua vida que começam a perder o domínio do todo; tomam a nuvem por Juno. A fim de salvar a reputação do autor, diminuem a importância da sua obra. “Que havia em *O Príncipe*”, pergunta um biógrafo recente,

“para causar tanta emoção e controvérsia? (...) A resposta é e sempre foi na realidade – *Nada*. Nada existe em *O Príncipe* que justifique o ódio, o desprezo, o fastio e o terror que provocou, tal como nada existe nele que justifique o elogio dos seus admiradores que o leram interpretando-o à luz das suas próprias finalidades e ideais. O próprio príncipe, o procedimento que se lhe aconselha, os objetivos que lhe indicam, são tudo os produtos da época, e o conselho dado por Maquiavel é aquele que a experiência lhe ensinou a considerar o melhor para o tempo – o único capaz de ser entendido e respeitado naquela era”<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Jeffrey Pulver, *Machiavelli, the Man, His Work and His Times* (Londres, Herbert Joseph, 1937), p. 227.

Se esta opinião fosse exata, toda a fama de Maquiavel se deveria, em larga medida, a um engano. Teriam sido os seus leitores, e não o próprio Maquiavel, os criadores da sua fama, e isso só teria sucedido devido a se terem eles equivocado completamente no sentido da sua obra.

Parece-me ser esta uma saída infeliz para o dilema. O dilema existe realmente. Parece que existe uma flagrante contradição entre a doutrina política de Maquiavel e o seu carácter pessoal e moral. Mas devemos procurar uma explicação melhor para o problema do que a de negar a originalidade ou a universalidade da teoria de Maquiavel. Se essa interpretação fosse verdadeira, poderíamos, é certo, continuar a considerar Maquiavel como um grande publicista e como o porta-voz e propagandista de interesses políticos e nacionais específicos. Contudo, não poderíamos considerá-lo como o fundador de uma nova ciência política – o grande pensador sistemático cujas teorias e concepções revolucionaram o mundo moderno e sacudiram até aos alicerces a ordem social.

# XI

## O TRIUNFO DO MAQUIAVELISMO E AS SUAS CONSEQÜÊNCIAS

### *Maquiavel e a Renascença*

Não obstante as largamente diferentes opiniões acerca de Maquiavel, no que respeita à sua obra e personalidade, há um ponto, pelo menos, no qual se encontra acordo unânime. Todos os autores salientam que Maquiavel é “um filho da sua época”, que é um testemunho típico da Renascença. Esta afirmação não tem, contudo, nenhum valor enquanto não possuímos uma clara e inequívoca concepção da própria Renascença. E nesse ponto a situação parece ser desesperadamente confusa. O interesse pelos estudos sobre a Renascença recrudescceu nas últimas décadas. Dispomos agora de riquíssimo material, com fatos novos coligidos por historiadores políticos e por historiadores de literatura, arte, filosofia, ciência e religião. Mas no que diz respeito ao principal problema, o problema do “sentido” da Renascença, parece que ainda continuamos no escuro. Nenhum escritor moderno podia repetir a famosa fórmula pela qual Jakob Burckhardt tentou descrever a civilização da Renascença. Por outro lado, todas essas descrições dadas pelos críticos de Burckhardt são igualmente discutíveis. Existem muitos estudiosos, e estu-

diosos de alta autoridade nas respectivas especialidades, que decidiram cortar o nó górdio. Preveniram-nos contra o uso do próprio termo “Renascença”. “Qual a utilidade de discutir a Renascença?”, escreveu Lynn Thorndike numa recente polêmica sobre o assunto. “Ninguém jamais provou a sua existência, ninguém realmente tentou sequer prová-la”<sup>1</sup>.

Mas não devemos limitar a nossa discussão a nomes e termos. Que a Renascença não é um mero *flatus vocis*, que o termo corresponde a uma realidade histórica, é inegável. Se necessitássemos de prová-la seria bastante convocar duas testemunhas clássicas e apontar para duas obras: *Dialogo dei due Massimi Sistemi del Mondo*, de Galileu, e *O Príncipe*, de Maquiavel. Relacionar essas duas obras pode parecer à primeira vista um gesto muito arbitrário. Tratam de assuntos completamente diferentes; pertencem a séculos diferentes, foram escritas por homens cujos pensamentos divergiam totalmente, quer nos respectivos interesses científicos, quer nos respectivos talentos e personalidades. Contudo, os dois livros têm qualquer coisa de comum. Em ambos se encontra uma certa linha de pensamento que os marca como dois grandes e cruciais acontecimentos na história da civilização moderna. Recentes pesquisas revelam-nos que Galileu e Maquiavel tiveram os seus precursores. As suas obras não saltaram, já feitas e ataviadas, da cabeça dos seus autores. Necessitaram de uma longa e cuidadosa preparação. Mas tudo isso não diminui a sua originalidade. O que Galileu deu no seu *Diálogo* e o que Maquiavel deu no seu *O Príncipe* foram realmente “ciências novas”. “A minha finalidade”, diz Galileu, “é apresentar uma nova ciência tratando de um assunto muito antigo. Não existe na natureza nada mais antigo do que o movimento, sobre o qual há muitos e volumosos livros escritos pelos filósofos; todavia, descobri pela experimentação algumas propriedades que vale a pena conhecer e que até agora ainda não foram observadas nem demonstradas”<sup>2</sup>. Maquiavel tinha o direito de falar nos mesmos termos do seu próprio livro. Tal como a dinâmica de Galileu se tornou a base da nossa moderna

<sup>1</sup> *Journal of the History of Ideas*, IV, nº 1 (janeiro de 1943), com colaborações de Hans Baron, Ernst Cassirer, Francis R. Johnson, Paul Oskar Kristeller, Dean P. Lockwood, Lynn Thorndike.

<sup>2</sup> Galileu, *Dialogo dei due Massimi Sistemi del Mondo*, Terceiro Dia.

ciência natural, a obra de Maquiavel lançou os alicerces de uma nova modalidade de ciência política.

Para compreender as inovações dessas duas obras devemos começar com uma análise do pensamento medieval. Que num sentido meramente cronológico não podemos separar a Renascença da Idade Média é óbvio. A época do Quattrocento está ligada por inúmeros laços, visíveis e invisíveis, ao pensamento escolástico e à cultura medieval. Na história da civilização europeia nunca houve uma quebra de continuidade. Procurar uma data marcando o “termo” da Idade Média e o “começo” da Idade Moderna é um puro absurdo<sup>3</sup>. Mas isso não afasta a necessidade de procurarmos uma linha de demarcação *intelectual* entre as duas épocas.

Os pensadores medievais estavam divididos em várias escolas. Entre estas escolas, as dos dialéticos e dos místicos, dos realistas e dos nominalistas, havia intermináveis discussões. Contudo, havia um centro comum de pensamento que permaneceu firme e idêntico por muitos séculos. Para apreender a unidade do pensamento medieval, não há, porventura, caminho mais fácil e melhor do que estudar os dois livros *Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας* e *Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας* (*Da Hierarquia Celeste e Da Hierarquia Eclesiástica*). O autor destes livros é desconhecido. Durante a Idade Média eram geralmente atribuídos a Dionísio, o Aeropagita, o discípulo de S. Paulo, que foi convertido e batizado por ele. Mas isso é apenas uma lenda. Os livros foram provavelmente escritos por um escritor neoplatônico, algum discípulo de Proclo. Eles pressupõem a teoria da emanção que tinha sido desenvolvida por Plotino, o fundador da escola neoplatônica. A fim de compreender uma coisa, de acordo com essa teoria, devemos sempre remontar ao primeiro princípio da coisa e mostrar por que via a coisa evolui desse princípio. O primeiro princípio, a causa e origem de todas as coisas, é o Uno, o Absoluto. Esse Uno absoluto desdobra-se na multiplicidade das coisas. Mas não se trata de um processo de evolução no sentido que modernamente emprestamos ao termo; é, antes, um processo de degradação. O mundo é man-

<sup>3</sup> Nos parágrafos seguintes repeti certas observações contidas no opúsculo “The Place of Vesalius in the Culture of the Renaissance”, aparecido em *The Yale Journal of Biology and Medicine*, XIV, n° 2 (dezembro de 1943), 109 e segs.

tido coeso por uma cadeia de ouro – essa *aurea catena* de que Homero nos fala numa passagem famosa da *Iliada*. Todas as coisas, quaisquer que sejam, espirituais e materiais, os arcanjos, os anjos, os serafins e querubins, e todas as outras legiões celestiais, homens, natureza orgânica, matéria, tudo isso se encontra encadeado por essa cadeia dourada e colocado aos pés de Deus. Há duas hierarquias diferentes: a hierarquia da existência e a hierarquia do valor. Mas elas não se opõem uma à outra; correspondem-se em perfeita harmonia. O grau de valor depende do grau do ser. O que se encontra na escala mais baixa da existência está em igual posição na escala ética. Quanto mais distante se encontra uma coisa do primeiro princípio, da fonte de todas as coisas, tanto menor é o grau da sua perfeição.

Os livros pseudodionisianos acerca das hierarquias celestiais e eclesiásticas foram larga e profusamente estudados durante toda a Idade Média. Tornaram-se uma das principais fontes da filosofia escolástica. O sistema que defendiam não só influenciou o pensamento dos homens, mas também estava relacionado com os seus sentimentos mais profundos, e estava expresso, de diferentes maneiras, em toda a ordem ética, religiosa, científica e social. Na cosmologia de Aristóteles, Deus é descrito como o “motor imóvel” do universo. É a fonte última do movimento, embora ele próprio se encontre em repouso. Transmite o seu impulso primeiro às coisas que se encontram na sua proximidade: às mais altas esferas celestiais. A partir daí essa força desce, por diferentes graus, para o nosso próprio mundo, para a Terra, o mundo subllunar, o mundo debaixo da lua. Mas aqui já não se encontra a mesma perfeição. O mundo mais alto, o mundo dos corpos celestiais, é feito de uma substância imperecível e incorruptível – o éter ou a *quinta essentia*, e o movimento desses corpos é eterno. No nosso mundo, tudo é perecível e sujeito à decadência; e todo o movimento acaba, com o decorrer do tempo. Existe uma nítida discriminação entre os mundos mais baixos e os mundos mais altos: não são constituídos pela mesma substância e não obedecem às mesmas leis de movimento. O mesmo princípio é válido para a estrutura do mundo político e social. Na vida religiosa encontramos a hierarquia eclesiástica, que alcança desde o Papa, no cume, aos cardeais, arcebispos, bispos, até os mais baixos graus do clero. No Estado, o poder mais alto encontra-se concentrado no imperador, que delega este poder para seus inferiores, os príncipes, os duques

e todos os outros vassallos. Esse sistema feudal é uma imagem e uma réplica exata do sistema hierárquico geral; é uma expressão e um símbolo dessa ordem cósmica universal estabelecida por Deus e que é, portanto, eterna e imutável.

Esse sistema prevaleceu durante a Idade Média e revelou a sua força em todas as esferas da vida humana. Mas nos primeiros séculos da Renascença, no Quattrocento e no Cinquecento, ele mudou de forma. A mudança não veio de repente. Não se encontra uma quebra completa, uma revogação ou uma denúncia aberta dos princípios fundamentais do pensamento medieval. Apesar disso, uma após outra foram-se abrindo brechas no sistema hierárquico que parecia tão firmemente estabelecido e que governou durante séculos os pensamentos e sentimentos dos homens. O sistema não estava destruído; mas começava a desvanecer-se e a perder a sua indiscutível autoridade.

O sistema cosmológico de Aristóteles foi substituído pelo sistema astronômico de Copérnico. Neste já não se encontra qualquer distinção entre o mundo “mais alto” e o mundo “mais baixo”. Todos os movimentos, quaisquer que sejam, os movimentos da Terra e os movimentos dos corpos celestes, obedecem às mesmas leis universais. Segundo Giordano Bruno, que foi o primeiro pensador a dar uma interpretação metafísica do sistema de Copérnico, o mundo é um todo infinito, atravessado e animado pelo mesmo infinito espírito divino. Não existem no universo pontos privilegiados, nem “acima” nem “abaixo”. Na esfera política, também a ordem feudal se dissolve e começa a desmoronar. Na Itália aparecem formas políticas de um tipo completamente diferente. Achamos as tiranias da Renascença, criadas por indivíduos isolados, os grandes *condottieri* da Renascença, ou então por grandes famílias, os Visconti ou Sforza em Milão, os Médici em Florença, os Gonzaga em Mântua.

### *O moderno Estado secular*

Esse quadro constituía o fundo intelectual e político de *O Príncipe*, de Maquiavel, e, se estudarmos o livro sob este ângulo, não temos dificuldade em determinar o seu sentido e o seu devido lugar no desenvolvimento da cultura européia. Quando Maquiavel concebeu o plano desse livro, o centro de gravidade do mundo político já se tinha alterado. Novas forças tinham descido à arena e tinham de ser levadas em conta – forças que eram inteiramente

desconhecidas ao sistema medieval. Quando estudamos *O Príncipe*, surpreende-nos quanto todo o seu pensamento se encontra concentrado nesse novo fenômeno. Se ele fala das formas usuais de governo, das cidades-repúblicas ou das monarquias territoriais, fá-lo com parcimônia. É como se todas essas antigas e consagradas formas de governo pouca curiosidade lhe despertassem – como se fossem indignas do seu interesse científico. Mas quando Maquiavel começa a descrever os novos homens e quando analisa os “novos principados”, fala num tom inteiramente diferente. Não está somente interessado, mas cativado e fascinado. Sentimos essa forte e estranha fascinação em cada uma das suas palavras sobre César Bórgia. A narração de Maquiavel do método utilizado por César Bórgia para se desembaraçar dos seus inimigos é, tanto pelo estilo como pelo pensamento, um dos seus escritos mais característicos<sup>4</sup>. E, muito depois da queda de César Bórgia, ele continuava a sentir da mesma maneira. “Duca Valentino” permaneceu sempre o seu exemplo clássico. Confessa francamente que se tivesse de fundar um novo Estado seguiria sempre o famoso modelo de César Bórgia<sup>5</sup>.

Tudo isso não pode ser explicado por uma simpatia pessoal. Maquiavel não tinha qualquer razão para gostar dele; pelo contrário, tinha as melhores razões para temê-lo. Tinha sempre combatido contra o poder temporal do Papa, no qual via um dos maiores perigos para a vida política da Itália. E ninguém tinha feito mais para dilatar o poder temporal da Igreja do que César Bórgia. Por outro lado, Maquiavel sabia muito bem que o triunfo de César Bórgia significava a ruína da República de Florença. Como explicar então que, a despeito de tudo isso, ele falasse do inimigo da sua cidade natal não somente com admiração, mas com uma espécie de veneração – com uma reverência que nenhum outro historiador sentiu por César Bórgia? Isso só é compreensível se tivermos em mente que a verdadeira fonte da admiração de Maquiavel não era o próprio homem, mas *a estrutura do novo Estado* que ele tinha criado. Maquiavel foi o primeiro pensador que compreendeu o real significado dessa nova estrutura política. Tinha assistido à sua origem e previu os seus efeitos. Antecipou no seu pensamento toda a evolução da futura vida política

---

<sup>4</sup> *Descrizione del modo tenuto dal duca Valentino nell'ammazzare Vitellozzo Vitelli.*

<sup>5</sup> *Lettere familiari*, CLIX, org. Ed. Alvisi (Florença, 1883), p. 394.



da Europa. Foi essa realização que o convenceu a estudar a forma dos novos principados com o maior cuidado e pormenorização. Estava perfeitamente consciente de que, quando comparado com as teorias anteriores, esse estudo seria considerado como uma certa anomalia – e desculpou-se pelo desenvolvimento pouco habitual do seu pensamento. “Não deve parecer estranho a ninguém”, diz ele no capítulo VI de *O Príncipe*,

“se naquilo que vou dizer respeitante a principados, príncipes e Estados, totalmente novos, cite grandes e eminentes exemplos (...). Digo, pois, que a posse de um principado adquirida por alguém que não era já um príncipe é mais ou menos difícil de ser mantida, em proporção com a habilidade de quem o adquire. Como é necessária uma grande dose de valor e conduta, ou, pelo menos, de sorte, para uma pessoa se guindar da condição privada à categoria de príncipe; esse grande valor e conduta, ou a sorte, com toda a probabilidade, capacitarão a mesma pessoa a suplantar muitas outras dificuldades posteriores.”<sup>6</sup>

Desses Estados que se baseiam na simples tradição e no princípio da legitimidade, fala Maquiavel com certo desdém ou até com franca ironia. Os principados eclesiásticos, declara ele, são muito afortunados; visto que se encontram fortalecidos por constituições religiosas de antiga e venerável autoridade, mantêm-se facilmente. “Visto que se encontram sob a imediata superintendência e direção de um Ser Todo-Poderoso que os criou e mantém, e cujas operações estão muito acima do nosso fraco entendimento, seria presunção se um homem mortal pretendesse explicar essas coisas: portanto, posso muito bem desculpar-me se não me ocupo delas”<sup>7</sup>. Para atrair o interesse de Maquiavel era necessária qualquer coisa diferente dessas tranqüilas e pacíficas comunidades – em suma, um corpo político criado pela força e que, portanto, tinha de ser mantido pela força.

Contudo, esse aspecto político não é o único. Para compreender todo o alcance da teoria de Maquiavel, devemos vê-la numa perspectiva mais vas-

---

<sup>6</sup> *O Príncipe*, cap. VI.

<sup>7</sup> *O Príncipe*, cap. XI.

ta. Ao ponto de vista político devemos acrescentar o ponto de vista filosófico. Esse aspecto do problema tem sido indevidamente negligenciado. Políticos, sociólogos e historiadores têm rivalizado em analisar, comentar e criticar *O Príncipe*. Todavia, nos livros de história da filosofia moderna não se encontra um capítulo dedicado a Maquiavel. Num certo sentido isso se compreende e se justifica. Maquiavel não era filósofo no sentido clássico ou medieval do termo. Não possuía um sistema especulativo, nem mesmo um sistema de política. No entanto, o seu livro teve indiretamente uma grande influência no desenvolvimento do moderno pensamento filosófico. Porque ele foi o primeiro a quebrar, decidida e inquestionavelmente, a tradição escolástica. Destruiu a pedra angular dessa tradição – o sistema hierárquico.

Várias vezes os filósofos medievais tinham citado a afirmação de S. Paulo de que todo o poder está em Deus<sup>8</sup>. A origem divina do Estado era geralmente reconhecida. No começo da idade moderna esse princípio encontrava-se ainda em pleno vigor; aparece, por exemplo, na sua plena maturidade na teoria de Suárez<sup>9</sup>. Mesmo os mais fortes campeões da independência e soberania do poder temporal não se atreviam a negar esse princípio. Maquiavel nem sequer o ataca; ignora-o simplesmente. Fala a partir da sua experiência política; e a sua experiência ensinou-lhe que o poder, o poder político real e de fato, é tudo menos divino. Observou os homens que fundaram os “novos principados” e estudou profundamente os seus métodos. Pensar que o poder desses novos principados provinha de Deus não era somente absurdo como até blasfemo. Como um político realista que era, Maquiavel tinha de abandonar definitivamente toda a base do sistema político medieval. A pretensa origem divina do direito dos reis parecia-lhe inteiramente fantástica. É um produto da imaginação, e não do pensamento político. “Resta mostrar agora”, diz Maquiavel no capítulo XV de *O Príncipe*,

“de que maneira um príncipe deve proceder para com os seus súditos e amigos: mas como esse tema já foi abordado por muitos autores, pode parecer arrogância minha, talvez, ir mais além, especialmente porque a

<sup>8</sup> Ver S. Paulo, Romanos, XII, 1.

<sup>9</sup> Ver von Gierke, *op. cit.* (cap. IX, p. 133, nota 4).

minha opinião diverge abertamente da dos outros. Contudo, desde que escrevo somente para a instrução daqueles que, como eu, têm um completo conhecimento da natureza das coisas, pensei ser melhor representá-las como de fato são que divertir a imaginação com modelos visionários de repúblicas e principados (como fizeram muitos autores) que nunca existiram nem poderão existir.”<sup>10</sup>

Maquiavel não segue o caminho usual da disputa escolástica. Nunca argumenta sobre doutrinas ou máximas políticas. Para ele, os fatos da vida são os únicos argumentos válidos. Basta apontar para a “natureza das coisas” para destruir o sistema hierárquico e teocrático.

Encontramos aqui também uma apertada conexão entre a nova *cosmologia* e a nova *política* da Renascença. Em ambos os casos, desaparece a diferença entre o mundo “mais baixo” e o “mais alto”. Os mesmos princípios e leis naturais são igualmente válidos para o “mundo abaixo” e para o “mundo acima”. As coisas encontram-se no mesmo nível tanto na ordem física como na ordem política. Maquiavel analisou os movimentos políticos com o mesmo espírito com que, um século mais tarde, Galileu estudou a queda dos corpos. Tornou-se o fundador de um novo tipo de ciência, a estática e a dinâmica políticas.

Por outro lado, seria incorreto afirmar que o único objetivo de Maquiavel era descrever certos fatos políticos tão clara e exatamente quanto possível. Nesse caso, ele teria atuado como um historiador, e não como um teórico de política. Uma teoria requer muito mais; necessita de um princípio construtivo para unificar e sintetizar os fatos. O Estado secular existia desde muito antes dos tempos de Maquiavel. Um dos mais precoces exemplos de uma completa secularização da vida política é o Estado fundado por Frederico II no Sul da Itália; e esse Estado foi criado três séculos antes de Maquiavel escrever o seu livro. Era uma monarquia absoluta no sentido moderno; tinha-se emancipado de qualquer influência da Igreja. Os funcionários desse Estado não eram clérigos, mas leigos. Cristãos, judeus, sarracenos, tinham parte igual na administração; ninguém era afastado por razões meramente religiosas. Na corte de Frederico II desconhecia-se qualquer discriminação

---

<sup>10</sup> *O Príncipe*, cap. XV.

entre seitas, raças ou nações. O interesse supremo que prevalecia era o do Estado secular, do Estado “terreno”.

Esse foi um fato inteiramente novo, que não encontra equivalente na civilização medieval. Mas esse fato não tinha encontrado ainda uma expressão e uma justificação teóricas. Frederico II foi sempre considerado como um arqui-herexe. A Igreja excomungou-o duas vezes. Dante, que sentiu por ele uma grande admiração e viu nele o modelo de um grande monarca, não deixou de condená-lo no seu *Inferno* às chamas dos heréticos<sup>11</sup>. O Código de Frederico II foi alcunhado de “Certidão de nascimento da burocracia moderna”. Contudo, embora moderno nas suas ações políticas, Frederico não o era em absoluto em seus pensamentos. Quando falava acerca de si próprio e da origem do seu império, fazia-o não como um cético ou herético, mas como um místico. Invocava constantemente uma imediata relação pessoal com Deus. É essa relação pessoal que o torna independente de todas as influências e exigências eclesiásticas. Como seu biógrafo descreve os seus pensamentos e sentimentos,

“(...) a divina Providência tinha-o escolhido, a ele só, e tinha-o elevado diretamente ao trono, e a maravilha da sua graça tinha envolvido o último dos Hohenstaufen numa nuvem de mágica glória muito acima dos outros príncipes, muito acima da vista dos profanos. O conhecimento de Deus não se introduziu no Imperador, mas revelou-se nele como a mais alta Razão: o “Guia da Razão” lhe chamaram.”<sup>12</sup>

### *Religião e política*

Para Maquiavel, tais concepções místicas eram inteiramente incompreensíveis. Na sua teoria, todas as idéias e ideais teocráticos do passado foram erradicados. Contudo, ele nunca intentou separar a política da religião. Era um opositor da Igreja, mas não um inimigo da religião. Pelo contrário, es-

<sup>11</sup> Dante, *Inferno*, X, 119 e segs.

<sup>12</sup> Ver Ernst Kantorowicz, *Frederick The Second*, versão inglesa de E. O. Lorimer (Londres, Constable & Co., 1931), p. 253. Para todos os pormenores, ver cap. V, pp. 215-368.

tava convencido de que a religião é um dos elementos necessários à vida social do homem. Mas, no seu sistema, esse elemento não pode pretender ser tomado como uma verdade absoluta, independente e dogmática. O seu valor e validade dependem inteiramente da sua influência na vida política.

Segundo esse modelo, no entanto, o cristianismo ocupa o mais baixo lugar. E isso porque se encontra em oposição a toda *virtù* política real. Torna os homens fracos e afeminados. “A nossa religião”, diz Maquiavel, “em lugar de heróis, canoniza somente aqueles que são brandos e humildes”, ao passo que “os pagãos só deificam os homens gloriosos, tais como os grandes comandantes e ilustres governadores de comunidades”<sup>13</sup>. Segundo Maquiavel, esse uso pagão da religião era o único uso racional. Em Roma, a religião tornou-se, em vez de uma fonte de fraqueza, a principal fonte da grandeza do Estado. Os romanos fundamentavam sempre na religião as reformas do Estado, as guerras que empreendiam e os tumultos que provocavam<sup>14</sup>. Se o faziam de boa fé ou por cálculo, não importa. Deu Numa Pompílio uma prova de grande sabedoria política fundamentando as suas leis numa fonte sobrenatural e convencendo o povo de Roma de que essas leis tinham sido inspiradas pelas conversas que tivera com a ninfa Egéria<sup>15</sup>. Portanto, mesmo no sistema de Maquiavel, a religião é indispensável. Mas não é mais um fim em si própria; transforma-se numa simples ferramenta na mão dos dirigentes políticos. Não é a base da vida social do homem, mas uma poderosa arma para as suas ações políticas. Essa arma deve demonstrar a sua força pela ação. Uma religião meramente passiva, uma religião que evita o contato com o mundo, em vez de organizá-lo, revelou-se a ruína de muitos reinos e Estados. A religião só é boa se produz boa ordem; e boa ordem é sempre acompanhada de boa fortuna e de sucesso em qualquer empresa<sup>16</sup>. Aqui tinha sido dado o passo decisivo. A religião já não tem qualquer relação com uma ordem transcendente das coisas e perdeu todos os seus valores espirituais. O processo de secularização atingiu a fase final; porque o Estado secular existe não somente *de facto*, mas também *de jure*, encontrou a sua definida legitimação teórica.

---

<sup>13</sup> *Discursos*, Liv. II, cap. II.

<sup>14</sup> *Idem*, Liv. I, cap. XIII.

<sup>15</sup> *Idem*, Liv. I, cap. XI.

<sup>16</sup> *Idem*.

## XII

### IMPLICAÇÕES DA NOVA TEORIA DO ESTADO

#### *O isolamento do Estado e os seus perigos*

Toda a argumentação de Maquiavel é clara e coerente. A sua lógica é impecável. Se aceitamos as suas premissas, temos de aceitar as suas conclusões. Com Maquiavel ficamos na antecâmara do mundo moderno. O fim desejado foi alcançado; o Estado ganhou autonomia completa. Contudo, esse resultado foi obtido por um preço elevado. O Estado é completamente independente: mas ao mesmo tempo está completamente isolado. A lâmina afiada do pensamento de Maquiavel cortou os laços pelos quais nas gerações passadas o Estado estava ligado ao todo orgânico da existência humana. O mundo político perdeu a ligação não somente com a religião e com a metafísica, mas também com todas as restantes formas de vida ética e cultural do homem. Permanece só – num espaço vazio.

Que esse isolamento completo estava carregado com as mais perigosas conseqüências não se deve negar. Não vale a pena, nem de nada serve, ignorar ou minimizar essas conseqüências. Devemos encará-las de frente. Não quero dizer com isso que Maquiavel tivesse uma noção de todas as

conseqüências que a sua teoria política acarretava. Na história das idéias não é invulgar suceder que um pensador desenvolva uma teoria cujo pleno significado e alcance ele próprio não consegue divisar. A esse respeito devemos, na verdade, distinguir nitidamente Maquiavel do maquiavelismo. Existem neste muitas coisas que não podiam ter sido previstas por Maquiavel. Este dissertou e ajuizou a partir da sua própria experiência pessoal, a experiência de um secretário do Estado de Florença. Tinha estudado com o mais profundo interesse o progresso e a queda dos “novos principados”. Mas que eram as pequenas tiranias italianas do Cinquecento comparadas com as monarquias absolutas do século XVII e com as nossas ditaduras modernas? Maquiavel admirava grandemente os métodos utilizados por César Bórgia para liquidar os seus adversários. Contudo, em comparação com a técnica atual dos crimes políticos, esses métodos parecem brincadeiras infantis. O maquiavelismo revelou a sua verdadeira face e o seu real perigo quando os seus princípios foram mais tarde aplicados numa cena mais ampla e em condições políticas inteiramente novas. Nesse sentido podemos afirmar que as conseqüências da teoria de Maquiavel só se revelaram inteiramente nos nossos dias. Agora podemos como que estudar o maquiavelismo visto através de uma lente de aumento.

Havia ainda outra circunstância que impedia o maquiavelismo de atingir a sua plena maturidade. Nos séculos que o seguiram, os séculos XVII e XVIII, a sua doutrina desempenhou um papel importante na vida política prática; mas, teoricamente falando, existiam ainda grandes forças intelectuais e éticas que contrabalançavam a sua influência. Os pensadores políticos desse período eram todos partidários da “teoria do direito natural” aplicada ao Estado. Grotius, Pufendorf, Rousseau, Locke, consideravam o Estado como um meio, e não como um fim em si mesmo. O conceito de um Estado “totalitário” era desconhecido para esses pensadores. Existia sempre uma esfera de vida e liberdade individual que permanecia inacessível ao Estado. O Estado e o soberano estavam geralmente *legibus solutus*. Mas isso significa apenas que se encontravam acima da coercibilidade legal; não significava que se encontrassem dispensados de obrigações morais. No começo do século XIX, tudo isso foi subitamente posto em dúvida. O romantismo lançou um violento ataque contra a teoria do direito natural. Os escritores e filósofos românticos falavam decididamente como “espiritualistas”. Mas foi justamente

esse espiritualismo metafísico que abriu o caminho para o mais brutal e intransigente materialismo da vida política. A esse respeito é um fato altamente interessante e notável o de os pensadores “idealistas” do século XIX, Fichte e Hegel, se terem tornado os advogados de Maquiavel e defensores do maquiavelismo. Depois do colapso da teoria do direito natural, a última barreira para o seu triunfo tinha sido afastada. Não existia já qualquer poder intelectual ou moral capaz de deter e contrabalançar o maquiavelismo; a sua vitória era completa e parecia não estar sujeita a qualquer abalo.

### *O problema moral em Maquiavel*

Não se pode contestar que *O Príncipe* contém as coisas mais imorais e que Maquiavel não tem escrúpulos em recomendar ao governante toda espécie de enganos, perfídias e crueldades. Contudo, existem não poucos escritores modernos que fecham deliberadamente os olhos para esse fato óbvio. Em lugar de explicá-lo, fazem os maiores esforços por ignorá-lo. Dizem-nos que as medidas recomendadas por Maquiavel, embora criticáveis, tinham aplicação apenas quando visavam ao “bem comum”. O governante tinha de respeitar esse bem comum. Mas onde se encontra essa reserva mental? *O Príncipe* fala de maneira diversa, sem compromisso de qualquer espécie. O livro descreve, com completa indiferença, os caminhos e meios de adquirir e conservar o poder político. Acerca do *uso devido* desse poder, o livro é omissivo. Não restringe esse uso perante considerações relativas à comunidade. Foi somente séculos depois que os patriotas italianos começaram a ler no livro de Maquiavel todo o seu idealismo político e nacional. Em cada palavra de Maquiavel, declarou Alfieri, encontramos o mesmo espírito, o espírito da justiça, de amor apaixonado pela liberdade, de magnanimidade e verdade. Aquele que compreende devidamente a obra de Maquiavel deve tornar-se um entusiasta ardente da liberdade e um iluminado amante de todas as virtudes políticas<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> “Chiunque ben legge e nell'autore s'immedesima non può riuscire se non un focoso entusiasta di libertà, e un illuminatissimo amatore d'ogni politica virtù”. Alfieri, *Del Principe e delle lettere*, cap VIII.



Contudo, essa é uma resposta retórica, e não teórica, à nossa pergunta. Considerar *O Príncipe* como uma espécie de tratado de ética ou manual de virtudes políticas é impossível. Não necessitamos de entrar aqui em discussão sobre o debatido problema de estabelecer se o último capítulo de *O Príncipe*, a famosa exortação para libertar a Itália dos grilhões dos bárbaros, é parte integrante do livro ou um apêndice posterior. Muitos críticos modernos de Maquiavel falam de tal forma que parece que todo *O Príncipe* nada mais é do que uma introdução ao capítulo final, como se este não fosse somente o clímax, mas até a quinta-essência do pensamento político de Maquiavel. Considero errônea essa opinião e, tanto quanto me parece, o *onus probandi* assenta nesse caso nos advogados da tese. Porque existem diferenças óbvias entre o livro tomado como um todo e o último capítulo, diferenças de pensamento e de estilo. No próprio livro, Maquiavel fala com inteira liberdade mental. Todos podem escutá-lo e fazer o uso que quiserem dos seus conselhos, que são úteis não só aos italianos, mas também aos mais encarniçados inimigos da Itália. No Capítulo III, Maquiavel disserta com grande pormenorização sobre todos os erros cometidos por Luís XII durante a sua invasão da Itália. Sem esses erros, afirma ele, Luís XII não teria tido dificuldade para alcançar o seu fim, que era subjugar toda a Itália. Na sua análise das ações políticas, Maquiavel nunca permite que os seus sentimentos pessoais de simpatia ou antipatia se manifestem. Para utilizarmos as palavras de Spinoza, ele falava dessas coisas como se fossem linhas, planos ou sólidos. Não atacava os princípios da moralidade; mas não encontrava uso adequado para eles quando se ocupava de problemas da vida política. Maquiavel considerava a luta política como um jogo de dados. Tinha estudado profundamente as regras do jogo. Mas não tinha a menor intenção de alterar ou criticar essas regras. A sua experiência política ensinara-lhe que nunca o jogo político fora jogado sem fraude, mentira, traição e felonias. Ele nem recomendava nem reprovava essas coisas. A sua única preocupação era descobrir o melhor lance – o lance que ganha a partida. Quando um campeão de xadrez se empenha numa combinação atrevida, ou quando tenta enganar o parceiro por toda espécie de estratagemas, ficamos deliciados e admiramos a sua habilidade. Era essa exatamente a atitude de Maquiavel perante as velhacarias do grande drama político que se representava sob os seus olhos. Ele não estava

apenas profundamente interessado; estava fascinado. Não podia impedir-se de dar a sua opinião. Algumas vezes sacudia a cabeça perante um lance errado; algumas vezes admirava e aplaudia. Nunca lhe ocorreu perguntar por quem era jogado o jogo. Os jogadores podiam ser aristocratas ou republicanos, bárbaros ou italianos, príncipes legítimos ou usurpadores. Isso não faz obviamente qualquer diferença para o homem que está interessado no jogo pelo jogo e em nada mais. Maquiavel, na sua teoria, esquece que o jogo político se joga com verdadeiros homens, e não com marcas, e que o que está em jogo é a felicidade ou a desgraça desses homens.

É certo que no último capítulo a sua atitude fria e indiferente dá lugar a um tom inteiramente novo. Maquiavel liberta-se subitamente do grilhão do seu método lógico. O seu estilo, de analítico passa a retórico. Não sem razão se tem comparado este último capítulo à exortação de Isócrates a Filipe<sup>2</sup>. Pessoalmente podemos preferir a nota emocional do último capítulo ao tom frio e indiferente do resto do livro. Contudo, será um erro crer que Maquiavel escondeu no livro os seus verdadeiros pensamentos; que tudo quanto lá se encontra é um gracejo. O livro de Maquiavel é sincero e honesto; mas foi-lhe ditado pelo seu conceito do significado e finalidade de uma *teoria* política. Tal teoria deve descrever e analisar; não pode louvar nem condenar.

Ninguém jamais duvidou do patriotismo de Maquiavel. Mas não devemos confundir o filósofo com o patriota. *O Príncipe* foi obra de um pensador político – de um pensador muito radical. Muitos estudiosos modernos esquecem, ou, pelo menos, avaliam mal, esse radicalismo da teoria de Maquiavel. Nos seus esforços para lhe limparem o nome obscureceram-lhe a obra. Retrataram um Maquiavel inofensivo, mas trivial. O verdadeiro Maquiavel era muito mais perigoso – perigoso nos seus pensamentos e não no seu caráter. Mitigar a sua teoria significa falseá-la. O quadro de um Maquiavel cor-de-rosa não é um quadro historicamente verdadeiro. É uma convenção fabulosa tão oposta à verdade histórica como a concepção do “diabólico” Maquiavel. O próprio homem era avesso a soluções de compromisso. Nas suas opiniões acerca das ações políticas, avisava continuamente contra a irresolução e a hesitação. A grandeza e a glória de Roma deviam-se

<sup>2</sup> Ver as notas de L. A. Burd na sua edição de *Il Principe*, p. 366.

ao fato de na vida política todas as meias medidas serem evitadas<sup>3</sup>. Somente os Estados fracos é que tomavam decisões dúbias, e as decisões tardias eram sempre odiosas<sup>4</sup>. É verdade que os homens, em geral, raramente sabem como ser completamente bons ou completamente maus. Contudo, é precisamente nesse ponto que o grande político, o grande estadista, distingue-se do homem comum. Não hesitará em cometer aqueles crimes que têm inerente o selo da grandeza. Pode praticar boas ações, mas, quando as circunstâncias o exijam, pode ser “esplendidamente canalha”<sup>5</sup>. Aqui se escuta a voz do verdadeiro Maquiavel, não do convencional. E ainda que fosse verdade que todo o conselho de Maquiavel se destinasse “ao bem comum”, quem é o juiz desse bem comum? Obviamente, o próprio príncipe. Assim, este poderia sempre identificar o bem comum com o seu próprio interesse; atuaria de acordo com a máxima *L'État c'est moi*. Além disso, se o bem comum pudesse justificar todas essas coisas que são recomendadas no livro de Maquiavel, se pudesse ser usado como desculpa para a fraude e para o engano, para a felonía e para a crueldade, dificilmente se distinguiria do mal comum.

Persiste, de qualquer forma, como um dos grandes enigmas na história da civilização humana, o fato, inexplicável, de como um homem como Maquiavel, um grande e nobre espírito, tornou-se o defensor da “esplêndida canalhice”. E esse enigma torna-se ainda mais confuso se compararmos *O Príncipe* com os outros escritos de Maquiavel. Há muitas coisas nestes últimos que parecem em flagrante contradição com as opiniões expostas em *O Príncipe*. Nos seus *Discursos*, Maquiavel fala como um decidido republicano. Nas lutas travadas entre a plebe e a aristocracia de Roma, a sua antipatia volta-se claramente para a segunda. Defende o povo contra a acusação de inconstância<sup>6</sup>; declara que a guarda das liberdades públicas se encontra muito mais segura nas mãos do povo do que nas mãos dos patrícios<sup>7</sup>. Fala com desprezo dos *gentiluomini*, desses homens que vivem na opulência e na ociosidade, sustentando-se de rendas. Tais pessoas, declara ele, são muito nocivas a qualquer

---

<sup>3</sup> *Discursos*, Liv. II, cap. XXIII.

<sup>4</sup> *Idem*, Liv. II, cap. XV; Liv. I, XXXVIII.

<sup>5</sup> *Idem*, Liv. I, cap. XXVII.

<sup>6</sup> *Idem*, Liv. I, cap. LVIII.

<sup>7</sup> *Idem*, Liv. I, caps. IV, V.

república ou país. Mas ainda mais nocivos são os proprietários de fortalezas e castelos que têm vassallos e apaniguados que lhes prestam obediência. O Reino de Nápoles, a Romanha e a Lombardia estavam cheios dessas duas classes de homens; daí suceder que nunca tivesse existido qualquer comunidade ou forma de governo livre; e isso porque gente dessa espécie é declarada inimiga de todas as instituições livres<sup>8</sup>. Levando tudo em consideração, declara Maquiavel, o povo é mais inteligente e mais constante do que um príncipe<sup>9</sup>.

Em *O Príncipe*, muito pouco encontramos dessas convicções. Aqui é tão forte a influência de César Bórgia que parece eclipsar completamente os ideais republicanos. Os métodos do Bórgia tornam-se o centro secreto das reflexões políticas de Maquiavel. O seu pensamento é irresistivelmente atraído para esse centro. “Analisando detidamente a conduta e as ações do Duque”, diz Maquiavel,

“nada de repreensível nelas encontro; pelo contrário, propu-las e volto a propô-las aqui, à imitação de todos aqueles que pelas armas ou pela sorte alcançaram o domínio dos outros. Porque, sendo ele senhor de um grande espírito e vastos desígnios, não podia atuar de outra maneira, dadas as circunstâncias: e, se os seus desígnios abortaram, deve-se isso inteiramente à morte súbita de seu pai e à situação desesperada em que ele se encontrava em tão crítica conjuntura.”<sup>10</sup>

Se para Maquiavel existe algo de repreensível em César Bórgia, não é o seu caráter; não é a sua falta de escrúpulos, a sua crueldade, as suas traições, a sua rapacidade. Para tudo isso, ele não tem uma palavra de censura. O que censura nele é o único erro grave da sua carreira política: o fato de ter permitido que Júlio II, seu inimigo declarado, fosse eleito Papa após a morte de Alexandre VI.

Conta-se que Talleyrand, depois da execução do Duque de Enghien por ordem de Napoleão Bonaparte, teria exclamado: “C'est plus qu'un crime,

<sup>8</sup> *Idem*, Liv. I, cap. IV.

<sup>9</sup> *Idem*, Liv. I, cap. LVIII.

<sup>10</sup> *O Príncipe*, cap. VII.

c'est une faute!". Se essa anedota for verdadeira, poderemos então dizer que Talleyrand falou como um verdadeiro discípulo do *Príncipe*, de Maquiavel. Todos os juízos de Maquiavel são juízos políticos e morais. O que ele julga imperdoável num político não são os seus crimes, mas os seus erros.

Que um republicano pudesse erigir o "Duca Valentino" como seu modelo parece muito estranho; pois o que teria sido das repúblicas italianas e das suas instituições livres sob um governante como César Bórgia? Mas há duas razões que explicam essa aparente discrepância no pensamento de Maquiavel: uma de ordem geral e outra de ordem particular. Maquiavel estava convencido de que todos os seus pensamentos políticos eram inteiramente realistas. Contudo, quando estudamos o seu republicanismo, encontramos muito pouco desse realismo político. O seu republicanismo é muito mais "acadêmico" do que prático; mais contemplativo do que ativo. Maquiavel tinha servido, sincera e fielmente, à causa de Florença. Como secretário de Estado, combateu contra os Médici. Mas, quando o poder destes foi restaurado, ele esperou conservar o seu lugar; fez os maiores esforços para fazer a paz com os novos senhores. Isso compreende-se facilmente. Maquiavel não tinha jurado fidelidade a qualquer programa político. O seu republicanismo não era truculento, rígido, intransigente. Podia aceitar realmente um governo aristocrático; porque nunca tinha recomendado uma oclocracia, o domínio da plebe. Não é sem razão, diz ele, que se compara a voz do povo à voz de Deus<sup>11</sup>. Mas, por outro lado, está convencido de que dar novas instituições a uma comunidade, ou reconstruir velhas instituições numa base inteiramente nova, deve ser a obra de um homem<sup>12</sup>. A multidão sem uma cabeça não tem qualquer orientação<sup>13</sup>.

Contudo, se Maquiavel admirava a plebe de Roma, não tinha a mesma confiança na capacidade dos cidadãos de um Estado moderno para se governarem a si próprios. Ao contrário de muitos outros pensadores da Renascença, ele não acalentava a idéia de restaurar a vida dos antigos. A República romana tinha-se fundado sobre a virtude dos romanos – e essa virtude

---

<sup>11</sup> *Discursos*, Liv. I, cap. LVIII.

<sup>12</sup> *Idem*, Liv. I, cap. IX.

<sup>13</sup> *Idem*, Liv. I, cap. XLIV.

estava para sempre perdida. As tentativas para restaurar a antiga vida política pareciam a Maquiavel sonhos ociosos. A sua mente era aguçada, clara e fria; não era a mente de um entusiasta fanático como Cola di Rienzi. Na vida italiana do século XV nada encontrou Maquiavel que encorajasse o seu ideal republicano. Como patriota sentia a mais profunda simpatia pelos seus concidadãos, mas como filósofo julgava-os muito severamente; o seu sentimento aproximava-se do desprezo. Somente no Norte encontrava alguns vestígios do amor da liberdade e da antiga virtude. As nações do Norte, diz ele, foram salvas, até certo ponto, porque não assimilaram as maneiras dos franceses, italianos e espanhóis – que constituem todos juntos a corrupção do mundo<sup>14</sup>. Este juízo acerca dos seus tempos era irrevogável. Maquiavel nem sequer admite que alguém o viesse a discutir. “Não sei”, diz ele,

“se não poderei ser contado entre os que se enganam a si próprios, se, nestes meus discursos, rendo excessivos louvores aos tempos da antiga Roma, censurando os nossos. E se, na verdade, não fossem mais claras do que o sol a excelência que então prevalecia e a corrupção que prevalece atualmente, eu procederia mais cautelosamente naquilo que tenho para dizer. (...) Mas desde que a coisa é tão evidente que todos a vêem, terei a ousadia de dizer livremente tudo o que penso, tanto dos tempos antigos como dos modernos, a fim de que os espíritos dos jovens que lerem estes meus escritos possam evitar os exemplos modernos e se preparem para seguir aqueles que a antiguidade nos legou, sempre que isso seja possível.”<sup>15</sup>

Maquiavel não era, de maneira alguma, um apaixonado dos *principati nuovi*, das tiranias modernas. Não podia deixar de perceber todos os seus defeitos e males. Contudo, nas condições e circunstâncias da vida moderna, esses males pareciam-lhe inevitáveis. Não há dúvida de que Maquiavel teria pessoalmente abominado a maior parte dos procedimentos que ele próprio recomendava aos governantes dos novos Estados. Diz-nos ele, em

<sup>14</sup> *Idem*, Liv. I, cap. IV. “Perchè non hanno possuto pigliare i costumi, nè franciosi, nè spagnuoli, nè italiani; le quali nazioni tutte insieme sono la corruttela del mondo.”

<sup>15</sup> *Idem*, Liv. II, prefácio.

abundantes palavras, que esses procedimentos são expedientes cruelíssimos, que repugnam não a todo cristão, mas a toda regra civilizada de conduta, e de tal modo que cada homem os devia evitar, escolhendo de preferência permanecer na vida privada a ser um soberano em termos tão nocivos para a humanidade. Mas, como muito caracteristicamente acrescenta, aquele que não se conservar na trilha certa da virtude deve, para se manter, penetrar na trilha do mal<sup>16</sup>. *Aut Caesar aut nihil* – ou levar uma vida privada, inofensiva e inócua, ou entrar na arena política, lutar pelo poder e conservá-lo pelos métodos mais desumanos e radicais. Não pode haver meio termo.

Quando se fala do “imoralismo” de Maquiavel, não devemos, contudo, traduzir o termo no seu sentido moderno. Maquiavel não julga as ações humanas de um ponto de vista “para além do bem e do mal”. Ele não desprezava a moralidade, mas tinha os homens em muito pouca estima. Se era um cético, o seu ceticismo era mais humano do que filosófico. A melhor prova desse ceticismo radical, da sua profunda falta de confiança na natureza humana, encontra-se na sua comédia *Mandragola* [A Mandrágora]. Essa obra-prima de literatura cômica revela talvez mais da opinião de Maquiavel sobre os seus contemporâneos do que todos os seus escritos políticos e históricos. Ele não encontrava esperança para a sua geração e para o seu país. E em seu *O Príncipe* tentou inculcar na mente dos governantes a mesma convicção da profunda perversão moral dos homens. Isso era parte integrante de sua sabedoria política. A primeira condição para governar os homens é conhecer o homem. E nunca o compreenderemos enquanto estivermos sujeitos à ilusão da sua “bondade original”. Tal concepção pode ser muito humana e benevolente, mas na vida política é um absurdo. Todos os que escreveram sobre o governo dos cidadãos consideram como primeiro princípio, diz Maquiavel, e todos os historiadores demonstram o mesmo, que quem quer que funde um Estado e promulgue leis para o seu governo deve pressupor que os homens são por natureza maus e que não deixarão de demonstrar a natural depravação dos seus corações sempre que tenham uma boa oportunidade de fazê-lo<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> *Idem*, Liv. I, cap. XXVI.

<sup>17</sup> *Idem*, Liv. I, cap. III

Essa depravação não pode curar-se por meio de leis; tem de curar-se pela força. As leis são, na verdade, indispensáveis para todas as comunidades – mas um governante deve utilizar outros argumentos mais convincentes. Os melhores alicerces de todos os Estados, antigos ou modernos, são boas leis e boas armas. Mas, visto que as boas leis sem as boas armas perdem a eficácia, e visto que, por outro lado, as boas armas sempre conferirão o devido vigor a tais leis, não falaremos mais aqui de leis, mas de armas<sup>18</sup>. Mesmo os “santos”, os profetas religiosos, procederam sempre de acordo com esse princípio logo que se tornaram governantes de Estados. Sem isso estariam desde o início completamente perdidos. Savonarola não alcançou o seu objetivo porque não tinha força para manter a seu lado aqueles que reconheciam a sua missão nem para obrigar a acreditar aqueles que o negavam. Daí resulta que todos os profetas que foram apoiados por uma força armada conseguiram alcançar os seus fins, ao passo que os que não dispunham de tal força foram derrotados e aniquilados<sup>19</sup>.

Certamente Maquiavel prefere de longe os governantes bons, nobres e sábios aos maus e cruéis; prefere um Marco Aurélio a um Nero. Contudo, se se escreve um livro exclusivamente destinado a esses bons governantes, o livro pode ser em si mesmo excelente, mas não encontrará muitos leitores. Príncipes justos constituem a exceção, não a regra. Todos admitem quanto de louvar é a fidelidade e a integridade num príncipe. Porém, no estado atual das coisas, um príncipe tem também de aprender a arte oposta: a arte da astúcia e da traição.

“Um príncipe tem de saber ser bicho ou homem, conforme as ocasiões: e isto nos é sugerido pelos escritores antigos, que relatam terem Aquiles e outros príncipes sido enviados, a fim de serem educados, para junto do centauro Quíron; e, como o seu preceptor era meio homem e meio bicho, tiveram de ser ensinados a imitar ambas as naturezas, de tal modo que uma não se podia conservar sem a outra. Portanto, porque é tão necessário para o príncipe aprender como deve algumas vezes fazer o papel de

---

<sup>18</sup> *O Príncipe*, cap. XII.

<sup>19</sup> *Idem*, cap. VI.



bicho, deve tomar como modelo o leão e a raposa: porque o leão não é suficientemente manhoso para se livrar das serpentes e das armadilhas e a raposa não é suficientemente forte para vencer o lobo; por conseguinte, ele deve ser uma raposa, a fim de descobrir as serpentes, e um leão, para que os lobos o temam.”<sup>20</sup>

Essa famosa comparação é altamente característica e elucidativa. Maquiavel não pretendia afirmar que o preceptor do príncipe devesse ser um bruto. Contudo, tinha de lidar com coisas brutais e não devia esquivar-se de enfrentá-las e de encará-las como de fato eram. A humanidade sozinha não basta para se fazer política. Mesmo os melhores políticos constituem um intermédio entre humanidade e bestialidade. O preceptor de um político deve, portanto, perceber ambas as faces da realidade: deve ser meio homem e meio bicho.

Nenhum escritor político tinha emitido antes de Maquiavel tais opiniões. Aqui encontramos a clara, inequívoca e indelével diferença entre a sua teoria e as dos seus precursores – tanto clássicos como medievais. Pascal diz que há certas palavras que súbita e inesperadamente tornam claro o sentido de todo um livro. Em presença de tais palavras não se pode ter qualquer dúvida acerca do caráter de tal livro: toda a ambigüidade é afastada. A afirmação de Maquiavel de que o mestre de um príncipe deve ser *un mezzo bestia e mezzo uomo* é dessa espécie: revela, num súbito clarão, a natureza e finalidade da sua teoria política. Ninguém jamais duvidou de que a *vida* política, na realidade presente, está cheia de crimes, traições e felonias. Mas antes de Maquiavel nenhum pensador se dedicou a ensinar a *arte* desses crimes. Eram coisas que se faziam, mas ninguém as ensinava. Que Maquiavel promettesse tornar-se um mestre na arte da astúcia, da perfídia e da crueldade era uma coisa inédita. E ele era muito escrupuloso no seu ensino. Não hesitava nem transigia. Dizia ao governante que, desde que as crueldades são necessárias, devem ser praticadas sem detença e sem compaixão. Só assim, e não de qualquer outra maneira, elas produzem o desejado efeito: serão de fato *crudeltà bene usate*. Não serve de nada adiar

---

<sup>20</sup> *Idem*, cap. XVIII.

ou minorar uma medida cruel; ela deve ser imediata, brusca, e sem qualquer consideração pelos sentimentos humanos. Um usurpador que alcançou o poder não deve permitir que qualquer outro homem ou mulher lhe impeça o caminho; deve abater toda a família do governante legítimo<sup>21</sup>. Todas essas coisas podem ser chamadas “vergonhosas”; mas na vida política não se pode marcar uma linha divisória nítida entre a “virtude” e o “vício”. As duas coisas alternam-se muitas vezes; se considerarmos tudo, descobriremos que algumas coisas que nos parecem muito virtuosas, se postas em ação, serão ruinosas para o príncipe, enquanto outras consideradas como viciosas são benéficas<sup>22</sup>. Em política tudo está sujeito a uma troca de posições: o que hoje é bom é mau amanhã, e vice-versa<sup>23</sup>.

É certo que há alguns críticos modernos que vêem a obra de Maquiavel sob uma luz muito diferente. Dizem-nos que a sua obra não era, de forma alguma, uma inovação radical. Era, afinal de contas, uma coisa muito vulgar: pertence a um gênero literário familiar. *O Príncipe*, afirmam-nos esses escritores, é apenas um dos muitos livros que, sob diferentes títulos, foram escritos para a educação dos reis. A literatura medieval e a da Renascença estão cheias desses tratados. Entre os anos de 800 a 1700 publicaram-se perto de mil livros destinados a ensinar ao rei como se devia conduzir a fim de poder ser “ilustre no seu elevado cargo”. Todo mundo conheceu e leu estes livros: *De officio regis*, *De institutione principum*, *De regimine principum*. Maquiavel limitou-se a acrescentar uma nova alínea a essa longa lista. O seu livro nada tem de *sui generis*; é um livro típico. Não existe qualquer novidade em *O Príncipe* – nem novidade de pensamento nem novidade de estilo<sup>24</sup>.

Contra tal opinião podemos apelar para duas testemunhas: o próprio Maquiavel e os seus leitores. Maquiavel estava profundamente convencido da originalidade das suas opiniões em política. “Impelido pelo desejo que a na-

<sup>21</sup> *Discursos*, Liv. III, caps. IV, XXX; cf. *O Príncipe*, cap. III: “a possederli sicuramente basta avere spenta la linea del principe che li dominava”.

<sup>22</sup> *O Príncipe*, cap. XV.

<sup>23</sup> No original: “fair is foul, and foul is fair”. Cassirer reproduz aqui o famoso verso declamado pelas bruxas no final da primeira cena de *Macbeth*, de Shakespeare. [N.E.]

<sup>24</sup> Ver Allan H. Gilbert, *Machiavelli's "Prince" and Its Forerunners. "The Prince" as a Typical Book "de Regimine Principum"* (Duke University Press, 1938).

tureza me impôs de empreender aquilo que for benefício para todos”, escreveu ele no prefácio aos seus *Discursos*, “penetro numa trilha que, não tendo sido devassada por ninguém, embora me cause dificuldades, pode também proporcionar-me agradecimentos daqueles que considerarem benevolentemente os meus esforços”<sup>25</sup>. Essa esperança não foi desapontada: os leitores de Maquiavel julgaram-no conforme ele desejava. As suas obras foram lidas igualmente por mestres e discípulos da ciência política. Teve uma circulação larguíssima. Dificilmente se encontra um político moderno que não tivesse lido o livro de Maquiavel e que não se tenha sentido fascinado por ele. Entre os seus leitores e admiradores encontram-se os nomes de Catarina de Médici, Carlos V, Richelieu, a Rainha Cristina da Suécia e Napoleão Bonaparte. Para esses leitores, o livro era muito mais do que um simples livro; era um guia e estrela polar das suas ações políticas. Tal e tão profunda influência dificilmente se compreenderia se *O Príncipe* nada mais fosse do que um espécime de um vulgar tipo literário. Napoleão Bonaparte afirmava que, de todas as obras acerca de política, a única que valia a pena ser lida era a de Maquiavel. Poderemos conceber uma Catarina de Médici, um Richelieu, um Napoleão Bonaparte, estudando entusiasticamente obras do gênero de *De regimine principum*, de S. Tomás de Aquino, da *Institutio principis Christiani*, de Erasmo, ou de *Télémaque*, de Fénélon?

Para demonstrar a gritante diferença entre *O Príncipe* e todas as outras obras *De regimine principum*, não necessitamos, de resto, de ir procurar provas em opiniões pessoais. Há outras e melhores razões para provar que existe um verdadeiro abismo entre a posição assumida por Maquiavel e todos os escritores políticos que o precederam. Por certo, *O Príncipe* tem os seus precursores; que livro não os tem? Podemos encontrar nele muitas semelhanças com outros escritores. Na edição de Burd, a maior parte das passagens semelhantes a outras de escritores precedentes foram cuidadosamente coligidas e anotadas. Mas paralelos literários não provam, necessariamente, paralelos de pensamento. *O Príncipe* pertence a um “clima de opinião” muito diferente daquele em que escreveram os escritores precedentes. A diferença pode ser explicada em duas palavras. Os tratados tradicionais *De rege et regimine*,

<sup>25</sup> Ver a tradução inglesa de Thomson, p. 3.

*De institutione regis, De regno et regis institutione*, eram tratados pedagógicos. Destinavam-se à educação de príncipes. Maquiavel nunca teve a ambição nem a esperança de efetuar uma tarefa dessa natureza. O seu livro ocupava-se de problemas muito diferentes. Somente diz ao Príncipe como deve apoderar-se do poder e como, ocorrendo circunstâncias difíceis, deve conservá-lo. Maquiavel não era suficientemente ingênuo para acreditar que os governantes dos *principati nuovi*, homens como César Bórgia, fossem material educável. Em livros anteriores e posteriores, que a si próprios se intitulavam *O espelho do Rei*, o monarca devia contemplar neles, como num espelho, as suas obrigações e deveres fundamentais. Mas onde se encontra tal coisa em *O Príncipe*, de Maquiavel, um livro onde a própria palavra “dever” parece difícil de encontrar?

#### *A técnica na política*

Do fato de *O Príncipe* não ser nem um tratado de pedagogia nem um tratado de moral não se deve concluir que se trata de um livro imoral. Ambos os juízos são igualmente errôneos. *O Príncipe* não é um livro moral nem imoral: é simplesmente um livro técnico. Num livro técnico não se deve esperar encontrar regras de conduta ética, do bem e do mal. Basta-nos que nos diga o que é útil e o que é inútil. Cada palavra de *O Príncipe* deve ser lida e interpretada dessa maneira. O livro não contém preceitos morais destinados ao governante, mas também não o convida a praticar crimes e vilezas. Relaciona-se e destina-se especialmente aos “novos principados”. Tenta dar-lhes todos os conselhos necessários à sua proteção contra todos os perigos. Esses perigos são naturalmente muito maiores do que aqueles que ameaçam os outros Estados – os principados eclesiásticos ou as monarquias hereditárias. A fim de evitá-los, o governante tem de socorrer-se de meios extraordinários. Mas é demasiado tarde procurar remédios depois de o mal ter-se apoderado do corpo político. Maquiavel gosta de comparar a arte do político com a habilidade do médico. A arte médica contém três partes: diagnóstico, prognóstico e terapia. De todas, um bom diagnóstico é a tarefa mais importante. O principal é reconhecer a doença no momento oportuno, a fim de estar em condições de tomar medidas contra as suas con-

seqüências. Se a tentativa falha, o caso torna-se sem esperança. “O médico”, diz Maquiavel,

“a respeito das febres da tísica, afirma que a dificuldade não consiste em curá-las no início, mas em descobri-las: com o decorrer do tempo, quando não foram devidamente diagnosticadas e tratadas, é fácil descobri-las, mas difícil dominá-las. Assim sucede nos corpos políticos: quando os males e distúrbios que podem surgir em qualquer governo são previstos, o que apenas um homem sagaz e providente consegue fazer, é fácil debelá-los; mas se se permite que brotem e cresçam de tal forma que a sua malignidade se torna evidente a todos, raramente se encontra remédio suficientemente eficaz para reprimi-los.”<sup>26</sup>

Todo conselho de Maquiavel deve ser interpretado nesse espírito. Ele prevê os possíveis perigos que podem ameaçar as diferentes formas de governo e prescreve os seus antídotos. Ele diz ao governante o que deve fazer para estabelecer e conservar o mando, para evitar discórdias profundas e prevenir conspirações. Todos esses conselhos são “imperativos hipotéticos”, ou, para usar as palavras de Kant, “imperativos de habilidade”. “Aqui”, diz Kant, “não se discute se a finalidade é racional e boa, mas somente o que se deve fazer para alcançá-la. Os preceitos a seguir pelo médico para curar o seu doente e por um envenenador para conseguir uma certa morte são de igual valor na medida em que cumprem perfeitamente o que se lhes pede”<sup>27</sup>. Estas palavras descrevem exatamente a atitude e o método de Maquiavel. Ele nunca reprova nem louva as ações políticas; dá simplesmente uma análise descritiva delas – da mesma maneira que o médico descreve os sintomas de certa doença. Em tal análise só nos interessa a verdade da descrição e não as palavras proferidas. Mesmo das piores coisas se pode dar uma excelente descrição. Maquiavel estudava as ações políticas da mesma maneira que o químico estuda as reações químicas. Certamente um químico que prepara no seu laboratório um veneno fortíssimo não é responsável pelo uso que se lhe der. Nas

---

<sup>26</sup> *O Príncipe*, cap. III.

<sup>27</sup> Ver Kant, *Princípios fundamentais da metafísica da moral*.

mãos de um médico competente o veneno pode salvar a vida de um homem – nas mãos de um assassino pode matar. Em qualquer dos casos não podemos louvar nem condenar o químico. Ele já fez por nós o bastante se nos ensinou todos os processos necessários para preparar o veneno e se nos forneceu a sua fórmula. *O Príncipe*, de Maquiavel, contém muitas coisas perigosas e venenosas, mas ele as considera com a frieza e a indiferença de um cientista. Dá simplesmente as suas receitas políticas. Por quem serão elas utilizadas e com que fim, isso são coisas que não lhe dizem respeito.

O que Maquiavel desejou apresentar não foi somente uma nova ciência, mas uma nova *arte* política. Foi o primeiro autor moderno a falar na “arte do Estado”. É verdade que a idéia de uma tal arte era muito antiga. Mas Maquiavel deu a essa idéia antiga uma interpretação inteiramente nova. Desde os tempos de Platão, todos os grandes pensadores políticos insistiram na afirmação de que a política não pode ser considerada um mero trabalho de rotina. Devem existir regras definidas para regular as nossas ações políticas; deve existir uma arte (*technē*) política. No diálogo *Górgias*, Platão opõe a sua própria teoria do Estado às opiniões dos sofistas – de Protágoras, Pródico, Górgias. Esses homens, diz ele, deram-nos muitas regras para a nossa conduta política. Mas todas essas regras não têm sentido nem valor filosófico porque não vêem o ponto principal. São extraídas de casos especiais e relacionadas com finalidades particulares. Falta-lhes o caráter essencial de uma arte – o caráter de universalidade. Aqui aprendemos a diferença essencial e irreduzível entre a *technē* de Platão e a *arte dello Stato* de Maquiavel. A *technē* de Platão não é uma “arte” no sentido que lhe dá Maquiavel; é conhecimento (*epistēmē*) baseado em princípios universais. Esses princípios não são somente teóricos, mas práticos, não somente lógicos, mas éticos. Sem conhecimento desses princípios, ninguém pode ser um verdadeiro estadista. Um homem pode julgar-se um verdadeiro perito em todos os problemas da vida política, porque através de longa experiência formou opiniões corretas acerca dos negócios políticos. Mas isso não faz dele um verdadeiro governante; e isso não lhe permite emitir um juízo firme porque ele não tem “conhecimento da causa”<sup>28</sup>.

<sup>28</sup> Ver Platão, *A República*, 533 B; ver acima, cap. VI, pp. 92 a 95.

Platão e os seus seguidores tentaram dar uma teoria do Estado *legal*; Maquiavel foi o primeiro a introduzir uma teoria que suprimiu ou minimizou esse aspecto específico. A sua arte de política era destinada e servia igualmente tanto para o Estado legal como para o ilegal. O sol da sua sabedoria política brilha igualmente sobre os príncipes legítimos, sobre os usurpadores e sobre os tiranos; sobre os governantes justos e sobre os governantes injustos. Ele deu os seus conselhos sobre os negócios do Estado, liberal e profusamente, a todas essas categorias. Não devemos censurá-lo por isso. Se quisermos condensar *O Príncipe* numa fórmula simples, talvez nada de melhor possamos fazer do que apontar as palavras de um grande historiador do século XIX. Hipólito Taine, na introdução à sua *História da literatura inglesa*, afirma que o historiador deve falar das ações humanas da mesma maneira que o químico fala dos diferentes compostos químicos. O vício e a virtude são produtos como o vitríolo e o açúcar e devemos tratá-los com o mesmo frio e indiferente espírito científico. Era esse exatamente o método de Maquiavel. Certamente ele tinha os seus sentimentos pessoais, os seus ideais políticos, as suas aspirações nacionais. Mas não permitia que essas coisas afetassem o seu juízo político. O seu juízo era o de um cientista e de um técnico da vida política. Se lermos *O Príncipe* de outra maneira, se o considerarmos como a obra de um propagandista político, perderemos o principal de toda a matéria.

#### *O elemento mítico na filosofia política de Maquiavel: a Fortuna*

A ciência política de Maquiavel e a ciência natural de Galileu baseiam-se num princípio comum. Partem do axioma da uniformidade e homogeneidade da natureza. A natureza é sempre a mesma; todos os acontecimentos naturais obedecem às mesmas leis. Isso conduz, na física e na cosmologia, à destruição da distinção entre o mundo “mais alto” e o mundo “mais baixo”. Todos os fenômenos se encontram no mesmo nível: se descobrirmos uma fórmula que descreve os movimentos de uma pedra caindo no espaço, podemos aplicá-la também aos movimentos da lua em redor da Terra e às mais remotas estrelas. Na política descobrimos também que todas as épocas têm a mesma estrutura fundamental. Quem conhece uma época conhece todas. O político que enfrenta um problema concreto atual encontrará sempre na his-

tória um caso análogo e por essa analogia ficará capacitado para agir da forma conveniente. O conhecimento do passado é um guia seguro; aquele que tem um conhecimento claro dos acontecimentos do passado compreenderá como lidar com os problemas do presente e como preparar o futuro. Não existe maior perigo para um príncipe do que negligenciar os exemplos da história. A história é a chave de toda a ciência política. “Não devia parecer estranho a ninguém”, diz Maquiavel no começo de sua obra,

“se naquilo que vou dizer, relativamente a principados, a príncipes e a Estados, todos eles novos, eu cite grandes e eminentes exemplos: porque a humanidade em geral sente-se inclinada a pôr os pés sobre as pegadas e imitar as ações dos outros. Um homem inteligente deve sempre seguir no rasto dessas ilustres personagens cujas ações são dignas de ser imitadas: assim, se não puder igualá-las, pelo menos, em certa medida, assemelhar-se-á a elas.”<sup>29</sup>

Contudo, no campo da história, essa semelhança tem os seus limites. Em física podemos sempre invocar o princípio de que as mesmas causas produzem, invariavelmente, os mesmos efeitos. Podemos predizer com absoluta certeza um acontecimento futuro: por exemplo, um eclipse do sol ou da lua. Mas quando se trata de ações humanas tudo isso está sujeito a variações. Podemos, em certa medida, antecipar o futuro, mas não podemos predizê-lo. As nossas expectativas e esperanças são frustradas; as nossas ações, mesmo as mais bem planejadas, não produzem o efeito desejado. A que se deve esta diferença? Teremos de abandonar na política o princípio do determinismo universal? Teremos de admitir que aqui os fenômenos são imprevisíveis; que não existe necessidade nos acontecimentos políticos; que, contrastando com o mundo físico, o mundo humano e social é governado pelo mero acaso?

Esta era uma das grandes dificuldades que a teoria política de Maquiavel tinha para resolver. Nesse ponto a sua *experiência* política estava em flagrante contradição com os princípios gerais científicos. A experiência tinha-lhe ensinado que nem sempre os melhores conselhos políticos são efi-

---

<sup>29</sup> *O Príncipe*, cap. VI.



cazes. As coisas seguem o seu próprio caminho; contrariam os nossos desejos e finalidades. Mesmo os esquemas mais hábeis e matreiros estão sujeitos a falhar; podem, súbita e inesperadamente, ser bloqueados pelo decorrer dos acontecimentos. Essa incerteza dos negócios humanos parece tornar impossível qualquer ciência política. Nesse domínio vivemos num mundo irregular, inconstante e caprichoso, que desafia todos os nossos cálculos e previsões.

Maquiavel viu muito claramente essa antinomia, mas não podia resolvê-la nem sequer exprimi-la cientificamente. O seu método lógico e racional desamparava-o nesse ponto. Teve de admitir que as coisas humanas não são governadas pela razão e que, além disso, não podem ser inteiramente descritas em termos de razão. Temos de recorrer a um outro poder – um poder semi-mítico. A “Fortuna” parece governar as coisas. E, de todas as coisas, a Fortuna é a mais fantasista. Qualquer tentativa para sujeitá-la a regras está condenada a fracassar. Se a Fortuna é um elemento indispensável na vida política, é um absurdo esperar fundar uma ciência política. Falar de uma “ciência da Fortuna” seria uma contradição de termos.

Aqui a teoria de Maquiavel tinha atingido um ponto crucial. Contudo, Maquiavel não podia aceitar esse defeito aparente do pensamento racional. A sua inteligência não era somente muito lúcida, era também enérgica e tenaz. Se a Fortuna desempenha um papel primacial nas coisas humanas, compete ao pensador compreender esse papel. Por esse motivo, Maquiavel teve de introduzir no seu *O Príncipe* um novo capítulo – um dos mais curiosos do livro. Que é a Fortuna e qual o seu significado? Que relação tem com as nossas próprias forças humanas, com o intelecto e a vontade do homem?

Maquiavel não foi o único pensador da Renascença a ocupar-se desse problema, aliás familiar a todos os pensadores dessa época. Ele atravessa toda a vida cultural da Renascença. Artistas, cientistas e filósofos estavam profundamente interessados em encontrar uma resposta. Na literatura e na poesia da Renascença o tema aparece com frequência; nas belas-artes encontramos inumeráveis símbolos da Fortuna<sup>30</sup>. No reverso de uma medalha com o retra-

---

<sup>30</sup> Para um estudo pormenorizado, ver o capítulo III do meu livro *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, “Studien der Bibliothek Warburg” (Leipzig, E. G. Teubner, 1927), X, 77-129.

to de César Bórgia encontra-se esse símbolo<sup>31</sup>. Mas o *tratamento* dado por Maquiavel ao problema prova uma vez mais a sua grande originalidade. De acordo com o seu interesse predominante, ele enfrenta a questão de preferência sob o ângulo da vida pública. A Fortuna torna-se um elemento na sua filosofia da história. É esse elemento que confere agora a uma nação o domínio do mundo, amanhã a outra. O mundo foi, através de todos os tempos, muito semelhante, diz Maquiavel no prefácio ao segundo livro dos seus *Discursos*. Em todos os tempos existiu nele a mesma porção de bem e de mal; mas o bem e o mal algumas vezes alternam posições e passam de um império para outro. A virtude, que em dado momento se tinha instalado na Assíria, passou depois para a Média, daí para a Pérsia, e por fim veio fixar-se nos romanos. Nada é, nem jamais será, estável debaixo dos céus. O mal sucede ao bem, o bem sucede ao mal, e um é sempre a causa do outro. Contudo, isso não significa que o homem deva deixar de lutar. O quietismo seria a morte da vida ativa – a única digna de um homem. A Renascença estava, nos seus sentimentos e pensamentos, sob a forte pressão da astrologia. Com a única exceção de Pico della Mirandola, nenhum pensador da Renascença pôde evitar ou vencer essa pressão. A vida de uma inteligência tão grande e nobre como a de Ficino encontrava-se ainda pejada de supersticiosos terrores astrológicos<sup>32</sup>. O próprio Maquiavel não pôde libertar-se completamente de certas concepções astrológicas. Pensou e falou à maneira da sua época e dos seus contemporâneos. Vemos em muitos exemplos, não só na história antiga como na moderna, diz ele nos seus *Discursos*, que antes de suceder alguma grande desgraça a um Estado ela é ordinariamente predita por adivinhos, revelações ou sinais nos céus. Ele reconhece a sua incapacidade para explicar tais fatos, mas não os nega<sup>33</sup>. Contudo, Maquiavel não cede a qualquer forma de fatalismo. O adágio *Sapiens vir dominabitur astris* era muitas vezes citado

---

<sup>31</sup> Pode ver-se uma reprodução desta medalha no livro da Sra. D. Erskine Muir, *Machiavelli and His Times* (Nova York, E. P. Dutton and Co., 1936), p. 150.

<sup>32</sup> Ver Cassirer, op. cit., pp. 105 e segs., e *Journal for The History of Ideas*, III, nºs 2 e 3 (1942), 123-144 e 319-346. Acerca da atitude de Ficino em relação à astrologia, ver *The Philosophy of Marsilio Ficino*, de Paul Oskar Kristeller (Nova York, Columbia University Press, 1943), pp. 310 e segs.

<sup>33</sup> Ver *Discursos*, Liv. I, cap. LVI.

na Renascença<sup>34</sup>. Maquiavel deu um novo sentido a esse adágio. Para vencer a influência inimiga das estrelas, além da sabedoria, eram necessários a força e o poder da vontade. O poder da Fortuna é grande e incalculável, mas não é irresistível. Se parece irresistível, é por culpa do homem, que não utiliza as suas forças, que é demasiado tímido para terçar armas com a Fortuna.

“Existiram muitos, eu sei, e ainda existem alguns, que pensam que os negócios deste mundo são governados quer pela providência divina, quer pela Fortuna, de tal maneira que a sabedoria humana nada pode fazer; daí concluem que é melhor não nos apoquentarmos nem incomodarmos e deixar as coisas correrem o seu curso natural (...). E, na verdade, quando considero seriamente as coisas, quase me convenço a pensar da mesma maneira. Contudo, visto que o nosso livre-arbítrio não pode ser completamente dominado, parece que a Fortuna reservou para si a direção de metade das nossas ações, deixando a outra metade em grande medida à nossa própria direção.”

A Fortuna pode ser comparada a um grande rio, que quando sai das margens quebra todas as resistências. Isso, contudo, não deve desencorajar-nos de construir barreiras, cavar canais e fazer semelhantes obras adequadas durante a estação favorável para nos guardarmos contra a próxima cheia, e, se a corrente não puder ser totalmente contida no seu leito, poderá, pelo menos, ser desviada para diversos canais, quebrando-se assim a impetuosidade da inundação.<sup>35</sup>

Isso tudo é dito de uma maneira metafórica, poética ou mítica. Contudo, sob a capa dessa expressão mítica, encontramos a tendência que determina e atravessa o pensamento de Maquiavel. Porque aquilo que é dado aqui nada mais é do que a *secularização* do símbolo da Fortuna. Mesmo na literatura medieval, esse símbolo era muito vulgar. Mas com Maquiavel sofreu uma mudança de significado. A expressão clássica do papel que a Fortuna tinha no sistema medieval encontra-se numa famosa passagem do *Inferno*, de Dan-

<sup>34</sup> Ver Jakob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*.

<sup>35</sup> *O Príncipe*, cap. XXV.

te. É Virgílio quem esclarece Dante acerca da verdadeira natureza e função da Fortuna. Os homens, explica-lhe ele, têm o costume de falar da Fortuna como se ela fosse um ser independente. Mas tal concepção é um mero resultado da cegueira humana. Seja o que for que a Fortuna faz, não o faz em seu nome, mas em nome de um poder mais alto. Os homens louvam a Fortuna enquanto recebem os seus favores; insultam-na quando ela lhes é contrária. Ambas as atitudes são insensatas. A Fortuna não pode ser louvada nem condenada; e isso porque ela não tem qualquer poder próprio, sendo apenas o agente de um princípio mais alto. Se ela atua, atua sob o controle da providência divina, que lhe atribui a tarefa que ela tem a desempenhar na vida humana. Portanto, ela se encontra acima dos juízos dos homens; está para além da condenação e do louvor<sup>36</sup>. Esse elemento cristão desaparece na concepção de Maquiavel, que regressa à concepção grega e romana, à concepção pagã. Contudo, por outro lado, introduz um novo elemento de pensamento e sentimento que é especificamente moderno. A concepção de que a Fortuna dirige o mundo é verdadeira; mas é apenas metade da verdade. O homem não é um escravo da Fortuna; não se encontra à mercê de ventos e ondas. Deve escolher e governar o seu caminho. Se falha, a Fortuna despreza-o e abandona-o.

No Capítulo XXV de *O Príncipe*, Maquiavel expõe as regras táticas desse grande e contínuo combate contra a Fortuna. Essas regras são muito confusas e não é fácil usá-las da maneira conveniente. Porque elas contêm dois elementos que parecem antagônicos. O homem que pretende manter-se nesse combate deve combinar no seu caráter duas qualidades opostas. Deve ser tímido e corajoso, reservado e impetuoso. Somente por tal mistura paradoxal ele pode ter esperanças de alcançar a vitória. Não existe um método uniforme a ser utilizado em todas as circunstâncias. Num certo momento devemos colocar-nos na defensiva, no outro, ousar os maiores atrevimentos. Devemos ser uma espécie de Proteu, que de um momento para outro podia mudar de forma. Tal talento é muito raro nos homens.

“Não existe pessoa, por muito sábia que seja, que se possa acomodar a todas as mudanças; porque um homem não pode saber bem como atuar

---

<sup>36</sup> Ver Dante, *Inferno*, VII, 67 e segs.

contra aquilo para que por natureza se sente inclinado; e outro não pode facilmente convencer-se a abandonar um sistema de vida que até então lhe foi sempre favorável. Assim, quando é necessário agir com vigor e rapidez, um homem frio e calculista, ignorando como atuar naqueles termos, é geralmente vencido; ao passo que, se alterar a sua conduta de acordo com as circunstâncias, não terá motivo para se queixar da Fortuna.”<sup>37</sup>

Aquele que entra na luta contra a Fortuna deve conhecer ambas as táticas: a da guerra defensiva e a da guerra ofensiva, e ser capaz de passar súbita e inesperadamente de uma para a outra. Pessoalmente, Maquiavel inclina-se mais para a ofensiva. “É melhor”, diz ele, “ser atrevido do que tímido: porque a Fortuna é como uma mulher, que deve ser provocada e tratada de uma maneira cavalheiresca por aqueles que esperam obter os seus favores”<sup>38</sup>.

O Maquiavel que nos dá essa teoria da Fortuna parece ser uma criatura muito diferente do autor do capítulo precedente. Não se encontra aqui o seu estilo lógico e claro, mas um estilo retórico e imaginativo. Contudo, mesmo a teoria da Fortuna não é destituída de importância filosófica. Não é uma mera diversão, pois está ligada à obra no seu todo. Maquiavel tenta convencer o seu leitor de que na batalha contra a Fortuna não basta confiar em armas materiais. Por certo ele não menospreza essas armas. Por meio do seu livro ele aconselha o príncipe a não negligenciar a arte da guerra. Um príncipe deve voltar todos os seus pensamentos e atenções para a arte da guerra<sup>39</sup>. Se possui boas armas, não deve preocupar-se com o juízo do mundo; pode atuar sempre segundo o princípio: *Oderint dum metuant*<sup>40</sup>. Pode vencer todos os perigos se está bem armado e conta com fortes aliados: e terá sempre bons aliados enquanto tiver boas armas<sup>41</sup>. Aqui Maquiavel fala como um campeão do militarismo; podemos mesmo ver nele o primeiro defensor filosófico de

<sup>37</sup> *O Príncipe*, cap. XXV.

<sup>38</sup> *Idem*.

<sup>39</sup> *Idem*, cap. XVI.

<sup>40</sup> *Idem*, cap. XVII: “Se tivermos necessariamente de escolher entre sermos amados ou sermos temidos, esta última posição é a mais segura”.

<sup>41</sup> *Idem*, cap. XI.

um militarismo resoluto. Ele próprio escreveu um tratado especial sobre a arte da guerra no qual entra com muitos pormenores técnicos: com o perigo de utilizar mercenários, com o serviço militar obrigatório para todos os cidadãos, com a superioridade da infantaria sobre a artilharia e a cavalaria. Contudo, tudo isso tem um interesse biográfico, não sistemático. Na sua *Arte da Guerra*, Maquiavel falava como simples amador. A sua experiência nesse campo era escassa e inadequada. Um homem que tinha sido durante poucos anos o comandante da milícia florentina não podia falar e emitir juízos como perito na arte da guerra. Comparado com toda a sua obra, esse fator aparece como uma quantidade desprezível. Mas havia outra coisa que era muito mais importante. Maquiavel descobriu um novo *tipo* de estratégia – uma estratégia baseada em armas psicológicas. Nenhum autor antes dele se tinha referido a tal estratégia. Era um composto de dois elementos: tinha sido criada por uma inteligência clara, fria e lógica e por um homem que sabia utilizar tanto a sua experiência pessoal, muito rica, nos negócios do Estado quanto o seu profundo conhecimento da natureza do homem.

### XIII

## O RENASCIMENTO DO ESTOICISMO E AS TEORIAS DO ESTADO FUNDADAS NO “DIREITO NATURAL”

### *A teoria do Contrato Social*

Os séculos XV e XVI podem ser considerados períodos de gestação do mundo moderno. Em todos os ramos da cultura humana, na religião, na arte e na filosofia, um novo espírito começou a despontar e a mostrar a sua força. Mas esse espírito encontrava-se ainda num estado caótico. A filosofia da Renascença é rica de novos e frutuossos impulsos, mas está cheia das mais grosseiras contradições. O espírito moderno tinha começado a encontrar o seu caminho; mas não o compreendia ainda. Lado a lado com uma grande habilidade para a observação empírica, florescem de novo todas as “ciências ocultas”. Magia, alquimia, astrologia, gozavam da mais alta estima. Giordano Bruno foi o primeiro filósofo do sistema de Copérnico. É geralmente alinhado entre os pioneiros e mártires da ciência moderna. Mas, estudando a sua obra, nos deparamos com um quadro muito diverso. A sua fé na magia é inabalável; a sua lógica é uma imitação da *Grande Arte*, de Raymundus Lullus. Aí, como por todo lado, tudo se encontra num estado de incerteza; o pensamento filosófico está intimamente dividido e tende para direções opostas.

Os grandes cientistas e filósofos do século XVII foram os primeiros a pôr termo a essa confusão. A sua obra pode condensar-se em dois grandes nomes – Galileu e Descartes. Galileu iniciou as suas investigações dos fenómenos da natureza com uma declaração sobre a finalidade da ciência e da filosofia em geral. A natureza, afirma ele, não se encontra envolvida em mistério, nem é uma coisa confusa e complicada. A filosofia está escrita no vasto livro do universo que se encontra constantemente sob os nossos olhos. Mas a inteligência humana tem de aprender a decifrar e interpretar esse livro. Este está escrito em linguagem matemática; os seus caracteres não são vulgares percepções sensoriais, mas triângulos, círculos e outras figuras geométricas. Se não alcançarmos essa linguagem geométrica, é impossível compreender uma só palavra do livro da natureza<sup>1</sup>. A física de Descartes é, sob muitos aspectos, tanto na explicação dos fenómenos em especial como na concepção geral das leis do movimento, oposta à de Galileu<sup>2</sup>. Mas é um produto do mesmo espírito filosófico. A física não é um ramo especial do conhecimento humano. É parte integrante de uma ciência compreensiva e universal – dessa *Mathesis universalis* que trata de todas as coisas, conquanto que suscetíveis de ordem e medida. Descartes tinha começado com a sua dúvida universal. Não era uma dúvida cética, mas metódica. Tornou-se o “ponto de Arquimedes”, o centro fixo e imóvel de um novo mundo de verdade filosófica. Com Descartes e Galileu inicia-se uma nova era de “idéias claras e distintas”. À luz brilhante e nítida das “duas novas ciências” de Galileu e da análise geométrica e lógica de Descartes, as “ciências ocultas” da Renascença começaram a perder terreno. Ao período de fermentação sucedia o período de maturidade. O espírito moderno toma consciência das suas energias criadoras; começa a formar-se e a compreender-se a si próprio. As tendências divergentes e incoerentes da Renascença foram assim ligadas por uma força intelectual superior.

---

<sup>1</sup> Galileu, *Il saggliatore*, “Opere” (Edizione nazionale, Tipografia di G. Barbèra, Florença, 1890-1909), VI, 232, 20 volumes. Para uma discussão mais pormenorizada do conceito de natureza de Galileu, ver E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, op. cit., pp. 165 e segs., 177 e segs.

<sup>2</sup> A. Koyré, em *Études Galiléennes*, III, “Galilée et la loi d’inertie” (Paris, Hermann, 1940), nos dá um excelente estudo comparativo das relações entre a física de Descartes e a física de Galileu.



Não mais se encontravam isoladas e dispersas, mas dirigidas para um centro comum. Na filosofia de Descartes, o espírito moderno atinge a maioridade; defende os seus domínios e os seus direitos contra todos os conceitos tradicionais e autoridades exteriores.

Mas se o mundo físico se tornara transparente para o espírito humano, era possível a mesma coisa num campo inteiramente diferente? Se conhecimento é sinónimo de conhecimento *matemático*, podemos esperar conseguir uma *ciência política*, seja qual for? O próprio conceito e ideal de tal ciência parece ser, à primeira vista, uma mera utopia. A afirmação de Galileu de que a filosofia se encontra escrita em caracteres geométricos pode aplicar-se à natureza, mas não se aplica à vida política e social do homem, que não pode ser descrita e explicada por expressões matemáticas. É uma vida de emoções e paixões. Parece que nenhum esforço abstrato do pensamento é capaz de regular essas paixões, de fixar-lhes os limites e de dirigi-las para um fim racional.

Os pensadores do século XVII, contudo, não cederam perante essa objeção óbvia. Todos eles eram racionalistas determinados. Tinham uma fé quase ilimitada no poder da razão humana. A esse respeito dificilmente se pode encontrar qualquer diferença entre as várias escolas filosóficas. Hobbes e Hugo Grotius são os dois pólos opostos do pensamento político do século XVII. Discordam nas suas respectivas pressuposições teóricas e nas suas interrogações políticas. Contudo, seguiam a mesma via de pensamento e de argumentação. O método que seguiam não era histórico e psicológico, mas dedutivo e analítico. Derivavam os seus princípios políticos da natureza do homem e da natureza do Estado. E nisso seguiam o mesmo grande exemplo histórico de Galileu. Existe uma carta escrita por Hugo Grotius na qual ele exprime a sua admiração pela obra de Galileu<sup>3</sup>. O mesmo vale para Hobbes. Desde o início da sua filosofia, ele tinha a grande ambição de criar uma teoria do corpo político igual à teoria de Galileu dos corpos físicos – igual em claridade, em método científico e em certeza. Na introdução à sua obra *De jure belli et pacis*, Hugo Grotius exprimia a mesma convicção. De acordo com

---

<sup>3</sup> Hugo Grotius, *Epistolae*, no. 654 (Amesterdã, 1687), p. 266; para mais detalhes, ver E. Cassirer, "Wahrheitsbegriff und Wahrheitsproblem bei Galilei", *Scientia* (Milão, outubro de 1937), p. 188.

ele, não é, de maneira alguma, impossível encontrar uma “matemática da política”. A vida social do homem não é uma simples massa de fatos incoerentes e desordenados. Baseia-se em juízos que possuem a mesma validade objetiva e são capazes da mesma firme demonstração que qualquer proposição matemática. Pois não dependem de observações empíricas acidentais; têm o caráter de verdades universais e eternas.

A esse respeito, todas as teorias políticas do século XVII, conquanto divergentes nos fins e nos meios, têm um fundo metafísico comum. O pensamento metafísico toma, definitivamente, precedência sobre o pensamento teológico. Mas a própria metafísica estaria desamparada sem o auxílio da matemática. O limite entre esses dois campos torna-se quase imperceptível. Spinoza desenvolve um sistema de ética pelo método geométrico. Leibniz vai mesmo mais longe. Não hesita em aplicar princípios gerais da sua *Scientia generalis* e da sua *Characteristica universalis* a problemas políticos especiais e concretos. Quando Leibniz foi convidado a dar a sua opinião sobre qual dos pretendentes rivais ao trono da Polônia tinha mais direitos, escreveu um artigo no qual tentava provar por argumentos formais a razão que assistia a Stanislaus Letizinsky<sup>4</sup>. Christian Wolff, discípulo de Leibniz, que seguiu o exemplo do seu mestre, foi o primeiro a escrever um manual de direito natural de acordo com um método estritamente matemático<sup>5</sup>.

Mas aqui levantou-se outra questão, que foi de importância vital para o desenvolvimento posterior do pensamento político. Dado que é possível, e mesmo necessário, demonstrar uma verdade política ou ética da mesma maneira que se demonstra uma verdade matemática – onde encontrar o *princípio* de uma tal demonstração? Se existe um método “euclidiano” de política, devemos concluir que também nesse campo estamos na posse de certos axiomas e postulados que são incontrovertidos e infalíveis. Assim, tornou-se o primeiro objetivo de qualquer teoria política descobrir e formular esses axiomas. Isso pode nos parecer um problema muito difícil e intrincado. Mas os pensadores do século XVII não pensavam assim. A maior parte deles

---

<sup>4</sup> Ver Leibniz, *Historisch-politische und staatswissenschaftliche Schriften*, org. Onno Klopp (Hanover, 1864 e segs.), II, 100 e segs.

<sup>5</sup> Christian Wolff, *Jus gentium methodo scientifica pertractatum* (Halle, 1749).

estava convencida de que o problema já estava resolvido mesmo antes de ter sido proposto. Não necessitamos de andar à procura dos primeiros princípios da vida social do homem. Há muito que foram encontrados. Será bastante reajustá-los e tornar a formulá-los, exprimi-los numa linguagem lógica, a linguagem das idéias claras e distintas. De acordo com os filósofos do século XVII, a tarefa é mais negativa do que positiva. Tudo o que temos a fazer é afastar as nuvens que obscurecem a luz clara da razão – esquecer todas as nossas opiniões e preconceitos. Porque a razão, diz Spinoza, tem esse poder peculiar de se iluminar a si própria e ao seu contrário; de descobrir igualmente a verdade e a falsidade.

O racionalismo político do século XVII foi um renascimento das idéias estoicas. Esse processo iniciou-se na Itália, mas, após um curto lapso, invadiu toda a cultura europeia. Em rápido progresso, o neo-estoicismo passou da Itália para a França; da França para a Holanda; para a Inglaterra, para as colônias americanas. Os melhores tratados políticos dessa época revelam a clara e inconfundível marca do pensamento estoico. Esses livros não eram somente estudados por professores e filósofos. Obras como *De la sagesse*, de Pierre Charron, o tratado *De la constance et consolation ès calamitez publiques*, de Du Vair, e *De constantia* ou *Philosophia et physiologia Stoica*, de Justus Lipsius, tornaram-se uma espécie de breviário profano de sabedoria ética. A influência desses livros foi tão forte que se fez sentir até nos domínios dos problemas práticos da política. Na educação dos príncipes e princesas, os tratados medievais *De rege et regimine*, ou *De institutione principum* foram substituídos por esses tratados modernos. Sabemos pela Rainha Cristina da Suécia que os seus primeiros mestres não encontraram melhor processo de lhe apresentar os problemas políticos do que fazendo-a estudar os escritos de Lipsius e dos pensadores estoicos<sup>6</sup>.

Quando, em 1776, os amigos de Thomas Jefferson lhe pediram o projeto de uma Constituição, ele começou por estas palavras famosas: “Consideramos como verdades evidentes que todos os homens foram criados iguais; que pelo seu Criador lhes foram dados certos direitos inalienáveis; que

---

<sup>6</sup> Ver o meu ensaio “Descartes und Königin Christina von Schweden”. *Descartes* (Estocolmo, Bermann-Fischer, 1939), pp. 177-278.

entre estes se encontra o direito à vida, à liberdade e à busca da felicidade. Que para assegurar esses direitos se instituíram os governos, derivando os seus justos poderes do consenso dos governados”. Quando Jefferson escreveu estas palavras não tinha talvez qualquer idéia de que estava usando a linguagem da filosofia estoíca. Essa linguagem podia ser dada por certa; porque desde os tempos de Lipsius e de Grotius era lugar-comum para todos os grandes pensadores políticos. As idéias eram consideradas como axiomas fundamentais que não necessitavam de uma análise mais profunda nem de demonstração. Porque elas exprimiam a essência do homem e o próprio caráter da razão humana. A Declaração da independência norte-americana tinha sido precedida e preparada por um acontecimento ainda maior: a declaração da independência intelectual que encontramos nos teóricos do século XVII. Foi aí que a razão declarou pela primeira vez o seu poder e a sua pretensão de governar a vida social do homem. Emancipou-se da tutela do pensamento teológico; tinha agora o domínio de si mesma.

A história do grande movimento intelectual que culminou com a “Carta de direitos”, dos norte-americanos, e com a “Declaração dos direitos do homem e do cidadão”, dos franceses, tem sido estudada em todos os seus pormenores. Parece que presentemente nos encontramos na posse de todos os fatos dessa história. Mas conhecer os fatos não é bastante. Devemos tentar compreendê-los; devemos inquirir das suas razões. E essas razões não são, de maneira alguma, óbvias. O problema não parece ter encontrado uma resposta satisfatória. Como se explica que as mesmas idéias que foram conhecidas durante dois mil anos e discutidas desde então sejam subitamente vistas a uma luz inteiramente nova? A influência do pensamento estoíco fora contínua e permanente. Podemos descobri-la na jurisprudência romana, nos Padres da Igreja, na filosofia escolástica<sup>7</sup>. Mas tudo isso era mais de um interesse teórico que de um efeito prático imediato. O tremendo significado prático dessa grande corrente de pensamento só aparece nos séculos XVII e XVIII. A partir de então a teoria do direito natural deixa de ser uma teoria ética abstrata para se tornar uma das molas da ação política. Como se produziu essa mudança? O que foi que deu às velhas idéias estoícas a sua frescura e novidade, a sua

---

<sup>7</sup> Ver acima, cap. VIII, pp, 128 e segs.

força sem precedente, a sua importância para a formação da mentalidade e do mundo moderno?

Tomado pelo seu valor nominal, o fenômeno parece, na verdade, paradoxal. Parece contradizer todas as opiniões correntes sobre o caráter geral do século XVII. Se há algum aspecto característico dessa época e que pode ser considerado como a marca distintiva de todo o século é a sua coragem intelectual, o seu radicalismo de pensamento. A filosofia de Descartes começou com um postulado geral. O homem tem de esquecer tudo quanto aprendeu antes. Tem de rejeitar todas as autoridades e desafiar o poder da tradição. Essa exigência cartesiana conduz a uma lógica e epistemologia novas, a uma metafísica e matemática novas, a uma física e cosmologia novas. Mas o pensamento *político* do século XVII parece não ter sido atingido pelo novo ideal cartesiano. Não entra num caminho inteiramente novo. Pelo contrário, parece seguir uma tradição honrada pelo tempo. Como explicar esse fato? As condições gerais da civilização do século XVII não eram obviamente as mesmas da cultura greco-romana. As condições intelectuais, religiosas, sociais e econômicas eram largamente diferentes. Como podia um pensador responsável tentar resolver os problemas dessa época, os problemas do mundo moderno, falando em termos e pensando por conceitos gravados há mais de dois mil anos?

Há uma dupla razão que explica esse fato. O que aqui importa não é tanto o conteúdo da teoria estoica como a função que essa teoria tinha de desempenhar nos conflitos políticos e éticos do mundo moderno. Para compreender essa função temos de voltar atrás, às novas condições criadas pela Renascença e pela Reforma. Todos os grandes e inegáveis progressos alcançados pela Renascença e pela Reforma foram contrabalançados por uma severa e irreparável perda. A unidade e profunda harmonia da cultura medieval tinham sido desfeitas. Decerto a Idade Média não esteve isenta de profundos conflitos. A luta entre a Igreja e o Estado nunca abrandou; as discussões acerca de problemas lógicos, teológicos e metafísicos pareciam intermináveis. Mas a base ética e religiosa da civilização medieval não era seriamente afetada por essas discussões. Realistas e nominalistas, racionalistas e místicos, filósofos e teólogos, tinham uma base comum que nunca era posta em dúvida. Essa base foi abalada depois dos séculos XV e XVI; jamais conseguiu readquirir a antiga solidez. A cadeia hierárquica do ser que dava a todas as

coisas o seu justo, firme, inquestionável lugar na ordem geral das coisas foi destruída. O sistema heliocêntrico roubava ao homem a sua posição privilegiada. Tornou-se como que um exilado no universo infinito. O cisma dentro da Igreja punha em perigo e minava os alicerces do dogma cristão. Nem o mundo religioso nem o mundo ético pareciam possuir um centro fixo. Durante o século XVII, teólogos e filósofos acalentaram a esperança de encontrar novamente esse centro. Um dos grandes pensadores da época dedicou-se incessantemente a esse problema. Leibniz fez os maiores esforços para encontrar uma fórmula que permitisse a reunião das diversas seitas cristãs. Mas todos os esforços foram vãos. Tornou-se claro, dentro da própria Igreja, que a antiga “catolicidade” não podia ser restaurada. Se tivesse de haver um sistema verdadeiramente universal de ética e religião, tinha de basear-se em princípios tais que fossem admitidos por todas as nações, todos os credos e todas as seitas. E somente o estoicismo parecia capaz dessa finalidade. Tornou-se o alicerce de uma religião “natural” e de um sistema de direito natural. A filosofia estóica não podia auxiliar o homem a resolver os problemas metafísicos do universo, mas continha uma promessa maior e mais importante: a promessa de restaurar o homem na sua dignidade ética. A dignidade, afirmava ela, não pode ser perdida; e isso porque não depende de nenhum credo dogmático nem de nenhuma revelação exterior. Assenta exclusivamente na vontade moral – no valor que o homem atribui a si próprio.

Era esse o grande e, na verdade, inestimável serviço que a teoria do direito natural tinha para oferecer ao mundo moderno. Sem essa teoria não parecia existir qualquer escapatória para uma completa anarquia moral. Bossuet, um dos maiores teólogos do século XVII, representa ainda a tradição da Igreja Católica na sua unidade profunda e antigo vigor. Mas teve também de admitir toda espécie de acomodações. Essas acomodações eram inevitáveis se se queria manter o dogma cristão numa nova era, no mundo de Luís XIV. Este rei era louvado e admirado como o protetor e defensor da religião cristã; tinha sido cognominado *rex Christianissimus*. Mas a sua corte era um local onde os antigos ideais cristãos dificilmente podiam medrar e subsistir.

O conflito latente do *Siècle de Louis XIV* veio subitamente à tona no conflito entre o jansenismo e o jesuitismo. À primeira vista é muito difícil captar o real sentido e finalidade desse conflito. Se um leitor moderno tentar

estudar a obra de Jansen sobre S. Agostinho, terá a maior dificuldade em perceber como tal livro pôde levantar tamanha tempestade de paixões. Como pôde uma obra de teologia escolástica, uma obra tratando das mais abstrusas e obscuras questões dogmáticas, abalar toda a ordem moral e social e ter um efeito tão tremendo sobre a vida pública da França?

Encontramos a resposta lendo um dos maiores livros da literatura francesa do século XVII. Nas suas *Lettres provinciales*, Pascal começa também com uma discussão dos mais sutis problemas de teologia dogmática – com a distinção entre graça “suficiente” e “eficaz”, entre o poder “real” e “próximo” da vontade humana para observar os preceitos divinos. Mas tudo isso é apenas um prelúdio. Súbita e inesperadamente, Pascal muda o seu problema e a sua tática. Ataca os seus adversários de outro lado e num ponto muito mais vulnerável. Denuncia a ambigüidade e a perversidade do sistema de moral jesuíta. Pascal não fala como um teólogo. A sua mente era mais lógica e matemática que teológica. Ele não podia, portanto, contentar-se em estigmatizar a teologia moral dos jesuítas. Tinha de procurar os motivos ocultos, tanto lógicos como morais. Que coisa tinha incitado os autores da casuística jesuítica a escrever e propagar os seus livros? Segundo Pascal, a resposta pode ser dada numa palavra. Os jesuítas eram membros da *Ecclesia militans*. Lutavam com o maior empenho para conservar a autoridade absoluta do Papa e da Igreja Católica. Nenhum preço parecia demasiado alto para essa finalidade. Agora, no mundo moderno, no século de Luís XIV, a antiga severidade e austeridade dos ideais cristãos já não tinham lugar. Tinham de ser sacrificados. Uma nova moralidade, a *morale relâchêe* dos jesuítas, parecia ser o único meio de salvar a religião cristã. Foram essas as premissas do sistema jesuítico postas a descoberto pela análise lógica, aguda e persistente, de Pascal. A moral jesuítica, demonstrava-se, era uma consequência necessária da política jesuíta.

“O seu objeto não é corromper a moral”, declarou Pascal,

“não é esse o desígnio deles. Mas também não é seu desígnio reformá-la: isso seria má política. A intenção deles é esta: têm uma tão elevada opinião de si próprios que acreditam ser útil, e em certa medida essencialmente necessário ao bem da religião, que a sua reputação se estenda por todos os lados, e que eles governem todas as consciências. E como as severas

máximas dos Evangelhos são aptas para governar certas pessoas, eles utilizam-nas sempre que a ocasião se apresenta. Mas como essas máximas não se encontram de acordo com as opiniões da grande maioria das pessoas, abandonam-nas em consideração a essas pessoas, a fim de obterem a satisfação geral. Nessas circunstâncias, tendo de lidar com pessoas de todas as condições sociais e de todos os países, é necessário possuírem casuísticas preparadas para lidar com toda essa diversidade. (...) Têm uns poucos para as elites, enquanto uma multidão de casuístas desbragados oferecem os seus serviços àqueles que preferem a devassidão. Dessa maneira, espalharam-se pelo mundo graças à *doutrina das opiniões prováveis*, a qual é a fonte de toda essa desordem, (...) e disso não fazem segredo (...), com esta diferença somente, que eles velam a sua prudência política e humana com o pretexto de uma prudência divina e cristã, como se a fé, apoiada na tradição, não fosse sempre uma e a mesma invariável para todas as épocas e todos os lugares; como se fosse parte da regra submeter-se a quem a ela se tem de submeter.”<sup>8</sup>

Era este o profundo e largo abismo que dividia os escritores teólogos em dois campos opostos. Uma vez descoberto esse abismo, era impossível preenchê-lo. Depois da publicação das *Lettres provinciales*, de Pascal, não era possível qualquer reconciliação ou compromisso. Só restava uma alternativa. Na sua conduta moral, o homem tem de escolher entre dois opostos: entre as severas e austeras exigências do jansenismo e a frouxidão do sistema jesuítico. Mas qual era a posição da filosofia nesse conflito? Podia esperar-se que os contemporâneos de Descartes e Galileu regressassem à doutrina agostiniana da graça e do livre-arbítrio? Podia a filosofia do século XVIII – uma filosofia de “idéias claras e distintas” – regressar à distinção escolástica entre graça “suficiente” e “eficaz”, “concomitante” e “eficiente”? Ou podia um humanista e um filósofo moral como Hugo Grotius submeter-se, transigir perante a *morale relâché* dos jesuítas? Ambas as coisas eram impossíveis. Mas os pensadores filosóficos do século XVII não necessitavam de uma “teologia moral”. Estavam mesmo convencidos de que o próprio conceito de uma tal teologia era uma

---

<sup>8</sup> Pascal, *Lettres provinciales*.



contradição de termos. E isso porque tinham aceitado o princípio estóico da “autarquia” (*αὐτάρκεια*) da razão humana. A razão é autônoma e suficiente. Não necessita de qualquer auxílio exterior; nem mesmo poderia aceitar tal auxílio, ainda que lhe fosse oferecido. Tem de encontrar por si o seu próprio caminho e confiar na sua própria força.

Esse princípio tornou-se a pedra angular de todos os sistemas de direito natural. Hugo Grotius exprimiu-o de forma clássica na introdução da sua obra *De jure belli et pacis*. Mesmo a vontade de um ser onipotente, dizia Grotius, não pode alterar os princípios morais nem revogar aqueles direitos fundamentais que são garantidos pelo direito natural. Este direito seria válido mesmo que – *per impossibile* – Deus não existisse ou não se ocupasse dos negócios humanos<sup>9</sup>.

O caráter racional da filosofia política do século XVII torna-se mesmo mais claro se, em vez de analisarmos os seus primeiros princípios, olharmos para o seu método geral. No que diz respeito aos princípios da ordem social, descobrimos uma nítida oposição entre os sistemas do absolutismo – os sistemas de Bodin ou Hobbes – e os defensores do direito popular e da soberania do povo. Mas ambas as partes, embora antagonistas, estão de acordo num ponto. Tentam provar as suas razões a partir da mesma hipótese fundamental. A doutrina do Estado-contrato tornou-se no século XVII um axioma evidente do pensamento político.

Na história do nosso problema esse fato marca um grande e decisivo passo. E isso porque, se adotamos essa posição, se reduzimos a ordem social e legal a atos individuais livres, a uma submissão contratual livre da parte dos governados, todo o mistério desaparece. Nada de menos misterioso existe do que um contrato. Um contrato deve ser feito com perfeito conhecimento do sentido que envolve e das conseqüências que postula; pressupõe um livre consentimento das partes contratantes. Se podemos atribuir ao Estado uma tal origem, ele se torna um fato perfeitamente claro e compreensível.

Essa visão racional não foi, de forma alguma, considerada uma visão *histórica*. Somente uns poucos pensadores tiveram a ingenuidade de concluir que a “origem” do Estado, como a explicavam as teorias do contrato social,

---

<sup>9</sup> Grotius, *De jure belli et pacis*, “Prolegomena”, seção 11.

nos dava uma perspectiva dos seus começos. Não podemos, obviamente, assinalar o momento exato da história em que pela primeira vez apareceu o Estado. Mas essa falta de conhecimento histórico não interessa aos teóricos do Estado-contrato. O problema deles é analítico, e não histórico. Eles compreendem o termo “origem” num sentido lógico, e não cronológico. O que eles procuram não é o começo, mas o “princípio” do Estado – a sua *raison d'être*.

Isso se torna particularmente claro quando estudamos a filosofia política de Hobbes. Hobbes é um exemplo típico do espírito geral que conduziu às várias teorias do contrato social. Os seus resultados nunca tiveram aceitação geral; encontraram oposição. Mas o seu método exerceu a mais forte influência. E esse novo método era um produto da lógica de Hobbes. O valor filosófico das obras políticas de Hobbes consiste não tanto no seu objeto, mas principalmente na sua forma de argumentar e raciocinar. Nos primeiros capítulos da sua obra *De corpore*, Hobbes nos dá a sua teoria geral do conhecimento. O conhecimento é a pesquisa dos primeiros princípios, ou, como ele diz, das “primeiras causas”. Para compreendermos uma coisa devemos começar por definir a sua natureza e essência. Encontrada essa definição, todas as propriedades podem ser derivadas através de processos estritamente dedutivos. Mas uma definição não é adequada enquanto se satisfaz apenas com a designação de uma qualidade especial do sujeito. As verdadeiras definições devem ser “genéticas” ou “causais”. Não basta que respondam à pergunta “*que é uma coisa*”, mas “*por que é*”. Somente assim teremos uma visão verdadeira. “Ubi generatio nulla”, diz Hobbes, “(...) ibi nulla philosophia intellegitur” (“Onde não existe geração não há verdadeiro conhecimento filosófico”)<sup>10</sup>. Mas essa “geração” não é entendida por Hobbes como um processo físico ou histórico. Mesmo no campo da geometria, ele pede uma definição causal ou genética. Os objetos de geometria devem ser construídos de maneira a ser completamente compreendidos. Obviamente, esse ato é um processo mental, e não temporal. O que procuramos é uma origem na razão, e não no tempo. Tentamos analisar os objetos geométricos nos seus primeiros elementos e reconstruí-los através de um processo sintético de pensamento. O mesmo princípio

<sup>10</sup> Ver Hobbes. *De corpore*, Parte I, cap. I, seções 3 a 8, “Opera Philosophica quae Latine scripsit”, org. W. Molesworth (Londres, Bohn. 1839), I, 9.

é válido para objetos políticos. Se Hobbes descreve a transição do estado natural para o estado social, não está interessado na origem empírica do Estado. O ponto crucial não é a história, mas a *validade* da ordem social e política. O que interessa somente é a base legal do Estado, não a histórica; e é à questão dessa base legal que a teoria do contrato social responde.

A teoria de Hobbes culmina com a paradoxal afirmação de que, uma vez estabelecida a conexão legal entre o governante e os governados, ela é indissolúvel. O pacto de submissão pelo qual os indivíduos renunciam a todos os seus direitos e liberdades é o pressuposto necessário, o primeiro passo, que conduz à ordem social. Mas é também, em certo sentido, o último passo. Daí por diante os indivíduos deixam de existir como seres independentes. Não têm vontade própria. A vontade social ficou incorporada no governante do Estado. Essa vontade é ilimitada; não há outro poder acima ou equivalente ao do soberano absoluto<sup>11</sup>. Obviamente, era uma conclusão gratuita que não podia ser demonstrada ou justificada pelo conceito geral do contrato social. E isso porque, quando combinado com a doutrina do direito natural, esse conceito leva a resultados muito opostos. Era claro que os indivíduos, quando entravam num contrato entre si ou com o governante, só podiam atuar por si próprios. Não podiam criar uma ordem rígida e inalterável; não podiam vincular a sua posteridade. E mesmo do ponto de vista da geração presente não era possível abdicar, incondicional e absolutamente, de todos os direitos e transferi-los para o governante. Há, pelo menos, *um* direito de que não se pode abdicar: o direito à personalidade. Argumentando sobre esse princípio, os escritores mais influentes do século XVII rejeitaram as conclusões de Hobbes. Acusaram o grande lógico de ter cometido uma contradição de termos. Se um homem podia abdicar da sua personalidade, deixaria de ser um ser moral. Tornar-se-ia uma coisa sem vida – e como podia tal coisa obrigar-se, como podia fazer uma promessa ou entrar num contrato social? Esse direito fundamental, o direito à personalidade, inclui num certo sentido todos os outros. Conservar e desenvolver a sua personalidade é um direito universal. Não está sujeito às fantasias dos indivíduos particulares e não pode por isso transferir-se de um indivíduo para outro. O contrato ou

---

<sup>11</sup> Ver Hobbes, *De cive*, caps. 5-7; cf. também *Leviathan*, caps. 17-19.

acordo que é a base legal de todo o poder civil tem, por consequência, os seus limites. Não é um *pactum subjectionis*, não é um ato de submissão por via do qual um homem possa escravizar-se. Porque por tal ato de renúncia ele cederia o próprio caráter que constitui a sua natureza e essência: perderia a sua humanidade.

## XIV

### A FILOSOFIA DO ILUMINISMO E OS SEUS CRÍTICOS ROMÂNTICOS

No desenvolvimento do pensamento político do século XVIII, o período do Iluminismo revelou-se um dos mais férteis. A filosofia política nunca desempenhara antes um papel tão importante e decisivo. Já não era considerada como um simples ramo, mas como o próprio foco de toda a atividade intelectual. Todos os outros interesses teóricos eram dirigidos e concentrados nesse fim. “Das diferentes obras que eu tinha em preparação”, escreve Rousseau nas suas *Confissões*,

“aquela que mais tempo ocupou o meu pensamento, na qual trabalhei com mais empenho e a que desejei dedicar toda a minha vida e que, na minha opinião, iria confirmar a minha reputação, foi *Instituições Políticas* (...). Eu tinha descoberto que todas as coisas se encontravam radicalmente ligadas com a política e que, qualquer que seja o procedimento do indivíduo, um povo será forçosamente aquilo que dele faz o seu governo.”<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Rousseau, *Confissões*, Liv. IX.

Contudo, a despeito desse profundo interesse por todos os problemas políticos, o período do Iluminismo não deu origem a uma nova filosofia política. Estudando as obras dos mais famosos e influentes autores, somos surpreendidos pelo fato de nelas não se encontrar qualquer teoria completamente nova. As mesmas idéias são repetidas constantemente – e essas idéias não foram criadas pelo século XVIII. Rousseau gosta de fazer paradoxos, mas, quando trata de política, a sua linguagem é diferente e muito sóbria. Na sua concepção do fim e método da filosofia política, na sua doutrina dos inalienáveis direitos do homem, é difícil encontrar qualquer coisa que não tenha paralelo e modelo nos livros de Locke, Grotius ou Pufendorf. O mérito de Rousseau e dos seus contemporâneos encontra-se num campo diferente. Estavam muito mais interessados na *vida* política do que na *doutrina* política. Não pretendiam demonstrar, mas afirmar e aplicar, os primeiros princípios da vida social do homem. Em matéria de política, os escritores do século XVIII nunca tiveram a intenção de ser originais. Na verdade, consideravam a originalidade nesse campo como altamente suspeita. Os enciclopedistas franceses, que eram os porta-vozes da época, sempre advertiram contra aquilo a que chamavam *l'esprit de système*. Não tinham a ambição de imitar os grandes sistemas do século XVII, os sistemas de Descartes, Spinoza ou Leibniz. O século XVII tinha sido um século metafísico e criara uma metafísica da natureza e uma metafísica da moral. O período do Iluminismo tinha perdido o interesse nessas especulações metafísicas. Toda a sua energia se concentrava em outro ponto, e era não tanto uma energia de pensamento quanto uma energia de ação. As “idéias” já não eram consideradas como “idéias abstratas”. Transformavam-se em armas para a grande batalha política. O problema nunca foi descobrir se essas armas eram novas, mas se eram eficazes. E na maioria dos casos provou-se que as mais velhas armas eram as mais poderosas e as melhores.

Os autores da grande *Encyclopédie* e os pais da democracia americana, homens como D'Alembert, Diderot e Jefferson, dificilmente teriam compreendido a questão da novidade de suas idéias. Para todos eles, em certo sentido, essas idéias eram tão velhas como o mundo. Consideravam-nas como qualquer coisa que sempre existiu, em todos os lugares, e em que todos acreditavam: *quod semper, quod ubique, quod ad omnibus*. “La raison”, dizia

La Bruyère, “est de tous les climats”. “O objeto da Declaração da Independência”, escrevia Jefferson em 8 de maio de 1825, numa carta dirigida a Henry Lee,

“não foi descobrir novos princípios, ou novos argumentos nunca antes pensados, nem meramente dizer coisas que nunca tinham sido ditas; mas colocar perante a humanidade o senso comum do sujeito, em termos tão simples e firmes que imponham a sua concordância. (...) Nem reivindicando originalidade de princípio ou sentimento, nem sendo, contudo, uma cópia de qualquer escrito anterior, pretendeu ser uma expressão da mentalidade americana, e dar a essa expressão o próprio tom e espírito que a ocasião requeria.”<sup>2</sup>

Mas os princípios da Declaração da independência norte-americana e da “Declaração dos direitos do homem e do cidadão” francesa não eram somente a expressão de um sentimento popular geral<sup>3</sup>. Não há, talvez, nada tão característico da profunda unidade da cultura do século XVIII como o fato de os mesmos princípios terem sido mantidos e confirmados pelo mais profundo pensador da época: pelo crítico da razão pura.

Kant foi um admirador fervoroso da Revolução Francesa. E é significativo da sua força de caráter e inteligência o não ter alterado o seu juízo mesmo quando a causa da Revolução Francesa parecia perdida. A sua fé no valor

---

<sup>2</sup> Thomas Jefferson, “Writings”, org. Paul Chester Ford (Nova York, O. P. Putman's Sons, 1899), X, 343. Ed. Modern Library, p. 719.

<sup>3</sup> Não é necessário entrarmos aqui na discutida questão da origem histórica da “Declaração francesa”. Num panfleto publicado em 1895, Georg Jellinek tentou provar que é um erro considerar a “Declaração de direitos do homem e do cidadão” um produto das idéias dos filósofos franceses do século XVIII. Segundo Jellinek, devemos procurar a verdadeira fonte das idéias jurídicas e políticas da Revolução Francesa na “Carta de direitos” americana, especialmente na “Carta de direitos do Estado da Virgínia”. Outros autores refutaram energeticamente esse ponto de vista, ver, por exemplo, V. Marcaggi, *Les origines de la déclaration des droits de l'homme* de 1789. Mas nesse caso pouco valor tem o problema de prioridade. É claro que nem Jefferson e Adams, nem Lafayette e Condorcet, “inventaram” as idéias incorporadas na “Declaração de direitos”; limitaram-se a exprimir as convicções que eram defendidas por todos os pioneiros da teoria do direito natural.

ético dos pensamentos expressos na “Declaração dos direitos do homem e do cidadão” permaneceu intacta. “Tal acontecimento”, diz ele,

“não consiste nos feitos ou erros importantes dos homens, por via dos quais o que foi grande se torna mesquinho entre os homens e o que foi pequeno se torna grande, e (...) velhos e gloriosos edifícios políticos desaparecem, enquanto, em seu lugar, outros crescem do solo. Não; nada disso! (...) A revolução de um povo notável à qual assistimos pode triunfar ou fracassar. Pode encher-se de tantas atrocidades e calamidades que um homem justo, mesmo com a certeza de triunfar, nunca se decidiria a repetir a experiência por um tão alto preço. A despeito de tudo isso, tal revolução encontra em todos os espíritos uma simpatia muito próxima do entusiasmo. (...) Tal fenômeno na história da humanidade nunca será esquecido; porque ele prova que na natureza humana existe uma inclinação e disposição para o melhor que nenhum político jamais tinha sido capaz de predizer pela análise do curso de acontecimentos anteriores.”<sup>4</sup>

O espírito do século XVIII é geralmente descrito como “intelectualista”. Mas se por “intelectualismo” se entende uma atitude fria e abstrata, um desligar dos problemas da vida prática, social e política, nenhuma afirmação poderá ser menos adequada e mais enganadora. Tal atitude era inteiramente estranha aos pensadores do Iluminismo. Todos eles teriam aceitado aquele princípio que foi mais tarde formulado por Kant como o “primado da razão prática”. Eles nunca aceitaram uma distinção irreduzível entre a razão teórica e a razão prática. Não separavam a especulação da vida. Nunca existiu talvez uma harmonia mais completa entre a teoria e a prática, entre o pensamento e a vida, que no século XVIII. Todos os pensamentos eram postos imediatamente em ação; todas as ações se encontravam subordinadas a princípios gerais e eram julgadas de acordo com os modelos teóricos. Foi essa característica que deu à cultura do século XVIII a sua força e a sua profunda unidade. A literatura e a arte, a ciência e a filosofia, tinham um centro comum e coope-

---

<sup>4</sup> Kant, *Der Streit der Fakultäten* (1798), seção II, “Werke”, org. E. Cassirer, VII, 397 e seg., 401.



ravam para o mesmo fim. Por esse motivo, os grandes acontecimentos políticos da época eram saudados com tanto entusiasmo. “Não basta que eles” (os direitos originais e imprescritíveis), escreveu Condorcet, “vivam nos escritos dos filósofos e nos corações dos homens justos. Os fracos e ignorantes devem lê-los no exemplo de uma grande nação. A América nos deu este exemplo. A Declaração da independência americana é uma simples e sublime expressão desses direitos sagrados que durante muito tempo foram esquecidos”<sup>5</sup>.

Como é que todas essas grandes realizações se encontraram subitamente em crise – que o século XIX começou por atacar e desafiar abertamente todos os ideais filosóficos e políticos da geração anterior? Parece ser fácil responder a essa pergunta. A Revolução Francesa terminou no período das Guerras Napoleônicas. Ao primeiro entusiasmo seguiu-se uma profunda desilusão e descrença. Numa das suas cartas, escritas no princípio da Revolução Francesa, Benjamin Franklin exprimiu a esperança de que a idéia dos direitos invioláveis do homem operasse como o fogo opera sobre o ouro: “purificando sem destruir”. Mas essa esperança otimista parecia ter-se frustrado definitivamente. Nenhuma das grandes promessas da Revolução Francesa haviam sido cumpridas. A ordem política e social da Europa parecia ameaçada de um colapso completo. Edmund Burke chamava a Constituição Francesa de 1793 um “código de anarquia”, e para ele a doutrina dos direitos inalienáveis era “um convite à insurreição e uma causa permanente de anarquia”<sup>6</sup>. “La raison humaine”, escreveu Joseph de Maistre no seu livro *De la papauté*, “est manifestement convaincue d'impuissance pour conduire les hommes (...) en sorte qu'en général il est bien, quoi qu'on dise, de commencer par l'autorité”.

São estas as razões óbvias da mudança completa e rápida que vamos encontrar nas primeiras décadas do século XIX. Mas não basta descrever essa reação como puramente política. Existem outras e mais profundas causas. Os românticos alemães, que abriram a luta e foram os primeiros arautos do combate contra a filosofia do Iluminismo, não estavam primordialmente interessados em problemas políticos. Viviam muito mais no mundo do “espírito”

<sup>5</sup> Condorcet, *De l'influence de la révolution d'Amérique sur l'Europe* (1786), cap. I, “Oeuvres complètes” (Brunsvick, Vieweg; e Paris, Henrichs, 1804).

<sup>6</sup> Ver Charles Grove Haines, *The Revival of Natural Law Concepts* (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1930), p. 65.

– poesia e arte – do que no mundo dos duros fatos políticos. Certamente, o romantismo não tem apenas a sua filosofia da natureza, da arte e da história, mas também uma filosofia política. Mas nesse campo os escritores românticos nunca desenvolveram uma teoria clara e coerente; nem se mostravam firmes na sua atitude prática. Friedrich Schlegel defendeu em ocasiões diferentes idéias liberais e conservadoras. Do republicanismo converteu-se ao monarquismo. Parece impossível construir um sistema de idéias políticas fixas, definidas e inquestionáveis, a partir de qualquer dos escritores românticos; na maior parte dos casos o pêndulo oscila de um pólo para o pólo oposto.

Há, contudo, dois pontos de importância vital na luta entre o romantismo e o Iluminismo. O primeiro é o novo interesse pela história; o segundo é a nova concepção e valorização do mito. No que diz respeito ao primeiro ponto, tornou-se um lugar-comum de todos os escritores românticos, uma espécie de grito de guerra várias vezes repetido, que o período do Iluminismo foi uma época inteiramente indiferente à história. Uma análise calma e desapassionada dos fatos não confirma, de forma alguma, tal asserção. É verdade que os pensadores do Iluminismo não tinham pelos fatos históricos o mesmo interesse dos primeiros românticos. Estudaram o problema sob ângulos diferentes e viram-no sob uma diferente perspectiva. Contudo, isso não significa que os filósofos do século XVIII tivessem perdido de vista o mundo histórico. Pelo contrário, foram esses filósofos os primeiros a introduzir um novo método científico no estudo da história. Não dispunham ainda dessa enorme massa de material histórico que depois se acumulou; mas tinham uma idéia clara acerca da importância do conhecimento histórico. “Creio que esta é a idade histórica e que esta é a nação histórica”, dizia David Hume falando da cultura inglesa do século XVIII. Homens como Hume, Gibbon, Robertson, Montesquieu e Voltaire não podem ser acusados de falta de interesse e de sentido histórico. No seu *Siècle de Louis XIV* e no seu *Essai sur les moeurs*, Voltaire criou um tipo novo de história da civilização<sup>7</sup>.

Há, contudo, uma diferença fundamental entre as concepções da história nos séculos XVIII e XIX. Os românticos amavam o passado pelo pas-

---

<sup>7</sup> Para mais detalhes, ver E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, (Tübingen, Mohr, 1932), cap. V, “Die Eroberung der geschichtlichen Welt”, pp. 263-312.

sado. Para eles o passado não era apenas um fato, mas um dos ideais mais altos. Essa idealização e espiritualização do passado é uma das características mais notáveis do pensamento romântico. Tudo se torna compreensível, justificável, legítimo, desde que consigamos descobrir uma origem histórica. Essa maneira de refletir era totalmente estranha aos pensadores do século XVIII. Estes, se olhavam para o passado, era na intenção de preparar um melhor futuro. O futuro da humanidade, a criação de uma nova ordem política e social, era o seu grande tema e real preocupação. Para essa finalidade o estudo da história é necessário, mas não constitui um fim em si mesmo. A história pode nos ensinar muitas coisas, mas somente aquilo que foi, e não aquilo que deve ser. Aceitar o seu veredicto como infalível e definitivo é um ultraje à majestade da razão. Se a história significava uma glorificação do passado, uma confirmação do *ancien régime*, estava, no entender dos “filósofos” da grande *Enciclopédia*, amaldiçoada desde o princípio. Para eles não podia ter qualquer interesse teórico porque carecia de um real valor ético. De acordo com o princípio do primado da razão prática, as duas coisas eram correlativas e inseparáveis. Os pensadores do século XVIII, tão freqüentemente acusados de “intelectualismo” pelos seus adversários, nunca estudaram história com o mero fim de satisfazer uma curiosidade intelectual. Viam nela um guia de ação, uma bússola que podia conduzi-los no futuro a um melhor estado da sociedade humana. “Admiramos menos os nossos antepassados”, afirmou um dos escritores do século XVIII, “mas amamos melhor os nossos contemporâneos e colocamos melhores esperanças nos seus descendentes”<sup>8</sup>. Como disse Duclos, o nosso conhecimento da história nada de mais nem de melhor pode ser do que uma “experiência antecipada”<sup>9</sup>.

É esta a verdadeira diferença, o profundo abismo, entre o período do Iluminismo e o romantismo germânico. “Possuímos guias seguros”, diz um panfleto das vésperas ou dos primeiros dias da Revolução Francesa, “mais velhos que os antigos monumentos; a razão para governar os nossos pensamentos, a moral para dirigir os nossos sentimentos e o direito na-

<sup>8</sup> Chastellux, *De la félicité publique*, II, 71; citado com base em Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers* (New Haven, Yale University Press, 1932), pp. 129-130.

<sup>9</sup> Ver Becker, *idem*, p. 95.

tural”<sup>10</sup>. Mas os românticos partiram do princípio oposto. Não se limitaram a afirmar que cada época da história tem o seu direito próprio e que deve ser medido pelos seus próprios padrões, mas foram muito mais longe. Os fundadores da Escola Histórica do Direito afirmavam que a história é a fonte, a verdadeira origem do direito. Nenhuma autoridade sobreleva a história. O Direito e o Estado não podem ser “feitos” pelo homem. Não são produtos da vontade humana e, portanto, não se encontram sob a jurisdição dessas vontades. Não são restringidos nem limitados pelos pretensos direitos inerentes dos indivíduos. O homem não pode criar a lei, como não pode criar a linguagem, o mito e a religião. De acordo com os princípios da Escola Histórica do Direito, como foram concebidos por Savigny e desenvolvidos nas obras de seus discípulos e seguidores, a cultura humana não é um produto das atividades humanas livres e conscientes. Tem a sua origem numa “mais alta necessidade”. É uma necessidade metafísica, esta; é o espírito natural que inconscientemente trabalha e cria.

De acordo com essa concepção metafísica, o valor do mito fica completamente alterado. Para todos os pensadores do Iluminismo, o mito fora uma coisa bárbara, uma estranha e rude massa de idéias confusas e superstições grosseiras, uma autêntica monstruosidade. Entre o mito e a filosofia não podia haver ponto de contato. O mito termina onde começa a filosofia – tal como a noite dá lugar ao dia. Este critério sofre uma alteração radical nos filósofos românticos. No sistema desses filósofos o mito torna-se não somente um assunto de mais alto interesse intelectual, mas também de culto e veneração. É considerado como a mola real da cultura humana. A arte, a história e a poesia têm a sua origem no mito. Uma filosofia que ignora essa origem é vista como superficial e incapaz. Uma das principais finalidades do sistema de Schelling era restituir ao mito o seu legítimo lugar na civilização humana. Nas suas obras encontra-se pela primeira vez uma *filosofia da mitologia* lado a lado com a sua filosofia da natureza, da história e da arte. Efetivamente, todo o seu interesse parece ter-se concentrado nesse problema. Em lugar de ser o

---

<sup>10</sup> *Des États-Généraux et principalement de l'esprit qu'on doit y apporter*, de Target (Paris, 1789), citado com base em Fritz Klövekorn, *Die Entstehung der Erkarung der Menschen-und Bürgerrechte*, “Historische Studien”, XC (Berlim, E. Ebering, 1911), 31, 224, no. 23.

opositor do pensamento filosófico, o mito apresenta-se como seu aliado e, em certo sentido, como a sua consumação.

Tudo isso pode parecer paradoxal; mas resulta dos próprios princípios do pensamento romântico. Schelling apenas exprimia as convicções comuns de toda a jovem geração germânica. Tornou-se o filósofo porta-voz da poesia romântica. O profundo desejo de ir procurar a poesia nas suas fontes explica o interesse romântico pelo mito. A poesia deve aprender a falar uma nova linguagem, não de conceitos nem de “idéias distintas e claras”, mas de hieróglifos, de símbolos secretos e sagrados. É esta a linguagem utilizada por Novalis em *Heinrich von Ofterdingen*. Ao idealismo crítico de Kant opõe Novalis o seu “idealismo mágico”, e Schelling e Friedrich Schlegel pensavam que esse novo tipo de idealismo fosse a chave mestra da poesia e da filosofia.

Esse era um novo passo na história das idéias – um passo carregado das mais importantes conseqüências, que se revelaram ainda mais importantes no futuro desenvolvimento do pensamento político do que no do pensamento filosófico. Na filosofia, a influência de Schelling foi equilibrada e rapidamente eclipsada pela aparição do sistema hegeliano. A sua concepção do papel da filosofia ficou sendo apenas um episódio. Contudo, estava aberto o caminho que podia conduzir mais tarde à reabilitação do mito que se observa nos sistemas políticos modernos.

Seria, contudo, um engano e não se faria justiça ao espírito romântico torná-lo responsável por esse desenvolvimento posterior. Em literatura recente encontra-se muitas vezes a opinião de que o romantismo foi a mais prolífica fonte do mito do século XX. Para muitos autores, a ele se deve a concepção do “Estado totalitário” e a preparação de todas as outras formas de imperialismo agressivo<sup>11</sup>. Mas fazendo esse juízo esquecemos o aspecto principal e, em boa verdade, decisivo. A concepção “totalitária” dos autores românticos era cultural, e não política. O universo que eles buscavam era um universo de cultura. Nunca pensaram em dominar, mas em “poetizar” o mundo. Impregnar todas as esferas da vida humana – a religião, a história, a

<sup>11</sup> Ver, por exemplo, Peter Viereck, *Metapolitics. From the Romantics to Hitler* (Nova York, A. A. Knopf, 1941). Ver também o artigo de Arthur O. Lovejoy, “The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas”, e a sua discussão muito interessante com Leo Spitzer, *Journal of the History of Ideas*, vol. II, no. 3 (1941), e vol. V, nº 2 (1944).

própria ciência natural – com o “espírito poético” era, no entender de Friedrich Schlegel, o objetivo mais alto do movimento romântico<sup>12</sup>. Como a maior parte dos escritores românticos, Friedrich Schlegel sentia-se muito mais à vontade no “mundo divino da ciência e da arte” do que no mundo da política. Foi essa atitude que conferiu ao nacionalismo romântico a sua cor e caráter especiais. Decerto que os poetas e filósofos românticos eram ardentes patriotas, e muitos deles foram nacionalistas intransigentes. Mas o seu nacionalismo não era do tipo imperialista. Sentiam-se unicamente interessados em conservar, não pensavam em conquistar. Tentaram, com toda a energia das suas forças espirituais, manter a peculiaridade do caráter germânico, mas nunca pensaram em impô-la aos outros povos.

Isso foi uma conseqüência necessária da origem histórica do nacionalismo germânico. Esse nacionalismo tinha sido criado por Herder – e entre todos os pensadores e poetas do século XVIII Herder possuía o mais profundo sentido e compreensão da *individualidade*. Esse individualismo tornou-se um dos mais salientes e característicos aspectos do movimento romântico. Os românticos nunca teriam sacrificado as formas específicas e particulares da vida cultural, da poesia, da arte, da religião e da história a um Estado “totalitário”. Tinham um profundo respeito por todas as incontáveis e sutis diferenças que caracterizam a vida dos indivíduos e das nações. Sentir e gozar essas diferenças, simpatizar com todas as formas da vida nacional, era para eles o verdadeiro objetivo e o maior encanto do conhecimento histórico. O nacionalismo dos românticos não era, além disso, mero particularismo. Era justamente o contrário. Não só não era incompatível com um verdadeiro universalismo como o pressunha. Para Herder, cada nação era somente uma voz individual numa harmonia universal que tudo abrangia. Na sua coleção de canções nacionais encontramos canções alemãs, eslavas, célticas, escandinavas, lituanas e turcas. E os filósofos e poetas românticos eram os herdeiros de Herder e de Goethe. Goethe foi o primeiro que usou o termo “literatura mundial” (*Weltliteratur*), que se tornou a grande paixão dos escritores românticos. Nas suas conferências sobre arte dramática, A. W. Schlegel deu uma

---

<sup>12</sup> Ver Friedrich Schlegel, “Gespräch über die Poesie”, *Prosaische Jungendschriften*, org. Jacob Minor (2ª ed., Viena, Carl Konegen, 1905), II, 338 e segs.

visão universal da literatura dramática de todos os tempos e falou de todos eles com o mesmo amor e a mesma simpatia imparcial.

Esse universalismo literário foi reforçado por um novo universalismo religioso. Os primeiros românticos viam como o maior privilégio da cultura medieval o fato de existir um ideal religioso universal. Naquele tempo a cristandade ainda formava um todo. A sociedade cristã era um corpo místico, governado por Deus e representado pela Igreja Universal e pelo Império Universal. Os escritores românticos desejavam regressar a essa idade de ouro da humanidade. Nesse ponto não podiam pensar em limitar ao seu país os seus ideais religiosos e culturais. Lutavam não só por uma Alemanha, mas também por uma Europa unificada. No seu ensaio *Cristandade ou Europa*, Novalis canta os belos e esplêndidos dias que a Europa viveu quando a cristandade una habitava o continente, quando um interesse comum ligava as mais afastadas províncias desse império espiritual<sup>13</sup>. O maior dos teólogos românticos, Friedrich Schleiermacher, foi muito mais longe. A religião universal que ele preconizava e defendia no seu *Reden über die Religion* [Discursos sobre a religião] compreende todas as espécies de credos e ritos. Todos os “heréticos” do passado podiam considerar-se incluídos nesse ideal religioso. O “ateu” Spinoza era para Schleiermacher “o grande e santo Spinoza”. Para o verdadeiro sentimento religioso, declarou Schleiermacher, todas as diferenças dogmáticas são irrelevantes. A religião é amor, mas não amor por “isso”, ou por “aquilo”, ou por qualquer objeto finito e especial, mas amor pelo Universo, pelo Infinito.

Isso explica melhor o caráter do nacionalismo romântico. Também esse nacionalismo era produto do amor, e não, como muitas formas posteriores de nacionalismo, produto do ódio. No “Diálogo sobre a Poesia”, de Friedrich Schlegel, o amor é declarado o próprio princípio de toda a poesia romântica. É como um médium invisível que deve penetrar cada linha, cada verso de um verdadeiro poema. Para o poeta tudo é apenas a indicação daquilo que é mais alto e realmente infinito: um hieróglifo de amor eterno e do sagrado poder vital da natureza plástica<sup>14</sup>. Os ideais políticos dos primei-

<sup>13</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa* (1799), “Schriften” (Iena, Diederichs, 1907), II, 23.

<sup>14</sup> Schlegel, *op. cit.*, II, 370 e seg.

ros românticos estavam impregnados do mesmo sentimento. Tinham um caráter definitivamente estético ou poético. Novalis falou do Estado em termos entusiásticos. O que ele verdadeiramente admirava não era, contudo, o seu poder físico, mas a sua beleza. “Um verdadeiro príncipe”, escreveu ele, “é o artista dos artistas. Todo mundo deveria ser artista; tudo se pode tornar delicada arte. (...) O príncipe atua num espetáculo infinitamente variado, no qual a cena e o público, os atores e espectadores, são uma e a mesma coisa, e em que ele é o realizador, o dramaturgo e o herói da peça”<sup>15</sup>.

É verdade que essa concepção poética não estava à altura de desempenhar a tarefa de resolver os problemas da vida política. Quando esses problemas se tornaram mais sérios e ameaçadores, a teoria desenvolvida pelos primeiros românticos teve de ceder. Na época das Guerras Napoleônicas, os fundadores e pioneiros do romantismo germânico começaram a duvidar do seu próprio ideal de “poetizar” a vida política. Convenceram-se então de que, pelo menos nesse campo, era necessária uma atitude mais realista, que essa atitude era mesmo imperativa e indispensável. Muitos poetas românticos estavam dispostos a sacrificar os seus ideais passados à causa nacional. Em poetas como Heinrich von Kleist, o amor romântico deu lugar a um ódio amargo e implacável. O próprio A. W. von Schlegel sentia do mesmo modo. “Enquanto a nossa independência nacional, e mesmo a continuidade do nosso nome germânico, está seriamente ameaçada”, escreveu ele em 1806, “a nossa poesia deveria, talvez, ceder o seu lugar à eloquência”<sup>16</sup>. Mas apenas um punhado de românticos seguiu esse conselho; mesmo em seu nacionalismo extremo, não renunciariam nem renegariam seus ideais universais de cultura humana.

<sup>15</sup> Novalis, *Glauben und Liebe*, seção 33, “Schriften”, II, 162.

<sup>16</sup> A. W. von Schlegel, *Letter to Fouqué*, ver “Sämtliche Werke”, org. Eduard Böcking (Leipzig, Weidmann, 1846), VIII, 145.



PARTE III  
O MITO DO SÉCULO XX

XV  
A PREPARAÇÃO: CARLYLE



*As conferências de Carlyle sobre o culto do herói*

Quando Thomas Carlyle, a 22 de maio de 1840, iniciou as suas conferências *Sobre heróis, o culto do herói e o heróico na história*, dirigiu-se a um público numeroso e distinto. “Uma turba da sociedade londrina” reunira-se para ouvir o orador. As conferências provocaram certa sensação; mas ninguém poderia prever que esse acontecimento social trouxesse em seu bojo grandes conseqüências políticas. Carlyle dirigia-se aos ingleses da era vitoriana. O seu público reunia de duzentas a trezentas pessoas e era “aristocrático pela posição social e pelo intelecto”. Como disse Carlyle em uma de suas cartas, “compareceram bispos e toda espécie de gente; ouviam algo de novo e pareciam extremamente atônitos e muito satisfeitos. Riram e aplaudiram”<sup>1</sup>. Mas certamente nenhum dos ouvintes poderia pensar, por um só instante,

---

<sup>1</sup> Uma descrição minuciosa das conferências de Carlyle foi feita por A. MacMeehan, na introdução ao seu livro em que aquelas foram compiladas (Boston, Ginn & Co., 1891). Ver também *The Correspondence of Thomas Carlyle and Ralph Emerson, 1834-1872* (Boston, 1894), I, 293 e seg., 2 vols.

que as idéias expressas nessas conferências continham um perigoso explosivo. Nem o próprio Carlyle acharia isso. Ele não era um revolucionário; era conservador. Pretendia estabilizar a ordem política e social, e estava convencido de que, para se lograr tal estabilização, não existia melhor nem mais recomendável meio do que o culto do herói. Jamais esteve em seu intuito pregar um novo evangelismo político. Para ele, o culto do herói era o mais antigo e mais sólido elemento da vida social e cultural do homem. Via nesse culto “uma duradoura esperança para a direção do mundo”. “Se afundassem e desaparecessem para sempre todas as tradições, acordos, crenças e sociedades que o homem instituiu ao longo dos tempos, isso permaneceria (...) brilha como uma estrela polar através das nuvens de fumaça, das nuvens de poeira, dos nevoeiros, das derrocadas e de toda espécie de conflagrações”<sup>2</sup>.

O efeito produzido pelas conferências de Carlyle foi, entretanto, muito diferente das expectativas de seu autor. Como o próprio Carlyle sublinhou, o mundo moderno tinha passado por três grandes revoluções. Primeiramente, ocorreu a Reforma de Lutero; em seguida, a Revolução Puritana; e, finalmente, a Revolução Francesa. A Revolução Francesa era, por assim dizer, o terceiro ato do protestantismo. A esse terceiro ato poderíamos igualmente chamar com propriedade o epílogo, “pois o homem nunca poderá descer mais baixo do que esse selvagem *sans-culottism*”<sup>3</sup>. Quando Carlyle falou nesses termos, não poderia adivinhar que as próprias idéias por ele expostas em suas conferências eram também o começo de uma nova revolução. Cem anos mais tarde, essas idéias tinham sido convertidas nas mais eficientes armas a serviço da luta política. Na era vitoriana, ninguém poderia adivinhar o papel que a teoria de Carlyle iria desempenhar no século XX.

Na literatura recente, verifica-se uma forte tendência para vincular os pontos de vista de Carlyle aos nossos problemas políticos – para ver nele um

<sup>2</sup> *On Heroes, Hero Worship and the Heroic in History*, Conf. VI, p. 195. Edição Centenário, V, 202. Cito as conferências da edição organizada por H. D. Gray para a coleção de clássicos ingleses de Longmans, Green & Co., Nova York, 1896. As citações das outras obras de Carlyle são da Edição Centenário, *The Works of Thomas Carlyle* (30 volumes), 1ª edição por H. D. Traill (Londres, Chapman & Hall, 1831 e segs.), depois substituída por uma nova edição americana (Nova York, Charles Scribner's Sons, 1900).

<sup>3</sup> *On Heroes*, Conf. VI, pág. 229. Ed. Centenário, V, 237.

daqueles homens que mais contribuíram para a futura “marcha do fascismo”. Em 1928, H. H. Lehman escreveu um livro: *Carlyle's Theory of the Hero. Its Sources, Development, History and Influence on Carlyle's Work*<sup>4</sup>. [A teoria do herói, de Carlyle: suas fontes, desenvolvimento, história e influência sobre a obra de Carlyle]. Era uma análise meramente histórica. Mas breve se lhe seguiram outros estudos nos quais Carlyle era, mais ou menos, tornado responsável por toda a ideologia do nacional-socialismo. Depois da ascensão de Hitler ao poder, H. F. C. Grierson publicou uma conferência que pronunciara três anos antes sob o título “Carlyle e o herói”, mas agora sob um novo título: *Carlyle e Hitler*. “Senti-me tentado”, diz ele, “a dar um novo, direi metonímico, título, de tal modo os recentes acontecimentos na Alemanha ilustram as condições que produzem, ou, pelo menos, tornam possível, a aparição do herói, como era concebido principalmente por Carlyle, e os sentimentos, religiosos e políticos (...), erguidos pela onda que o arrasta ao poder”<sup>5</sup>. Parecia não só natural, mas até inevitável, atribuir a Carlyle todas essas idéias de comando político que se desenvolveram muito mais tarde e sob muito diverso “clima de opinião”. À longa lista de livros e artigos estudando a filosofia e a genealogia do imperialismo moderno, Ernest Seillière acrescentou, em 1939, um livro sobre Carlyle. Ele encontra nas suas obras todas as características de um “misticismo estético”, e os primeiros traços de um “misticismo racial”, e mais tarde, na sua obra sobre Frederico, o Grande, a defesa descarada do militarismo prussiano. “Quanto mais se aproxima dos conservadores, meditando nas lições da vida e no verdadeiro caráter da natureza humana, tanto mais lugar dava para os políticos e militares entre os delegados do Todo-Poderoso: era a tendência prussiana no coração do romantismo germânico”<sup>6</sup>. Essa prussificação do romantismo de Carlyle foi o último e decisivo passo que o levou à divinização dos chefes políticos e à identificação do poder com o direito<sup>7</sup>.

Há muita verdade nessa descrição dos efeitos da teoria de Carlyle. Contudo, parece-me tratar-se de uma excessiva simplificação do assunto. A

<sup>4</sup> Durham, N. C., Duke University Press.

<sup>5</sup> H. F. C. Grierson, *Carlyle and Hitler* (Inglaterra, Cambridge University Press, 1933).

<sup>6</sup> E. Seillière, *Un précurseur du National-Socialisme: L'actualité de Carlyle* (Editions de la Nouvelle Revue Critique, 1939), p. 173.

<sup>7</sup> *Idem*, pp. 203 e segs.

concepção de “herói” de Carlyle é muito complicada, tanto no seu significado como nos seus pressupostos históricos. Para fazer plena justiça à sua teoria devemos estudar todos os diversos, e muitas vezes contraditórios, elementos que formaram o caráter de Carlyle, a sua vida e a sua obra. Carlyle não era um pensador sistemático. Nem sequer tentou construir qualquer filosofia da história. Para ele a história não era um sistema – era unicamente uma vasta paisagem. A história, afirma ele no seu ensaio sobre a biografia, é a essência de incontáveis biografias<sup>8</sup>. Portanto, descobrir na obra de Carlyle uma construção filosófica definida do processo histórico, tomado como um todo, ou qualquer programa político definido, é precário e ilusório. Em lugar de precipitar as conclusões acerca das suas doutrinas, devemos primeiramente compreender os motivos subjacentes a todas elas, pois sem uma clara penetração nesse campo, muitas, se não a maior parte, das suas idéias permanecem obscuras e ambíguas. A concepção que Carlyle tem da história e da política depende sempre de sua história pessoal; é muito mais biográfica do que sistemática ou metódica.

Sem dúvida, Carlyle desenvolveu nas suas conferências a idéia de “liderança” nas suas mais radicais conseqüências. Identificou a história com a história dos grandes homens. Sem eles não haveria história; seria a estagnação, e estagnar é morrer. Uma simples seqüência de acontecimentos não constitui história. Esta é feita de ações e façanhas, e não existem façanhas sem alguém que as cometa, sem um impulso pessoal forte e imediato. “O culto do herói”, exclamava Carlyle, “com o coração prostrado pela admiração, pela submissão, ardente, ilimitada, pela mais nobre forma de um homem semelhante a um deus – não é este o próprio germe do cristianismo?”<sup>9</sup>. Nesta idéia pode dizer-se que se encontra num certo sentido o começo e o fim de toda a sua filosofia da vida e da história. Na sua primeira obra tinha utilizado linguagem semelhante. “Bem escreviam os teólogos”, diz ele em *Sartor Resartus*, “que um rei governa por direito divino. Traz consigo uma autoridade oriunda de Deus, ou o homem nunca lha reconheceria (...). Aquele que deve ser o meu chefe, cuja vontade terá de ser mais alta do que a minha, foi escolhido para

<sup>8</sup> “Biography” (1832), *Critical and Miscellaneous Essays*, III, 46. Ed. Centenário, vol. XXVIII.

<sup>9</sup> *On Heroes*, Conf. I, p. 11, Ed. Centenário, V, 11.

mim no Céu. Não se pode conceber outra liberdade que não seja a de obedecer ao escolhido do Céu”<sup>10</sup>.

Esta linguagem parece simplesmente a de um teólogo que perdeu a sua fé implícita em qualquer religião dogmática e que, contudo, tentou substituir a adoração de Deus pela adoração dos homens. A forma medieval de hierarquia era substituída por uma moderna forma de “herói-arquia”. O herói de Carlyle é, na verdade, um santo transformado, secularizado. Não é necessário que seja um sacerdote ou um profeta; pode ser um poeta, um rei, um homem de letras. Mas sem esses santos temporais, afirma Carlyle, não podemos viver. Se a herói-arquia desaparecesse, deveríamos desesperar do mundo completamente. “Sem soberanos, verdadeiros soberanos, espirituais e temporais, não vejo senão a anarquia como única alternativa possível, e a anarquia é a mais odiosa de todas as coisas”<sup>11</sup>.

Mas que é um herói? Deve existir algum modelo que nos permita reconhecê-lo. Deve haver uma pedra de toque para aferir os heróis, para discernir o verdadeiro ouro dos metais ordinários. Carlyle não ignora, certamente, que na história da religião existem verdadeiros e falsos profetas e, na vida política, heróis reais e imitações. Existe algum critério para distinguir uns dos outros? Há heróis que são os representantes da Idéia Divina – outros há que são apenas falsos heróis. Essa é uma feição necessária e indestrutível da história humana. Porque a massa, ou, como diz Carlyle, “os servos”, devem ter os seus próprios heróis.

“Conhecer os homens dignos de confiança: infelizmente ainda nos nossos dias esse conhecimento não está ao nosso alcance. Só o sincero pode reconhecer a sinceridade. Não é apenas de um herói que necessitamos, mas de um mundo digno dele; não um mundo de servos (...). O mundo dos servos deve ser governado pelo falso herói. (...) Ele pertence-lhes; eles pertencem-lhe! Em suma, das duas, uma: ou aprendemos a reconhecer um herói, um verdadeiro governador e comandante, quando o encontramos, ou então seremos para sempre governados pelos não-heróis.”<sup>12</sup>

<sup>10</sup> *Sartor Resartus*, Liv. III, cap. VII, I, 198.

<sup>11</sup> *On Heroes*, Conf. IV, p. 120. Ed. Centenário, V, 124.

<sup>12</sup> *Idem*, Conf. VI, p. 209. Ed. Centenário, V, 216 e seg.

Tudo isso é claro e inconfundível. Nada existe que Carlyle mais odeie do que as teorias “mecânicas” da vida política que ele atribui ao século XVIII e aos filósofos do Iluminismo. Mas, não obstante todo esse espiritualismo, ele tornou-se, em política, um dos mais decididos defensores da obediência passiva. A teoria política de Carlyle é, no fundo, quase um calvinismo disfarçado e transformado. A verdadeira espontaneidade é reservada para uns poucos eleitos. Os outros, a massa dos réprobos, têm de sujeitar-se à vontade desses eleitos, os governantes natos.

Mas a resposta que recebemos até agora é puramente retórica, e não filosófica. Mesmo aceitando todas as premissas da teoria de Carlyle, a principal pergunta continua ainda por responder. Decerto, seria demasiado esperar de Carlyle uma definição clara daquilo que ele entende por um herói. Tal definição seria um ato lógico, e Carlyle exprime-se com um profundo desprezo por toda a lógica. A compreensão sadia não é a que se adquire pela argumentação lógica, é intuitiva. “Considerai os velhos mestres e a sua jornada para a verdade: a persistência, a fé, o incessante movimento, muitas vezes o grande vigor natural; somente nenhum progresso: nada senão ridículas façanhas de um membro a equilibrar outro membro; (...) quando muito, girando suavemente, com alguma satisfação, como os dervixes, e acabando onde começaram”<sup>13</sup>. A lógica é boa, mas não é o melhor; através da lógica não conseguiremos entender a vida, a sua forma mais alta: a vida heróica. “Conhecer, penetrar na verdade de qualquer coisa é sempre um ato místico – do qual os melhores lógicos apenas arranham a superfície”<sup>14</sup>. “Tentar construir *teorias* para essas matérias seria pouco proveitoso; há matérias que se recusam a ser teorematizadas e diagramadas; matérias de que a lógica deveria saber que *não pode falar*”<sup>15</sup>.

Mas se o conhecimento, pela sua natureza e essência, é um ato místico, parece ser uma tentativa sem esperança comunicá-lo, exprimi-lo, nos modestos símbolos da fala humana, especialmente se essa comunicação tiver de ser feita numa série de conferências públicas pronunciadas na presença da

---

<sup>13</sup> “Characteristics”, *Essays*, III, 6.

<sup>14</sup> *On Heroes*, II, 56. Ed. Centenário, V, 57.

<sup>15</sup> *Idem*, I, 25. Ed. Centenário, V, 26.

“turba da sociedade londrina”. Como conseguiu Carlyle vencer essa dificuldade; como pôde ele resolver essa quase impossível tarefa? Somente podia fornecer uma ilustração, nunca uma demonstração, da sua tese fundamental. Deve admitir-se que essa ilustração foi viva e impressionante. Ele tinha sempre considerado a história não como um árido manual, mas como uma galeria de retratos. Não podemos compreender a história por meros conceitos; só podemos entendê-la através de retratos. Nas suas conferências, Carlyle tentou cobrir todo o campo da história humana. Partiu dos estádios mais rudimentares da civilização e chegou até a história e literatura contemporâneas. Tudo isso tinha de combinar-se numa grande intuição. Tal síntese nunca pode ser obtida pelo conhecimento; requer outros e mais altos poderes. “Quem nos domina não é a nossa faculdade lógica e mensurativa, mas a imaginativa; eu podia dizer: padre e profeta para nos conduzirem aos céus; ou mágicos e feiticeiros para nos conduzirem ao inferno”<sup>16</sup>.

Dessa faculdade imaginativa faz Carlyle amplo uso nas suas conferências. O seu estilo é, na verdade, o de um profeta que nos conduz ao céu e o de um feiticeiro que nos conduz ao inferno. Na sua descrição, as duas direções são às vezes de difícil distinção. O conhecimento, declara ele, é, na verdade, a tua janela (...); mas a fantasia é o teu olho, com a sua retina, onde as cores se separam, saudável ou doente<sup>17</sup>. Os homens raros, tinha ele afirmado num ensaio anterior<sup>18</sup>, são janelas místicas através das quais vemos mais profundamente os caminhos ocultos da natureza. Uma “janela mística” após outra foi-se abrindo ao auditório de Carlyle. Ele só podia exprimir-se por exemplos. Não se sentia obrigado a responder à pergunta: *que* é um herói? Mas tentou mostrar *quem* eram os grandes heróis. A sua lista é longa e variada. Contudo, ele não admite quaisquer diferenças específicas no caráter heróico. Esse caráter é uno e indivisível; permanece sempre idêntico. Do nórdico Odin ao inglês Samuel Johnson, de Cristo a Voltaire, o herói tem sido adorado, de uma forma ou de outra<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> *Sartor Resartus*, Liv. III, cap. III, I, 176.

<sup>17</sup> *Idem*, I, 177.

<sup>18</sup> “Peter Nimmo, a Rhapsody”.

<sup>19</sup> *On Heroes*, Conf., I, pp. 14 e seg. Ed. Centenário, V, 15.



Por esse método, o herói de Carlyle torna-se uma espécie de Proteu, capaz de assumir todas as formas. Em cada conferência mostra-nos uma nova face. Aparece como um deus mítico, como um profeta, um padre, um homem de letras, um rei. Não tem limites nem se encontra sujeito a qualquer esfera especial de ação.

“No fundo, o grande homem, quando vem da mão da natureza, é sempre a mesma espécie de coisa: Odin, Lutero, Johnson, Burns: espero fazer compreender que todos estes são originariamente compostos da mesma matéria. (...) Confesso que não tenho noção de um homem verdadeiramente grande que não tenha sido todas as espécies de homens. (...) Eu não posso compreender como um Mirabeau, com esse grande coração brilhante, com o fogo que nele havia, com as lágrimas latentes que nele havia, pudesse não ter escrito versos, tragédias, poemas, e comovido todos os corações por esse processo, tivesse o curso da sua vida e educação conduzido-o para outro lado.”<sup>20</sup>

Essa era uma tese bastante paradoxal. Mesmo a imaginação mais poderosa teria dificuldade em descobrir qualquer identidade entre um deus mítico chamado Odin e um Rousseau, que Carlyle descreve como um “homem mórbido, excitável e espasmódico”<sup>21</sup>. E não podemos imaginar esse mestre-escola pedante que foi Samuel Johnson escrevendo a *Divina Comédia* ou as peças de Shakespeare. Mas Carlyle deixava-se arrastar pela corrente da própria eloquência. Falava de todos os seus heróis com o mesmo entusiasmo. Na sua “transcendente admiração”<sup>22</sup> pelos grandes homens, parece perder algumas vezes o sentido de todas as proporções. As diferenças do nosso baixo mundo empírico eram quase esquecidas; os caracteres mais díspares eram colocados todos no mesmo nível.

Num escritor como Carlyle, que consagrou toda a sua vida a estudos históricos e que neste campo possuía uma real autoridade, essa atitude era

<sup>20</sup> *Idem*, Conf. II, 41 e seg. Ed. Centenário, V, 43; Conf. III, 76 e seg., Ed. Centenário, V, 78 e seg.

<sup>21</sup> *Idem*, Conf. V, 178, Ed. Centenário, V, 184.

<sup>22</sup> *Idem*, Conf. I, 11. Ed. Centenário, V, 11.

bem surpreendente. Mas não devemos esquecer as circunstâncias especiais sob que se faziam as suas conferências. O estilo de Carlyle tinha sido sempre muito mais oratório do que filosófico. Mas nunca fizera antes um uso tão amplo da retórica como nessas conferências. Como mestre na arte de criticar, sabia muito bem como distinguir a verdadeira eloquência da retórica ordinária. Na diferença entre a oratória e a retórica, declarava ele, encontramos, como na verdade em toda parte, essa superioridade do que é chamado natural sobre o artificial. O orador convence e arrebatava sem saber como; o retórico pode provar que devia ter convencido e arrebatado. “Assim sucede, em suma, com todas as formas de inteligência, quer dirigidas à descoberta da verdade, quer ao efeito que dela participa”<sup>23</sup>. Mas dessa vez Carlyle tinha esquecido este preceito. Talvez estivesse, inconscientemente, influenciado pela atitude do seu auditório, que parece ter-se mostrado muito suscetível à forma do seu estilo retórico. Falava para um público especial, “aristocrático pela posição e intelecto”. Tinha de pesar cuidadosamente as suas palavras. Escolhia os seus efeitos e estava sempre certo de obtê-los. Tentava captar, aumentar e estimular o interesse dos seus ouvintes. E conseguiu-o. Somente uns poucos, entre eles um dos seus melhores amigos e o mais competente dos críticos, John Stuart Mill, conservaram um juízo crítico claro. Quando Carlyle falou na teoria de Bentham, declarando-a a mais vil e falsa concepção do homem, Mill ergueu-se para interromper o orador e protestar contra tal descrição. Mas a maior parte do auditório reagia de forma muito diferente. O curso sobre os heróis tornou-se o último e maior triunfo público de Carlyle. “A boa gente ficava sem fôlego, ou dava toda espécie de demonstrações de agrado”<sup>24</sup>.

O próprio Carlyle tinha bastante espírito crítico para não se deixar enganar pelo seu êxito. Não ignorava os graves defeitos das suas conferências. Julgava-as com muita severidade. “Nada do que até hoje escrevi me agrada menos. Elas nada contêm de *novo*, nada que para mim não seja *velho*. A qualidade de estilo teve de ser rebaixada para que ele ficasse tão semelhante

<sup>23</sup> “Characteristics”, *Essays*, III, 7.

<sup>24</sup> Ver as cartas de Carlyle a Margaret Carlyle e a seu irmão Dr. John Carlyle. Cf. J. A. Froude, *Thomas Carlyle, A History of His Life in London* (Nova York, Charles Scribner's Sons, 1908), I, 155 e segs.

quanto possível ao estilo oral”<sup>25</sup>. Mas o próprio livro, como foi mais tarde publicado, está aberto às mesmas objeções. Um grande admirador de Carlyle disse que, comparado com as suas melhores obras, o livro *Os Heróis* é “quase insignificante”<sup>26</sup>. Seria, entretanto, injusto julgar os *pensamentos* de Carlyle sobre o culto do herói apenas por esse livro. A esse respeito as suas obras anteriores eram muito superiores. *Sartor Resartus* oferece todas as qualidades e todos os defeitos do seu espírito. Está escrito num estilo bizarro e grotesco, que ofende e desafia todas as regras de composição fonética. Mas é sincero em cada uma das suas palavras; traz consigo o selo da personalidade de Carlyle. No seu livro sobre o culto do herói, que, infelizmente, se tornou o mais conhecido, tentou muito mais persuadir do que convencer. Tinha declarado ser o herói um “homem universal”. Era, no entanto, uma tarefa difícil provar essa universalidade, não somente no caso de Samuel Johnson ou John Knox, mas mesmo no caso de Lutero ou Cromwell. Os exageros e inconsistências de Carlyle são óbvios. Contudo, não devemos insistir demasiado sobre essas inconsistências. Um historiador da categoria de Carlyle tem o direito de ser julgado segundo a sua própria concepção de um verdadeiro método histórico.

“O artista da história deve distinguir-se do artesão da história; porque aqui, como nos outros domínios, existem os artistas e os artesãos; homens que trabalham mecanicamente num determinado setor, sem abrangerem o Todo, sem mesmo sentirem que existe um Todo; e homens que informam e enobrecem o mais humilde setor com uma Idéia do Todo, e habitualmente sabem que a Parte só pode ser verdadeiramente discernida no Todo. No que diz respeito à história, os trabalhos e deveres dessas duas categorias devem ser totalmente diferentes.”<sup>27</sup>

“O Todo” de que Carlyle fala não é um todo metafísico, mas um todo individual. É uma testemunha clássica dessa atitude filosófica que mais

<sup>25</sup> Ver Froude, *idem*, I, 167.

<sup>26</sup> Ver MacMeehan, *op. cit.*, pp. XXXV e segs.

<sup>27</sup> “On History”, *Essays*, II, 90.

tarde foi alcunhada de filosofia existencial. Encontramos nele todas as características do tipo de pensamento representado por Kierkegaard e o seu ataque contra o sistema hegeliano. Conhecemos muito pouco de um pensador, declara ele, enquanto conhecemos apenas os seus conceitos. Devemos conhecer o homem antes de podermos compreender e apreciar as suas teorias. Carlyle foi buscar nos escritores românticos alemães, especialmente em Friedrich H. Jacobi, o termo *Lebensphilosophie*.

“Ainda que tal possa suceder com a metafísica e outras ciências abstratas originadas somente no cérebro (*Verstand*), nenhuma filosofia vital (*Lebensphilosophie*) (...) que se origina igualmente no caráter (*Gemüt*), e igualmente o integra, pode alcançar o seu significado até que o próprio caráter seja visto e conhecido; até que a visão do mundo (*Weltanschauung*) do autor e como através de tal visão ele se manifestou, ativa e passivamente, se tornem claras: em suma, até que dele tenha sido escrita uma biografia filosófico-poética, e que essa biografia seja filosófico-poeticamente lida”.<sup>28</sup>

De acordo com essa máxima, Carlyle interrompe subitamente a sua descrição da “filosofia da roupa branca” que estava dando em *Sartor Resartus* a fim de incluir toda espécie de pormenores biográficos. Num capítulo, “Romance”, conta-nos uma história de amor da sua juventude. Passa daí àquela grande crise intelectual na qual viu o seu “batismo de fogo”. Isso não era uma simples diversão; era um elemento necessário do método de Carlyle como escritor e como pensador. Recusava-se a traçar uma linha de demarcação entre um sistema filosófico e o seu autor. Aquilo a que ele chamava a sua filosofia continha sempre um elemento autobiográfico. Não se pode duvidar da autenticidade da cena em *Sartor Resartus* na qual Carlyle descreve o começo da sua *vita nuova*, da sua vida moral e filosófica. “Lembro-me bem disso e poderia ir direto ao local onde o acidente ocorreu (...). É a partir dessa hora que me sinto inclinado a datar o meu novo

---

<sup>28</sup> *Sartor Resartus*, Liv. I, cap. XI, I, 59.

nascimento espiritual, ou o meu batismo de fogo bafomético\*; foi talvez a partir desse momento que me tornei um homem”<sup>29</sup>.

Os sistemas filosóficos pertencem, grosso modo, a dois diferentes tipos. Seguem um método empírico ou racional, indutivo ou dedutivo. Baseiam-se em fatos ou em princípios a priori. A fim de ajuizá-los, devemos começar ou por estudar os dados empíricos, ou, então, por analisar as verdades gerais. Contudo, no caso de Carlyle, nenhum desses métodos nos pode dar uma visão verdadeira do caráter da sua filosofia. Não era a sua uma filosofia empírica, nem tampouco um sistema especulativo. Ele nunca tentou dar mais do que uma “filosofia vital”, e nunca teve a intenção de separar essa filosofia da sua experiência pessoal. Na metafísica como tal, como um sistema geral, ele nada mais podia ver do que uma doença perene. Em todas as idades as mesmas questões, as questões da morte e da imortalidade, da origem do mal, da liberdade e da necessidade, apareceram sob novas formas. De tempos em tempos repete-se a tentativa de dar uma forma nossa a qualquer teorema do universo. Mas todas essas tentativas estão condenadas a fracassar, “porque qual será o teorema do Infinito que o Finito pode dominar completamente?”. A mera existência e necessidade da filosofia é um mal. O homem não nasceu para resolver os enigmas do universo. O que ele pode e deve fazer é compreender-se a si próprio, o seu destino e os seus deveres. Ele permanece como no centro da natureza: “A sua fração de tempo cercada pela eternidade, a sua mão cheia de espaço cercada pelo Infinito: como poderá evitar perguntar a si próprio: Que sou eu? Donde vim? Para onde vou?”<sup>30</sup>. Antes de podermos sequer tentar conhecer qualquer parte da sua filosofia ou das suas teorias acerca da vida histórica e social do homem, temos de conhecer primeiramente qual a resposta de Carlyle a essas perguntas.

#### *O elemento pessoal na teoria de Carlyle*

Há pouca relação entre as idéias de Carlyle e as de Descartes. São dia-

---

\* “Baphometric”, vocábulo inglês, de origem francesa, uma corrupção de Maomé, e emprega-se para designar os adoradores de um ídolo ou símbolo de cujo culto eram acusados os Cavaleiros do Templo. [N.T.]

<sup>29</sup> *Sartor Resartus*, Liv. II, cap. VII, I, 135.

<sup>30</sup> “Characteristics”, *Essays*, III, 25.

metralmente opostas, tanto nos seus resultados como nos seus princípios; pertencem a diferentes hemisférios do *globus intellectualis*. Contudo, existe um ponto de contato – a visão pessoal que ambos têm da filosofia. Ambos concordam que a filosofia começa por uma dúvida, e não por qualquer certeza. A dúvida, em si própria, não deve ser temida. Não é um elemento subversivo, mas construtivo, na nossa vida intelectual. A metafísica não pode dispensá-la. Mas a ética não é o mesmo que a metafísica. A vida ética do homem começa quando ele abandona esse “centro de indiferença” que, em certo sentido, é o único ponto de partida possível para a metafísica. O homem deve aprender como opor ao “eterno não” o “eterno sim”. “Não tendo esperança”, diz Carlyle falando da sua juventude,

“não tinha também qualquer receio definido. (...) E, contudo, muito estranhamente, eu vivia num contínuo, indefinido e pungente receio; tremendamente, pusilanilmente apreensivo de um não sei quê... Farto de tal situação, e sentindo-me talvez o mais infeliz dos homens (...), imediatamente, surgiu em mim um pensamento, e fiz a mim próprio a pergunta: “De que *tens* receio?” Por que, tal como um covarde, estás sempre choramingando e de mau humor, e andas curvado e tremendo? Desprezível bípede! Qual é o somatório do pior que te espera? A morte? Bem, a morte; junta também as ânsias da morte, e tudo quanto o Diabo e o Homem podem querer, ou conseguir contra ti! Não tens um coração; não podes sofrer seja o que for; (...) Pois que venha tudo isso; estou pronto a enfrentar e a desafiar todas essas ameaças! (...) E, enquanto eu assim pensava, subiu e correu pela minha alma como que um rio de fogo; e sacudi de mim para sempre o humilhante medo. Sentia-me forte de uma força desconhecida; um espírito, quase um deus. A partir de então modificou-se o meu temperamento; não mais receios nem lamentações, mas indignação e um fogo de desafio nos olhos.”<sup>31</sup>

Sempre que Carlyle, na fase última da sua vida e obra, pregava esse novo evangelho do “eterno sim”, não se esquecia nunca de citar o nome de

---

<sup>31</sup> *Sartor Resartus*, Liv. II, cap. VIII, I, 134 e seg.

Goethe. Sem esse grande exemplo, declarava ele, nunca teria sido capaz de encontrar o seu próprio caminho. O *Wilhelm Meister*, de Goethe, tinha-o convencido de que “qualquer espécie de dúvida só pode ser satisfeita através da ação”<sup>32</sup>. Ação e não pensamento especulativo, ética e não metafísica, são os únicos meios de vencer a dúvida e a negação. Só por esse meio se pode passar de uma ciência de negação e destruição para uma ciência de afirmação e reconstrução<sup>33</sup>. Carlyle encontrou em Goethe a tal “ciência de reconstrução”. Não foi, contudo, o poeta Goethe quem provocou a sua maior admiração e se encontrava no próprio centro do seu interesse. Ele falou sempre de Goethe como um grande pensador mais do que como um grande poeta. Chegou mesmo a ir tão longe como a designá-lo, na era de Kant, como “o pensador do nosso tempo”<sup>34</sup>. “Aproximamo-nos mais do nosso pensamento”, diz Carlyle no seu segundo ensaio sobre Goethe, “se dissermos que em Goethe descobrimos o mais flagrante exemplo do nosso tempo de um escritor que, em sentido estrito, é aquilo a que a filosofia chama um Homem. Ele não é nobre nem plebeu, nem liberal nem servil, nem infiel nem devoto; mas a melhor excelência de *tudo* isso, consagrado em pura união, ‘um homem ilustre e universal’. Ele apresenta-se não somente como o ornamento literário, mas a muitos respeitos como o mestre e modelo da sua época”<sup>35</sup>. A sua faculdade primária, alicerce de todas as outras, era o intelecto, a profundidade e força de visão. “Um homem completo; a frágil sensibilidade, o juvenil entusiasmo de Mignon, podem associar-se com a ironia desdenhosa de um Mefistófeles; e cada lado das multifacetadas vidas recebe dele a sua parte”<sup>36</sup>.

Do ponto de vista de crítica literária, essa caracterização pode parecer unilateral. O maior de todos os poetas líricos foi transformado por Carlyle num grande mestre, num sábio e num poeta didático. Contudo, foi um grande passo dado em frente o fato de Carlyle ter visto a obra de Goethe sob esse aspecto. Aqui ultrapassou mesmo os primeiros apóstolos alemães de Goethe.

---

<sup>32</sup> *Past and Present*, Liv. III, cap. XI, X, 198. Ver a tradução de *Wilhelm Meisters Lebrjahre* por Carlyle, Liv. V, cap. XVI, XXIII, 386.

<sup>33</sup> *Sartor Resartus*, Liv. I, cap. III, I, 14.

<sup>34</sup> “Diderot”, *Essays*, III, 248.

<sup>35</sup> “Goethe”, *Essays*, I, 208.

<sup>36</sup> “Death of Goethe”, *Essays*, II, 382.

Os escritores românticos, tais como Novalis, Friedrich Schlegel, Tieck, sentiam-se muito mais atraídos do que Carlyle pelo puro encanto da poesia de Goethe. Mas não simpatizavam com os seus ideais éticos; viam mesmo neles um perigo constante para o Goethe poeta. Quando este iniciou a publicação do seu *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, esses escritores românticos mostraram-se unânimes na admiração e entusiasmo. Contudo, quando no progresso da obra a intenção didática se revelou, quando Goethe começou a desenvolver os seus ideais acerca da educação, sentiram-se profundamente desapontados. Goethe, o homem a quem Novalis tinha chamado “den Statthalter des poetischen Geistes auf Erden”, parecia ter desertado subitamente da causa da poesia; não louvava ele agora os mais prosaicos e triviais aspectos da vida? Por outro lado, a obra dava também o flanco às objeções de uma natureza oposta. Herder, o grande amigo de Goethe e o maior entre os grandes críticos alemães, nunca se conseguiu reconciliar com a atmosfera moral dos primeiros livros do *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. Tipos como os de Marianne ou Philine eram-lhe intoleráveis; ele achava no livro um indiferentismo moral e uma frouxidão que lhe pareciam indignos de um grande poeta<sup>37</sup>.

O grande mérito de Carlyle consistiu em ter visto através de ambos os erros. Um dos paradoxos da história da literatura moderna consiste no fato de ter esse puritano se tornado o intérprete e defensor do caráter moral de Goethe. Se tomarmos em consideração o fundo religioso e cultural de Carlyle, reconheceremos que a tarefa não era fácil. Certamente não havia nenhum acordo entre as idéias de Goethe e as de Carlyle. O último tinha posto de parte toda a religião dogmática; mas nunca tinha rompido completamente com o seu credo calvinista. Muitas coisas do *Wilhelm Meister* lhe deviam causar repulsa. Numa carta a James Johnstone confessa que “os atores e atrizes libidinosos” da história lhe causaram apenas repugnância<sup>38</sup>. Mas em breve ultrapassou esses escrúpulos morais, porque tinha encontrado a chave do conjunto. Começou a compreender Goethe, e isso o levou a uma melhor compreensão de si mesmo e da grande crise que atravessara na juventude. “Sinto-me e

<sup>37</sup> Ver R. Haym, *Herder* (Berlim, R. Gaertner, 1590), II, 618 e seg.

<sup>38</sup> Carta de 21 de setembro de 1823. Ver *Early Letters*, org. Charles E. Norton (Londres, Macmillan & Co., 1886), p. 286.



sempre me sentirei”, escreve ele mais tarde nas suas *Reminiscências*, “permanentemente devedor de Goethe (...); percebi que ele, à sua maneira, tinha atravessado antes de mim a estrada rochosa – ele, o primeiro dos modernos”<sup>39</sup>. Ele próprio tinha estado “na própria névoa do wertherismo, na escuridão e negrura da morte”<sup>40</sup>.

Carlyle foi talvez o primeiro crítico moderno que interpretou no seu verdadeiro sentido o sutil *Wilhelm Meisters Wanderjahre – Die Entsagenden*. Descobriu resignação na obra de Goethe; mas para ele essa resignação era a mais alta afirmação ética. Não se tratava de negação, mas de reconstrução. Lastimar a infelicidade dos homens, afirma ele, é mero sentimentalismo. “Um Byron animado ergue-se na sua cólera; e sentindo com demasiada certeza que ele, por sua parte, não é ‘feliz’, declara-o em linguagem violenta, como se estivesse a difundir notícias que pudessem ter interesse. Isso, evidentemente, surpreendeu-o muito. É desagradável ver um homem e um poeta reduzido a vir proclamar para as ruas tais destemperos”<sup>41</sup>. A infelicidade do homem vem da sua grandeza; é a melhor e mais segura prova de nele existir um infinito, o não poder sepultá-lo sob o finito, por mais ladino que seja. Aqui Carlyle utiliza o estilo de Pascal. “A fração da vida pode ser aumentada em valor não tanto pelo aumento do numerador quanto pela diminuição do denominador. Portanto, a menos que a minha álgebra me esteja traindo, a *Unidade* dividida por *Zero* produz o *Infinito*. Reduz as tuas necessidades a zero; e assim terás o mundo a teus pés (...). Fecha o teu Byron; abre o teu Goethe”<sup>42</sup>.

A insistência na atividade do homem, na sua vida e deveres práticos, é a característica não-romântica da filosofia de Carlyle. Ele era um romântico típico, tanto nas suas idéias como no seu estilo e expressão. Mas a sua filosofia de vida era muito diferente da dos escritores românticos. O seu ideal era prático, e não mágico. No seu ensaio sobre Novalis, ele fala do espaço e do tempo como as mais profundas de todas as aparências ilusórias. Não são

<sup>39</sup> *Reminiscences*, org. Charles E. Norton (Everyman's Library, J. M. Dent & Sons; Nova York, E. P. Dutton & Co., 1932), p. 282.

<sup>40</sup> *Lectures on the History of Literature*, org. J. Reay Greene (Nova York, Charles Scribner's Sons, 1892), pp. 192 e segs.

<sup>41</sup> *Past and Present*, Liv. III, cap. IV, X, 154.

<sup>42</sup> *Sartor Resartus*, Liv. II, cap. IX, I, 152 e seg.

entidades externas, mas internas; são meras formas do ser espiritual do homem<sup>43</sup>. Mas esse caráter ilusório do conhecimento humano desaparece tão depressa nos aproximamos da esfera de ação e da nossa vida ética. Só nessa esfera nos encontramos sobre terreno firme e seguro. Todo o ceticismo e todo o “solipsismo” teórico ficam ultrapassados. Alcançamos a verdadeira realidade; reconhecemos “a natureza infinita do dever”<sup>44</sup>. A metafísica, como tal, não pode resolver o problema. Não podemos quebrar o encanto do ceticismo por mera especulação. “Não existe tarefa mais infrutífera do que a exercida pelo metafísico: extrair a convicção da negação (...). A especulação metafísica, começando em Não ou em Nada, termina necessariamente em Nada; circula e precisa circular em vórtices sem fim, criando-se e devorando-se a si mesma”<sup>45</sup>.

Essa convicção do caráter fundamentalmente ético da realidade teve uma dupla influência sobre o romantismo de Carlyle. Conduziu não só a uma mudança nos seus pensamentos, mas também a uma modificação no seu estilo. Em *Sartor Resartus*, Carlyle imita deliberadamente todos os caracteres do estilo romântico. Jean Paul tornou-se o seu grande modelo. A sua maneira de escrever era uma provocação a todas as regras lógicas; era fantástica, bizarra, incoerente. Havia, contudo, um aspecto do estilo romântico que não se adequava com a natureza e temperamento de Carlyle. Encontramos nele o humor grotesco de Jean Paul, mas não a sua ironia romântica. “Essa faculdade de ironia”, escreveu Carlyle no seu primeiro ensaio sobre Jean Paul Friedrich Richter, “de caricatura, que muitas vezes se toma por humor, mas consiste principalmente numa certa distorção ou reversão dos objetos, e que, na melhor das hipóteses, termina em riso, não tem qualquer semelhança com o humor de Richter... É apenas uma mísera fração do humor; ou, antes, é o corpo a que falta a alma; qualquer espécie de vida que tenha é falsa, artificial e irracional”<sup>46</sup>. Carlyle era incapaz de ironia. Falava sempre da morte corajosa. “Nenhum Mirabeau, Napoleão, Burns, Cromwell”, diz ele nas suas conferências sobre o *culto do herói*, “nenhum

<sup>43</sup> “Novalis”, *Essays*, II, 24 e segs.

<sup>44</sup> *On Heroes*, Conf. II, p. 73. Ed. Centenário, V, 75.

<sup>45</sup> “Characteristics”, *Essays*, III, 27.

<sup>46</sup> “Jean Paul Friedrich Richter”, *Essays*, I, 16 e seg.

homem está apto a fazer seja o que for, a menos que seja verdadeiramente corajoso nesse ponto... Temível e maravilhoso, real como a vida, real como a morte, é para ele este universo... A todos os momentos a Chama resplende sobre ele; inegável, ali, ali! – desejo que considerem isso como a minha definição primária de um grande homem”<sup>47</sup>.

Para a maior parte dos escritores românticos, esse aspecto da teoria de Carlyle dificilmente seria compreensível. Quando Friedrich Schlegel, na sua novela *Lucinda*, deu a sua delineação de uma verdadeira vida romântica, a sua descrição termina com o louvor da preguiça. A preguiça, que é considerada um vício, é, na verdade, uma das mais altas virtudes. É a chave da concepção poética do universo; o meio para toda espécie de vida imaginativa. Carlyle falou sempre de Friedrich Schlegel com grande simpatia. Mas nada mais distante do seu caráter e da sua doutrina do que essa teoria. Chamava-se a si próprio um místico, mas o seu misticismo nunca o conduziu para qualquer espécie de quietismo. Não se baseava na contemplação devota. “Virtude, *vir-tus*, virilidade, *heroicidade* (...) é antes de tudo (...) coragem e a faculdade de fazer”<sup>48</sup>. “O trabalho é vida. (...) Não há outro conhecimento senão aquele que se adquire pelo trabalho; o resto é ainda toda uma hipótese de conhecimento; uma coisa para se discutir nas escolas, uma coisa flutuando nas nuvens, em vórtices lógicos intermináveis, até que agimos e a fixamos”<sup>49</sup>. Se isso não é adoração (culto), tanto pior para a adoração. O imperativo categórico de Carlyle é: produzir, produzir! “Ainda que seja a menor fração de um produto, produza-o, em nome de Deus! (...) Trabalhe enquanto dura o dia; porque virá a noite na qual nenhum homem pode trabalhar”<sup>50</sup>. Estas últimas palavras, como muitas outras nos escritos de Carlyle, são uma citação direta de Goethe<sup>51</sup>. Em Goethe, e não em Novalis ou Friedrich Schlegel, poderia encontrar Carlyle a confirmação da sua divisa

<sup>47</sup> *On Heroes*, Conf. II, p. 44. Ed. Centenário, V, 45.

<sup>48</sup> *Idem*, VI, 210. Ed. Centenário, V, 218.

<sup>49</sup> *Past and Present*, Liv. III, cap. XI, X, 197 e seg.

<sup>50</sup> *Sartor Resartus*, Liv. II, cap. IX, I, 157.

<sup>51</sup> Ver Goethe, *West-Oestlicher Divan*, “Buch der Sprüche:

“Noch ist es Tag, da rühre sich der Mann!

Die Nacht tritt ein, wo niemand wirken kann.”

*Laborare est orare*<sup>52</sup>. Para ele, Goethe era o Édipo do mundo moderno que tinha resolvido o enigma da Esfinge. “Do nosso ponto de vista”, diz ele, “Goethe ergue-se sobre nós como o Unificador e vitorioso Reconciliador dos elementos confusos e opostos da mais confusa e dividida época que o mundo testemunhou depois da introdução da religião cristã”<sup>53</sup>.

Numa de suas *Máximas e Reflexões*, diz Goethe: “Wie kann man sich selbst kennen lernen? Durch Betrachten niemals, wohl aber durch Handeln. Versuche, deine Pflicht zu tun, und du weisst gleich, was an dir ist”. “Was aber ist deine Pflicht? Die Forderung des Tages”<sup>54</sup>. Essa máxima tornou-se para Carlyle a verdadeira metafísica da vida, a medula da sua “filosofia vital”. A introspecção como mero ato teórico “é um sintoma infalível de doença. (...) É uma sondagem de si mesmo; um relançar sem proveito para trás, para medir o caminho percorrido; o que importa é caminhar continuamente em frente para abrir mais caminho”<sup>55</sup>. Para essa finalidade basta conhecer as “necessidades diárias”; efetuar “a tarefa que está mais à mão”. “Faz o trabalho que se encontra mais ao teu alcance e que saibas ser um trabalho que deve ser feito. Isso tornará mais claro o teu dever seguinte. (...) Descobrirás, com bastante surpresa, como Lotário do *Wilhelm Meister*, que a tua ‘América está aqui ou em parte nenhuma’”<sup>56</sup>. “As nossas obras são o espelho onde o espírito encontra primeiro os seus lineamentos naturais. Daí, portanto, a loucura desse preceito impossível: *conbece-te a ti mesmo*; até ser traduzido neste parcialmente possível: *sabe aquilo em que podes trabalhar*”<sup>57</sup>.

<sup>52</sup> Cf. a carta de Carlyle a Goethe em 15 de abril de 1827: “Se nas minhas trevas penetrou um raio de luz, se conheço algo de mim mesmo, dos meus deveres e do meu destino, devo-o mais ao estudo dos vossos escritos do que a qualquer outra circunstância”. *Correspondence between Goethe and Carlyle*, org. Charles E. Norton (Londres, Macmillan & Co., 1887), p. 7.

<sup>53</sup> “Goethe's Works”, *Essays*, II, 434.

<sup>54</sup> *Maximen und Reflexionen*, herausgegeben von Max Hecker, “Schriften der Goethe-Gesellschaft”, Band XXI, nos. 442, 443 (Weimar, Verlag der Goethe-Gesellschaft, 1907), 93. [“Como podemos conhecer-nos? Nunca pela especulação, apenas pela ação. Tenta cumprir o teu dever e ficarás imediatamente sabendo quanto vales”. “Mas qual é o teu dever? É aquilo que tens para realizar hoje mesmo.”]

<sup>55</sup> “Characteristics”, *Essays*, III, 7 e seg.

<sup>56</sup> *Sartor Resartus*, Liv. II, cap. X, I, 156.

<sup>57</sup> *Idem*, Liv. II, cap. VIII, I, 132.

Essa concepção ativa e energética da vida do homem tem, necessariamente, a sua repercussão sobre a nossa concepção da natureza. Ambas as questões estão estreitamente relacionadas; são apenas aspectos diferentes de um e o mesmo problema. O homem formará sempre a sua imagem da natureza à semelhança de sua própria imagem. Se ele não consegue ver em si mesmo um poder criador e original, a natureza também se torna para ele uma coisa passiva – um mecanismo morto. Segundo Carlyle, era este o destino dos enciclopedistas franceses e dos “filósofos” do século XVIII. A sua teoria da natureza era a réplica exata da sua teoria do homem. O *Système de la nature*, de Holbach, e o *L’homme machine*, de La Mettrie, são muito semelhantes. Expressam o mesmo espírito cético, destrutivo e negativo. O verdadeiro herói dessa filosofia não era Fausto, o homem ativo e lutador, mas Mefisto, “der Geist der stets verneint” [o espírito que sempre nega]. A máxima de Voltaire é a mesma de Mefisto: “*N’en croyez rien*”. “O seu intelecto hábil, completamente informado, é um intelecto de advogado; pode discutir, mas não pode afirmar. Com a sua visão de lince, ele nos dá num só traço o ridículo, o indesejável e o mau; mas para aquilo que é nobre, solene, valioso, ele é completamente cego”<sup>58</sup>.

Como podia um homem descobrir a grandeza da natureza se perdeu de vista a sua própria grandeza? Como podia descobrir nela uma grande força vital se ele mesmo não era mais um ser vivo, mas um mero autômato? Por outro lado, o dinamismo que descobrimos dentro de nós torna-se a chave para uma nova concepção da natureza. A natureza não é um grande engenho movido por forças mecânicas exteriores. É o símbolo e a veste do infinito, “o infinito vestido de Deus”. É esse o próprio núcleo dessa “filosofia das roupas” que Carlyle desenvolve em *Sartor Resartus*. “Alles Vergänglichliche ist nur ein Gleichnis” – todas as coisas visíveis são emblemas (símbolos). Na presença dessa grande visão desaparece a ilusão de uma natureza morta. “Sistema da natureza! Para o homem mais sábio, vasta como a sua visão, a natureza continua a ser de uma profundidade infinita”. É incompreensível e insondável enquanto tentamos amoldá-la ao leito de Procusto das nossas pobres palavras ou conceitos científicos. Podemos falar em “volume da natureza”; mas “é um

---

<sup>58</sup> “Goethe's Helena”, *Essays*, I, 157.

volume expresso em hieróglifos celestes, numa escrita sagrada, que mesmo os poetas se sentem felizes quando conseguem decifrar uma linha aqui e ali”<sup>59</sup>. Devemos opor essa visão verdadeiramente sintética da natureza à visão analítica do século XVIII. Então, e somente então, compreenderemos o “segredo aberto”<sup>60</sup>. Deixaremos de ver no mundo físico “uma temível máquina de morte” e de ouvir nele “o ruído monótono de um imenso moinho – um moinho sem construtor nem moleiro”<sup>61</sup>.

Em tudo isso Carlyle parece limitar-se a reproduzir e parafrasear as idéias de Goethe. Por outro lado, ele nunca poderia aceitar tais idéias no seu sentido originário e real. Mesmo depois de ter abandonado a sua fé puritana, necessitava de um ideal do divino e do infinito mais pessoal do que aquele que podia encontrar nas obras de Goethe. Há uma tendência constante nos escritos de Carlyle para suprimir ou minimizar todos os aspectos pagãos da religião de Goethe. A sua era uma religião moral, não uma religião da natureza. Nas suas primeiras conferências sobre o culto do herói tentou fazer plena justiça a todas as formas de politeísmo. O culto de um grande poder natural era o primeiro e natural passo da história religiosa. Mas ele nem sequer podia compreender esse passo sem, inconscientemente, modificar o próprio caráter do politeísmo. Odin, o deus supremo da mitologia germânica, tornou-se para ele simplesmente um homem, um grande rei ou sacerdote. Não devemos pensar em Odin como na personificação de uma grande força natural, mas como numa pessoa real. Ele era, antes de mais nada, um mestre. Não tinha ele resolvido, para os noruegueses, “o enigma-esfinge deste universo”? A existência tornou-se “articulada e melodiosa graças a ele, e foi ele o primeiro que tornou a vida viva. Podemos considerar esse Odin a origem da

<sup>59</sup> *Sartor Resartus*, Livro III, cap. VIII, I, 205 e seg.

<sup>60</sup> *On Heroes*, Conf. III, p. 78. Ed. Centenário, V, 80. Ver *Gedichte*, de Goethe (ed. Weimar), III, 88.

“Müset im Naturbetrachten/ Immer eins wie alles achten;/ Nichts ist drinnen, nichts ist draussen:/ Denn was innen: das ist aussen./ So ergreifet ohne Säumnis/ Heilig öffentlich Geheimnis.”

[Ao estudar a Natureza, é preciso/ Observar sempre o detalhe e o conjunto/ Nada está dentro, nada está fora:/ Aquilo que está dentro está fora também./ Sem mais demora penetra-te portanto/ Deste santo mistério que se oferece a teus olhos.]

<sup>61</sup> “Novalis”, *Essays*, II, 33; cf. Novalis, *Lehrlinge zu Sais*.

mitologia nórdica: Odin, ou qual fosse o nome que tinha o primeiro pensador norueguês enquanto foi um homem entre os homens”<sup>62</sup>.

Foi essa a reação de Carlyle em presença do paganismo, reação muito diferente da de Goethe, que às vezes se designava a si próprio como um “decidido pagão” e que no seu ensaio sobre Winckelmann se tornou o intérprete e defensor do paganismo deste<sup>63</sup>. Carlyle não era também um “teísta” no sentido tradicional. Mas, se não tinha necessidade de um deus pessoal, tinha, pelo menos, necessidade de um herói pessoal. O culto de um poder natural era, no fundo, uma coisa que ele não compreendia. Sentia-se profundamente impressionado pela doutrina das “três reverências” de Goethe, o culto de tudo aquilo que se encontra em nossa volta, por cima e por baixo de nós. Mas não poderia nunca admitir uma comparação entre a “religião étnica” de Goethe e as suas próprias convicções religiosas. Para ele, tal religião era, na melhor das hipóteses o “pensamento infantil do homem abrindo-se reverente e maravilhado para este estupendo universo” – uma forma rudimentar e infantil de reconhecer a divindade da natureza<sup>64</sup>.

Nas *Conversações com Goethe*, de Eckermann, existe uma passagem apropriada para ilustrar a diferença fundamental entre as opiniões religiosas de Goethe e as de Carlyle. Começa ele por declarar que existem, obviamente, algumas discrepâncias e mesmo contradições entre os vários textos sobre que se baseia a revelação cristã. Não obstante, podemos considerar todos os quatro evangelhos como totalmente genuínos. Existe neles o reflexo de uma grandeza que emana da pessoa de Jesus. “Se me perguntarem”, continua ele,

“se está na minha natureza reverenciá-lo devotadamente, respondo: certamente! Inclino-me perante ele como divina manifestação do mais alto princípio de moralidade. Se me perguntarem se está na minha natureza reverenciar o sol, tornarei a responder: certamente! Porque o sol é uma manifestação do Ser supremo, e na verdade o mais poderoso que a nós, filhos da Terra, é concedido admirar. Adoro nele a luz e o poder criador de

---

<sup>62</sup> *On Heroes*, Conf. I, p. 21.

<sup>63</sup> Goethe, *Winckelmann und sein Jahrhundert* (ed. Weimar), XLVI, 25 e segs.

<sup>64</sup> *On Heroes*, Conf. I.

Deus; por ele todos nós vivemos, andamos e temos o nosso ser – nós, e conosco todas as plantas e animais.”<sup>65</sup>

Carlyle nunca sentiu ou falou dessa maneira. Colocar a reverência por Cristo e a adoração do sol no mesmo nível teria sido para ele um sacrilégio.

Havia ainda outra e mais forte razão pela qual Carlyle, nas suas concepções e ideais religiosos, não se podia confinar às obras de Goethe. “Creio em Deus!”, diz Goethe numa de suas *Máximas*. “Dizer isso é uma bela e valiosa coisa; mas a única verdadeira bênção sobre a Terra consiste em reconhecer Deus no lugar e na forma por que ele se revela”<sup>66</sup>. De acordo com essa afirmação, Goethe declara-se, ao mesmo tempo, “panteísta”, “politeísta” e “teísta”. “Como naturalista”, diz ele, “sou panteísta; como artista, sou politeísta e, na minha vida ética, sou monoteísta”<sup>67</sup>.

“Tal como as mil formas da natureza  
Proclamam um Deus imutável,  
Assim o largo reino da Arte ordena  
Um só sentido, sempre o mesmo;  
Esta é a Verdade, a Razão eterna,  
Que toma da Beleza as suas roupagens,  
E serena, através do dobrar dos tempos  
Para todo o sempre em encanto permanece.”<sup>68</sup>

<sup>65</sup> Eckermann, *Conversações com Goethe*, 11 de março de 1832.

<sup>66</sup> Goethe, *Maximen und Reflexionen*, no. 809, p. 179.

<sup>67</sup> *Idem*, no. 807, p. 179.

<sup>68</sup> *Idem*, “Künstler-Lied”, Aus den *Wanderjahren*, Trad. de Carlyle, XXIV, 329:

“Os milhares de transformações da natureza/ Afirmam, sem exceção, um imutável Deus;/ Iguamente, no reino da Arte, se afirma/ Um sentido, sempre o mesmo:/ Isso é a Verdade, Razão eterna/ Que toma da beleza os seus adornos,/ E serena, através dos tempos,/ Se conserva, para sempre, encantada.”

Tentamos apenas dar uma correspondência em português da idéia contida nos belos versos de Goethe; a tradução de Carlyle, que nos guiou, pareceu-nos bastante fiel [N.T.].



Contudo, nesta descrição da manifestação do divino faltava uma coisa. Goethe fala da natureza e da arte, mas não fala da história. Para ele a história não tinha o mesmo valor da natureza ou da arte. Não a considerava como uma revelação imediata do divino – era humana, demasiado humana. Para Goethe o conhecimento histórico era muito inferior ao conhecimento da natureza. A natureza é um grande Todo infinito; a história, na melhor das hipóteses, nos dá fragmentos da vida humana. “A literatura” diz Goethe, “é o fragmento dos fragmentos. Apenas o mínimo do que foi dito foi escrito, apenas o mínimo do que foi escrito ficou”<sup>69</sup>. E mesmo que todas as fontes tivessem sido preservadas – que saberíamos da história? Aquilo a que chamamos “fatos” históricos, na maioria dos casos, são apenas lendas. Cada escritor nos dá a sua própria visão deformada dos acontecimentos políticos e dos caracteres humanos – de acordo com as suas preferências, simpatias ou antipatias, preconceitos nacionais<sup>70</sup>. Carlyle não podia falar da história de forma tão cética e desanimadora. Via nela, mais do que na natureza ou na arte, “o manto visível de Deus”. Os grandes homens eram para ele, pelas palavras e pelas ações, os textos inspirados desse livro divino de revelações, cada capítulo do qual se completa de época para época, e a que alguns chamam história. Para esses textos inspirados, os homens mais numerosos e simplesmente talentosos são simples comentários exegéticos para melhor ou pior. “Para o meu estudo”, exclama ele, “(quero) os próprios textos inspirados!”<sup>71</sup>. Para um verdadeiro historiador, a história não é, como diz Goethe no Fausto, “ein Kehrichtfass und eine Rumpelkammer” [uma lata de lixo e uma caixa de detritos]. Não tem o historiador apenas o poder de relatar o passado; ressuscita-o, torna-o presente. O genuíno historiador fala e age como o companheiro de Gulliver: faz regressar “o bravo Passado para que o possamos contemplar e analisar à vontade”<sup>72</sup>. Para tais opiniões, Carlyle não podia apoiar-se nas obras de Goethe. Como *historiador*, tinha de partir do princípio; tinha de descobrir e pavimentar o seu próprio caminho – e, com esse fim, tinha, se não de mo-

<sup>69</sup> *Maximen und Reflexionem*, no. 512, p. 111.

<sup>70</sup> Para mais detalhes, ver E. Cassirer, *Goethe und die geschichtliche Welt* (Berlim, B. Cassirer, 1932).

<sup>71</sup> *Sartor Resartus*, Liv. II, cap. VIII, Ed. Centenário, I, 142.

<sup>72</sup> Ver “Schiller”, *Essays*, II, 167.

dificar, pelo menos de alterar a sua “filosofia vital”. Foi essa alteração que o conduziu à sua teoria do culto do herói e do heróico em história.

*O fundo metafísico da teoria de Carlyle e a sua concepção de história*

Quando Carlyle procurou um guia que pudesse conduzi-lo através do labirinto da história como Goethe o tinha conduzido através dos reinos da natureza e da arte, onde havia ele de encontrá-lo? Havia um homem que parecia talhado para esse serviço: Herder. Mas não temos provas de que Herder tenha exercido sempre uma influência decisiva sobre o pensamento de Carlyle. Havia, contudo, outro pensador por quem Carlyle sentiu um profundo interesse e uma forte admiração desde o começo. Num dos seus primeiros ensaios, sobre o estado da literatura germânica (1827), referiu-se a Fichte como um espírito frio, colossal, diamantino, mantendo-se claro e de pé, como um velho Catão no meio de homens degenerados. Desde os tempos de Lutero, nenhum intelecto tão robusto e nenhuma alma tão calma, tão suave, sólida e firme se tinham ocupado de problemas filosóficos. Podemos aceitar ou não as suas opiniões; mas só os que o conhecem mal não poderão avaliar devidamente o seu caráter como pensador. Ele está ao nível de uma classe de homens que apareceram em épocas mais bem dotadas do que a nossa<sup>73</sup>.

Assim pensando, Carlyle não devia, certamente, referir-se à metafísica de Fichte. As primeiras descrições do sistema metafísico de Fichte que esse nos deu no seu *Wissenschaftslehre* enfileiram-se entre os mais difíceis livros de literatura filosófica. Dificilmente Carlyle teria sido capaz de estudá-los e dominá-los. O que ele leu foram antes os livros populares de Fichte, *Das Wesen des Gelehrten*, e, com toda a probabilidade, *Die Bestimmung des Menschen* e *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*. Nesses livros não podia ele encontrar toda a filosofia de Fichte; mas encontrou o “velho Catão” que falava da presente época como a da “absoluta indiferença por toda a verdade e da devassidão sem limite e sem freio: o Estado do Pecado”<sup>74</sup>. Como

<sup>73</sup> “State of German Literature”, *Essays*, I, 77.

<sup>74</sup> Ver Fichte, *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*. Tradução inglesa de W. Smith, *The Popular Works of Johann Gottlieb Fichte* (4ª ed., Londres, Trübner & Co., 1889), II, 17. Conf. II.

pensador cujo interesse estava concentrado em problemas morais, Carlyle deve ter ficado profundamente impressionado com tal juízo. Era possível encontrar um remédio para aquilo que Fichte descreve como a doença mortal do nosso mundo moderno?

Mas podia ele aceitar os pontos de vista de Fichte sem se tornar infiel ao homem para quem se sentia em dívida, não como um discípulo para com o seu mestre, mas como um filho para o seu “pai espiritual”?<sup>75</sup> Seria possível conciliar as filosofias da vida de Goethe e Fichte? Obviamente elas não são do mesmo tipo. O “idealismo subjetivo” de Fichte era, no seu próprio princípio, absolutamente incompatível com o “idealismo objetivo” de Goethe. Mas Carlyle não parece ter-se apercebido dessa diferença. A sua mente não era lógica ou discursiva, mas intuitiva. Embora não fosse um mero eclético alimentando-se das mais diversas fontes, aceitava facilmente qualquer teoria desde que a pudesse adaptar facilmente aos seus fins éticos e religiosos.

E nesse respeito havia de fato um ponto de contato entre os pontos de vista de Fichte e Goethe. Frequentemente refere Carlyle as palavras de Goethe segundo as quais “qualquer espécie de dúvida só pode ser aclarada pela ação”. Também em Fichte ele podia encontrar essa tese fundamental. O *Bestimmung des Menschen*, de Fichte, está dividido em três livros. O primeiro intitula-se “Dúvida”; o segundo, “Conhecimento”; o terceiro, “Fé”. Segundo Fichte, o conhecimento nunca é um mero ato teórico. Pelas inferências lógicas, por meio do nosso poder de argumentação e raciocínio, nunca podemos esperar alcançar a realidade e a verdade – penetrar na sua essência. Por esses processos só poderemos ser levados a um ceticismo radical. Se fossem esses os únicos caminhos para a verdade, estaríamos para sempre condenados a viver como num sonho. Aquilo a que chamamos o mundo material tem apenas uma existência reflexa; é um produto do Ego que “postula” o Não-ego. Mas há outro caminho que nos pode conduzir para além desse mundo de sombras. A única realidade clara, certa, inabalável, e que não admite dúvidas, é a realidade da nossa vida moral – uma realidade “prática” e não meramente “teórica”. Aqui, e somente aqui, encontramos-nos em terreno firme. A certeza da lei moral, do imperativo categórico, é o primeiro dado – a condição e fun-

---

<sup>75</sup> Ver *Correspondence with Goethe*, 15 de abril de 1827.

damento de todo conhecimento. Não é pelo conhecimento, mas pela vontade, que agarramos a realidade.

“A realidade na qual outrora acreditavas, um mundo material com existência independente do sujeito, mundo do qual temias ser tornado escravo”, diz o Espírito no *Bestimmung des Menschen*, de Fichte,

“desapareceu; porque todo esse mundo material nasce somente por meio do conhecimento, e é ele mesmo o nosso conhecimento; mas o conhecimento não é realidade, justamente porque é conhecimento (...). Procuras agora, e com todo o direito, bem o sei, algo real para além da mera aparência, outra realidade que não aquela que assim ficou aniquilada. Mas em vão trabalharás para criar essa realidade por meio do conhecimento ou para extrai-la do teu conhecimento ou para abrangê-la pelo entendimento. Se não dispusses de outro órgão para apreendê-la, nunca a encontrarias. Mas tens tal órgão. (...) A tua vocação não é meramente conhecer, mas, de acordo com o teu conhecimento, agir. (...) Não estás aqui para uma ociosa contemplação íntima, nem para chocar sensações devotas – não, estás aqui para a ação; a tua ação, e só ela, determina a obra que fizeres.”<sup>76</sup>

Tudo isso reaparece em Carlyle e muitas vezes nos próprios termos de Fichte. “O meu reino não é aquilo que eu tenho, mas aquilo que eu faço”, diz ele<sup>77</sup>. “Conhecimento? O conhecimento que for verificado no trabalho abre-se para ti; porque a própria natureza acredita nele e lhe diz sim”<sup>78</sup>. Se existe algum conhecimento firme e indubitável, não pertence ao mundo externo, mas à nossa vida mais profunda – e ao centro fixo dessa vida, a consciência de nós mesmos. “Nunca esquecerei aquele acontecimento íntimo (...)”, diz Carlyle citando Jean Paul,

“em que testemunhei o nascimento da minha própria consciência, do qual posso ainda precisar o lugar e a data. Uma tarde, estava sentado, ainda

<sup>76</sup> Fichte, *Bestimmung des Menschen*, “Sämtliche Werke”, org. J. H. Fichte, II, 246 e segs. *Popular Works*, I, 404-406.

<sup>77</sup> *Sartor Resartus*, Liv. II, cap. IV, I, 96.

<sup>78</sup> *Past and Present*, Liv. III, cap. XI, X, 198.

criança, na porta da entrada, olhando para o depósito de lenha à esquerda, quando de repente a visão interna, “Eu sou um Eu” (*ich bin ein Ich*), se apresentou perante mim como um raio vindo do céu, e para sempre permaneceu na sua brilhante luz; foi a primeira vez que contemplei o meu Eu, e foi para sempre.”<sup>79</sup>

Mas que é este “Eu”? “Quem sou *Eu*? A coisa que pode dizer ‘Eu’ (*das Wesen, das sich Ich nennt*)?”<sup>80</sup> Como e onde encontrá-lo? Não é obviamente uma coisa entre coisas – um objeto suscetível de ser descoberto e descrito por métodos científicos. Não pode ser calculado nem medido. Não é “dado” da mesma forma que uma coisa física; deve ser “feito”. Como disse Fichte, não é um *Tatsache* (fato), mas um *Tatbandlung* (ato). Sem a realização desse ato é impossível o conhecimento de nós mesmos, e, conseqüentemente, o conhecimento de qualquer realidade externa.

Com tudo isso encontrou Carlyle qualquer coisa que não podia encontrar nas obras de Goethe. *Wesen des Gelehrten*, uma obra de Fichte que ele citou freqüentemente, deu-lhe uma base filosófica para a sua concepção do mundo histórico. Segundo Fichte, o mundo histórico não é um mero subproduto, um fenômeno secundário, abrangido e, em certo sentido, perdido no grande universo da natureza. No seu sistema, a relação entre a natureza e a história é invertida. Enquanto nos limitamos aos fenômenos da natureza, declara Fichte, não podemos encontrar a verdade nem alcançar o “Absoluto”. Fichte negava enfaticamente a própria possibilidade de uma filosofia da natureza. Quando Schelling desenvolveu a sua filosofia da natureza, foi acusado por Fichte de alta traição à causa do idealismo transcendental. Não vos deixeis cegar e desencaminhar, diz Fichte na sua segunda conferência destinada aos seus discípulos, por uma filosofia que se designa como *Natur-Philosophie*. Muito longe de constituir um passo em direção à verdade, essa filosofia é um regresso a um velho erro já muito divulgado<sup>81</sup>.

<sup>79</sup> “Jean Paul Friedrich Richter Again”, *Essays*, II, 111.

<sup>80</sup> *Sartor Resartus*, Liv. I, cap. VIII, I, 41.

<sup>81</sup> Fichte, *Über das Wesen des Gelehrten*, “Sämtliche Werke”, VI, 363 e seg. *Popular Works*, I, 224 e seg.

Nessa concepção da história e do mundo “espiritual” como o verdadeiro, porventura único, “Absoluto”, encontrou Carlyle o primeiro impulso decisivo para a sua teoria do heroísmo e do culto do herói. Fichte podia fornecer-lhe toda uma *metafísica* do culto do herói.

Devemos contentar-nos aqui com uma delineação muito geral do sistema de Fichte<sup>82</sup>. Ele pode ser descrito como um sistema de “idealismo subjetivo”. Mas o termo “subjetivo” é sempre ambíguo e desorientador. É necessário fixá-lo e determiná-lo. O “sujeito transcendental” de Fichte – o *Ich* que postula o *Nicht-Ich* – nem é o sujeito empírico nem coincide com aqueles tipos de subjetividade que se encontram nos sistemas filosóficos anteriores. Nem é o sujeito lógico de Descartes nem o sujeito psicológico de Berkeley. Pertence a uma ordem diferente, a uma ordem puramente ética; mais ao reino dos “fins” do que ao reino da “natureza”; mais ao reino dos “valores” do que ao reino do “ser”. A primeira realidade fundamental, a condição e o pré-requisito daquilo a que chamamos “real” é o sujeito moral. Encontramos esse sujeito não por processos lógicos, tais como especulação, contemplação ou demonstração, mas por um ato da nossa livre VONTADE. Na filosofia de Fichte, o *Cogito, ergo sum*, de Descartes, transforma-se em *Volo, ergo sum*. Mas Fichte não é nem um “solipsista” nem um egotista. O “Eu” descobre-se a si próprio por um ato livre – por um *Tathandlung* original. A atividade é a sua própria essência e significado. Mas não pode agir sem uma matéria sobre a qual agir. Requer um “mundo” como cena da sua atividade. E nesse mundo encontra outros sujeitos atuando e trabalhando. Tem de respeitar os seus direitos e a sua liberdade original. Daí ter de restringir as suas atividades, dando lugar à atividade dos outros. Essa restrição não nos é imposta por um poder exterior. A sua necessidade não é a de uma coisa física; é uma necessidade moral. De acordo com a lei moral, a verdade absoluta, temos de cooperar com os outros sujeitos e de construir uma ordem social. O ato livre pelo qual nos reconhecemos a nós mesmos deve ser completado por outro ato mercê do qual reconhecemos os outros sujeitos. Esse ato de reconhecimento é o nosso primeiro e fundamental dever.

<sup>82</sup> Para uma análise mais profunda do *Wissenschaftslehre*, de Fichte, ver E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem* (Berlim, B. Cassirer, 1920), vol. III.

Dever e obrigação são, portanto, os elementos daquilo a que chamamos o mundo “real”. O nosso mundo é o material do nosso dever, representado numa forma sensível. “Unsere Welt ist das versinnlichte Materiale unserer Pflicht; dies ist das eigentliche Reele in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung. Der Zwang, mit welchem der Glaube an die Realität derselben sich uns aufdringt, ist ein moralischer Zwang; der einzige, welcher für das freie Wesen möglich ist”<sup>83</sup>.

Contudo, nesse grande edifício do nosso mundo moral continua faltando a pedra angular. A filosofia de Fichte começa com o axioma de que o elemento básico da realidade, a matéria da qual ela se formou, é a energia moral do homem. Mas onde se encontra essa energia? Há indivíduos tão fracos que dificilmente se conseguem erguer até a idéia da liberdade. Não têm qualquer noção do que é e o que significa uma personalidade livre. Não sabem e não compreendem que têm um ser e um valor pessoal e independente, que são “a coisa que pode dizer ‘Eu’”<sup>84</sup>. Por outro lado, encontramos outros indivíduos nos quais a energia moral, a consciência do “Eu”, aparece em pleno vigor.

Quando falamos do mundo histórico e cultural, devemos ter em mente essa diferença fundamental. Os filósofos do século XVIII eram individualistas resolutos. Inferiam da sua fé implícita na igualdade da *razão* as suas doutrinas dos *direitos* iguais dos homens. Descartes começa o seu *Discurso do método* por estas palavras: “O bom senso é, de todas as coisas entre os homens, a melhor distribuída; porque cada pessoa se julga tão abundantemente provida dele que, mesmo aquelas que são as mais difíceis de satisfazer na posse de bens, não aspiram igualmente a uma maior quantidade dessa

<sup>83</sup> “O mundo é a visão da nossa própria atividade interior tornada sensível; eis aquilo que é verdadeiramente real nas coisas, eis a verdadeira matéria-prima de todo fenômeno. A obrigação com a qual a fé na realidade do mundo nos é imposta é uma obrigação moral – a única possível para ser livre”. Ver Fichte, *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, “Sämtliche Werke”, V, 185.

<sup>84</sup> Ver Fichte, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, “Sämtliche Werke”, I, 434 e seg. “Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist (...). Ein von Natur schlaffer (...) Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben.” [“Aquilo que tomamos por Filosofia depende, portanto, daquilo que somos (...) Um caráter fraco por natureza (...) nunca se elevará ao idealismo”.]

qualidade do que aquela que já possuem”. Fichte abandonou essa concepção. Nas suas últimas obras, Fichte vê na igualdade da razão um mero preconceito intelectualista. Se razão significa a razão prática, se significa a vontade moral, não é, de maneira alguma, igualmente distribuída. Não se encontra por toda parte; está concentrada em umas poucas grandes personalidades. Nelas o sentido real do processo histórico manifesta-se por si na sua plena e incomparável força. São estes os “heróis”, os primeiros pioneiros da cultura humana. “Quem foi que, em primeiro lugar”, pergunta Fichte,

“deu às nações da moderna Europa a sua forma habitável atual e as tornou dignas de serem a morada de homens cultos? A história responde à pergunta. Foram homens piedosos e santos, que, crendo ser a vontade de Deus que os tímidos fugitivos da floresta fossem elevados a uma vida civilizada (...), avançaram pelos desertos bravios. (...) Quem uniu as raças selvagens e dominou, sob a coação da lei, tribos inimigas? (...) Quem as conservou assim e protegeu os Estados já existentes da dissolução pela desordem interna e da destruição por uma força externa? Seja qual for o nome que tenham tido, foram heróis, que ultrapassaram de longe o seu tempo, gigantes no poder material e espiritual entre os homens que os rodeavam.”<sup>85</sup>

Não quero dizer que Carlyle tenha aceitado essa doutrina metafísica de Fichte em todos os seus pormenores. Talvez não pudesse mesmo compreender o sistema de idealismo transcendental de Fichte em todo o seu significado e alcance. Não abarcava claramente as suas premissas teóricas ou as suas conseqüências. Carlyle falava como psicólogo e historiador. Fichte tentava convencer por argumentos; Carlyle contentava-se em falar aos sentimentos dos seus leitores e ouvintes. Limitava-se a declarar que o culto do herói era um instinto fundamental da natureza humana e que se fosse extirpado provocaria o desespero para a humanidade<sup>86</sup>.

<sup>85</sup> Fichte, *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*. Ver *Popular Works*, II, 47 e seg. Conf. III.

<sup>86</sup> Cf. *Sartor Resartus*, Liv. I, cap. X, I, 54.



Contemplando os resultados da nossa análise histórica e sistemática, encontramos-nos agora em melhor posição para ajuizar o significado e a influência da teoria de Carlyle sobre o culto do herói. Talvez nenhuma outra teoria filosófica tenha feito tanto para preparar o caminho aos modernos ideais de governo político. Não afirmou Carlyle explícita e enfaticamente que o herói, como rei, comandante de todos os homens, “é praticamente para nós o somatório de *todas* as figuras de heroísmo”? “Sacerdote, Mestre, o que quer que possamos imaginar existir num homem de dignidade terrena ou espiritual, incorpora-se nele, para *comandar-nos*, para constantemente nos ensinar, para nos dizer dia a dia e hora a hora aquilo que devemos fazer”<sup>87</sup>. Era falar claro e sem ambigüidades. Os modernos defensores do fascismo não perderam a oportunidade de transformar as palavras de Carlyle em armas políticas. Mas acusar Carlyle de todas as conseqüências que se geraram da sua teoria seria contra todas as regras da objetividade histórica. A esse respeito não posso aceitar o juízo que encontro formulado em literatura recente sobre o assunto<sup>88</sup>. Aquilo que Carlyle queria dizer com “heroísmo” ou “liderança” não era, de maneira alguma, o que encontramos nas nossas modernas teorias de inspiração fascista. De acordo com Carlyle, há duas maneiras pelas quais podemos distinguir o verdadeiro herói do herói fantoche: o seu “íntimo” e a sua “sinceridade”. Carlyle não admite as mentiras como armas legítimas ou necessárias na luta política. Se um homem, como Napoleão nos seus últimos tempos, começa a mentir, deixa de ser um herói. “Falso como um boletim” tornou-se um provérbio nos tempos de Napoleão. “O mentiroso desculpa-se; era necessário iludir o inimigo, conservar a coragem das próprias hostes etc. Mas não valem as desculpas. (...) Uma mentira é um nada (*no-thing*); e do nada não se pode fazer seja o que for; por fim acaba-se por fazer *nada*, e perde-se o trabalho e o que queríamos obter com ele”<sup>89</sup>. Quando Carlyle falava dos seus heróis tinha o cuidado de nos convencer de que eles desprezavam toda a espécie de falsidade. Não se pode falar de homens como Cromwell e Maomé como mentirosos sem cometermos um grande erro. “Desde longa da-

<sup>87</sup> *On Heroes*, Conf. VI, p. 189. Ed. Centenário, V, 196.

<sup>88</sup> Ver atrás, p. 227, nota 5.

<sup>89</sup> *On Heroes*, Conf. VI, p. 230. Ed. Centenário, V, 238.

ta, reconheço, pareceu-me incrível a teoria da falsidade de Cromwell. Não posso acreditar igualmente na falsidade de qualquer grande homem”<sup>90</sup>. “Seria essa a última coisa em que eu acreditaria. Uma pessoa ficaria sem saber o que pensar deste mundo se o charlatanismo crescesse e fosse sancionado aqui”<sup>91</sup>.

Num outro aspecto ainda se afasta a teoria de Carlyle dos tipos mais recentes de culto do herói. O que ele mais admirava nos seus heróis era não somente a sua sinceridade, mas também a clareza do seu pensamento. Grande energia para a ação e grande poder da vontade supõem sempre um elemento intelectual. A força de vontade e caráter é sempre deficiente sem o concurso de um intelecto igualmente forte. O equilíbrio entre esses dois elementos é a marca distintiva do verdadeiro herói. Ele é o homem que vive entre as coisas, não entre exposições de coisas. Enquanto os outros se contentam com fórmulas e lugares-comuns, o herói encontra-se só, com a sua alma e com a realidade das coisas<sup>92</sup>. Carlyle falava como um místico, mas o seu misticismo não era mero irracionalismo. Todos os seus heróis – os profetas, os sacerdotes, os poetas – são ao mesmo tempo descritos como pensadores profundos e genuínos. Na descrição de Carlyle, o próprio Odin, um deus mítico, aparece como um “pensador”. “O primeiro norueguês ‘homem de gênio’, como lhe chamaremos! Inúmeros homens tinham passado, através deste universo, com um vago espanto silencioso, tal como os próprios animais podem sentir; ou com uma dolorosa, infrutífera surpresa inquiridora, tal como somente a sentem os homens; – até que chegou o grande pensador, o homem *original*, o profeta, cujo pensamento moldado em palavras despertou a capacidade adormecida dos homens para o pensamento. É sempre este o caminho do pensador, do herói espiritual”<sup>93</sup>. O pensamento, se é profundo, sincero, genuíno, tem o poder de obrar maravilhas. Em *Sartor Resartus*, Carlyle fala da “grande arte taumatúrgica do pensamento”. “Chamo-lhe taumatúrgica; porque até hoje todos os milagres têm provindo dela, e doravante muitos outros provirão”<sup>94</sup>. A poesia, também, seria uma coisa bem insignifi-

<sup>90</sup> *Idem*, Conf. VI, pp. 203 e seg. Ed. Centenário, V, 211.

<sup>91</sup> *Idem*, Conf. II, p. 43. Ed. Centenário, V, 44.

<sup>92</sup> *Idem*, Conf. II, p. 53. Ed. Centenário, V, 55; Conf. IV, 125, Ed. Centenário, V, 128.

<sup>93</sup> *Idem*, Conf. I, p. 21. Ed. Centenário, V, 21.

<sup>94</sup> *Sartor Resartus*, Liv. II, cap. IV, I, 95 e seg.

cante sem essa “arte taumatúrgica do pensamento”, porque é uma concepção inadequada da poesia ver nela apenas uma brincadeira da imaginação. Dante, Shakespeare, Milton e Goethe eram grandes, profundos e genuínos pensadores – e isso era uma das mais prolíficas fontes de sua imaginação poética. A imaginação sem pensamento seria estéril; só poderia produzir sombras e ilusões. “No fundo”, diz Carlyle, “o primeiro dom do poeta, como, de resto, de qualquer homem, é possuir intelecto suficiente”<sup>95</sup>.

Além disso, é a rara e feliz união de todas as forças produtivas e construtivas do homem que, na teoria de Carlyle, constitui o caráter do herói. E entre todas essas forças é a força *moral* que tem o lugar mais elevado e desempenha o papel preponderante. Na sua filosofia, “moralidade” significa o poder de afirmação sobre e contra o poder de negação. O que realmente conta não é tanto a coisa afirmada, mas o ato de afirmação em si próprio e a força desse ato.

Aqui também poderia Carlyle ter recorrido a Goethe, que relata na sua autobiografia que, quando, na sua juventude, os seus amigos tentavam convertê-lo a um credo especial, ele repelia constantemente os seus esforços.

“Em Fé, disse eu, tudo depende do fato de crer; aquilo em que se crê é perfeitamente indiferente. A Fé é um profundo sentido de segurança no que respeita ao presente e ao futuro; e essa segurança brota da confiança num Ser imenso, todo-poderoso e inescrutável. A firmeza dessa confiança é o grande ponto; mas o que pensamos desse Ser depende das nossas outras faculdades, ou mesmo das circunstâncias, e é completamente indiferente. A Fé é um vaso sagrado em que cada um está pronto para despejar o seu sentimento, a sua compreensão, a sua imaginação, tão perfeitamente quanto lhe é possível.”<sup>96</sup>

Aqui temos uma flagrante expressão dos próprios sentimentos religiosos de Carlyle depois de ter ele abandonado a sua fé ortodoxa no dogma calvinista. Nas suas conferências sobre heróis, ele insistiu não sobre a espé-

<sup>95</sup> *On Heroes*, Conf. III, p. 102. Ed. Centenário, V, 105.

<sup>96</sup> Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, Buch XIV.

cie, mas sobre a intensidade do sentimento religioso. O seu grau era para ele o único padrão. Daí poder ele falar com a mesma simpatia do catolicismo de Dante e do protestantismo de Lutero, da velha mitologia nórdica e da religião islâmica e cristã. O que Carlyle mais admirava em Dante era a intensidade do seu sentimento. Dante, disse ele, não aparece diante de nós como o portador de uma larga consciência católica, é antes nesse aspecto um espírito estreito e mesmo sectário. Ele é grande como o mundo não porque tenha as suas dimensões, mas porque tem a sua profundidade. “Nada conheço tão intenso como Dante”<sup>97</sup>.

Contudo, Carlyle ainda não se encontrava preparado para viver um ideal de religião universal, abraçando tudo. Permaneciam nele certas simpatias ou antipatias instintivas que influenciavam o seu juízo. Isso torna-se particularmente claro na sua atitude para com o século XVIII. Quando Carlyle tentou descrever o caráter do processo histórico numa fórmula sintética, falou nele como na “guerra da crença contra a descrença”<sup>98</sup>. “O tema especial, único e mais profundo da história do mundo e do homem”, tinha dito Goethe em nota ao seu *West-Oestlicher Divan*,

“a que todos os outros temas se subordinam, permanece sendo o conflito da crença e da descrença. Todas as épocas em que predomina a crença, sob qualquer forma, são esplêndidas, corajosas, frutuosas, para os contemporâneos e para os pósteros. Pelo contrário, todas as épocas em que a descrença sob qualquer forma prevalece, embora brilhem por um momento de posição esplendor, desaparecem dos olhos da posteridade; e isso porque ninguém se preocupa em estudar o que não produziu resultados positivos.”<sup>99</sup>

Carlyle citou com entusiasmo estas palavras no fim do seu ensaio sobre Diderot<sup>100</sup>. Mas não as entendeu no mesmo sentido que Goethe. A sua

<sup>97</sup> *On Heroes*, Conf. III, p. 90. Ed. Centenário, V, 92.

<sup>98</sup> *Idem*, Conf. VI, Ed. Centenário, V, 204.

<sup>99</sup> Goethe, *Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des West-Oestlichen Divan*, “Werke” (ed. Weimar), VII, 157.

<sup>100</sup> *Essays*, III, 248.

concepção de “crença” e “descrença” era diferente. Segundo Goethe, todo período produtivo da história deve ser considerado, *ipso facto*, um período de crença. O termo não tem conteúdo teológico nem sequer qualquer sentido religioso específico, mas exprime simplesmente a preponderância dos poderes positivos sobre os negativos. Por consequência, Goethe nunca poderia falar do século XVIII como de um século de descrença. Também ele tinha sentido forte aversão pessoal pela tendência geral expressa na grande *Enciclopédia*. “Onde quer que se mencionem os enciclopedistas”, diz ele na sua autobiografia,

“ou se abra um volume da sua imensa obra, sentimos como se caminhássemos entre bobinas e teares de uma grande fábrica, com os olhos e os sentidos embaraçados pelo ruído e pela maquinaria, e que, com a mera incompreensão de uma combinação, as partes trabalhando umas com as outras das mais diversas maneiras, e que, finalmente, com a contemplação de tudo quanto é necessário para preparar uma simples peça de fazenda – nos sentimos aborrecidos com o próprio casaco que trazemos nas costas.”<sup>101</sup>

Contudo, a despeito desse sentimento, Goethe nunca considerou o século XVIII, o período do Iluminismo, como uma época improdutivo. Criticava severamente Voltaire; mas sempre professou uma profunda admiração pela sua obra. Diderot era considerado um gênio por Goethe, que traduziu o seu *Neveu de Rameau* e editou e comentou o seu *Essai sur la peinture*<sup>102</sup>.

Tudo isso era inadmissível e mesmo incompreensível para Carlyle. Como historiador, Carlyle encontra-se numa posição melhor do que a de Goethe. O seu interesse pelos problemas históricos era muito mais intenso; o seu conhecimento dos fatos era mais compreensivo. Contudo, por outro lado, ele só podia compreender a história em termos da sua experiência pessoal. A sua “filosofia da vida” era a chave da sua obra histórica. Na grande crise da sua juventude, ele tinha encontrado o caminho que o conduziu da negação e do desespero para a afirmação e a reconstrução - do “eterno não”

<sup>101</sup> Goethe, *Dichtung und Wahrheit*.

<sup>102</sup> “Werke” (ed. Weimar), XLV, 1-322. Para mais detalhes, ver E. Cassirer, “Goethe und das achtzehnte Jahrhundert”, *Goethe und die geschichtliche Welt* (Berlim, B. Cassirer, 1932).

para o “eterno sim”. Daí em diante concebeu e interpretou toda a história da raça humana da mesma maneira. Na sua imaginação, a imaginação de um puritano, a história tornou-se um grande drama religioso – o conflito perpétuo entre os poderes do bem e do mal. “Não são todos os verdadeiros homens vivos, ou que já viveram, soldados do mesmo exército, alistados, sob a capitania do Céu, na batalha contra o mesmo inimigo, o império das Trevas e do Mal?”<sup>103</sup> Assim, Carlyle nunca poderia simplesmente “escrever” história. Tinha de canonizar ou anatematizar; tinha de erguer aos céus ou amaldiçoar. Os seus retratos históricos são muito impressionantes. Mas neles não encontramos todos esses delicados matizes que admiramos nas obras de outros grandes historiadores. Ele pinta sempre a preto e branco. E desse ponto de vista o século XVIII estava desde o início condenado. Voltaire, essa “fonte universal de luz”<sup>104</sup>, segundo Goethe, era e continuava a ser para Carlyle o espírito das trevas. A acreditarmos em Carlyle, Voltaire era destituído de imaginação. Todo o século XVIII nada inventou; nenhuma das virtudes humanas, nenhum dos poderes do homem se lhe deve. Os “filósofos” só sabiam criticar, discutir, esquartejar. A época de Luís XV foi “uma época sem nobreza, sem virtudes elevadas e sem manifestações de elevado talento; uma época de claridade sombria, refinamento, de vaidade, ceticismo e todas as formas de *persiflage*”<sup>105</sup>.

Nesse juízo Carlyle seguiu o exemplo dos escritores românticos. Mas falou com um ódio fanático. Um homem como Friedrich Schlegel dificilmente teria negado que o século XVIII, com todas as suas limitações, foi uma época de talentos. Carlyle, aqui, não se exprimiu como historiador, mas como um teólogo fanático. Para ele as obras dos enciclopedistas foram “os Atos e as Epístolas da Igreja Parisiense do Anticristo”<sup>106</sup>. Falhou completamente não vendo o elemento positivo da vida cultural do Iluminismo. O mais temível aspecto da descrença é a descrença de si mesmo. Podemos acusar os pensadores e escritores da *Enciclopédia* dessa descrença? Seria mais correto acusá-los da falta oposta, de uma confiança excessiva nos seus próprios poderes e no poder da razão humana em geral.

<sup>103</sup> *On Heroes*, Conf. IV, p. 117. Ed. Centenário, V, 120.

<sup>104</sup> Ver Eckermann, *Conversações com Goethe*, 16 de dezembro de 1828.

<sup>105</sup> “Voltaire”, *Essays*, I, 464 e seg.

<sup>106</sup> “Diderot”, *idem*, III, 177.

Por outro lado, é difícil ver na aversão de Carlyle pelos ideais da Revolução Francesa um programa político ou social definido. O seu interesse foi sempre mais biográfico do que social, embora nos últimos anos se tenha interessado mais pelos problemas sociais do seu próprio tempo. O seu principal objetivo era, porém, o homem individual, e não as formas de vida social ou de governo dos cidadãos. As tentativas feitas em moderna literatura para relacioná-lo com o são-simonismo ou para descobrir na sua obra uma concepção sociológica da história não têm fundamento<sup>107</sup>. Ernest Seillière tentou provar no seu livro *L'actualité de Carlyle* que Carlyle pertence à longa lista de pensadores que ele estudou anteriormente na sua grande obra sobre a filosofia do imperialismo<sup>108</sup>. Outros autores descreveram Carlyle como o “pai do imperialismo britânico”<sup>109</sup>. Há, contudo, uma clara e inconfundível diferença entre as idéias de Carlyle, mesmo sobre o colonialismo<sup>110</sup>, e outras formas de imperialismo inglês. O próprio nacionalismo de Carlyle tem a sua cor específica. Ele via a verdadeira grandeza de uma nação na intensidade e profundidade de sua vida moral e nas suas realizações intelectuais, e não nas suas aspirações políticas. Costumava falar franca e atrevidamente. “Que inglês nascido nessa nossa terra”, perguntava ele falando à sua aristocrática audiência sobre Shakespeare,

“que milhões de ingleses não dariamos de preferência a ceder esse provinciano de Stratford? Não o venderíamos em troca de nenhum regimento de altos dignitários. Ele é a maior coisa que já produzimos. Para nossa honra entre as nações estrangeiras, como ornamento da Inglaterra, que existe aí

<sup>107</sup>Ver os livros da Sra. L. Mervin Young, *Thomas Carlyle and the Art of History* (Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 1939), e de Hill Shine, *Carlyle and the Saint-Simonians* (Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1941). Para uma crítica desses livros, ver em *Philological Quarterly*, XXXIII, no. 1 (janeiro de 1944), o trabalho de René Wellek: “Carlyle and the Philosophy of History”.

<sup>108</sup>Ver Ernest Seillière, *La philosophie de l'impérialisme* (Paris, Plan-Nourrit & Cie., 1903-6), 4 vols.

<sup>109</sup>Ver G. von Schulze-Gaevernitz, *Britischer Imperialismus und englischer Freibandel* (Leipzig, Duncker & Humblot, 1906); Gazeau, *L'impérialisme anglais*. Que essa descrição é incorreta foi demonstrado por C. A. Bodelsen, *Studies in Mid-Victorian Imperialism* (Copenhague e Londres, Gyldendalske Boghandel, 1924), pp. 22-32.

<sup>110</sup>Sobre esse ponto, ver Bodelsen, *op. cit.*

que não déssemos de preferência a perdê-lo? Considerai agora, se vos perguntarem: Daríeis vós, ingleses, o vosso Império nas Índias ou Shakespeare? Que seria preferível: nunca haverdes tido um Império das Índias ou nunca haverdes tido um Shakespeare? Seria realmente uma grave questão. As entidades oficiais responderiam certamente em linguagem oficial; mas nós, por nossa parte, podemos responder livremente: com Império das Índias ou sem ele, nada valem nem podemos passar sem Shakespeare! O Império das Índias perdê-lo-emos mais cedo ou mais tarde, mas este Shakespeare estará para sempre conosco; não podemos perdê-lo.”<sup>111</sup>

Isso soa muito diferente do imperialismo e do nacionalismo do século XX. Por muito que nos desagrade a teoria de Carlyle sobre o culto do herói, um homem que falou assim nunca pode ser acusado de ser um defensor das idéias e ideais contemporâneos nacional-socialistas. É certo que Carlyle afirmou que “o poder é direito”. Mas para ele o “poder” tinha um sentido mais moral do que físico. O culto do herói era para ele o culto de uma força moral. Muitas vezes revela uma profunda descrença na natureza humana. Mas confia em que “o homem nunca ceda totalmente à força bruta, mas à grandeza moral”<sup>112</sup>. Se ignoramos esse princípio do seu pensamento, destruimos toda a sua concepção de história, de cultura e de vida política e social.

---

<sup>111</sup> *On Heroes*, Conf. III, pp. 109 e seg. Ed. Centenário, V, 113.

<sup>112</sup> “Characteristics”, *Essays*, III, 12.



## XVI

### DO CULTO DO HERÓI AO CULTO DA RAÇA

*O Essai sur l'inégalité des races humaines, de Gobineau*

Nas lutas políticas das últimas décadas, o culto do herói e o culto da raça têm-se encontrado em tão íntima aliança que, em todos os seus interesses e tendências, parecem ser quase uma e a mesma coisa. Foi graças a essa aliança que os mitos políticos evoluíram para a sua forma e força atuais. Numa análise teórica não devemos, contudo, deixar-nos enganar por essa união entre as duas forças. Elas não são de forma alguma idênticas – nem genética nem sistematicamente. Os seus motivos psicológicos, a sua origem histórica, o seu sentido e finalidade não são os mesmos. Para compreendê-las devemos separá-las.

Podemos convencer-nos facilmente dessa diferença estudando os autores que, na segunda metade do século XIX, tornaram-se os principais representantes das duas espécies de pensamento. Pouco teriam em comum esses autores, pois as conferências de Carlyle sobre o culto do herói e o *Essai sur l'inégalité des races humaines*, de Gobineau, são, em certo sentido, incomensuráveis. Não poderia existir uma verdadeira solidariedade de interesses en-

tre o puritano escocês e o aristocrata francês. Os livros diferem pelas idéias, pelas tendências intelectuais e pelo estilo. Os autores defendem ideais morais, políticos e sociais largamente divergentes. O fato de as suas idéias terem sido utilizadas mais tarde para um fim comum não oblitera essa discrepância. Foi um novo passo, um passo das maiores conseqüências, quando o culto do herói perdeu o seu significado original e foi misturado com o culto da raça e quando ambos se tornaram partes integrantes do mesmo programa político.

Para apreender o alcance do livro de Gobineau não devemos lê-lo à luz dessas últimas tendências políticas. São perfeitamente alheias à intenção do autor. Gobineau não procurou escrever um panfleto político, mas um tratado histórico e filosófico. Nunca pensou em aplicar os seus princípios a uma revolução ou reconstrução da ordem política e social. A sua filosofia não era ativa. A sua visão da história era fatalista. A história segue uma lei definida e inexorável. Não podemos esperar modificar o curso dos acontecimentos; tudo quanto podemos fazer é compreendê-los e aceitá-los. O livro de Gobineau está cheio de um *amor fati*. O destino da raça humana está predeterminedo desde o princípio. Nenhum esforço humano pode alterá-lo. O homem não pode modificar o seu fado. Mas, por outro lado, não pode coibir-se de repetir sempre a mesma pergunta. Se não pode comandar o seu destino, ele quer, pelo menos, saber donde vem e para onde vai. Esse desejo é um dos fundamentais e inextirpáveis instintos humanos.

Gobineau não só estava convencido de ter descoberto uma nova via para o problema, mas também de que fora o primeiro que realmente tinha resolvido com êxito o velho enigma. Para ele todas as antigas respostas religiosas e metafísicas são inadequadas. Porque todas elas erram o ponto principal, o fator essencial na história humana. Sem uma olhadela a esse fator, a história permanece um livro fechado. Mas agora, abertas as páginas do livro, revela-se o mistério da vida e da civilização humana. Porque o *fato* moral e intelectual das raças é óbvio. Ninguém pode negá-lo ou ignorá-lo. Mas o que tem sido inteiramente desconhecido é o significado e a vital importância desse fato. Até que se reconheça e compreenda claramente essa importância, todos os historiadores da civilização humana estarão dando apalpadelas no escuro.

A história não é ciência; é apenas um aglomerado de pensamentos subjetivos; é mais um pensamento saudoso do que uma teoria coerente e sistemática. Gobineau gabava-se de ter posto termo a esse estado de coisas. “É uma questão de fazer a história juntar-se à família das ciências naturais, de lhe dar (...) toda a precisão dessa espécie de conhecimento, finalmente de subtraí-la à jurisdição tendenciosa cuja arbitrariedade as facções políticas até hoje lhe têm imposto”<sup>1</sup>. Gobineau não falava como o defensor de qualquer programa político definido, mas como um cientista, e considerava infalíveis as suas deduções. Estava convencido de que a história, depois de inumeráveis esforços vãos, tinha por fim alcançado a maturidade e a virilidade no seu livro. Considerava-se um segundo Copérnico, o Copérnico do mundo histórico. Uma vez encontrado o verdadeiro centro deste mundo, tudo se modifica. Não mais nos ocupamos de meras opiniões acerca das coisas, movemo-nos e vivemos nas próprias coisas; os nossos olhos podem ver, os nossos ouvidos podem ouvir, as nossas mãos podem tocar<sup>2</sup>.

Mas nenhum leitor da obra de Gobineau pode deixar de sentir um profundo desapontamento comparando o gigantesco e magnífico plano com a execução. Não há talvez na história da ciência outro exemplo em que tão grandes desígnios tenham sido tentados com tão débeis meios. É verdade que Gobineau acumulou vasto material colhido nas mais diversas fontes. Falava não só como historiador, mas também como lingüista, antropólogo e etnólogo. Contudo, quando começamos a analisar os seus argumentos, achamo-los, na maioria dos casos, muito fracos. Um alto e orgulhoso edifício foi levantado sobre frágeis alicerces. Os primeiros críticos franceses do livro de Gobineau viram imediatamente os defeitos fundamentais do seu método histórico<sup>3</sup>. Mesmo os partidários e seguidores de Gobineau tiveram de admitir francamente as lacunas e falácias da sua pretensa demonstração “científica”. Houston Stewart Chamberlain falou da “onisciência infantil” de Gobineau. De fato, ele parece saber tudo. Para ele, a história não guarda segredos. Conhece

<sup>1</sup> Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines* (2ª ed., Paris, Firmin-Didot), “Conclusion générale”, II, 548, 2 vols.

<sup>2</sup> *Idem*, II, 552.

<sup>3</sup> Ver, por exemplo, o artigo de Quatrefage, “Du croisement des races humaines”, publicado na *Revue des deux mondes*, em 1º de março de 1857.

não só as suas linhas gerais, mas até todos os seus pormenores, e sente-se capaz de responder às mais intrincadas questões. Penetra na mais remota origem das coisas; e vê tudo no enquadramento espacial e nas suas verdadeiras condições. Mas tão depressa chega ao ponto crucial, às provas empíricas da tese, a fraqueza do *Essai*, de Gobineau, torna-se palpável e inequívoca. O autor trata os fatos da maneira mais arbitrária que é possível conceber-se. Tudo quanto tende a favorecer a sua tese é prontamente admitido como autêntico. Por outro lado, as provas contrárias são omitidas, ou, pelo menos, minoradas. Revela uma absoluta falta desse método crítico ensinado pelos grandes historiadores do século XIX.

Vamos tomar alguns exemplos concretos do seu método de argumentar e raciocinar. Uma das suas mais firmes convicções é de que só a raça branca tem a vontade e o poder de edificar uma vida cultural. Esse princípio torna-se a pedra angular da sua teoria da diversidade radical das raças humanas. As raças negras e amarelas não têm vida, vontade ou energia próprias. Nada mais são do que material inerte nas mãos dos seus senhores – a massa inerte que tem de receber o impulso das raças superiores. Por outro lado, Gobineau não podia ignorar totalmente o fato de existirem traços definidos de civilização humana em algumas regiões onde a influência da raça branca é altamente improvável. Como venceu ele esse obstáculo? A sua resposta é muito simples. O dogma, em si, está firmemente estabelecido. Não admite dúvida nem exceção. Se a nossa evidência é demasiado escassa para confirmar o dogma ou se parece estar em aberta contradição com ele, compete ao historiador completar e corrigir o dogma. Deve afeiçoar os fatos de modo que se enquadrem no esquema preconcebido.

Gobineau nunca sentiu o menor escrúpulo em preencher as lacunas do nosso conhecimento histórico com as mais atrevidas hipóteses. A China, por exemplo, revela em tempos muito antigos uma vida cultural altamente desenvolvida. Mas desde que, por outro lado, é absolutamente certo que as duas variedades inferiores da raça humana, os negros e as raças amarelas são apenas a tela grosseira, a lã e o algodão sobre que a raça branca borda as suas teias sutis<sup>4</sup>, é inevitável a conclusão de que a cultura chinesa não é obra do

---

<sup>4</sup> *Essai*, "Conclusion générale", II, 539.

povo chinês. Temos de considerá-lo como o produto estrangeiro de tribos que imigraram da Índia, desses xátrias que invadiram e conquistaram a China e lançaram os fundamentos do reino central e do império celestial<sup>5</sup>. O mesmo se dirá desses vestígios de uma cultura muito antiga que se encontram no hemisfério ocidental. É inadmissível que as tribos aborígenes americanas pudessem, por si sós, descobrir a civilização. Para Gobineau, os índios americanos não constituem uma raça autônoma. São os mestiços das raças negra e amarela. Como poderiam esses pobres bastardos governar-se e organizar-se a si mesmos? Não era possível vida histórica ou progresso enquanto as raças negras lutassem entre si e os amarelos se confinassem em redor do seu próprio limitado círculo. Os resultados de tais conflitos eram totalmente improdutivos; não podiam deixar vestígio na história humana. Tal era o caso da América, da maior parte da África e de uma parte considerável da Ásia. Mas sempre que encontrarmos história e cultura devemos procurar a marca do homem branco. Seguramente que a encontraremos; pois a presença e a atividade do branco podem ser inferidas por um simples processo de raciocínio dedutivo do primeiro princípio da teoria de Gobineau: "A história só nasce do contato das raças brancas"<sup>6</sup>.

Gobineau admite a inexistência de provas de um contato entre as raças brancas e as tribos aborígenes da América antes da descoberta do hemisfério ocidental. Mas o fato pode ser deduzido pela força de princípios gerais a priori.

"Da infinidade de povos que vivem ou viveram na Terra, somente dez alcançaram a posição de sociedades perfeitas. Os restantes gravitaram em volta desses com maior ou menor independência, como planetas em redor do seu sol. Se existe algum elemento de vida nessas dez civilizações que não seja devido ao impulso das raças brancas, alguma semente de destruição que não tenha vindo das raças inferiores que com elas se misturaram, então toda a teoria sobre que assenta este livro é falsa."<sup>7</sup>

<sup>5</sup> *Idem*, Liv. III, cap. V, I, 462 e segs.

<sup>6</sup> *Idem*, Liv. IV, cap. I, I, 527.

<sup>7</sup> *Idem*, Liv. I, cap. XVI, I, 220, citado com base na tradução inglesa de A. Collins (Londres, William Heinemann; Nova York, G. P. Putnam's Sons, 1915), p. 210. Dos seis livros de autoria de Gobineau, essa tradução contém apenas o primeiro.

Gobineau estava absolutamente seguro dos seus resultados. Afirmava que as suas provas eram “incorrupíveis como diamantes”. Os dentes viperinos da idéia demagógica, exclamava ele, nunca serão capazes de morder essas provas indiscutíveis. Mas é bem fácil ver o verdadeiro caráter dessas provas diamantinas e indiscutíveis. Nada mais são do que *petitio principii*. Se num manual de lógica precisarmos apresentar um exemplo flagrante dessa falácia, nada melhor podemos fazer do que escolher a obra de Gobineau. Os seus fatos estão sempre de acordo com os seus princípios; porque, onde os fatos históricos faltam ou contrariam, são amoldados ou fabricados para apoio das suas teorias. E os fatos assim obtidos ainda servem para provar a verdade da teoria. Gobineau certamente não pretendia enganar os seus leitores, mas a verdade é que se engana constantemente a si mesmo. Era um homem sincero e ingênuo. Nunca teve a noção do círculo vicioso em que a sua teoria se encontrava presa. Falava como um estudioso e como um filósofo; mas nunca afirmou ter encontrado os seus princípios por métodos racionais.

Para ele, os sentimentos pessoais foram sempre melhores e mais convincentes do que os argumentos lógicos ou históricos. E esses sentimentos eram muito claros e confessados. Gobineau pertencia a uma antiga família aristocrática e tinha um orgulho imoderado que estava constantemente a ser humilhado. Ele, o membro de uma raça nobre, tinha de viver sob as condições mesquinhas de um sistema burguês que ele detestava. Para ele, não só era natural como era ainda uma espécie de dever moral pensar em termos da sua casta. A casta era para ele uma realidade muito mais alta e nobre do que a nação ou o homem individual. No seu livro elogiou os brâmanes arianos por terem sido os primeiros a compreender e a estabelecer firmemente o valor e a suprema importância da casta. Tinha sido um verdadeiro golpe de gênio, o deles, uma idéia profunda e original que revelava o caminho inteiramente novo para o progresso da raça humana. A fim de provar os direitos da nobreza francesa, Gobineau adotou uma doutrina que tinha preponderado e sido defendida durante o século XVIII por Boulainvilliers e que se tinha tornado a base da teoria do feudalismo francês. Montesquieu, na sua análise do livro de Boulainvilliers, descreve-o como uma “conspiração contra o Terceiro Estado”. Boulainvilliers tinha negado enfaticamente que a França fosse um todo homogêneo. A nação está dividida em duas raças que, no fundo, nada têm

de comum. Falam a mesma língua; mas não possuem nem origem nem direitos iguais. A nobreza francesa tem a sua origem nos francos, os invasores e conquistadores germânicos; o povo pertence aos vencidos, aos servos que perderam todo e qualquer direito a uma vida independente. “O verdadeiro francês”, escreveu um dos defensores dessa teoria, “encarnado no nosso tempo na nobreza e nos seus partidários, são os filhos de homens livres; os antigos escravos e todas as raças análogas, utilizadas originariamente pelos seus senhores no trabalho, são os pais do Terceiro Estado”<sup>8</sup>.

Gobineau aceitou tudo isso de boa mente. Mas tinha imposto a si próprio uma tarefa maior e muito mais difícil. Falava da civilização humana como um filósofo que não se podia confinar dentro dos estreitos limites da história da França. O que se vê na nação francesa é apenas um exemplo e sintoma de um processo muito mais geral. A história da França é como que um retrato em miniatura. Mostra a imagem de todo o processo cultural numa pequena e reduzida escala. Esse conflito entre patrícios e plebeus, conquistadores e servos, é o tema eterno da história humana. Aquele que compreender a natureza e as razões desse conflito encontrou a chave da vida histórica do homem.

Esse ponto de partida da teoria de Gobineau revela-nos imediatamente a profunda diferença entre o culto do herói e o culto da raça. Expressam concepções largamente divergentes e mesmo opostas da história humana. “Não é a biografia a verdadeira finalidade da história?”, pergunta Carlyle, que não hesitava em responder afirmativamente. Esse interesse pelo individual está totalmente ausente na obra de Gobineau. Toda a sua exposição era, na verdade, dada sem sequer mencionar nomes próprios. Lendo Carlyle temos a impressão de que com cada novo grande homem, com cada gênio religioso, filosófico, literário ou político, começa um novo capítulo da história humana. Todo o caráter do mundo religioso mudou completamente, por exemplo, pela aparição de Maomé ou de Lutero; o mundo político e o da poesia foram revolucionados por Cromwell e por Dante e Shakespeare. Cada novo herói é uma nova encarnação do uno e sempre o mesmo poder da “Idéia Divina”. Na

---

<sup>8</sup> Para mais detalhes, ver A. Thierry, *Considérations sur l'histoire de France*, cap. II, e Ernest Seillière na introdução ao seu livro *Le Comte de Gobineau et l'aryanisme historique* (Paris, Plon-Nourrit et Cie., 1903).

descrição de Gobineau do mundo cultural e histórico, essa Idéia Divina desaparece. É, contudo, também um romântico e um místico; mas o seu misticismo é de um tipo muito mais realista. Os grandes homens não caem dos céus. Toda a sua força se origina na Terra, no solo nativo onde possuem as suas raízes. As melhores qualidades dos grandes homens são as qualidades das suas raças. Por si mesmos, apenas, nada podem fazer; eles são apenas a encarnação dos poderes mais profundos da raça a que pertencem.

Nesse sentido, Gobineau poderia ter aderido às palavras com que Hegel diz que os indivíduos são apenas “os agentes do espírito do mundo”. Mas quando Gobineau escreveu o seu livro os tempos tinham mudado. Gobineau e a sua geração não acreditavam nos arrogantes princípios metafísicos. Necessitavam de algo mais palpável: de alguma coisa que “os nossos olhos pudessem ver, os nossos ouvidos pudessem ouvir e as nossas mãos pudessem tocar”. A nova teoria parecia satisfazer a todas essas condições.

Falando praticamente, essa era uma grande e óbvia vantagem. Aqui estava qualquer coisa capaz de preencher uma lacuna que durante a segunda metade do século XIX por toda parte se sentia. O homem é, afinal de contas, um animal metafísico. A sua “necessidade metafísica” é inseparável dele próprio. Mas os grandes sistemas metafísicos do século XIX não eram também capazes de responder clara e compreensivelmente a essas questões. Tinham-se tornado tão intrincados e sofisticados que eram quase ininteligíveis. Com o livro de Gobineau era muito diferente. É certo que a sua teoria da raça, como o poder fundamental e predominante na história humana, era ainda profundamente metafísica. Mas a metafísica de Gobineau apregoava ser uma ciência natural e parecia basear-se numa experiência da espécie mais simples. Nem todos podem seguir uma longa cadeia de deduções; nem todos podem estudar a *Fenomenologia do Espírito* ou a *Filosofia da história*, de Hegel. Mas todos compreendem a linguagem da sua raça e do seu sangue – ou crêem compreendê-la. Desde o seu começo, a metafísica aspirou a um princípio indubitável, indestrutível, universal, mas viu constantemente frustradas as suas esperanças. Segundo Gobineau, isso era inevitável enquanto a metafísica persistisse na sua atitude intelectualista. O chamado problema dos “universais” e a sua realidade têm sido discutidos através de toda a história da filosofia. Mas o que os filósofos nunca viram é que os verdadeiros “universais” não devem



ser procurados nos pensamentos dos homens, mas nas forças substanciais que determinam o seu destino. De todas essas forças, a raça é a mais forte e a mais inquestionável. Aqui temos um fato, e não uma mera idéia.

Newton tinha encontrado um fato fundamental do universo físico através do qual foi capaz de explicar todo o universo material. Tinha descoberto a lei da gravitação. Mas, no mundo humano, o centro comum para onde todas as coisas gravitam estava ainda por descobrir. Gobineau estava convencido de que tinha resolvido esse problema. E conseguiu impor essa convicção aos seus leitores. Aqui estava uma nova espécie de teoria, que, desde o início, tinha uma forte e estranha fascinação. É loucura um homem negar ou resistir ao poder da sua raça, uma loucura tão grande como a de uma minúscula partícula que intentasse resistir à força da gravidade.

#### *A teoria da "raça totalitária"*

Que a raça é um fator importante na história humana; que diferentes raças originaram diferentes formas de cultura; que essas formas não se encontram todas no mesmo nível; que variam todas elas no seu caráter e no seu valor – tudo isso é um fato geralmente reconhecido. Desde o *De l'esprit des lois*, de Montesquieu, que as próprias condições físicas destas variações tinham sido cuidadosamente estudadas. Não era, contudo, com esse bem conhecido problema que se relacionava a atividade de Gobineau. A sua tarefa era muito mais geral e difícil. Tinha de provar que a raça é o *único* mestre e governante do mundo histórico; que as outras forças não passam de seus instrumentos e satélites. A nossa idéia moderna de Estado totalitário era inteiramente desconhecida de Gobineau. Se a tivesse conhecido, teria protestado veementemente contra ela. Mesmo o patriotismo era para ele um mero ídolo e preconceito. Contudo, embora oposto a todos os ideais nacionalistas, Gobineau pertence àquela categoria de escritores que, de forma indireta, mais fizeram para preparar o caminho ao Estado totalitário. Foi o totalitarismo da raça que indicou o caminho para as concepções posteriores do Estado totalitário.

Do ponto de vista do nosso problema presente, esse é um dos mais importantes e interessantes aspectos da teoria de Gobineau. Mas, tanto quanto sei, esse ponto ainda não foi devidamente tratado na literatura que se ocu-

pa do assunto. A doutrina de Gobineau tem sido analisada e criticada sob todos os aspectos possíveis, e nessas discussões têm tido a sua parte os filósofos, sociólogos, políticos, historiadores e antropólogos<sup>9</sup>. Mas, para mim, não é a glorificação da raça como tal o elemento mais importante da teoria de Gobineau. Orgulhar-se de seus ancestrais, de seu nascimento e descendência, é natural ao caráter do homem. Se se trata de um preconceito, é então um preconceito muito comum. Não corrompe, necessariamente, a vida social e ética do homem. Mas o que encontramos em Gobineau é algo diferente. É uma *tentativa de destruir todos os outros valores*. O deus da raça, conforme Gobineau o proclama, é um deus ciumento. Não permite que outros deuses sejam adorados além dele. A raça é tudo; todas as outras forças nada são. Não têm significado nem valor independente. Se alguns desses outros deuses têm poder, esse poder não é autônomo. É um poder que lhes foi delegado pelo superior e soberano: a raça onipotente. Este fato aparece em todas as formas da vida cultural, na religião, na moral, na filosofia e na arte, na nação e no Estado.

Para provar a sua tese, Gobineau procedeu metodicamente. A descrição da sua doutrina é sempre clara e coerente. Basta comparar a sua obra com a de Carlyle para ficarmos cientes da profunda diferença entre os dois autores. No *Sartor Resartus*, de Carlyle, tudo é bizarro, burlesco, desconexo e dessultório. No *Essai*, de Gobineau, dá-se exatamente o contrário. O estilo de Gobineau é imaginativo e apaixonado, mas não é confuso nem incoerente. A influência da sua educação francesa não se perdeu. A sua exposição tem todos os méritos da inteligência analítica dos franceses. A demonstração progride lenta e continuamente. Gobineau não podia forçar o caminho. Tinha de vencer grandes obstáculos e desafiava grandes autoridades. A maneira pela qual tentava alcançar os seus fins demonstra uma grande argúcia, uma destreza, que mostra que ele era não somente um perito na arte de escrever, mas também na arte da diplomacia.

O mais poderoso adversário de Gobineau era, certamente, a concepção religiosa da origem e destino do homem. Que a sua teoria era total-

<sup>9</sup> Ver, por exemplo, "Numéro consacré au Comte de Gobineau", *Revue Europe*, de 1<sup>o</sup> de outubro de 1923, e "Numéro consacré à Gobineau et au gobinisme", *La nouvelle revue française*, de 1<sup>o</sup> de fevereiro de 1934.

mente irreconciliável com ela bem se via desde o princípio. Os primeiros críticos do seu livro insistiram imediatamente nesse ponto. Tocqueville era um amigo pessoal e tinha em grande estima os talentos de Gobineau e o seu caráter pessoal. Mas quando leu o seu livro pela primeira vez reagiu veementemente contra a teoria de Gobineau. “Confesso-lhe”, escreveu ele a Gobineau, “que (...) me oponho absolutamente a essas doutrinas. Julgo-as falsas e certamente perniciosas”<sup>10</sup>. Era uma tarefa extremamente difícil refutar os argumentos de Tocqueville. Porque, nesse ponto, Gobineau não tinha de lutar somente contra o seu crítico, mas também contra si próprio. Era um católico fervoroso: aceitava o dogma cristão integralmente e submetia-se à autoridade da Igreja. A Bíblia continuava sendo para ele um livro inspirado, cuja verdade literal nunca tinha sido contestada. Podia, por conseguinte, não atacar abertamente a teoria bíblica da criação do mundo e da origem do homem. Mas, por outro lado, era impossível, partindo da tese bíblica, encontrar um argumento para a sua própria tese da diversidade entre as raças humanas. Ele sequer podia admitir que os negros ou os membros das raças amarelas pertencessem à mesma família das raças brancas. O que encontramos nesses povos é o barbarismo na sua extrema fealdade e o egoísmo na sua maior ferocidade<sup>11</sup>. Podemos admitir uma origem comum para esses seres e para as raças brancas? Como podem os negros, que em certos aspectos estão muito abaixo dos animais, pertencer à mesma classe dos membros da família ariana, esses semi-deuses? Gobineau fez esforços desesperados para escapar ao seu dilema; mas, por fim, parece que desistiu. Confessou que o nó era inextricável, não somente para ele, mas para a razão humana em geral.

“Devido ao meu respeito por uma autoridade científica que não posso suplantar, e, mais ainda, por uma interpretação religiosa que não me atrevo a atacar, devo resignar-me a pôr de lado as graves dúvidas que continu-

<sup>10</sup> Carta de 17 de novembro de 1853, *Correspondance entre Alexis de Tocqueville et Arthur de Gobineau*, 1843-1859, publicada por L. Schemann (Paris, Plon, 1908), p. 192. Quanto às relações entre Tocqueville e Gobineau, ver Romain Rolland, “Le conflit de deux générations: Tocqueville et Gobineau”, *Revue Europe*, no 9 (1<sup>o</sup> de outubro de 1923), pp. 68-80.

<sup>11</sup> *Essai*, Liv. II, cap. I, I, 227.

am a oprimir-me, tais como a questão da unidade original. (...) Como ninguém se atreverá a negar, paira sobre essa grave questão uma sombra misteriosa, cheia de causas que são ao mesmo tempo físicas e sobrenaturais. Nos mais profundos recessos da obscuridade que amortalha o problema reinam as causas que têm a sua sede última na mente de Deus; o espírito humano sente a sua presença sem adivinhar a sua natureza, e recua reverentemente.”<sup>12</sup>

“É preferível consentir que fique obscuro um ponto do conhecimento do que se enfileirar nas hostes que se opõem a tal autoridade.”<sup>13</sup>

Essa submissão era meramente formal, pois não impediu Gobineau de desenvolver a sua própria teoria em flagrante contradição com os ideais éticos da religião cristã. Tentou ocultar essas contradições não só à inteligência dos seus leitores, mas à sua própria, fazendo uma distinção entre a verdade metafísica e o valor cultural do cristianismo. A primeira está para além de qualquer dúvida; a última é de fraco valor. De fato, a religião cristã nunca teve a menor influência no desenvolvimento da civilização humana. Nunca criou nem alterou condições de civilização.

“O cristianismo é uma força tanto mais civilizadora quanto mais torna o homem melhor; contudo, só é assim indiretamente, pois não tem qualquer idéia de aplicar os melhoramentos que provoca na moral e na inteligência às coisas percíveis deste mundo, e contenta-se sempre com as condições sociais em que encontra os seus neófitos, por mais imperfeitas que possam ser essas condições. (...) Se o seu estado pode melhorar em consequência direta da sua conversão, então o cristianismo certamente fará o melhor que pode para levar a bom termo tal melhoramento; mas não tentará alterar um só costume, e certamente não forçará a passagem de uma civilização para outra, porque ele próprio ainda não adotou nenhuma.”<sup>14</sup>

<sup>12</sup> *Idem*, Liv. I, cap, XI, I, 137 e seg.

<sup>13</sup> *Idem*, I, 120.

<sup>14</sup> *Idem*, Liv. I, cap, VII, I, 64.

“Mesmo por uma questão de justiça, devemos deixar o cristianismo absolutamente de fora nessa questão. Se todas as raças são igualmente capazes de receber os seus benefícios, o fato não significa que tenha sido mandado para declarar a igualdade dos homens. O seu reino, podemos dizê-lo no sentido mais literal, ‘não é deste mundo’”.<sup>15</sup>

Isso parecia elevar o cristianismo ao mais alto lugar, mas essa glorificação teve de ser paga caro. Se aceitarmos a teoria de Gobineau, o cristianismo não tem o poder de auxiliar o homem nas suas lutas terrenas. Fica sendo uma grande misteriosa força que nada pode fazer para mover o nosso mundo humano. Nessa conclusão atinge-se o fim visado por Gobineau: na vida histórica do homem o cristianismo abdica de todos os seus direitos e curva-se perante o novo deus da raça.

Isso foi apenas um primeiro passo. Existia ainda outro obstáculo no caminho de Gobineau, as idéias “humanitárias” e “igualitárias” do século XVIII. Essas idéias não se baseavam na religião, mas sobre um novo tipo de ética filosófica. Tinham encontrado a sua mais clara descrição sistemática na obra de Kant, cuja pedra angular era a idéia da liberdade – e liberdade significa “autonomia”. É a expressão do princípio de que o sujeito moral não tem de obedecer a outros comandos que não sejam os que ele mesmo a si impõe. O homem não é apenas um meio a ser usado para fins externos; é ele próprio o “legislador no reino do fim”. Isso constitui a sua dignidade, a sua prerrogativa sobre os seres meramente físicos.

“No reino dos fins todas as coisas têm um preço ou uma dignidade. O que tem preço é permutável por outra coisa; pode ser substituído por qualquer outra coisa. O que, por outro lado, está acima de qualquer preço, e que, além disso, não admite equivalente, tem uma dignidade. (...) Assim, somente a moralidade e a humanidade, como capazes de possuí-la, têm dignidade.”<sup>16</sup>

<sup>15</sup> *Idem*, I, 69.

<sup>16</sup> Kant, *Grundlegung sur Metaphysik der Sitten*, seção II, “Werke”, org. E. Cassirer, IV, 293.

Tudo isso não somente era incompreensível para Gobineau como intolerável. Estava em flagrante contradição com os seus instintos e sentimentos mais profundos. Talvez nenhum escritor moderno estivesse tão profundamente penetrado como Gobineau por aquele sentimento que Nietzsche descreve como *Pathos der Distanz*. A dignidade significa distinção pessoal, e não podemos ter consciência dessa distinção se não considerarmos os outros como seres inferiores. Em todas as grandes civilizações e em todas as raças nobres era esse um aspecto distintivo: “todos os que se sentiam orgulhosos da sua linhagem e ascendência recusavam-se a misturar-se com o vulgo”<sup>17</sup>. É absurdo procurar modelos e valores éticos universais. Para Gobineau, universalidade significa vulgaridade. Como aristocrata nato, só podia sentir o próprio valor distinguindo-se a si próprio dos plebeus e do vulgo. Projetava esse sentimento da esfera pessoal sobre a etnologia e a antropologia.

As raças superiores só podem saber o que são e o que valem por comparação com as outras raças servilmente acaçapadas aos seus pés. A sua auto-confiança será incompleta sem esse elemento de desprezo e desagrado; uma coisa implica e postula a outra. Desse ponto de vista, a famosa fórmula do imperativo categórico de Kant redundava numa contradição de termos. Agir somente segundo essa máxima, de tal forma que o nosso procedimento se possa tornar uma lei universal, é impossível. Como pode existir uma lei universal se não existe o homem universal? Uma máxima ética que se proclama válida para todos os casos não é válida para nenhum: uma regra que se aplica a todos não se aplica a ninguém. É uma simples fórmula abstrata que não tem equivalente no mundo humano e histórico. Também a esse respeito o instinto da raça provou a sua superioridade sobre todos os nossos ideais filosóficos e sistemas metafísicos. Gobineau aceita uma etimologia do termo “ariano” de acordo com a qual, originariamente, esse termo tinha o significado de “ilustre”. Os membros da raça ariana sabiam muito bem que um homem não é ilustre por virtude ou por qualidades individuais, mas por herança de raça. “Possuímos a honra pessoal e a dignidade somente como depósito de um soberano mais alto, a raça. Os brancos que a si próprios se chamaram arianos conheciam muito bem o alto e pomposo significado da

<sup>17</sup> *Essai*, Liv. IV, cap. III, II, 21 e seg.

palavra”<sup>18</sup>. Um homem é grande, nobre e virtuoso não pelas suas ações, mas pelo seu sangue. A única prova que a nossa obra pessoal tem de sofrer é a prova dos nossos antepassados. É a certidão de nascimento que dá a um homem a certeza do seu valor moral. A virtude não é coisa que se adquira. É um presente do céu ou, para falar mais corretamente, um presente da Terra, das qualidades físicas e mentais da raça. Falar dos membros das raças inferiores como seres “morais” ou “racionais” demonstra um baixo sentido da moralidade. “Os animais de presa”, diz Gobineau na sua descrição da raça negra, “seriam matéria demasiado nobre para ponto de comparação com essas horrendas tribos. Os macacos podem dar-nos uma idéia física dos negros; quanto a uma idéia moral teríamos de invocar os espíritos das trevas para poder dá-la”<sup>19</sup>.

Quando Gobineau falou dos ideais éticos e religiosos do cristianismo, falou com grande circunspecção e reserva. Embora negasse que esses ideais tivessem qualquer sentido ou influência prática, não deixava de sentir por eles uma profunda reverência. A sua verdadeira opinião aparece mais claramente quando ele não se encontra já peado por tais escrúpulos. Aquilo que ele ainda louvou e admirou na religião cristã é severamente atacado no budismo, de que podia falar franca e brutalmente. Gobineau viu no budismo uma das maiores perversidades da história humana. Eis um homem dotado com as maiores prendas físicas e intelectuais, da mais nobre ascendência, um filho de reis pertencendo à casta mais elevada, que subitamente decide resignar a todos esses privilégios para se tornar o pregador de um novo evangelho dos pobres, dos miseráveis, dos párias. Para Gobineau isso era um pecado imperdoável, uma espécie de alta traição. Era um crime contra a majestade da raça ariana, que tinha criado as castas para se proteger das misturas de sangue.

Mas, para Gobineau, o budismo não era somente um erro moral; era igualmente um grave erro intelectual. Não era apenas uma perversidade de sentimento, mas também de juízo. Em oposição a todos os sãos princípios da filosofia da história, o budismo tentou fundar a ontologia sobre a moral, enquanto, na verdade, a moral depende da ontologia. O desenvolvimento do budismo, a sua decadência e degeneração, é um dos melhores e mais convin-

---

<sup>18</sup> *Idem*, Liv. III, cap. I, I, 370.

<sup>19</sup> *Idem*, Liv. II, cap. I, I, 227.

centes exemplos daquilo que devemos esperar de uma doutrina política e religiosa que se declara inteiramente apoiada na moral e na razão<sup>20</sup>.

Enquanto o instinto da raça se encontrava em pleno vigor, enquanto seguiu o seu caminho sem ser desviado por outras forças, o povo não era suscetível desse engano. Foi o que sucedeu com as raças germânicas. Na mitologia germânica um homem não se salvava pelas suas ações morais. O paraíso abria-se para os heróis, os guerreiros, os nobres, sem considerar os seus feitos. “O homem de raça nobre, o verdadeiro ariano, alcançava todas as honras do Valhala pelo mero direito da sua origem; enquanto os pobres, os cativos, os servos, numa palavra, os mestiços, os mulatos de nascimento inferior, caíam indiferentemente na gelada escuridão do Niflzheim”<sup>21</sup>.

Não é necessário grande esforço de pensamento para descobrir a falácia lógica desse argumento. O que aqui se nos depara é a mesma *petitio principii* que caracteriza o método de Gobineau. O argumento e o raciocínio circular é típico de toda a sua obra. Quando, comparando diversas raças pelas suas qualidades morais, necessitamos de um certo padrão aferidor, onde encontrar esse padrão? Desde que os chamados princípios éticos universais foram declarados nulos e vazios, devemos escolher entre sistemas particulares. E, obviamente, as raças mais elevadas são as únicas capazes de nos darem os verdadeiros e mais altos valores. Aquilo a que eles *chamam* nobre, bom e virtuoso *torna-se* virtuoso por esse sinal. Assim, a tese da preeminência moral das raças brancas, especialmente da raça ariana, torna-se uma pura tautologia. É um juízo analítico que deriva da própria definição dessas raças. Não temos de julgar as suas ações. Estas devem ser boas porque são praticadas por homens bons. A ontologia precede a moral e é o seu fator decisivo. Não é o que um homem *faz*, mas o que um homem *é*, que lhe confere valor moral. “Uma pessoa não é boa quando pratica o bem, mas pratica o bem quando é boa, isto é, bem nascida”. Isso é extremamente simples, mas ao mesmo tempo extremamente ingênuo. É curioso que foi justamente essa ingenuidade que deu à teoria de Gobineau a sua grande força e influência prática. Essa definição circular tornou-a, em certo sentido, invulnerável. Não se pode argu-

<sup>20</sup> *Idem*, Liv. III, cap. III, I, 442.

<sup>21</sup> *Idem*, Liv. VI, cap. III, II, 370.



mentar contra um juízo analítico; é impossível refutá-lo por meio de provas empíricas ou racionais.

Mas além do valor universal da religião e da moral existem outros de uma espécie mais particular. O Estado e a nação parecem ser os maiores poderes na história humana, os mais fortes impulsos da vida social do homem. Mas considerá-los como forças independentes, como coisas que valem por si mesmas, estaria em contradição com os primeiros princípios de Gobineau. Ele tinha de desafiar os poderes políticos da mesma maneira que os poderes morais e religiosos. Para nós parece natural associar racismo e nacionalismo. Sentimo-nos mesmo inclinados a identificá-los. Mas é uma incorreção, não só do ponto de vista histórico como do ponto de vista sistemático. Distinguem-se profundamente na sua origem, na sua finalidade e tendência<sup>22</sup>. Esta distinção torna-se muito clara se estudarmos a obra de Gobineau. Não era um nacionalista nem sequer era um patriota. Tinha acolhido e renovado a tese de Boulainvilliers de que a França nunca tinha possuído uma unidade nacional. Como vimos, está dividida em conquistadores e conquistados, a nobreza e a plebe, respectivamente, que não se encontram no mesmo nível e que, portanto, não podem usufruir a mesma vida política e nacional<sup>23</sup>. Gobineau aplicava esse ponto de vista a toda a história humana. Aquilo a que chamamos uma nação não é nunca um todo homogêneo. É um produto de misturas de sangue, a coisa mais perigosa neste mundo. Falar com respeito e reverência de um tal híbrido seria violar os primeiros princípios de uma sã teoria da história humana. O patriotismo pode ser uma virtude para democratas e demagogos; mas não é uma virtude aristocrática; e a raça é o mais alto aristocrata. Que vem a ser a idéia do nosso “país natal”? É uma simples palavra a que não corresponde nenhuma realidade física ou histórica. A pátria, diz Gobineau, não pode falar, não pode comandar de viva voz. A experiência dos séculos revela que não há pior tirania do que aquela que é exercida por meras ficções. São, de sua própria natureza, insensíveis, sem piedade e de uma arrogância insuportável nas suas exigências. Segundo Gobineau, um dos maiores

<sup>22</sup> Hannah Ahrendt, “Race-Thinking Before Racism”, *The Review of Politics*, janeiro de 1944, VI, nº 1 (pp. 36-73), elaborou uma exposição muito límpida sobre a diferença entre “racismo” e “nacionalismo”.

<sup>23</sup> Ver acima, pp. 269-270.

méritos do sistema feudal era não se sujeitarem os homens a reverenciar tais ídolos. “No nosso período feudal a palavra *pátria* era raramente utilizada; só tornou a aparecer quando os clãs galo-romanos tornaram a erguer-se e a desempenhar um papel na vida política. Com o seu triunfo, o patriotismo tornou-se novamente uma virtude”<sup>24</sup>.

Se aceitarmos as máximas metodológicas da teoria de Gobineau, o método mais simples para determinarmos o real valor de uma idéia será sempre o método genético. Devemos conhecer a sua origem para avaliar o seu valor. E qual é a origem do patriotismo? Que não é de origem ariana prova-o o fato de as raças teutônicas, as melhores e mais nobres representantes da família ariana, nunca terem aceitado plenamente esse ideal. O patriotismo não é uma virtude germânica. No mundo germânico, o homem era tudo, a nação muito pouco. Isso marca a profunda diferença entre os germanos e as outras raças – os semíticos mestiços de origem helenística e romana. “Aí só se vêem multidões; o indivíduo não conta, e à medida que cresce a confusão – pois a mistura étnica a que o indivíduo pertence vai-se tornando mais complicada – ainda mais se esbate”<sup>25</sup>. Na civilização européia, os gregos, com a sua cega admiração pela polis, são os responsáveis pelo falso ideal de patriotismo. Na Grécia, o indivíduo estava sujeito à lei. O preconceito, a autoridade da opinião pública, impelia toda gente a sacrificar a essa abstração todas as suas inclinações, as suas idéias e costumes, mesmo a sua fortuna e as pessoas da sua família. Mas os gregos não inventaram por si próprios esse ideal; foram buscá-lo nos semitas. Em suma, o patriotismo nada mais é do que uma “monstruosidade cananéia”<sup>26</sup>.

Depois dessa severa crítica à cultura grega segue-se na obra de Gobineau a crítica da vida e da civilização romanas. Também aqui o método usado é o mesmo. Tenta convencer-nos de que aquilo que geralmente é considerado como a marca mais notável do espírito romano é, de fato, a sua fraqueza inerente. O Império Romano tinha os seus mais firmes alicerces na lei romana. Esta encontrava-se compilada, codificada, comentada e analisada. A

<sup>24</sup> *Essai*, Liv. IV, cap. III, II, 29, nota 2.

<sup>25</sup> *Idem*, Liv. VI, cap. III, II, 365.

<sup>26</sup> *Idem*, Liv. IV, cap. III, II, 29 e 31.

jurisprudência romana sobreviveu mesmo ao declínio e queda do Império. Mas para Gobineau toda a construção da lei romana se encontra na mesma situação da altamente louvada polis grega. É uma abstração sem vida. Os romanos fizeram uma virtude de uma necessidade. Tinham de criar um laço artificial entre os mais diversos elementos. Isso só poderia ser feito através de uma legislação de compromisso, a única possível entre uma população que era composta por detritos de todas as raças<sup>27</sup>. É inútil glorificar as instituições, pois o seu valor é apenas secundário e subordinado. Derivam e dependem do estado étnico do povo. Esse estado nunca foi pior e mais execrável do que sob a lei romana. Roma não foi original nem produtiva em nenhum campo da cultura humana. Nada possui de seu – nem a religião, nem a arte, nem a literatura. Tudo foi buscar em outros povos. Mesmo a era de Augusto não foi nem grande, nem bela, nem admirável em si mesma. A única coisa que se pode dizer em seu favor é que, sob dadas condições históricas, em face das mais diversas e mistas populações do Império Romano, era a única solução possível. Os defeitos do Império Romano não eram culpa dos seus dirigentes, mas da massa confusa que tinha de ser controlada e conservada sob uma certa disciplina<sup>28</sup>. “Estou longe”, diz Gobineau, “de me inclinar perante a majestade do nome romano e de aplaudir tal resultado”<sup>29</sup>.

Mas a análise da cultura humana ainda não atingiu o seu termo. Além da religião, da moral, da política e do direito, ainda resta a outra grande esfera da arte. Podemos aplicar-lhe os mesmos princípios? Nas suas *Cartas sobre a educação estética do homem*, Schiller tentou provar que a arte não só é uma qualidade particular do homem como também constitui a sua natureza e essência. Não é obra do homem, mas do seu criador. A atmosfera de humanidade é criada pela arte. Se isso for verdade, aqui temos um laço que une todas as raças. Porque a arte não é um privilégio de qualquer raça. É como o sol, que brilha para o justo e para o injusto, para as raças inferiores e para as raças superiores. Gobineau não nega esse fato. Pelo contrário, admite-o e põe-no em evidência. E a inferência que podia tirar-se contra a sua teoria devia ser

---

<sup>27</sup> *Idem*, Liv. V, cap. VII, 260 e segs.

<sup>28</sup> *Idem*, Liv. V, cap. VII, II, 249 e segs.

<sup>29</sup> *Idem*.

para ele de uma grande força. E isso porque ele não se limitava a ter um profundo interesse pela arte; a arte era uma das grandes paixões da sua vida. Era um poeta e um escritor e tinha tentado diversos ramos da arte. Se a sua tese falhasse nesse ponto de suprema importância, dificilmente poderia mantê-la.

A sua maneira de escapar ao dilema é, à primeira vista, muito surpreendente. Admite francamente que a arte não se encontra entre os dons particulares da raça ariana. Entregues a si próprios, os membros da família ariana, provavelmente, nunca teriam sido grandes artistas. A arte é um produto da imaginação; e a imaginação não é uma característica da verdadeira raça ariana. É uma gota de sangue estrangeiro caído nas suas veias; porque a sua origem é negra. Nos negros, a imaginação é a força predominante, excessiva, exuberante. Essa é a verdadeira origem da arte; é uma herança das raças negras. Para os leitores de Gobineau essa descoberta deve ter provocado um grande choque. Não tinha ele falado dos negros com o maior desprezo? Não tinha afirmado que fisicamente eram inferiores aos macacos, que nos seus instintos brutais eram piores do que animais de presa; que moralmente se encontravam ao nível das forças infernais? Que tais criaturas fossem agora consideradas como os primeiros artistas e que todas as raças se encontrassem em débito para com elas, como suas herdeiras, era na verdade um grande paradoxo. Mas Gobineau não se coibiu de fazê-lo.

O homem de uma raça superior consciente dessa origem deve conservar-se em guarda contra essa perigosa herança. Não deve aceitá-la sem sérios escrúpulos e não deve render-se aos seus encantos. A arte continua sendo a grande sereia que tenta engodar os nossos melhores dotes morais e intelectuais. Podemos escutá-la, mas devemos fazer como o precavido Ulisses, que antes de ouvir as sereias tomou as suas precauções para não se deixar cativar por elas. O próprio Gobineau considerava com desconfiança as suas tendências artísticas. Olhava para elas com uma espécie de remorso. Não se adequavam à sua idéia de um verdadeiro ariano. O ariano não pode contrair um casamento legítimo com a arte, que sempre será a sua sedutora, a sua amante, mas nunca a sua esposa.

Resta, contudo, uma última questão. Não existe, pelo menos, um laço subjetivo unindo as diferentes raças? Gobineau tinha afirmado que, de acordo com uma inexorável lei natural, as raças inferiores estavam condenadas a

“rastejar aos pés dos seus senhores”. Mas não deveriam ter os próprios senhores uma certa compreensão dessa miserável condição? Gobineau não contestava em absoluto essa obrigação. É certo que sempre se exprimiu com grande altivez, mas, como um nobre de nascimento, não ignorava que *noblesse oblige*. Negava todos os ideais “humanitários”, mas nesse ponto não se mostrava muito seguro de si. As suas ações não estavam sempre de acordo com os seus princípios. Encontramos uma prova muito característica dessa tensão numa carta dirigida ao famoso professor hebreu Adolf Frank. Relata que durante a sua estada na Pérsia teve muitas oportunidades de proteger os judeus de Teerã de perseguições, morte e injustiças<sup>30</sup>. Portanto, não podemos acusar Gobineau de falta de simpatia humana, delicadeza e benevolência. Não se encontrava de forma nenhuma imunizado contra uma recaída no “humanitarismo”. Mas a sua própria teoria não lhe oferecia alternativa. Os seus sentimentos individuais tinham de reduzir-se ao silêncio; não tinham lugar no desenvolvimento da sua tese geral.

Também a esse respeito é altamente instrutiva uma comparação entre Gobineau e Carlyle. À primeira vista, as suas tendências políticas parecem ser muito semelhantes. São ambas declaradas inimigas dos ideais políticos do século XVIII: os ideais de igualdade, liberdade e fraternidade. Carlyle não encontrou melhor maneira de fugir a esses ideais do que num regresso ao culto do herói. Afirmava ele que o culto do herói é a única coisa capaz de nos salvar da decadência, da ruína e da completa anarquia. Contudo, existe uma diferença fundamental entre o culto do herói de Carlyle e o culto da raça de Gobineau. O primeiro tenta relacionar e unificar; o último divide e separa. Todos os heróis de Carlyle falam a mesma linguagem e defendem a mesma causa – são todos “os textos inspirados que falam e agem daquele livro divino de revelações de que um capítulo se completa de época para época, e que por alguns é chamado História”. No fundo, o grande homem, visto que provém da natureza, é sempre a mesma espécie de coisa. “Desejo tornar claro”, dizia Carlyle, “que todos provêm da mesma matéria”. Mas para Gobineau tal identidade era inconcebível. Falar do nórdico Odin e do semita Maomé como se ambos per-

---

<sup>30</sup> Ver A. Combris, *La philosophie des races du Comte de Gobineau*, (Paris, F. Alcan, 1937), p. 232.

tencessem à mesma família humana seria para ele uma blasfêmia. E falar de uma justiça universal, igual para todos os homens, é mais do que um erro, é um pecado mortal. “Justiça, justiça”, exclamava Carlyle, “malditos sejamos sempre que, por uma razão ou outra, não fizermos justiça! (...) O mundo só necessita de uma coisa, mas essa coisa é indispensável. Justiça, justiça, em nome do Céu; dêem-nos Justiça, e viveremos; dêem-nos apenas falsificações dela, e morreremos!”<sup>31</sup>.

Esse sentimento pessoal atravessa a filosofia social de Carlyle. Embora nunca tivesse sido socialista e se mantivesse sempre conservador, desde novo que se habituara a considerar como sua a causa dos pobres. Recordamos a cena em *Sartor Resartus* em que o Prof. Teufelsdröckh, sentado a tomar café, se ergue subitamente e, levantando a sua enorme taça, propõe o seu brinde: “Die Sache der Armen in Gottes und Teufels Namen” [A causa dos pobres em nome de Deus e do Diabo]<sup>32</sup>. Mas Gobineau fala dos pobres de maneira muito diferente. Ele dá o seu entusiástico acordo ao velho sistema germânico que só concedia aos nobres e aos ricos a glória do Valhala<sup>33</sup>. A pobreza é desprezível. O ariano germânico tinha uma idéia elevada de si mesmo e do papel que desempenhava neste mundo porque era de direito um senhor feudal ou um proprietário; o dono de uma parte do mundo<sup>34</sup>. O homem que não pudesse invocar um título original e hereditário seria sempre um pária. Essa era a parte que lhe competia no velho sistema de castas introduzido pelos sacerdotes arianos<sup>35</sup>.

A teoria de Gobineau tinha, aparentemente, abrangido todo o círculo da vida civilizada e atingido o seu fim. A nova religião, o culto da raça, encontra-se firmemente estabelecido. Não há que recear qualquer adversário. A religião cristã incapaz e impotente, o budismo uma perversidade moral, o patriotismo uma monstruosidade judaica, o direito e a justiça meras abstrações, a arte uma sedutora e uma prostituta, a compaixão pelos oprimidos e a piedade pelos pobres ilusões sentimentais: a lista está completa. É o triunfo de um novo princípio.

<sup>31</sup> *Latter-Day Pamphlets*, no. II, “Model Prisons”, Ed. Centenário, XX, 68.

<sup>32</sup> *Sartor Resartus*, Liv. I, cap. III, I, 11.

<sup>33</sup> Ver acima, p. 279.

<sup>34</sup> *Essai*, Liv. VI, cap. III, II, 372.

<sup>35</sup> *Idem*, Liv. III, cap. I, I, 388.

Que restava depois dessa sistemática obra de destruição? Que restava para o próprio Gobineau e que podia ele prometer aos seus seguidores e discípulos? Encontramos a resposta para a primeira pergunta no último livro de Gobineau. Em 1879, ele publicou a sua *Histoire d'Ottar-Jarl, pirate norvégien, conquérant du pays de Bray en Normandie, et de sa descendance*<sup>36</sup>. Esse livro é talvez um dos mais curiosos em toda a história da literatura. Aqui, Gobineau não mais se ocupa da história da civilização humana. O seu interesse esgotou-se. Tudo quanto ele deseja saber é a sua própria origem e a origem da sua família. Ele próprio crê possuir provas definitivas de que a sua família descende diretamente de Ottar Jarl, um famoso pirata norueguês, um membro da raça real dos Ynglings que ia entroncar a sua *própria* origem em Odin, o deus supremo. Que visão tão mesquinha da vida e da história humana se encontra nesse livro! Se Gobineau, na época da publicação dessa obra, já não fosse um bem conhecido autor, o autor do *Essai* e de *Renaissance*, ninguém o teria tomado a sério. Ele tinha sempre falado com imoderado e extravagante orgulho aristocrático. Mas dessa vez o seu orgulho tornou-se absurdo e ridículo, atingindo os limites da megalomania. O filósofo da história universal tinha-se tornado o filósofo da sua própria família. Em lugar de estudar a genealogia da cultura, sente-se apenas atraído pela sua própria genealogia. Era um triste fim para tão vasta empresa. Gobineau tinha começado com a promessa solene de tornar a história uma ciência exata e de libertar-nos de todas as ilusões subjetivas e opiniões preconcebidas sobre o seu curso<sup>37</sup>. Mas no fim da sua carreira literária o seu horizonte contraiu-se. Os seus sentimentos e pensamentos encontram-se concentrados num só ponto – o seu próprio pedigree! “Parturiunt montes, nascetur ridiculus mus”.

Tudo isso nos revela um aspecto geral do pensamento de Gobineau. O empobrecimento da sua vida pessoal e a contração do seu horizonte mental eram, num certo sentido, a conclusão necessária da sua teoria. A sua descoberta da excelência e do incomparável valor da raça ariana tinha-o enchido de entusiasmo. Se fala do momento em que essa raça fez a sua primeira aparição na história humana, dificilmente consegue encontrar palavras bas-

<sup>36</sup> Paris, Didier-Perrin, 1879.

<sup>37</sup> *Essai*, “Conclusion générale”, II, 548.

tante fortes para descrever a sua importância vital. Foi mais do que um momento terreno – foi um momento cósmico, um espetáculo não apenas para os homens, mas também para os deuses do céu<sup>38</sup>. Esse parecia ser um ponto de vista místico sobre a história humana, um começo cheio das maiores esperanças e promessas. Se a família ariana, a mais nobre, a mais inteligente e a mais enérgica das raças, é o verdadeiro ator do grande drama histórico, que ilimitadas esperanças não podemos alimentar no progresso da civilização humana! A obra de Gobineau começa assim com uma espécie de intoxicação, uma intoxicação de culto racial e culto pessoal.

Mas esse primeiro sentimento é ultrapassado por uma profunda desilusão. Por uma espécie de dialética ao inverso, a primeira visão otimista transforma-se num profundo e incurável pessimismo. As raças superiores, ao realizarem a sua missão histórica, destroem-se necessária e inevitavelmente. Elas não podem governar e organizar o mundo sem estar em estreito contato com esse mesmo mundo. Mas para elas o contato é uma coisa perigosa, uma eterna e permanente fonte de infecção. O resultado não podia deixar de ser desastroso para as raças superiores. Cooperação entre diferentes raças significa coabitação, coabitação significa mistura de sangue, e mistura de sangue significa decadência e degeneração. É sempre o princípio do fim. Com a perda da sua pureza, a raça perde a sua força e o seu poder organizador. As raças superiores tornam-se vítimas da sua própria obra, os escravos dos seus escravos.

No fim do seu livro, Gobineau tirou as conclusões dos princípios da sua teoria. Na sua imaginação ele conjura a imagem do último homem que viverá sobre a Terra. Nessa altura, a degeneração das raças superiores será completa e terá desaparecido toda a distinção entre as diversas raças. Terá deixado de existir, portanto, o princípio vivificador da história humana. Os povos, certamente, viverão em paz. Não haverá competição entre eles, mas, por outro lado, não haverá energia, nem sentido de iniciativa, nem vontade de dominar e conquistar. Os ideais igualitários da moderna demagogia terão sido alcançados. Mas a vida humana terá perdido tudo quanto a torna digna de ser vivida. Os homens viverão num estado de felicidade como um rebanho de carneiros ou uma manada de búfalos. Esse período, de uma grande e satis-

---

<sup>38</sup> *Idem*, Liv. III, cap. I, I, 374 e seg.



feita sonolência, será seguido de um período de estupor e, por fim, de completa letargia. Gobineau propôs-se até calcular a duração desses diferentes períodos. A sua conclusão é que o período de força, de verdadeira vida, há muito que se extinguiu. Vivemos atualmente num estado de decrepitude e cansaço. A raça humana pode talvez ainda arrastar por algumas centenas de anos a sua miserável existência; mas o seu fado está selado; a sua morte é inevitável.

Esta é a última palavra da teoria de Gobineau; e é, na verdade, a quinta-essência de toda a sua obra. Nas primeiras frases do seu livro ele já tinha previsto esse fim. O culto da raça era para Gobineau a mais elevada forma de culto, o culto do mais alto deus. Mas este deus não é de maneira nenhuma imortal. Pelo contrário, é extremamente vulnerável. Mesmo nos momentos de maior exaltação, Gobineau nunca pôde esquecer o inevitável destino: o destino do “crepúsculo dos deuses”. Les dieux s'en vont – os deuses também morrem.

“A queda das civilizações é o mais notável e, ao mesmo tempo, o mais obscuro de todos os fenômenos da história. É uma calamidade que fere a alma de pavor, e, contudo, tem sempre de reserva qualquer coisa de tão misterioso e tão vasto que o pensador nunca se fatiga de observá-la, de estudá-la, de pesquisar os seus segredos (...) somos forçados a afirmar que toda a assembléia de homens, por mais engenhosa que seja a rede de relações sociais que a protege, adquire no próprio dia do seu nascimento, oculta entre os elementos da vida, a semente da sua própria morte. Mas o que é essa semente, esse princípio de morte? É uniforme como os seus resultados e perecerão todas as civilizações pela mesma causa?”<sup>39</sup>

Agora vemos a solução diante dos nossos olhos. O resultado é não somente um profundo pessimismo, mas também um completo negativismo e niilismo. Gobineau varreu todos os valores humanos. Tinha decidido oferecê-los a um novo deus, o Moloch da raça. Mas esse deus era um deus moribundo, e a sua morte selou o destino da história e da civilização humana, arrastando-as na sua própria ruína.

---

<sup>39</sup> *Idem*, Liv. I, cap. I, I, 1 e seg.

## XVII HEGEL

### *A influência da filosofia de Hegel no desenvolvimento do pensamento político moderno*

Nenhum outro sistema filosófico exerceu tão forte e duradoura influência na vida política como a metafísica de Hegel. Todos os grandes filósofos anteriores propuseram teorias do Estado que influenciaram o pensamento político, mas que desempenharam um papel muito modesto na vida política. Pertenciam ao mundo das “idéias” ou “ideais”, não ao mundo político “atual”. Os filósofos lastimaram freqüentes vezes esse fato. Kant escreveu um tratado especialmente destinado a refutar o slogan “Pode ser bom na teoria, mas não dá resultado na prática”. Contudo, todos esses esforços foram vãos, porque o abismo entre o pensamento político e a vida política continuava aberto. As teorias políticas eram debatidas; eram atacadas e defendidas, provadas e refutadas; mas tudo isso tinha pouco, se algum, efeito nas lutas da vida política.

Estudando a filosofia de Hegel, depara-se-nos uma situação inteiramente diferente. A sua lógica e a sua metafísica foram no início consideradas

como os baluartes do seu sistema; contudo, era precisamente desse lado que o sistema estava aberto aos mais violentos e perigosos ataques. E depois de uma breve luta pareciam ter sido bem sucedidos. No entanto, o renascimento do hegelianismo deu-se não nos domínios do pensamento lógico ou metafísico, mas nos do pensamento político. Poucos sistemas políticos resistiram à sua influência. Todas as nossas modernas ideologias políticas nos mostram a força, a durabilidade e a permanência dos princípios que foram pela primeira vez apresentados e defendidos na filosofia de Hegel – na filosofia do direito e na filosofia da história.

Foi, todavia, uma vitória de Pirro. O hegelianismo teve de pagar o seu triunfo. Dilatou imensamente a sua esfera de ação, mas a sua unidade e harmonia interna perderam-se. Já não é um sistema de pensamento político claro, homogêneo e consistente. Diferentes escolas e partidos apelam para a autoridade de Hegel, mas, ao mesmo tempo, dão interpretações inteiramente diferentes e incompatíveis dos seus princípios fundamentais. Esses princípios tornaram-se os despojos dispersos de um filósofo. À teoria política de Hegel pode aplicar-se o dito de Schiller no seu prólogo a *Wallenstein*: “Confundido pelo ódio partidário e pelo favor partidário, o seu retrato na história é variado”. Bolchevismo, fascismo, nacional-socialismo, todos eles desintegraram e cortaram aos pedaços o sistema hegeliano. Lutam constantemente entre si pelos restos do festim. Mas, infelizmente, a disputa já não é apenas teórica. Tem tremendos efeitos políticos.

Desde o princípio, os comentadores de Hegel dividiram-se em dois campos. A “direita” e a “esquerda” hegeliana lutam incessantemente entre si. Essa discussão era comparativamente inofensiva enquanto se tratou de uma mera disputa entre escolas filosóficas. Contudo, nas últimas décadas a situação mudou completamente. O que está em jogo presentemente é algo muito diferente das anteriores controvérsias. Estas tornaram-se um combate mortal. Um historiador levantou recentemente a hipótese de que a guerra entre os russos e os invasores alemães, em 1934, não era, no fundo, senão um conflito entre as alas direita e esquerda hegelianas<sup>1</sup>. Isso pode parecer uma colocação exagerada do problema, mas contém um núcleo de verdade.

---

<sup>1</sup> Ver Hajo Holborn. “The Science of History”, *The Interpretation of History*, org. Joseph R. Strayer (Princeton, University Press, 1943), p. 62.

Para um estudo da filosofia de Hegel não podemos proceder como procedemos com os outros pensadores. Podemos esperar alcançar uma visão da teoria do conhecimento de Platão, da filosofia natural de Aristóteles ou da teoria ética de Kant pela simples descrição dos principais resultados desses filósofos. Numa discussão do sistema de Hegel, tal descrição seria inteiramente insuficiente. “Onde poderá exprimir-se melhor a íntima verdade de uma obra filosófica do que nas suas finalidades e resultados?”, pergunta Hegel no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*.

“E de que maneira poderão ser essas mais definitivamente conhecidas do que através da sua distinção daquilo que é produzido no mesmo período por outros trabalhando no mesmo domínio? Se, contudo, tal método pretende passar por mais do que um começo de conhecimento, se pretende passar por verdadeiro conhecimento do que é um sistema filosófico, então devemos, em boa verdade, considerar isso como um artifício para evitar a verdadeira tarefa. (...) Porque o objeto não está esgotado no seu argumento (...) nem o todo concreto se alcança pelo mero resultado, mas pelo resultado juntamente com o processo de alcançá-lo. (...) O resultado puro é o corpo do sistema que deixou para trás a sua tendência orientadora. (...) Em vez de agarrar a própria matéria, um procedimento dessa espécie afasta-se do sujeito. (...) A coisa mais fácil entre todas é emitir juízos sobre aquilo que possui um sólido conteúdo substancial; é mais difícil alcançar esse conteúdo e ainda mais difícil fazer ambas as coisas e expô-las sistematicamente.”<sup>2</sup>

Essa dificuldade explica as várias e divergentes interpretações da filosofia de Hegel. Se isolarmos um aspecto particular, não é apenas fácil, é até mesmo necessário, encontrar o seu próprio contrário. Hegel não temia essas contradições; via nelas a própria vida do pensamento especulativo e da verdade filosófica. Desafiava constantemente o famoso princípio da identidade e da contradição. Esse princípio não é falso; mas é meramente formal e

---

<sup>2</sup> Hegel, *Fenomenologia do Espírito*. Trad. inglesa de J. B. Baillie (Nova Iorque, MacMillan, 1931), I, pp. 3 e seg.

abstrato e, além disso, superficial. O que na realidade se encontra sempre é uma identidade de contrários.

Mesmo no pensamento político de Hegel, cada tese é seguida da sua antítese. É, além do mais, impossível definir esse sistema político por qualquer termo especial. Ele sempre se designou como um filósofo da *liberdade*.

“Assim como a essência da matéria é a gravidade, também, por outro lado, podemos afirmar que a substância, a essência do Espírito, é a Liberdade. Todos prontamente concordarão com a doutrina de que o Espírito, entre outras propriedades, é também dotado de Liberdade; a Filosofia ensina que todas as qualidades do Espírito existem somente através da Liberdade. (...) Resulta da Filosofia especulativa que a Liberdade é a única verdade do Espírito.”<sup>3</sup>

Os inimigos de Hegel afirmam que isso é mais uma caricatura do que uma verdadeira descrição da sua doutrina. O filósofo Fries declara que a teoria hegeliana do Estado nasceu “não nos jardins da ciência, mas nos monturos da servidão”. Todos os liberais alemães falavam e sentiam da mesma forma. Viam no sistema de Hegel o baluarte mais firme da reação política. No seu entender, Hegel era o inimigo mais perigoso de todos os ideais democráticos. “Até onde posso ver”, disse Rudolph Haym em seu livro *Hegel und seine Zeit* [Hegel e sua época],

“tudo quanto Hobbes ou Filmer, Haller ou Stahl ensinaram é relativamente avançado em comparação com a famosa frase relacionada com a racionalidade do real no sentido dado por Hegel no seu prefácio à *Filosofia do direito*. A teoria da divina graça e a da absoluta obediência são inofensivas e sem mácula em comparação com a terrível doutrina que canoniza o existente como tal.”<sup>4</sup>

<sup>3</sup> *Lectures on The Philosophy of History*. Trad. ingl. de J. Sibree (Londres, Henry O. Bohn, 1857, p. 18; nova edição, Londres, G. Bell & Sons, 1900).

<sup>4</sup> R. H., *Hegel und seine Zeit* (Berlim, R. Gaertner, 1857), p. 367. Cf. Hugh A. Reyburn, *The Ethical Theory of Hegel; A Study of the Philosophy of Right* (Oxford Clarendon Press, 1921), p. 63.

Mas aqui estamos em face de um grande problema. Como foi possível que um sistema filosófico que canonizava “o existente como tal” se tivesse tornado uma das mais *revolucionárias* forças no pensamento político moderno? Como explicar que depois da morte de Hegel, subitamente a sua doutrina passasse a ser vista e utilizada sob um ângulo inteiramente diferente e de uma forma bem diferente? O filósofo do Estado prussiano tornou-se o mestre de Marx e Lênin – o campeão do “marxismo dialético”. Hegel não é responsável por essa evolução. Ele próprio teria, com certeza, rejeitado muitas das conclusões extraídas das premissas da sua teoria política. Tanto pelo seu caráter como por temperamento pessoal, Hegel era avesso a todas as soluções radicais. Era um conservador que defendia o poder da tradição. O costume (*Sitte*) era para ele o elemento básico da vida política. Nos seus primeiros escritos havia uma descrição da polis grega e da República romana na qual glorifica esse ideal. Sempre conservou e defendeu o mesmo ponto de vista. Não reconhecia nenhuma ordem ética superior àquela que se encontrava imanente no costume<sup>5</sup>.

Aqui compreendemos a diferença fundamental entre o “idealismo” de Hegel e o de Platão. Platão falou como um discípulo de Sócrates. Apelou para a responsabilidade individual preconizada por Sócrates. O costume e o hábito eram considerados sem valor. Não é na tradição ou na rotina que se podem encontrar os princípios de uma verdadeira vida política. Esses princípios não assentam na “justa opinião” (*doxa*), mas no conhecimento (*epistēmē*), essa nova forma de racionalidade e de consciência moral descoberta por Sócrates. A “razão” para Hegel não é deste tipo platônico.

“Na verdade, a noção da realização de uma razão consciente de si própria (...) cumpre-se na vida de uma nação. A razão aparece aqui como a fluente substância universal (...), a qual ao mesmo tempo se partilha em muitos seres inteiramente independentes. (...) Eles estão conscientes dentro de si próprios de serem esses seres independentes e individuais através do fato

<sup>5</sup> *Rechtsphilosophie*, § 151. Tradução inglesa, *The Ethics of Hegel, Translated Selections from his "Rechtsphilosophie"*, de J. Macbride Sterrett (Boston, Ginn & Co., 1893), p. 142. Tradução inglesa completa, *Hegel's Philosophy of Right*, tradução de S. W. Dyde (Londres, G. Bell & Sons, 1896), p. 161.

de cederem e sacrificarem a sua individualidade particular, e de que essa substância universal é a sua alma e essência.”<sup>6</sup>

O conservadorismo é, além disso, um dos mais característicos aspectos da teoria ética de Hegel. Contudo, não é o único. É apenas um aspecto particular, um lado, e não devemos tomá-lo pelo todo. Na teoria política de Hegel e na sua filosofia da história encontra-se uma estranha mistura de duas tendências opostas. Ele tenta abarcar todo o mundo histórico. Fala da cultura oriental, da China ou da Índia como também das culturas gregas, romanas e germânicas. O que ele quer revelar no seu sistema não é o espírito de uma nação em particular, mas o espírito universal, o espírito do mundo: “Os *genii* dos povos como *Idéias* concretas têm a sua verdade e caráter na *Idéia Absoluta*. Estão em redor do trono do espírito do mundo como os executores da sua realização e como testemunhas e ornamentos da sua glória. Como espírito do mundo é somente a sua própria necessidade de vir para si próprio – para o conhecimento consciente do seu próprio ser e missão de liberdade”<sup>7</sup>.

Entretanto, no seu sistema político e na política prática, Hegel não era idêntico a essa tarefa tão abrangente. Costumava acentuar muitas vezes que o filósofo não pode evitar as limitações do mundo presente. E o “mundo presente” de Hegel era um mundo muito estreito. Era o mundo da Alemanha e da Prússia. Hegel começou como um patriota alemão. Estava profundamente preocupado com os problemas do seu tempo e do seu país. Num dos seus primeiros panfletos políticos, escrito em 1801, trata da constituição da Alemanha. Declara que a vida política da Alemanha estava atravessando uma crise perigosa, que perdeu todo o seu poder e dignidade. Mais tarde, depois da guerra de libertação, convenceu-se de que a crise da vida política alemã tinha encontrado a sua solução. Desde que a Prússia tinha desempenhado o papel principal nessa solução, todos os seus pensamentos e esperanças se concentravam então no Estado prussiano. Tratando desses problemas políticos presentes, Hegel restringia cada vez mais o seu universalismo filosófico. Passou do universalismo não apenas para o nacionalismo, mas para uma espécie de

<sup>6</sup> *Fenomenologia do Espírito*, trad. inglesa, I, pp. 341 e seg.

<sup>7</sup> *Filosofia do direito*, § 352.

particularismo e provincianismo. No prefácio da sua *Filosofia do direito*, deu mesmo vazão aos seus sentimentos pessoais, antipatias e idiossincrasias.

A esse respeito, a forma do sistema hegeliano era grandemente superior ao seu conteúdo imediato. Muito depois da morte de Hegel e depois da queda da sua metafísica, o sistema continuava a funcionar. Tornou-se uma das mais explosivas forças no desenvolvimento do pensamento político do século XIX. Daí em diante estava isento de todas essas condições pessoais e temporais que influenciaram a teoria política de Hegel. Muitas vezes trabalhou contra o próprio Hegel. Contraditou e abalou internamente muitas das suas mais firmes e queridas convicções políticas. Esse processo está, na verdade, inteiramente de acordo com o caráter geral do método dialético. O pensamento mostra-nos sempre uma dupla face. Como a estátua de Jano, olha para a frente e para trás. No processo dialético cada novo passo contém e conserva os anteriores. Não há saltos bruscos nem quebras de continuidade. Mas, por outro lado, esse ato de conservação é, necessariamente, um ato de revogação. Seja o que for que adquira ser pelo processo dialético, tem a sua verdade e o seu valor somente como *aufgehobenes Moment*. É preservado como um elemento integral; mas a sua realidade isolada anula-se. Toda a existência finita tem de perecer, a fim de dar lugar a formas novas e mais perfeitas.

Tal concepção não é, todavia, consistente com qualquer “canonização do subsistente como tal”. Quando Hegel, no seu período final, cedia mais e mais a essa tentação, atuava contrariamente ao espírito do seu próprio sistema. Num dos seus primeiros tratados, *Acerca dos modos científicos de tratar o direito natural*, escrito em 1802, tinha evidenciado a atitude oposta. Aqui ele tinha descrito a história do mundo como uma grande tragédia da vida ética que o Absoluto está realizando constantemente consigo próprio. É destino do espírito absoluto nascer constantemente para a objetividade, submeter-se ao sofrimento e morte e ressuscitar das próprias cinzas para nova glória. O divino na sua forma e objetividade tem uma dupla natureza e a sua vida é a unidade absoluta dessas duas naturezas<sup>8</sup>. Obviamente, isso não é mero conservantismo ou tradicionalismo, mas o próprio contrário.

<sup>8</sup> Hegel, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, org. Georg Lasson, “Sämtliche Werke”, VII (Leipzig, Felix Meiner, 1913; 2ª ed., 1923), pp. 384 e seg.



Se quisermos compreender o verdadeiro caráter da teoria política de Hegel, devemos, além disso, projetar o problema sobre um plano mais vasto. Não basta estudar as suas próprias opiniões acerca dos problemas políticos concretos. Essas opiniões têm somente um interesse individual, e não filosófico. “*Die Meinung ist mein*” é um dos ditos famosos de Hegel. O que interessa aqui não é o credo político, mas a nova *orientação* do pensamento político apresentada pelo sistema. É muito mais o novo modo de *perguntar* do que as respostas particulares dadas por Hegel que provou ser de primacial importância e que teve um interesse e influência duradouros. Mas, a fim de esclarecer este ponto e de fazer total justiça ao pensamento político de Hegel, devemos alargar o nosso horizonte; temos de ir buscar os primeiros princípios da filosofia de Hegel.

#### *O fundo metafísico da teoria política de Hegel*

O problema da religião e o problema da história são os dois centros intelectuais da doutrina de Hegel. Desde o princípio foram as grandes e mais poderosas preocupações do seu pensamento filosófico. Estudando os primeiros trabalhos de Hegel, dificilmente podemos separá-los<sup>9</sup>. Encontram-se fundidos um no outro e formam uma unidade inseparável. Podemos descrever a tendência fundamental do pensamento de Hegel dizendo que ele falava de religião em termos de história e de história em termos de religião.

Desse modo, um dos mais antigos e difíceis problemas do pensamento religioso toma subitamente uma nova forma. Os pensadores antigos e modernos tinham enfrentado o problema da teodicéia de vários ângulos. Os estoicos, os neoplatônicos, Leibniz, tinham dado a sua justificação da divina providência com a existência do mal físico e moral. O período do Iluminismo rejeitou a maior parte dessas soluções teológicas. Contudo, a questão continuava no foco do interesse filosófico geral. Tornou-se o pomo de discórdia entre Voltaire e Rousseau. Agora Hegel declarava obsoletos todos os argumentos usados na disputa. Não é preciso procurar uma “desculpa”, uma justificação do mal físico e moral. O mal não é um mero fato accidental. É um pro-

<sup>9</sup> Hegel, *Theologische Jugendschriften*, org. H. Nohl (Tübingen, Mohr, 1907).

duto do caráter fundamental que se desprende da própria definição da realidade. Separar os pólos positivo e negativo da realidade é arbitrário e superficial.

Todavia, o velho problema de uma teodicéia não fica esquecido. Pelo contrário, Hegel está convencido de ter sido o primeiro a vê-lo à sua verdadeira luz. De acordo com ele, temos de definir de novo a questão: temos de descobrir sob o seu significado religioso e teológico um significado filosófico mais profundo. Era essa a tarefa a realizar na sua filosofia da história. A história geral é o desenvolvimento do Espírito no tempo, tal como a natureza é o desenvolvimento da Idéia no espaço.

“Foi moda durante um certo tempo professar admiração pela sabedoria de Deus revelada em animais, plantas e ocorrências isoladas. Mas se a Providência se podia manifestar em tais objetos e formas de existência, porque não também na história universal? Essa matéria é tida como demasiado grandiosa para ser assim considerada. Mas a sabedoria divina, isto é, a Razão, é uma e a mesma tanto no grande como no pequeno; e não devemos imaginar um Deus tão fraco que só exerça a sua sabedoria em pequena escala. (...) O nosso modo de tratar o problema é, nesse aspecto, uma Teodicéia – uma justificação dos processos de Deus – a qual Leibniz tentou metafisicamente, no seu método, isto é, em categorias abstratas indefinidas – de tal sorte que o mal que se encontra no mundo pode ser compreendido, e o Espírito pensante reconciliado com o fato da existência do mal. Na verdade, em parte alguma uma visão tão harmoniosa como essa é tão exigida como na história universal; e só pode ser alcançada pelo reconhecimento da existência *positiva*, na qual esse elemento negativo é uma nulidade subordinada e vencida.”<sup>10</sup>

Os adversários de Hegel declararam que essa harmonização da história não passava de mera falsificação. Nada viam nela senão um rústico otimismo. Schopenhauer, o adversário de Hegel, afirma que tal otimismo, além de ser absurdo, é nefasto. Contudo, essa é uma deformação óbvia da opinião de Hegel. Hegel nunca negou os males, as misérias e as crueldades

<sup>10</sup> *Lectures on the Philosophy of History*, p. 16.

que são inerentes à história humana, nem jamais tentou atenuar ou desculpar esses males. A esse respeito admitia todos os argumentos do pessimismo. Aquilo a que chamamos felicidade pertence à esfera das finalidades particulares. “É feliz o que vive de acordo com o seu caráter especial, vontade e fantasia, e assim sente prazer na sua condição. A história do mundo não é o retrato da felicidade. Períodos de felicidade são páginas em branco, são períodos de harmonia – períodos em que a antítese se encontra em repouso”<sup>11</sup>. Sem essa antítese, a história fica sem vida: perde o seu significado e o seu impulso. O que se procura e o que nos dá prazer na história da humanidade não é a felicidade do homem, mas a sua atividade e energia.

A harmonização do mundo histórico que é prometida é, além disso, radicalmente diferente de todas as tentativas anteriores de uma teodicéia. Evidencia mais do que elimina o fato do mal físico e moral. Não afirma que a vontade individual, como tal, possa encontrar a sua satisfação no mundo objetivo. Tal desejo é declarado uma esperança vã. A realidade não se compece dos nossos desejos pessoais. É feita de um material mais duro, segue a sua própria lei inexorável. Se procuramos a realização dos nossos próprios desejos no mundo real, a única consequência pode ser um profundo desapontamento. Somos então levados a um completo divórcio entre a esfera objetiva e a esfera subjetiva. Mas o mesmo divórcio aparece, de uma forma muito mais perigosa, noutro ramo do pensamento. Todas as escolas idealistas, desde Platão até Kant e Fichte, aconselharam-nos a que fugíssemos do mundo real para uma ordem mais alta e sublime. Construíram uma ordem moral que está em estrita oposição com o nosso mundo empírico. “Nada pode ser concebido neste mundo ou mesmo fora dele”, dizia Kant, “que possa ser chamado bom, sem restrição, exceto uma Boa Vontade”. Mas que significa essa “boa” vontade (ou, vontade “moral”)? Não se trata de um desejo particular, mas de um desejo universal cuja universalidade, porém, permanece inteiramente abstrata. O que aqui opomos ao mundo atual, ao mundo da experiência humana, é um postulado de moral formal. Consideramos o mundo não como é, mas como deveria ser. Parece tratar-se de uma elevada e sublime concepção. Porque aqui não estamos já preocupados com os

---

<sup>11</sup> *Idem*, p. 28.

nossos interesses no altar do dever. No entanto, quando aplicado ao mundo real, esse altruísmo moral conduz à mesma desilusão que o egoísmo dos nossos desejos particulares. O curso do mundo frustra constante e inevitavelmente os nossos postulados morais. A nossa consciência não aceita essa frustração; mas, em lugar de nos acusarmos a nós próprios, acusamos a realidade. E esse divórcio da realidade vai até ao ponto de atacar e destruir a ordem atual das coisas.

Hegel descreveu essa destruição num capítulo famoso da sua *Fenomenologia do Espírito*, intitulado “A lei do coração e a loucura da vaidade”. É óbvio que está pensando na Revolução Francesa, que se iniciou com os mais elevados ideais morais – liberdade, igualdade, fraternidade – e terminou pelo reino do terror. A “lei do coração” foi declarada pela Revolução Francesa como o supremo princípio moral. Mas oposta a esse princípio postou-se uma realidade, uma ordem violenta do mundo que contestava a lei do coração, e uma humanidade sofrendo sob essa ordem. Tornou-se a primeira e principal tarefa atacar essa realidade. “Por conseqüência, não encontramos mais aqui a frivolidade do modo anterior, que pretendia meramente algum prazer particular; é o ardor de uma finalidade mais alta que procura o seu prazer no desdobramento da excelência da sua própria verdadeira natureza, e em realizar o bem-estar da humanidade. (...) O indivíduo, então, realiza a lei do coração. Essa lei torna-se um imperativo universal”. Mas se tentamos impor essa lei ao mundo atual, se tentamos fazer prevalecer o nosso ponto de vista, depara-se-nos a mais forte e furiosa resistência. Não podemos vencer essa resistência sem revogarmos completamente a ordem histórica das coisas. Assim, a “lei do coração”, em lugar de ser um princípio construtivo, um princípio que corrobora e confirma a verdadeira ordem ética, torna-se um princípio destrutivo e subversivo. A Revolução Francesa glorificou essa destruição. “A realização da natureza imediata e indisciplinada passa por uma manifestação de excelência e por uma realização do bem-estar da humanidade”. “Quando ela dá expressão a esse momento de destruição, (...) a lei do coração revela-se uma profunda perversão, uma consciência enlouquecida, sendo a sua essência ao mesmo tempo não-essência, a sua realidade diretamente irrealidade”<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> *Fenomenologia do Espírito*, trad. inglesa, I, 359, 363.

A reconciliação que Hegel tentou na sua filosofia da história era de um tipo de pensamento muito diverso. Ele aceitava a ordem dada das coisas; via nela a verdadeira substância ética. Não tentou repelir os males, as misérias e os crimes do mundo histórico. Tudo isso é aceito. Contudo, ele tenta justificar a dura e cruel realidade. Do ponto de vista do pensamento especulativo, o mal não aparece como um fato acidental ou como uma horrível necessidade. Não é apenas “razoável”; é a própria encarnação e atualização da razão. Mas por “razão” não devemos entender a “razão prática” de Kant. Não é um mero princípio abstrato e formal, um postulado moral como o imperativo categórico kantiano. É razão que vive no mundo histórico e que o organiza. “A visão à qual (...) a Filosofia nos conduz é que o mundo real é como devia ser, que o verdadeiro bem, a razão divina universal, não é uma mera abstração, mas um princípio vital capaz de se realizar a si próprio. (...) A filosofia deseja descobrir o sentido substancial, o lado real da idéia divina, e justificar a realidade das coisas, tão desprezada.”<sup>13</sup>

Mas como pôde Hegel dizer que todos os filósofos que o precederam subestimaram o “poder substancial” da razão? Não eram a maior parte deles, Platão, Aristóteles, Leibniz e Kant, racionalistas decididos? E como podia ele acusar os grandes pensadores religiosos – S. Agostinho, S. Tomás de Aquino e Pascal – de não terem compreendido o que “realmente significa” a divina providência? Tudo isso só se compreende se tivermos em mente a tendência específica da filosofia religiosa de Hegel e da sua filosofia da história.

A síntese, a correlação e mútua penetração desses dois elementos, do histórico e do religioso, era o tema principal da sua filosofia. E estava convencido de que fora o primeiro a ver essa interdependência à sua verdadeira luz. Desde Platão até Kant, toda a história da metafísica está assinalada por uma distinção entre o mundo “sensível” e o mundo “inteligível”. Os filósofos não estão de acordo quanto à relação do conhecimento humano com esses dois mundos. Platão estava convencido de que a verdade e a realidade só poderiam ser encontradas no mundo das idéias ou das formas puras. Não se pode encontrar a verdade no mundo fenomenal; o que aí se encontra são apenas sombras fugidias. Mas Kant tomou uma posição oposta. Confina o

---

<sup>13</sup> *Philosophy of History*, p. 38.

conhecimento humano dentro dos limites do mundo empírico. “O princípio fundamental regulador de todo o meu idealismo é este: todo o conhecimento das coisas oriundo do simples Entendimento e Razão nada é senão mera ilusão, e só na experiência se encontra a verdade”<sup>14</sup>. Mas no que todos estavam de acordo, e o que é comum a todas as formas anteriores de idealismo, é que existe uma demarcação que separa o *mundus sensibilis* do *mundus intelligibilis*. Esse dualismo foi a própria base do pensamento metafísico.

É verdade que há grandes pensadores metafísicos cujos sistemas são usualmente descritos como “monistas”. Spinoza fala de Deus não como *causa transiens*, mas como *causa immanens*. Deus não está para além nem fora da natureza. Deus e a natureza são uma e a mesma coisa. Mas mesmo aqui o dualismo fundamental do pensamento metafísico não se encontra ultrapassado, apenas aparece sob nova forma. O que encontramos nesse Deus de Spinoza é, segundo Hegel, uma unidade sem vida. É o rígido e abstrato Uno que não admite diferenças, mudança ou variedade. Fica um abismo, um abismo intransponível, entre as duas ordens: a ordem do tempo e a ordem da eternidade. No sistema de Spinoza, o tempo não tem verdadeira realidade. Desde que o pensamento filosófico se ocupa da realidade, o tempo não é objeto próprio da filosofia. É apenas um modo de “imaginação”, não de pensamento ou intuição filosófica. A idéia de tempo é uma idéia “inadequada”. Na sua história da filosofia, Hegel afirma que é defeituosa compreensão do sistema de Spinoza falar de si como um sistema “ateísta”. O que lá se encontra é o contrário. Spinoza não contesta a realidade de Deus, mas a realidade do mundo; devíamos chamá-lo um “acosmista”, e não um ateísta. A realidade da natureza evapora-se, por assim dizer, no pensamento de Spinoza. A natureza deixa de ter um significado independente. É absorvida pela unidade abstrata de Deus – pela substância no sentido que lhe dá Spinoza, substância que existe em si própria e que deve ser concebida por si própria. O tempo é insubstancial, irreal e indigno de pensamento filosófico, porque é característico desse pensamento olhar as coisas sob forma de eternidade.

---

<sup>14</sup> Kant, *Prolegomena, Kant's Critical Philosophy for English Readers*, trad. inglesa de John P. Mahaffy e John H. Bernard (MacMillan, 1915), II, p. 147.

A filosofia cristã parece ser fundamentalmente oposta a essa revogação e aniquilamento do tempo. A religião cristã baseia-se no dogma fundamental da encarnação. Mas a encarnação de Cristo não é um fato metafísico, mas histórico. É um acontecimento no tempo; e bem vincado; marca o começo de uma nova era na vida e no destino da humanidade. O tempo não pode ser considerado, portanto, uma coisa meramente accidental; é essencial. Todos os grandes pensadores cristãos tiveram de enfrentar esse problema. S. Agostinho aceitou a distinção platônica entre o mundo sensível e supra-sensível, entre o mundo fenomenal e o mundo numenal. Mas, contrariando Platão e todos os outros filósofos da antiguidade, teve de acrescentar uma nova característica. Teve de desenvolver uma filosofia da história em sua *A Cidade de Deus*. Determinou a relação entre a ordem eterna e a ordem secular ou temporal. Opôs a *civitas terrena* à *civitas divina*; a cidade mundana visível à cidade divina invisível. Mas mesmo em S. Agostinho o abismo que separa essas duas ordens permanece intransponível. Não há reconciliação possível entre o tempo e a eternidade. No que diz respeito ao valor da história humana, o dualismo medieval dos pensadores posteriores a S. Agostinho julgava de forma igual a Platão. Toda a vida secular se encontra corrompida no seu próprio princípio; a sua redenção só pode ser obtida pela sua destruição, que é o clímax de todos os grandes processos históricos e religiosos. O afastamento entre a ordem divina e a ordem temporal não podia ser suprimido pelo pensamento cristão; é simplesmente inevitável e incurável. A filosofia tem de aceitar esse fato. Como acentuava Pascal, o Deus dos cristãos será sempre um obstáculo inamovível para todos os filósofos. É impenetrável ao pensamento filosófico; é um Deus oculto envolvido em mistério.

Hegel empreendeu revelar esse mistério. O que ele apresenta na sua filosofia da história é um paradoxo. É um “racionalismo cristão” e um “otimismo cristão”. Hegel estava convencido de que só por essa atitude se podia compreender a religião cristã e interpretá-la no seu sentido positivo em lugar de fazê-lo no seu sentido negativo.

“Na religião cristã, Deus revelou-se, isto é, permitiu-nos compreender aquilo que Ele é; daí não ser mais uma existência oculta ou secreta. E essa

possibilidade de conhecê-lo, que nos é assim dada, torna tal conhecimento um dever. (...) Chegou o tempo de compreender esse rico produto da Razão ativa que a História do Mundo nos oferece.”<sup>15</sup>

Compreendemos agora o que Hegel queria dizer afirmando que aquilo que tencionava fazer na sua filosofia da história era justificar a “realidade desprezada”. Os pensadores cristãos tinham feito uma distinção nítida entre aquilo a que eles chamavam o reino da natureza e o reino da graça. Mesmo o sistema político de Kant parte da oposição entre o “reino da natureza” e o “reino dos fins”. Hegel rejeita tudo isso. Não aceita essa oposição. Para ele, uma visão verdadeira e especulativa da história chega para nos convencer do artificialidade dessa divisão. Na história, os dois fatores “tempo” e “eternidade” não se encontram separados um do outro; interpenetram-se. A eternidade não transcende o tempo; pelo contrário, é no tempo que ela se encontra. O tempo não é apenas uma cena de mutações; contém uma verdadeira substancialidade. “O tema da Filosofia é alcançar o reconhecimento da substância que está imamente no que é temporal e transitório e do eterno que está presente”<sup>16</sup>. Ao contrário de Platão, Hegel não procura a “Idéia” em qualquer espaço supercelestial. Encontra-a na atualidade da vida social do homem e das lutas políticas.

“Embora estejamos exclusivamente ocupados com a Idéia do Espírito e na História do Mundo tudo consideremos como suas manifestações, temos, ao atravessar o passado – por longos que sejam os seus períodos – de nos importar somente com o que é *presente*; porque a Filosofia, ocupando-se da Verdade, tem de lidar com o *eternamente presente*. Nada no passado se perdeu para ele, porque a Idéia está sempre presente; o Espírito é imortal; com ele não existe passado, nem futuro, mas um *agora* essencial.”<sup>17</sup>

Desde o princípio Hegel foi acusado de panteísmo. É a acusação que lhe fazem todos os seus inimigos teológicos. Essa acusação não é totalmente

<sup>15</sup> *Philosophy of History*, pp. 15 e seg.

<sup>16</sup> *Philosophy of Right*, Prefácio, trad. de Dyde, p. XXVII.

<sup>17</sup> *Philosophy of History*, p. 82.



infundada, mas requer uma explicação e uma restrição. Se por “panteísmo” se entende que todas as coisas são trazidas ao mesmo nível, que não existem diferenças intrínsecas de ser ou valor, nem Spinoza nem Hegel podem ser considerados panteístas. No sistema de Spinoza existe uma nítida distinção entre a substância e os modos; entre coisas eternas e temporais, necessárias e acidentais. O mesmo se aplica a Hegel. Nunca identificou realidade com existência empírica. Quando a sua identificação do real e do racional foi interpretada nesse sentido, ele a considerou como uma compreensão fundamentalmente errônea do seu pensamento.

“Devemos pressupor bastante inteligência para saber (...) que a existência é em parte mera aparência, e em parte realidade. Na vida comum, qualquer capricho da fantasia, qualquer erro, mal e tudo o mais da natureza do mal, e também qualquer existência degenerada e transitória, toma, de uma maneira casual, o nome de “realidade”. Mas mesmo os nossos sentimentos ordinários bastam para impedir que uma existência fortuita adquira o nome de “real”; por fortuita entendemos uma existência que não tem maior valor do que qualquer coisa possível que pode muito bem não ser como é. Quanto ao termo “realidade”, devem esses críticos considerar bem o sentido em que o emprego. Numa lógica pormenorizada tratei, entre outras coisas, da realidade, e distingui-a cuidadosamente não só do fortuito, o que, afinal de contas, tem existência, mas mesmo das aparentadas categorias da existência e outras modificações dos seres.”<sup>18</sup>

Quando falamos do sistema de Hegel devemos, na verdade, ter em mente essas distinções lógicas. Ele distingue nitidamente aquilo a que chama “realidade” daquilo a que chama *faule Existenz* (existência indolente, sem valor)<sup>19</sup>. Isso marca o tipo particular do seu “panteísmo”. Hegel não era spinozista; nunca aceitou a identificação de Deus com a natureza. No sistema natural de Hegel, a natureza não tem ser independente. Não é o Absoluto; é a “Idéia em seu ser-outro” – *Die Idee in ihrem Anderssein*.

<sup>18</sup> *Enciclopédia das ciências filosóficas*, § 6.

<sup>19</sup> *Philosophy of History*, p. 38.

“A natureza (...) não deve ser deificada; nem o sol, nem a lua, nem os animais e as plantas devem ser considerados como obras de Deus, tal como não podem ser tomados por feitos e realizações humanos. A natureza em si, na sua idéia, é divina; mas na sua existência não se conforma com essa noção. (...) A natureza tem sido descrita, contudo, como a deserção da Idéia de si própria – sendo a idéia nessa forma de exterioridade inadequada para si própria. (...) Dá lugar à acidentalidade e ao acaso; não pode nessa sua particular determinação ser penetrada pela razão.”<sup>20</sup>

A verdadeira vida da Idéia, do Divino, começa na história. Na filosofia de Hegel, a fórmula spinozista *Deus sive natura* converteu-se em *Deus sive historia*.

Mas essa apoteose não se aplica aos acontecimentos históricos particulares; aplica-se ao processo histórico tomado como um todo. “Que essa ‘Idéia’ ou ‘Razão’ é a Verdadeira, Eterna, absolutamente *poderosa* essência; que se revela no mundo, e que nesse mundo nada mais é revelado senão ela na sua honra e glória – é a tese que tem sido provada pela Filosofia e aqui se considera como demonstrada”<sup>21</sup>. Mesmo os anteriores pensadores filosóficos ou teológicos, como, por exemplo, S. Agostinho, Vico ou Herder, falaram da história como de uma revelação divina. Mas no sistema hegeliano a história não é uma mera aparência de Deus, mas a sua realidade; Deus não só “tem” história, ele *é* história.

### *A teoria hegeliana do Estado*

A concepção do Estado depreende-se da de história. Para Hegel, o Estado não é somente uma parte, uma província especial, mas a essência, o próprio núcleo da vida histórica. Hegel contesta que possamos falar de vida histórica fora e antes do Estado.

“As nações podem ter passado uma longa vida antes de terem alcançado esse seu destino, e durante esse período podem ter alcançado uma cultura

<sup>20</sup> *Enciclopédia*, § 248.

<sup>21</sup> *Philosophy of History*, p. 10.

considerável em muitos campos. (...) Mas essa gama tão aparentemente extensa de acontecimentos jaz para além do pálido da história. (...) Mas é o Estado quem primeiro apresenta matéria que não só se adapta à prosa histórica, mas envolve a produção de tal história no progresso mesmo do seu próprio ser.”<sup>22</sup>

Se a *realidade* deve ser definida em termos de história, e não em termos de natureza, e se o Estado é o pré-requisito da história, segue-se que devemos ver no Estado a suprema e mais perfeita realidade. Nenhuma teoria anterior a Hegel postulou tal coisa. Para Hegel, o Estado é não só a representação, mas a própria encarnação do “espírito do mundo”. Enquanto S. Agostinho considerava a *civitas terrena* como uma distorção e desfiguração da *civitas divina*, Hegel via na *civitas terrena* a “Idéia Divina tal como ela existe na Terra”. Estamos na presença de um tipo inteiramente novo de absolutismo.

A fim de levar adiante a sua teoria, Hegel teve de afastar os obstáculos criados pelas teorias políticas precedentes. O seu combate contra as teorias do direito natural iniciou-se em 1802, no seu tratado *Acerca dos modos científicos de tratar o direito natural*, e prosseguiu em todas as suas obras posteriores. Até o início do século XIX era opinião corrente que o Estado tinha a sua origem num contrato. Que tal contrato está ligado a certas condições, a restrições morais ou legais, parecia conclusão assente. Para evitar essa dificuldade, Hegel teve de dar um passo muito ousado. Teve de mudar a própria idéia de “moralidade” que tinha prevalecido durante séculos. Afirmou que essa idéia era uma concepção meramente “subjéctiva” que não pode exigir uma validade verdadeiramente objectiva.

A “moralidade”, no sentido em que a entendiam os sistemas éticos anteriores, como, por exemplo, os sistemas de Kant ou Fichte, pretende ser uma lei universal. “Só existe um imperativo categórico”, diz Kant, “que é este: atua sempre segundo um princípio que possa erigir-se em lei universal”. Mas esse imperativo categórico nos dá somente uma lei abstracta e formal, uma lei que vincula a vontade individual, mas que é inteiramente impotente contra a reali-

---

<sup>22</sup> *Idem*, pp. 62 e seg.

dade das coisas. No sistema de Kant, o mundo moral, o reino dos fins, opõe-se ao mundo natural, o mundo das causas e dos efeitos. Podemos *postular* uma unidade desses dois mundos, mas não podemos jamais *prová-la* – continua sendo uma aspiração vã. *Fiat iustitia, pereat mundus* – é o princípio dessa moralidade. Para cumprir o seu dever o indivíduo deve negar o mundo e deve destruir-se a si mesmo. Porque a sua natureza moral é incompatível com a sua natureza física – o seu dever encontra-se em luta eterna com a sua felicidade.

“A consciência moral toma o dever pela realidade essencial. (...) Mas essa consciência moral, ao mesmo tempo, encontra perante si a suposta liberdade da natureza: aprende por experiência que a natureza não se preocupa em dar à consciência um sentido da unidade da sua realidade com a da natureza, e por essa razão descobre que a natureza pode deixá-la ser feliz ou talvez não. (...) Portanto, encontra motivo para lastimar uma situação onde não existe correspondência entre si e a existência, e para lamentar a injustiça que a confina a ter o seu objeto limitado à forma de dever puro; uma injustiça que recusa, portanto, a que a consciência moral veja seu objeto e a si mesma realizados.”<sup>23</sup>

Uma das principais finalidades da teodicéia de Hegel consistia em repelir essas ociosas lamentações. Segundo ele, elas provêm de um profundo desconhecimento do que é e do que significa a realidade ética. Não podemos descobrir a verdadeira ordem ética, a “substância” ética, numa lei meramente formal. Ela se exprime num sentido muito mais elevado, na realidade concreta e atual, na vida do Estado. “O Estado”, diz Hegel no seu *System der Sittlichkeit*, no qual apresenta a sua profunda distinção entre *Moralität* e *Sittlichkeit*<sup>24</sup>, “é a mente absoluta e infalível que não reconhece regras abstratas de bem e de mal, vergonhoso e mesquinho, astúcia e engano”.

<sup>23</sup> *Fenomenologia do Espírito*, II, pp. 611 e seg.

<sup>24</sup> As traduções inglesas tentaram exprimir essa distinção de várias maneiras. Habitualmente encontra-se morality (“moralidade”) para *Moralität*; ethicality (“eticidade”) para *Sittlichkeit*. Ver, por exemplo, J. M. Sterrett, *The Ethics of Hegel* (ver acima, p. 293, nota 5), p. 60.

Aqui temos, num sentido, uma completa transposição de valores, uma inversão de todos os padrões anteriores. De acordo com essa inversão, o Estado não tem qualquer obrigação moral. A moralidade vale para a vontade individual, não para a vontade universal do Estado. O único dever do Estado é a sua própria conservação. “É um princípio bem conhecido e geralmente reconhecido”, diz Hegel no seu tratado sobre a constituição da Alemanha,

“que o interesse particular do Estado é a mais importante consideração. O Estado é o espírito que habita o mundo e que se realiza no mundo através da consciência, enquanto na natureza o espírito se atualiza a si mesmo somente como o outro de si próprio, como espírito oculto. (...) É a marcha de Deus através do mundo que constitui o Estado (...). Concebendo o Estado, ninguém deve pensar em Estados particulares, nem em instituições particulares, mas, antes, pelo contrário, deve contemplar a Idéia, Deus como ato realizado na Terra, e mais nada.”<sup>25</sup>

A esse respeito a doutrina de Hegel está não só em nítido contraste com todas as teorias anteriores do direito natural, mas também com as teorias românticas do Estado. É verdade que Hegel tinha uma dívida profunda para com o romantismo. Tinha aceitado algumas das suas idéias fundamentais. Na sua concepção geral da história e na sua idéia do “espírito nacional”, é óbvia a influência de Herder e dos escritores românticos. Mas a sua política baseia-se em princípios totalmente novos. A sua ligação com o pensamento romântico é apenas negativa: ambos rejeitam as teorias “mecânicas”, de acordo com as quais o Estado nada mais é do que um agregado de vontades individuais, conservadas juntas pelos laços legais de um contrato social. Assim como os escritores românticos, Hegel insiste em que o Estado possui uma unidade orgânica. Em tal organismo, o todo é, segundo a definição de Aristóteles, anterior às partes. Mas quanto à natureza desse todo o ponto de vista de Hegel difere do de quase todos os escritores românticos. O próprio termo “unidade orgânica” não pode ser usado por ele no

<sup>25</sup> *Philosophy of Right*, § 258. Na tradução de Dyde, pp. 244-247.

mesmo sentido em que era usado por Schelling, o verdadeiro filósofo do romantismo. A unidade de Hegel é uma unidade dialética; uma unidade de contrários. Não só consente como até requer as mais fortes tensões e oposições. Desse ponto de vista, Hegel teve de rejeitar os ideais estéticos de Schelling e Novalis. Novalis tinha falado do Estado como de um “indivíduo belo”. No seu ensaio sobre *Cristandade ou Europa* tinha sonhado com uma unidade de todas as nações cristãs sob a direção e a autoridade universal de uma Igreja realmente “católica”<sup>26</sup>. Esse ideal de paz religiosa e política não era o ideal de Hegel. Segundo ele, era necessário introduzir no pensamento político aquilo a que ele chamava “a seriedade, o sofrimento, a paciência e o labor do negativo”<sup>27</sup>.

O papel negativo da vida política compete à guerra. Abolir ou terminar a guerra seria matar a vida política. É uma utopia pensar que os conflitos entre as nações possam algum dia vir a ser dirimidos por meios legais – por tribunais internacionais de arbitragem. Não há pretor capaz de julgar os Estados, e a idéia kantiana de uma paz perpétua mercê de uma liga das nações, à qual essas submeteriam as suas discórdias, acatando o poder da assembléia livremente reconhecido por todos os membros, pressupõe a unanimidade dos Estados, que sempre assentará, afinal, sobre vontades individuais independentes e seria, por isso, altamente contingente<sup>28</sup>. “Desde que os Estados, na sua relação de subsistência própria, se opõem como vontades particulares, e a validade dos tratados depende disso, e desde que o conteúdo particular da vontade do Estado é a sua prosperidade, essa prosperidade particular é a lei suprema na relação de um Estado com o outro.”<sup>29</sup>

Desde a sua juventude que Hegel rejeitara todos os ideais “humanitaristas”. Considerava o “amor universal da humanidade” uma “insípida invenção”. Tal amor, que não tem por objeto nada de realmente concreto, não é natural<sup>30</sup>. Muito melhor aceitar todos os defeitos inerentes à verdadeira vida política do que entregar-se a tais generalidades vagas.

<sup>26</sup> Ver acima, p. 221, nota 13.

<sup>27</sup> *Fenomenologia do Espírito*, prefácio, p. 17.

<sup>28</sup> *Philosophy of Right*, § 333. Na tradução de Dyde, p. 338.

<sup>29</sup> *Idem*, § 336. Na tradução de Dyde, p. 339.

<sup>30</sup> Hegel, *Theologische Jugendschriften* (ver acima, p. 289, nota 9), pp. 295, 323.

“Cada Estado, embora possa ser considerado maldito para os conceitos de alguns, embora uma ou outra imperfeição tenha de ser admitida nele, possui sempre, se pertence aos Estados desenvolvidos do nosso tempo, os elementos essenciais da sua verdadeira existência. Mas desde que é mais fácil descobrir faltas do que compreender características positivas, é fácil cair no erro de não penetrar o organismo interno do Estado, insistindo nos aspectos extrínsecos dele. O Estado não é obra de arte; existe no mundo, e, por conseqüência, na esfera da escolha, do acidente e do erro. Daí o mau comportamento dos seus membros poder desfigurá-lo de várias maneiras. Mas o mais deformado ser humano, o criminoso, o inválido e o coxo, ainda são seres humanos vivos: a vida afirmativa subsiste a despeito de todos os defeitos, e aqui só temos de nos ocupar desta vida afirmativa.”<sup>31</sup>

Ao contrário de Novalis, Hegel não se interessa pela beleza do Estado, mas pela sua “verdade”. E, segundo ele, essa verdade não é uma verdade moral; é, antes, “a verdade que assenta no poder”. “Os homens são tão loucos que chegam a esquecer (...) no seu entusiasmo pela liberdade de consciência e pela liberdade política, a verdade que reside no poder”. Estas palavras, escritas em 1801, contêm o mais claro e brutal programa de fascismo jamais proposto por qualquer escritor de filosofia política.

O mesmo princípio é válido não só para as ações das nações e Estados, mas também para esses indivíduos excepcionais que determinam o curso do mundo político e são os verdadeiros autores da história. Também eles estão isentos de quaisquer requisitos morais. Medir os seus feitos pelos nossos modelos convencionais seria ridículo. No sistema de Hegel combina-se o culto do Estado com o culto do herói. A grandeza de um herói nada tem que ver com aquilo a que se chama “virtude”. Desde que a grandeza significa poder, é óbvio que o vício é tão grande como a virtude. Um ponto de vista moral abstrato ergue aquela interpretação “psicológica” da história que procura diminuir todos os grandes feitos e heróis, reduzindo-os a insignificantes e mesquinhos motivos psicológicos. “Essa é a opinião dos servos para

---

<sup>31</sup> *Philosophy of Right*, § 258. Na tradução de Sterrett, pp. 191 e seg.; na tradução de Dyde, p. 247.

quem não existem heróis, não porque os heróis não existam, mas porque eles próprios são servos”.<sup>32</sup> De tal interpretação da história, Hegel fala sempre com o maior desprezo.

Certamente ele próprio não tinha ilusões acerca dos motivos da maior parte das ações políticas. Nunca fez qualquer tentativa para “idealizar” esses motivos. Também aqui ele se encontra longe de um pleno otimismo. Sabe muito bem que as ambições pessoais não só têm a sua parte em todas as grandes ações políticas, mas que, na maior parte dos casos, são a verdadeira mola real destas. Mas tudo isso, em lugar de lhes retirar valor, antes o aumenta. Aquele que fala das paixões humanas com desprezo engana-se a si próprio sobre o verdadeiro caráter do processo histórico. O poder que move todas as operações históricas e lhes confere existência determinada é a necessidade, o instinto, a inclinação e a paixão do homem. Esse é o direito absoluto da existência pessoal, perceber *a si mesma* satisfeita em sua atividade e labor.

“Asseguramos que nada se faz sem interesse por parte dos que agem, e se o interesse for chamado “paixão” podemos afirmar absolutamente que nada de grande foi realizado neste mundo sem *paixão*. Além disso, entram dois elementos no objeto das nossas investigações: o primeiro, a Idéia; o segundo, o complexo das paixões humanas; o primeiro, o fio; o segundo, o tecido do vasto bordado que é a história universal.”

A paixão é considerada por moralistas abstratos como coisa sinistra, como mais ou menos imoral. Mas Hegel também aqui aceita a concepção maquiavélica de *virtù*. “Virtude” significa força; e não existe mais forte e poderoso motivo na vida humana do que as grandes paixões. A própria Idéia não se atualizaria sem empenhar todas as paixões humanas.

“O interesse especial da paixão é, assim, inseparável do desenvolvimento ativo de um princípio geral; porque é do especial e determinado e da sua negação que resulta o Universal. A particularidade contende com o que

---

<sup>32</sup> *Idem*, § 124. Na tradução de Sterrett, p. 113; na tradução de Dyde, p. 120.



lhe é semelhante, e do fato alguma perda resulta. Não é a idéia geral que se encontra envolvida em oposição e combate. Esta permanece na retaguarda, sã e salva. A isso pode chamar-se a *astúcia da razão* – pôr as paixões a trabalhar para ela, enquanto aquilo que desenvolve a sua existência mercê de tal impulso paga a penalidade e sofre perdas.”<sup>33</sup>

Nessa visão da história universal, Hegel revoga a distinção comum entre atos “altruístas” e “egoístas”. O “imoralismo” de Nietzsche não era novo; Hegel antecipara-se-lhe no seu sistema.

“O primeiro olhar à história convence-nos de que as ações dos homens procedem das suas necessidades, suas paixões, seus caracteres e talentos; e impressiona-nos com a crença de que tais necessidades, paixões e interesses são as únicas molas da ação – os agentes eficientes na cena da atividade. Entre esses podem, talvez, encontrar-se alvos de espécie liberal ou universal – como a benevolência ou um patriotismo nobre; mas tais virtudes são insignificantes se comparadas com o mundo e suas realizações. (...) As paixões, os fins privados e a satisfação de desejos egoístas são, por outro lado, as mais eficazes molas de ação. O seu poder reside no fato de que elas não respeitam nenhuma das limitações que a moralidade e a justiça lhes impõem, e ainda esses impulsos naturais têm maior influência sobre o homem do que a disciplina artificial e enfadonha que tende a ordenar o direito e a moralidade.”<sup>34</sup>

Hegel não temia o egoísmo; foi o primeiro filósofo que não só o considerou como um mal inevitável, mas que o elevou à categoria de um princípio “ideal”. Apresentou esse conceito de *sacro egoísmo* que viria a desempenhar um papel decisivo e nefasto na moderna vida política. É certo que depois de Hegel a ênfase foi alterada. Ele próprio considerava os indivíduos como marionetes na grande representação que era a história universal. Segundo ele, o autor e o dramaturgo da tragédia histórica é a “Idéia”: os indiví-

---

<sup>33</sup> *Philosophy of History*, p. 34.

<sup>34</sup> *Idem*, p. 21.

duos nada são senão os “agentes do espírito do mundo”<sup>35</sup>. Mais tarde, quando a metafísica de Hegel tinha perdido a sua influência e poder, essa concepção foi virada pelo avesso: as “idéias” tornam-se os agentes dos indivíduos, sendo estes os verdadeiros “líderes”.

A teoria política de Hegel é a linha divisória entre duas grandes correntes de pensamento. Marca a separação entre duas idades, duas culturas, duas ideologias. Fica na linha de demarcação entre o século XVIII e o século XIX. Hegel estava firmemente convencido de que o pensador individual não podia ultrapassar o seu tempo. “A filosofia é o seu tempo apreendido em pensamentos. É pura loucura imaginar que algum filósofo pode transcender o seu tempo”. É essa a mais característica expressão da diferença entre o espírito do Iluminismo e o novo espírito do século XIX. Nem os enciclopedistas franceses nem Kant jamais tiveram pensar *contra* o seu tempo. Tinham de combater o *ancien régime*, e estavam convencidos de que nessa luta a filosofia tinha a sua parte e era uma das armas mais poderosas. Mas Hegel não podia atribuir esse papel à filosofia. Tinha-se tornado o filósofo da *história*. A história pode ser descrita e exprimida, mas não pode ser criada ou transformada pelo pensamento filosófico. O “historismo” de Hegel é o correlato necessário do seu racionalismo. Os dois ilustram-se e interpretam-se um ao outro. É esse um dos grandes méritos, mas ao mesmo tempo uma das limitações essenciais da teoria política de Hegel. Essa teoria parece ser a conseqüência e culminação do puro pensamento especulativo. Mas no meio dessa especulação sentimos sempre bater o pulso da atual vida política. Isso dá a todos os conceitos hegelianos, não obstante a sua universalidade, a sua feição especial. Quase todos os conceitos anteriores sofrem uma profunda mudança de significação no seu sistema. Qualquer pensador do século XVIII teria aderido à definição de história dada por Hegel, segundo a qual a história do mundo é “o progresso da consciência da liberdade”. Na verdade, foi Kant o primeiro a dar essa definição<sup>36</sup>. Mas nem o termo “liberdade”, nem o termo “progresso”, nem o termo “consciência”, significam o mesmo no sistema de Kant e no sistema de Hegel.

---

<sup>35</sup> *Idem*, p. 32.

<sup>36</sup> Ver o trabalho de Kant, *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), “Werke”, org. E. Cassirer, IV, 149 e segs.

O que Hegel objetava em Kant e Fichte era que o idealismo deles era apenas “subjetivo”. Segundo Hegel, tal idealismo nos dá uma filosofia de reflexão (*Reflexionsphilosophie*), não uma filosofia de realidade. A teoria de Hegel tem sido louvada e criticada como um produto do pensamento “construtivo”. Mas não era construtivo no mesmo sentido dos sistemas do século XVIII. Era antes contemplativo; contentava-se a si mesmo com uma interpretação da realidade histórica dada. Kant tinha declarado que o entendimento humano não se limita a encontrar as leis da natureza, mas que é ele próprio a fonte dessas leis; “o entendimento não tira as suas leis (a priori) da natureza, mas prescreve-as a esta”<sup>37</sup>. O mesmo princípio é válido para ele no campo do pensamento ético. Mesmo aqui o homem não se submete simplesmente às leis que lhe são impostas pela vontade de Deus ou por qualquer outra autoridade. A vontade de qualquer ser racional é uma “vontade legislativa universal”. Um ser racional só obedece à sua própria lei<sup>38</sup>. Com Fichte, essa autonomia da vontade torna-se também o mais alto princípio metafísico.

Hegel não revogou ou negou simplesmente o idealismo de Kant e Fichte nem subestimou os ideais políticos da Revolução Francesa. Na sua juventude tinha ficado profundamente impressionado por eles. Quando Hegel era ainda estudante no seminário de teologia em Tübingen e chegaram à Alemanha as primeiras notícias da Revolução Francesa, o seu entusiasmo compara-se ao dos seus amigos Schelling e Hölderlin. Mesmo mais tarde, quando Hegel se tornou um áspero adversário da Revolução, nunca falava dela como inimigo declarado.

“Essas concepções gerais (...) – as leis da natureza e a substância do que é bom e mau – receberam o nome de Razão. O reconhecimento da validade dessas leis foi designado pelo termo *Eclaircissement* (Aufklärung). Da França ele passou para a Alemanha, e criou um novo mundo de idéias. O critério absoluto – tomando o lugar de toda autoridade baseada na crença religiosa e no direito positivo (...) – é o veredito passado pelo próprio

<sup>37</sup> Kant, *Prolegomena*, § 36. Cf. *Crítica da Razão Pura*, p. 127.

<sup>38</sup> Ver Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals*, trad. inglesa de T. K. Abbott (6ª ed., Londres, Longmans, Green & Co., 1927), pp. 50 e segs.

Espírito sobre o caráter daquilo que deve ser acreditado ou obedecido. (...) Deve, contudo, notar-se que o mesmo princípio obteve na Alemanha um reconhecimento especulativo na filosofia kantiana. (...) Isso é uma grande descoberta relacionada com os mais profundos abismos do ser e da liberdade. A consciência do espiritual é agora a base essencial da política, e por isso a filosofia tornou-se dominante. Tem-se dito que a Revolução Francesa resultou da filosofia e não é sem razão que a filosofia tem sido designada por “Weltweisheit” (sabedoria do mundo); porque é não apenas verdade em si e por si, como a pura essência das coisas, mas também verdade na sua forma vivente como ela se mostra ao mundo. (...) A concepção, a idéia do direito, afirma a sua autoridade *imediatamente*, e o velho molde de injustiça não pode oferecer resistência ao seu ataque. Uma constituição foi, contudo, estabelecida em harmonia com a concepção de direito, e nesse alicerce toda a futura legislação devia ser baseada. Nunca, desde que o sol é sol, tinha sido percebido que o centro da existência do homem está na sua cabeça, isto é, no pensamento, inspirado pelo qual ele constrói o mundo da realidade. (...) Isso foi uma gloriosa alvorada mental. Todos os seres pensantes partilharam a alegria da época. A mente dos homens era atravessada por suaves emoções; um entusiasmo espiritual arripiava o mundo, como se a reconciliação entre o divino e o secular se tivesse realizado pela primeira vez.”<sup>39</sup>

O homem que podia falar nestes termos não era simplesmente um reacionário político. Tinha não só um profundo conhecimento do verdadeiro caráter da Revolução Francesa e de todos os ideais do Iluminismo, mas também um profundo respeito por eles. Contudo, não considerava esses ideais como adequados para organizar o mundo social e político.

O que ele objetava em Kant, Fichte e na Revolução Francesa era que a idéia de liberdade, entronizada e proclamada por eles, permanecesse “meramente formal”. O que significa essa “formalidade”? Significa que o pensamento, encontrando-se e impondo-se a si próprio, tinha, ao mesmo tempo, perdido contato com o mundo real. O mundo real é um mundo histórico, e

---

<sup>39</sup> *Philosophy of History*, pp. 460-466.

tudo quanto a Revolução Francesa podia fazer era negar e destruir a ordem histórica das coisas. Tal afastamento nunca pode ser considerado como uma verdadeira reconciliação entre o “real” e o “racional”. Desenhar um ideal pitoresco da natureza das coisas, um mero “dever ser” contra o mundo histórico, não pode ser o papel da filosofia. Tal idealismo seria vão e fútil. Hegel professa um idealismo objetivo, que não olhava para as idéias como se elas se limitassem a povoar a inteligência dos homens. Ele as procura na realidade, isto é, no curso dos acontecimentos históricos<sup>40</sup>.

No campo da política prática esse princípio conduz a conclusões que às vezes parecem ser dignas da maior objeção. Hegel podia pôr-se de acordo com quase tudo – desde que isso provasse o seu direito pelo seu poder. Quando Napoleão, em 1806, depois da batalha de Iena, na qual derrotou o exército prussiano, visitou Iena, Hegel falou dele com o maior entusiasmo. “Vi o imperador, esta alma do mundo”, escrevia ele numa das suas cartas, “cavalgando pelas ruas”. Mais tarde o seu juízo é muito diferente. Napoleão tinha sido derrotado e exilado; a Prússia tinha-se tornado o poder predominante dentro da Alemanha. “A alma do mundo” tinha sido transferida para uma outra parte do corpo político. A partir de então Hegel tornou-se o “filósofo do Estado prussiano”; quando o escolheram para a cátedra em Berlim, ele afirmou que o Estado prussiano “assentava na inteligência”<sup>41</sup>.

Seria, contudo, injusto acusar Hegel de oportunismo político. Ele não era um contemporizador que arrumava as velas segundo o vento do partido mais forte. Ele sempre evidenciou a distinção entre o que é “real” e o que é apenas uma “existência ociosa”<sup>42</sup>. Mas como aplicar essa distinção à nossa vida política e histórica? Como saber o que é substancial ou acidental, o que é aparente e transitório ou real e permanente no mundo humano? A essa pergunta o sistema hegeliano só pode dar uma resposta. A história do mundo é o juízo do mundo. Não há outra alternativa senão apelar para esse tribunal

<sup>40</sup> *Idem*, pp. 9 e seg.

<sup>41</sup> Ver o discurso de Hegel em sua posse em Berlim, a 22 de outubro de 1818, em “Sämtliche Werke”, VI, XXXV-XL, e na *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, org. G. Lasson (2ª ed., Leipzig, Felix Meiner, 1905), pp. LXXI-LXXVI.

<sup>42</sup> Ver acima, p. 304.

supremo, cujo julgamento é infalível e irrevogável. Mesmo os “espíritos nacionais” não podem fugir a esse julgamento.

“O espírito de uma nação é um indivíduo existente, tendo de particular a sua atualidade objetiva e consciência própria. Por essa particularidade ele é limitado. Os destinos e feitos dos Estados em sua relação uns com os outros são a dialética visível da natureza finita desses espíritos. A partir dessa dialética, o espírito universal, o espírito do mundo, o espírito ilimitado, produz-se a si próprio. Tem o maior de todos os direitos, e exerce-o sobre os espíritos mais baixos da história do mundo. A história do mundo é o próprio tribunal do mundo.”<sup>43</sup>

Se estudarmos a influência da filosofia de Hegel sobre o desenvolvimento subsequente do pensamento político, vamos encontrar completamente invertido um dos seus princípios fundamentais. A esse respeito o hegelianismo é um dos mais estranhos fenômenos na moderna vida cultural. Não há possivelmente melhor testemunho do caráter dialético da história do que o próprio destino do hegelianismo. O princípio defendido por Hegel é subitamente mudado no seu oposto. A lógica e a filosofia de Hegel pareciam ser o triunfo do racional. O único pensamento que a filosofia traz consigo é a simples concepção da Razão; que a história do mundo nos apresenta com um processo racional. Mas foi o trágico destino de Hegel desencadear os mais irracionais poderes que jamais apareceram na vida política e social do homem. Nenhum outro sistema fez tanto pela preparação do fascismo e do imperialismo como a doutrina hegeliana do Estado – essa “Idéia divina tal como existe na Terra”. Mesmo a idéia de que, em todas as épocas da história, existe somente uma nação que representa realmente o espírito do mundo e que essa nação tem o direito de governar as outras foi expressa primeiramente por Hegel.

“O espírito do mundo, na sua marcha avante, coloca sobre cada povo a tarefa de fazer sobressair a sua vocação peculiar. Assim, na história universal, cada nação tem a sua vez de dominar. Contra esse direito absoluto

---

<sup>43</sup> *Philosophy of Right*, § 340. Na tradução de Dyde, p. 341.

daquele que tem em si num dado momento a tarefa de desenvolver o espírito do mundo, os espíritos das outras nações estão absolutamente desprovidos de direitos, e, tal como as de épocas passadas, não contam em absoluto para a história.”<sup>44</sup>

Até então nunca um filósofo da categoria de Hegel tinha falado em termos semelhantes. Nas primeiras décadas do século XIX assiste-se ao surgimento e influência crescente de ideais nacionalistas. Era, contudo, um novo acontecimento na história do pensamento político, um acontecimento carregado das mais temíveis conseqüências, quando um sistema de *ética* e uma filosofia do *diritto* defendiam um tão brutal imperialismo nacionalista, quando Hegel declarava os espíritos das outras nações “absolutamente desprovidos de direitos” contra a nação que, num dado momento histórico, devia ser considerada como o único “agente do espírito do mundo”.

Há, contudo, um ponto em que se torna óbvia a diferença entre as doutrinas de Hegel e as modernas teorias do Estado totalitário. Embora fosse verdade que Hegel isentava o Estado de todas as obrigações morais e declarava que as regras de moral perdem a sua pretendida universalidade quando ascendemos da esfera dos particulares para o plano do Estado, restam ainda outros laços de que o Estado não pode desembaraçar-se. No sistema hegeliano, o Estado pertence à esfera da “mente objetiva”. Mas essa esfera é apenas um elemento ou momento na atualização da Idéia por si própria. No processo dialético é transcendido por essa outra esfera, que no vocabulário de Hegel é designado pelo reino da “Idéia Absoluta”. A Idéia desenvolve-se em três momentos: arte, religião e filosofia. É claro que o Estado não pode tratar esses altos bens culturais como meros instrumentos dos seus fins. São fins em si próprios que têm de ser respeitados. É verdade que não têm existência separada fora do Estado, porque o homem não pode desenvolvê-los sem primeiramente ter organizado a sua vida social. Contudo, essas formas da vida cultural têm um sentido e um valor independentes. Não podem ser colocadas sob jurisdição estrangeira. O Estado permanece, como diz Hegel, “no

---

<sup>44</sup> *Idem*, § 347. Na tradução de Sterett, 209; na tradução de Dyde, pp. 343 e seg.

território da finitude”<sup>45</sup>. Hegel não podia subordinar ao Estado a arte, a religião e a filosofia.

Existe, pois, uma esfera mais alta que se mantém acima da mente objetiva incorporada no Estado que é concebido como um poder espiritual e, por conseguinte, generoso. Ele nunca deve tentar suprimir as outras energias espirituais, mas deve reconhecê-las e deixá-las livres. “A mais alta finalidade que o Estado pode alcançar é que a arte e a ciência sejam cultivadas e atinjam uma elevação correspondente ao espírito do povo. Esse é o principal fim do Estado – mas um fim que não deve ser atingido como um trabalho exterior, mas que deve brotar de si mesmo”<sup>46</sup>.

Hegel falou não só do poder do Estado, mas também da sua “verdade”, e era um grande admirador da “verdade que reside no poder”. Mas ele nunca confundiu esse poder com a simples força física. Sabia muito bem que o mero crescimento da riqueza material e do poder não deve ser considerado como padrão da riqueza e da sanidade do Estado. Esse ponto de vista é salientado numa passagem da sua *Lógica Maior*. Como ele acentua, o alargamento territorial de um Estado pode enfraquecê-lo e precipitar a sua ruína<sup>47</sup>.

Mesmo no seu tratado sobre a *Constituição da Alemanha*, Hegel diz que a força de um país não está no número dos seus habitantes e guerreiros nem na sua extensão. A garantia de uma constituição reside antes “no espírito animador e na história da nação pela qual foi feita a constituição”<sup>48</sup>. Tornar esse espírito animador subserviente à vontade de um partido político ou de um chefe era impossível para Hegel. A esse respeito ele teria rejeitado e abominado as modernas concepções do Estado “totalitário”.

E há ainda outra razão pela qual Hegel nunca teria subscrito essas concepções. Um dos principais objetivos e condições fundamentais do Estado totalitário é o princípio da *Gleichschaltung*. A fim de subsistir, ele tem de eliminar todas as outras formas de vida social e cultural e apagar todas as

<sup>45</sup> *Enciclopédia*, § 483.

<sup>46</sup> *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, org. Georg Lasson, “Sämtliche Werke”, VIII-IX (Leipzig, F. Meiner, 1919-1920), 628.

<sup>47</sup> *Science of Logic*. Tradução inglesa de W. H. Johnston e L. G. Struthers (Londres, George Allen & Unwin, 1929), I, 354.

<sup>48</sup> *Enciclopédia*, § 540.



distinções. Segundo Hegel, tais eliminações nunca podem conduzir a uma verdadeira unidade orgânica. O seu resultado seria aquela unidade “abstrata” que ele incessantemente denuncia. Uma unidade real não apaga as diferenças; deve protegê-las e conservá-las. Embora Hegel fosse fortemente oposto aos ideais da Revolução Francesa, estava entretanto convencido de que abolir todas as distinções no corpo político e social, sob a pretensão de fortalecer o poder e a unidade do Estado, significaria o próprio fim da liberdade. “O único cânone essencial para tornar real e profunda a liberdade é dar a cada assunto pertencente aos interesses gerais do Estado uma organização separada naquilo em que eles são essencialmente distintos. Tal divisão real deve ser: porque a liberdade só é profunda quando é diferenciada em toda a sua pujança e essas diferenças se manifestam em existência”<sup>49</sup>. Hegel podia exaltar e glorificar o Estado, podia mesmo fazer a sua apoteose. Existe, contudo, uma clara e inconfundível diferença entre a sua idealização do poder do Estado e essa espécie de idolatria que é característica dos modernos sistemas totalitários.

---

<sup>49</sup> *Idem*, § 541.

## XVIII

### A TÉCNICA DOS MITOS POLÍTICOS MODERNOS

Se tentarmos decompor os mitos políticos contemporâneos nos seus elementos, descobriremos que eles não contêm qualquer aspecto inteiramente novo. Todos os elementos já eram bem conhecidos. A teoria de Carlyle do culto do herói e a tese de Gobineau sobre a fundamental diversidade intelectual e moral das raças humanas tinham sido discutidas freqüentemente. Mas todas essas discussões permaneciam num plano meramente acadêmico. Para transformar as velhas idéias em fortes e poderosas armas políticas era necessário qualquer coisa mais. Tinham de acomodar-se ao entendimento de um público diferente. Para esse fim era necessário um novo instrumento – não somente um instrumento de pensamento, mas também de ação. Tinha de ser desenvolvida uma nova técnica. Foi esse o último e decisivo fator. Para utilizar linguagem científica, podemos dizer que essa técnica teve um efeito catalítico. Acelerou todas as reações e deu-lhes o seu pleno efeito. Embora o solo viesse sendo preparado desde há muito para o mito do século XX, não teria produzido o seu fruto sem a utilização hábil da nova ferramenta técnica.

As condições gerais que favoreceram esse desenvolvimento e contribuíram para a sua vitória final apareceram no período que se seguiu à

Primeira Guerra Mundial. Nessa época, todas as nações que se tinham envolvido na guerra encontravam as mesmas dificuldades fundamentais. Começavam a compreender que, mesmo para as nações vitoriosas, a guerra não tinha trazido qualquer solução real em qualquer campo. Por todos os lados levantavam-se novos problemas. Os conflitos internacionais, sociais e humanos tornavam-se cada vez mais intensos, eram sentidos em todos os lugares. Contudo, na França, Inglaterra e Estados Unidos, havia ainda qualquer possibilidade de resolver esses conflitos por meios ordinários e normais. Na Alemanha o caso era diferente. De um dia para o outro o problema tornou-se mais agudo e mais complicado. Os dirigentes da República de Weimar fizeram o possível para resolver esses problemas por meio de transações diplomáticas e medidas legislativas. Mas todos os seus esforços pareciam ter sido feitos em vão. Nos tempos da inflação e do desemprego, todo o sistema social e econômico da Alemanha viu-se ameaçado de um colapso completo. Os recursos normais pareciam exaustos. Era esse o solo natural para o desenvolvimento dos mitos políticos e onde eles podiam encontrar alimento abundante.

Mesmo nas sociedades primitivas onde o mito atravessa e governa toda a vida e todo o sentimento social do homem, ele não opera sempre da mesma maneira nem aparece sempre com a mesma força. Atinge a plenitude da sua força quando um homem tem de enfrentar uma situação inusitada e perigosa. Malinowski, que viveu muitos anos entre os indígenas das ilhas Trobriand e que nos deu uma penetrante análise das suas concepções míticas e dos seus ritos mágicos, insistiu repetidas vezes sobre esse ponto. Como ele acentua, mesmo nas sociedades primitivas o uso da magia é limitado a um campo especial de atividades. Em todos aqueles casos que podem ser solucionados através de uma técnica comparativamente simples não há recurso à magia. Esta aparece apenas se o homem se encontra perante uma tarefa que transcende os seus poderes. Resta, contudo, sempre uma certa esfera que não é afetada pela magia ou pela mitologia, e que, por isso, pode ser designada como a esfera secular. Aqui o homem crê unicamente na sua habilidade, e não nos poderes e fórmulas dos ritos mágicos. "Quando o nativo tem de fabricar uma arma", diz Malinowski em *Os fundamentos da fé e da moral*,

“não se socorre da magia. É estritamente empírico, isto é, científico, na escolha do seu material, na maneira de martelar, cortar e polir a lâmina, confia inteiramente na sua habilidade, no seu raciocínio e na sua resistência física. Não é exagerado afirmar que em todos os domínios para os quais é suficiente o conhecimento o nativo confia nele exclusivamente. (...) O habitante da Austrália Central possui ciência ou conhecimento genuínos, isto é, tradição completamente controlada pela experiência e pela razão, e completamente independente de quaisquer elementos místicos.”

“Existe um corpo de regras, passadas de geração em geração, que se referem à maneira como o povo vive nos seus minúsculos telheiros, faz fogo pelo atrito, procura o alimento e o cozinha, ama e briga (...). Que essa seleção é plástica, seletiva e inteligente, e também bem fundada, pode ver-se no facto de o nativo sempre adotar qualquer novo material que lhe interessa.”<sup>1</sup>

Em todas aquelas atividades que não necessitam de esforços especiais e excepcionais, nem de qualquer coragem ou resistência especial, não encontramos magia nem mitologia. Mas uma magia altamente desenvolvida e uma mitologia relacionada com ela surgem sempre que se tratar de uma atividade perigosa e de resultados incertos.

Esta descrição do papel da magia e da mitologia na sociedade primitiva vale também para estádios altamente evoluídos da vida política do homem. Em situações desesperadas o homem socorreu-se sempre de meios desesperados – e os mitos políticos atuais foram os tais meios desesperados. Se a razão nos abandona, resta sempre a *ultima ratio*, o poder do miraculoso e do misterioso. As sociedades primitivas não são governadas por lei escrita, estatutos, instituições ou constituições, cartas de direito ou cartas políticas. Apesar disso, mesmo as formas mais primitivas da vida social revelam-nos uma organização muito clara e muito estrita. Os membros dessas sociedades não vivem, de forma alguma, num estado de anarquia e confusão. Talvez as mais primitivas sociedades que conhecemos são essas sociedades totemísti-

---

<sup>1</sup> B. Malinowski, *The Foundations of Faith and Morals* (Londres, Oxford University Press, 1936), pp. 43 e seg.

cas que encontramos entre as tribos aborígenes americanas e entre as tribos nativas da Austrália Setentrional e Central, pormenorizadamente descritas e estudadas nas obras de Spencer e Gillen. Nessas sociedades totemísticas não encontramos qualquer mitologia complexa e complicada, comparável à mitologia grega, indiana ou egípcia; não encontramos a adoração de deuses pessoais nem qualquer personificação dos grandes poderes da natureza. Mas elas conservam-se unidas por outro laço, ainda mais forte, por um ritual definido baseado em concepções míticas – as suas crenças nos antepassados animais. Cada membro do grupo pertence a um clã totemístico especial; e por isso encontra-se ligado pela cadeia da tradição imutável. Tem de se abster de certos alimentos; tem de observar regras severas de exogamia e endogamia; e tem de realizar, em datas certas, com intervalos regulares e numa ordem rígida e imutável, os mesmos rituais que são uma representação dramática da vida dos antepassados totemísticos. Tudo isso é imposto aos membros da tribo, não pela força, mas pelas suas concepções fundamentais e míticas, sendo o poder vinculativo dessas concepções irresistível; ele nunca é posto em dúvida.

Mais tarde apareceram outras forças políticas e sociais. A organização mítica da sociedade parece ter sido suplantada por uma organização racional. Em tempos tranqüilos e pacíficos, períodos de relativa estabilidade e segurança, essa organização racional mantém-se facilmente. Parece estar a salvo de todos os ataques. Mas em política o equilíbrio nunca se consegue completamente. O que aqui se encontra é um equilíbrio mais dinâmico do que estático. Em política está-se sempre vivendo sobre terreno vulcânico. Devemos estar preparados para convulsões e erupções abruptas. Em todos os momentos críticos da vida social do homem, as forças racionais que resistem ao surto das velhas concepções míticas já não estão mais seguras de si próprias. É o momento em que o mito regressa. Porque o mito não foi realmente vencido e subjugado. Está lá sempre, espreitando no escuro e esperando a sua hora. Essa hora chega quando as outras forças unificadoras da vida social do homem, por uma razão ou por outra, perdem a sua força e já não são capazes de lutar contra a força demoníaca do mito.

Um investigador francês, E. Doutté, escreveu um livro muito interessante intitulado *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*. Nesse livro ele tenta dar uma definição concisa e decisiva do mito. Segundo Doutté, os deuses

e diabos que encontramos nas sociedades primitivas nada mais são do que os desejos coletivos personificados. O mito, diz Doutté, é “le désir collectif personifié”. Essa definição foi dada aproximadamente em 1910. O autor não conhecia, pois, nem pensava nos nossos problemas políticos atuais. Falava como antropólogo empenhado no estudo das cerimônias religiosas e dos ritos mágicos de certas tribos selvagens da África do Norte. Não obstante, essa fórmula de Doutté podia ser usada como a mais lacônica e cortante expressão da moderna idéia de liderança ou ditadura. A necessidade de liderança só se faz sentir quando um desejo coletivo atingiu uma força avassaladora e quando, por outro lado, falharam todas as esperanças de satisfazer esse desejo pelos meios ordinários. Nessas alturas o desejo não é apenas profundamente sentido, mas também personificado. Apresenta-se perante os olhos do homem de forma concreta, plástica e individual. A intensidade do desejo coletivo é personificada no chefe. Os velhos laços sociais – direito, justiça e constituições – são declarados como sendo sem valor. O que fica é apenas o poder e a autoridade mística do líder e a sua vontade é a suprema lei.

É óbvio, contudo, que a personificação de um desejo coletivo não pode ser satisfeita da mesma forma por uma grande nação civilizada e por uma tribo selvagem. O homem civilizado está, é bem certo, sujeito às paixões mais violentas, e quando essas paixões alcançam o seu ponto culminante ele é capaz de ceder aos impulsos mais irracionais. No entanto, mesmo nesse caso não pode esquecer ou ignorar inteiramente a racionalidade. A fim de poder crer, deve encontrar algumas “razões” para o seu credo; deve formar uma “teoria” para justificar as suas crenças. E essa teoria, pelo menos, não é primitiva: é, pelo contrário, altamente sofisticada.

Compreendemos facilmente que na vida selvagem todos os poderes humanos e naturais podem condensar-se e concentrar-se no homem individual. O feiticeiro, se bem escolhido, se conhecedor das invocações mágicas e se souber utilizá-las no tempo certo e na ordem certa, é o senhor de tudo. Pode evitar todos os males e derrotar todos os inimigos, porque todas as forças naturais estão ao seu dispor. Tudo isso está tão longe da mente moderna que chega a parecer-lhe incompreensível. Contudo, se o homem moderno já não crê numa magia natural, continua acreditando numa espécie de “magia social”. Se um desejo coletivo é sentido em toda a sua força e intensidade, o povo

pode ser facilmente persuadido de que tudo quanto necessita é de um homem providencial capaz de satisfazê-lo. Nesse ponto sente-se a influência da teoria de Carlyle sobre o culto do herói. Essa teoria prometia uma justificação racional para certas concepções que, na sua origem e tendência, eram tudo menos racionais. Carlyle pôs em evidência que o culto do herói é um elemento necessário na história humana. Só cessará com o próprio homem. “Em todas as épocas da história do mundo os Grandes Homens foram os salvadores indispensáveis da sua época; o fogo sem o qual o combustível nunca teria ardido”<sup>2</sup>. A palavra do herói é a palavra sábia e confortadora em que todos podem crer.

Mas Carlyle não considerava a sua teoria como um programa político definido. Ele tinha uma concepção romântica do heroísmo – muito diferente da dos nossos políticos “realistas” modernos. Os políticos modernos têm de usar processos muito mais drásticos. Têm de resolver um problema que em muitos aspectos se assemelha à quadratura do círculo. Os historiadores da civilização humana ensinaram-nos que a humanidade, no seu progresso, teve de passar por duas fases diferentes. O homem começou como *homo magus*, mas da idade da magia passou para a idade da técnica. O *homo magus* das civilizações primitivas tornou-se um *homo faber*, artífice e artesão. Se admitirmos tal distinção histórica, os nossos mitos políticos modernos apresentam-se como coisa muito estranha e paradoxal. Porque o que neles encontramos é a combinação das duas atividades que parecem excluir-se uma à outra. O político moderno teve de combinar em si duas funções diferentes e mesmo incompatíveis. Tinha de ser ao mesmo tempo *homo magus* e *homo faber*. Ele é sacerdote de uma nova religião misteriosa e inteiramente irracional, mas para defender e propagar essa religião utiliza processos muito metódicos. Nada fica ao acaso; cada passo é bem preparado e premeditado. É essa estranha combinação que constitui um dos mais extraordinários aspectos dos nossos mitos políticos.

O mito foi sempre descrito como o resultado de uma atividade inconsciente e como um produto livre da imaginação. Mas aqui encontramos o mito feito de acordo com um plano. Os novos mitos políticos não crescem

---

<sup>2</sup> Carlyle, *On Heroes*, Conf. I, pp. 13 e segs. Ed. Centenário, V, 13.

livremente; não são frutos bravios de uma imaginação exuberante. São coisas artificiais fabricadas por artesãos hábeis e matreiros. Estava reservado ao século XX, à grande era da técnica, desenvolver uma nova técnica de mito. A partir de agora os mitos podem ser fabricados no mesmo sentido e de acordo com os mesmos métodos utilizados no fabrico das outras armas – as metralhadoras e os aviões. Esse é um novo fato – e um fato de crucial importância. Alterou toda a forma da nossa vida social. Foi em 1933 que o mundo político começou a preocupar-se com o rearmamento da Alemanha e com as suas possíveis repercussões internacionais. Na verdade, o rearmamento já tinha começado anos antes, mas passara despercebido. O verdadeiro rearmamento começou com a origem e ascensão dos mitos políticos. O rearmamento militar posterior foi somente uma coisa acessória. O fato estava consumado há muito; o rearmamento militar foi apenas a consequência necessária do rearmamento mental provocado pelos mitos políticos.

O primeiro passo a ser dado era uma modificação na função da língua. Se estudarmos o desenvolvimento da fala humana, aprendemos que na história da civilização a palavra preenche duas funções inteiramente diferentes. Para nos exprimirmos brevemente, podemos designar essas funções pelo uso semântico e mágico da palavra. Mesmo nas línguas primitivas, a função semântica nunca falta; sem ela não se poderia conceber a fala humana, mas nas sociedades primitivas a palavra mágica tem uma influência predominante. Não descreve as coisas nem as suas relações; tenta produzir efeitos e modificar o curso da natureza. Isso não pode ser realizado sem uma complicada arte mágica. Só o mágico, ou feiticeiro, é capaz de governar a palavra mágica. Mas nas suas mãos torna-se uma arma extremamente poderosa. Nada pode resistir à sua força. “Carmina vel coelo possunt deducere lunam”, diz a feiticeira Medéia nas *Metamorfoses*, de Ovídio – por meio de canções mágicas e de encantamentos pode-se até fazer a lua baixar do céu.

Bastante curiosamente, tudo isso se repete no nosso mundo moderno. Se estudarmos os nossos modernos mitos políticos e o uso que deles tem sido feito, encontramos neles, para nossa grande surpresa, não só uma alteração de todos os nossos valores éticos, mas também uma transformação da fala humana. A palavra mágica ganha precedência sobre a palavra semântica. Se hoje me acontece ler um livro alemão, publicado nesses últimos dez anos



– não um livro político, mas um livro teórico, um livro tratando de problemas filosóficos, históricos ou econômicos –, descubro com surpresa que já não compreendo a minha língua nativa. Foram cunhadas novas palavras, e mesmo as antigas são usadas em sentido novo; sofreram uma profunda mudança de significado. Essa mudança de significado provém do fato de que as palavras que eram outrora usadas num sentido descritivo, lógico ou semântico são agora palavras mágicas destinadas a produzir certos efeitos e a despertar certas emoções. As nossas palavras vulgares estão carregadas de significados; mas essas novas palavras mascaradas estão carregadas de paixões e sentimentos violentos.

Não há muitos anos publicou-se um livrinho muito interessante, *Nazi-Deutsch. A Glossary of Contemporary German Usage*. Os seus autores foram Heinz Paechter, Bertha Hellman, Hedwig Paechter e Karl O. Paetel. Nesse livro, todos os novos termos produzidos pelo regime nazista foram cuidadosamente arrolados, e a lista é tremenda. Parece que apenas algumas palavras sobreviveram à destruição geral. Os autores fizeram uma tentativa, a meu ver infrutífera, de traduzir para o inglês os novos termos. Conseguiram apenas dar aproximações das novas palavras e locuções alemãs, porque infelizmente, ou talvez felizmente, era impossível encontrar no inglês equivalentes para tais termos. O que os caracteriza não é tanto o seu conteúdo e o seu significado objetivo, mas a atmosfera emocional que os rodeia e envolve. Essa atmosfera precisa ser sentida; não pode ser traduzida nem transferida de um clima de opinião para outro inteiramente diferente. Para ilustrar esse ponto contento-me com um exemplo ao acaso. Segundo o *Glossário*, na Alemanha hitlerista existia uma profunda diferença entre os dois termos *Siegfriede* e *Siegerfriede*. Mesmo para um ouvido alemão não seria fácil apanhar a diferença. As duas palavras soam exatamente do mesmo modo e parecem designar a mesma coisa. *Sieg* significa “vitória”, *Friede* significa “paz”; como pode a combinação dessas duas palavras produzir sentidos inteiramente diferentes? Contudo, para a Alemanha nazista havia um mundo de diferenças entre elas. *Siegfriede* é uma paz ganha por uma vitória alemã, ao passo que *Siegerfriede* é o contrário: é uma paz que foi ditada pelos aliados conquistadores. E o mesmo acontece com outros termos. Os homens que criaram esses termos eram mestres na sua arte de propaganda política. Alcançaram o seu fim – a agi-

tação das paixões políticas violentas – pelos meios mais simples. Uma palavra, mesmo a alteração de uma sílaba, chegou muitas vezes para lhes servir os propósitos. Se ouvirmos essas novas palavras, descobriremos nelas toda a gama das emoções humanas – ódio, cólera, fúria, altivez, desprezo, arrogância e desdém.

Mas o uso habitual da palavra mágica não é tudo. Se a palavra tem de produzir todo o seu efeito, tem também de ser apoiada pela introdução de novos ritos. A esse respeito, também o procedimento dos chefes políticos foi muito completo, metódico e eficiente. Cada ação política tem o seu ritual próprio. E desde que, no Estado totalitário, não existe esfera privada, independente da vida política, toda a vida do homem é subitamente inundada por uma maré alta de novos rituais. São tão regulares, rigorosos e inexoráveis como aqueles rituais que encontramos nas sociedades primitivas. Toda classe, todo sexo, toda idade, tem o seu próprio rito. Ninguém pode passear pelas ruas nem saudar o vizinho ou o amigo sem realizar um ritual político. E, tal como nas sociedades primitivas, negligenciar um dos rituais prescritos significa miséria e morte. Mesmo nas criancinhas isso não é considerado como um simples pecado de omissão. Torna-se um crime contra a majestade do chefe e do Estado totalitário.

O efeito desses novos ritos é óbvio. Nada melhor para adormecer todas as nossas forças ativas, o nosso poder de juízo e discernimento crítico, e para nos retirar o sentimento de personalidade e responsabilidade individual do que a realização constante, uniforme e monótona dos mesmos ritos. Na verdade, em todas as sociedades primitivas reguladas e governadas por ritos, a responsabilidade individual é uma coisa desconhecida. O que existe é apenas uma responsabilidade coletiva. O verdadeiro “sujeito moral” não é o indivíduo, mas o grupo. O clã, a família e toda a tribo são responsáveis pelas ações de todos os seus membros. Se um crime é cometido, não é imputado a um indivíduo. Por uma espécie de contágio social, o crime atinge todo o grupo. Ninguém pode escapar ao contágio. A vingança e o castigo são sempre lançados contra o grupo, como se fora um todo indivisível. Nessas sociedades em que a rixa de sangue é uma das mais altas obrigações, não é de maneira nenhuma necessário tomar vingança contra o próprio assassino. Basta matar um membro da sua família ou de sua tribo. Em alguns casos, co-

mo, por exemplo, na Nova Guiné, ou entre os somalis, é o irmão mais velho do assassino quem deve morrer.

Nos últimos duzentos anos, as nossas concepções do caráter da vida selvagem, comparada à vida dos homens civilizados, mudaram completamente. No século XVIII, Rousseau produziu a sua famosa descrição da vida selvagem e do estado da natureza. Viu aí um verdadeiro paraíso de simplicidade, inocência e felicidade. O selvagem vivia só na frescura de sua floresta nativa, deixando-se guiar pelo instinto e satisfazendo os seus desejos simples. Gozava do bem mais alto: a independência absoluta. Infelizmente, o progresso das pesquisas antropológicas efetuadas durante o século XIX destruiu completamente esse idílio filosófico. Apareceu o inverso da descrição de Rousseau. “O selvagem”, diz E. Sidney Hartland, em seu livro *Primitive Law*,

“está longe de ser a criatura livre que Rousseau imaginava. Pelo contrário, encontra-se esmagado pelos costumes do seu povo; ligado pelas cadeias da tradição imemorial. (...) Esses grilhões aceita-os ele sem jamais tentar quebrá-los. (...) As mesmas observações podem aplicar-se muitas vezes ao homem civilizado; mas o homem civilizado é demasiado nervoso, demasiado instável, demasiado curioso, para permanecer por muito tempo em atitude de aquiescência.”<sup>3</sup>

Estas palavras foram escritas vinte anos atrás; mas nesse meio tempo aprendemos uma nova lição, uma lição que humilha o nosso orgulho humano. Aprendemos que o homem moderno, a despeito de sua instabilidade, e talvez precisamente por causa dela, não conseguiu realmente ultrapassar a condição de vida selvagem. Quando exposto às mesmas forças, pode facilmente ser reduzido a um estado de aquiescência. Perde a curiosidade; aceita as coisas como se lhe apresentam.

De todas as experiências dos últimos doze anos, essa é talvez a mais terrível. Pode ser comparada à experiência de Ulisses na ilha de Circe, mas é mesmo pior. Circe tinha transformado os companheiros de Ulisses em diversas formas de animais. Mas aqui são homens, homens de educação e in-

<sup>3</sup> E. Sidney Hartland, *Primitive Law* (Londres, Methuen & Co., 1924), p. 138.

teligência, honestos e decentes, que subitamente renunciam ao mais alto privilégio humano. Deixaram de ser agentes pessoais e livres. Realizando os mesmos ritos, começam a sentir, a pensar e a falar da mesma forma. Os seus gestos são vivos e violentos; contudo, isso não passa de uma vida artificial. De fato, são movidos por uma força exterior. Atuam como fantoches num teatro de bonecos – e nem mesmo sabem que as cordas que os movem e que movem toda a vida social e individual dos homens são manobradas pelos chefes políticos.

Esse é um ponto de crucial importância para a compreensão do nosso problema. Os métodos de compulsão e supressão foram sempre utilizados na vida política. Mas na maior parte dos casos esses métodos visavam a resultados materiais. Mesmo os mais temíveis métodos de despotismo contentavam-se com forçar os homens a submeterem-se a certas leis de ação. Não se ocupavam com os sentimentos, juízos e pensamentos dos homens. É verdade que nas grandes lutas religiosas eram feitos os esforços mais violentos não somente para dirigir a ação dos homens, mas também a sua consciência. Mas essas tentativas estavam destinadas a fracassar; limitavam-se a fortalecer o sentimento de liberdade religiosa. Os modernos mitos políticos procedem de maneira radicalmente diferente. Não começaram por proibir ou requerer certas ações. Empreenderam mudar os homens a fim de poderem regular e controlar os seus atos. Os mitos políticos atuaram como a serpente que tenta paralisar a sua vítima antes de atacá-la. Os homens caíram sem qualquer resistência séria. Foram vencidos e subjugados antes de compreenderem o que lhes estava acontecendo.

Os meios usuais de opressão política não teriam sido suficientes para produzir esse efeito. Mesmo sob as mais violentas pressões políticas, os homens não deixaram de viver as suas próprias vidas. Ficava sempre uma esfera de liberdade pessoal resistente a essa pressão. Os ideais éticos da antiguidade clássica mantiveram e fortaleceram o seu poder no meio do caos e da decadência do mundo antigo. Sêneca viveu nos tempos e na corte de Nero. Mas isso não o impediu de dar, nos seus tratados e epístolas morais, um epitome das mais elevadas idéias da filosofia estoíca, idéias da autonomia da vontade e da independência do sábio. Os nossos modernos mitos políticos destruíram todas as idéias antes de começarem o seu trabalho. Não tinham a

temer qualquer oposição desse setor. Na nossa análise do livro de Gobineau, estudamos os meios por que essa oposição foi quebrada. O mito da raça operou como um forte corrosivo e conseguiu dissolver e desintegrar todos os outros valores.

Para compreender esse processo é necessário começar com uma análise da palavra “liberdade”. “Liberdade” é um dos mais obscuros e ambíguos termos não só da linguagem filosófica, mas também da linguagem política. Tão depressa começamos a especular acerca da liberdade da vontade encontramos-nos envolvidos num labirinto de questões e antinomias metafísicas. Quanto à liberdade política, todos nós sabemos o uso e o abuso que dela se faz para efeitos propagandísticos. Todos os partidos políticos nos afirmam serem os verdadeiros representantes e sentinelas da liberdade. Mas sempre definiram o termo num sentido particular e utilizam-no para os seus interesses particulares. A liberdade ética é, no fundo, uma coisa muito mais simples. Está isenta dessas ambigüidades que parecem inevitáveis tanto em metafísica como em política. Os homens atuam como agentes livres não porque possuem um *liberum arbitrium indifferentiae*. Não é a ausência de um motivo, mas o caráter do motivo, que marca uma ação livre. No sentido ético um homem é um agente livre se esses motivos dependem do seu próprio juízo e da sua própria convicção sobre o que é o dever moral. Segundo Kant, a liberdade é equivalente à autonomia. Não significa “indeterminismo”, e ainda menos significa um tipo especial de determinação. Significa que a lei a que obedecemos nas nossas ações não nos é imposta do exterior, mas que o sujeito moral dita a si próprio essa lei.

Na exposição da sua teoria, Kant previne-nos constantemente contra um mal-entendido fundamental. A liberdade ética, afirma ele, não é um fato, mas um postulado. Não é *gegeben*, mas *aufgegeben*; não é um dom da natureza humana; é, antes, uma tarefa, e a mais árdua tarefa que o homem pode impor a si mesmo. Não é dada, mas pedida; é um imperativo ético. Realizar esse pedido torna-se especialmente difícil em tempos de crise social, quando a derrocada de toda a vida pública parece iminente. Nessas ocasiões o indivíduo começa a sentir uma profunda desconfiança nos seus próprios poderes. A liberdade não é inata ao homem. Para possuí-la temos de criá-la. Se o homem seguisse os seus instintos naturais, não lutaria pela liberdade; esco-

lheria antes a dependência. É muito mais fácil depender dos outros do que pensar, julgar e decidir por nós mesmos. Isso explica o fato de que tanto na vida particular como na vida política a liberdade é tantas vezes considerada mais um encargo do que um privilégio. Sob condições extremamente difíceis o homem tenta libertar-se deste encargo. Os novos partidos políticos prometem, pelo menos, uma fuga ao dilema. Suprimem e destroem o próprio sentido da liberdade; mas, em compensação, libertam o homem de qualquer responsabilidade pessoal<sup>4</sup>.

Isso nos leva a outro aspecto do problema. Falta ainda uma faceta na nossa descrição dos mitos políticos modernos. Como salientamos, nos Estados totalitários os chefes políticos tiveram de desempenhar todas as funções que nas sociedades primitivas competiam ao mágico. Eram os governantes absolutos; os curandeiros que prometiam curar todos os males sociais. Mas isso não era bastante. Numa tribo selvagem o feiticeiro tem ainda outra tarefa importante. O *homo magus* é ao mesmo tempo o *homo divinans*. Ele revela a vontade dos deuses e adivinha o futuro. O vidente tem o seu lugar firme e o seu papel indispensável na vida social primitiva. Mesmo nos estádios mais desenvolvidos da cultura política, ele se encontra ainda na posse dos seus velhos direitos e privilégios. Em Roma, por exemplo, nunca se tomava qualquer decisão política importante, nenhuma empresa difícil se empreendia, nenhuma batalha se travava, sem o conselho dos áugures e arúspices. Quando um exército romano era enviado para fora, ia sempre acompanhado de seus arúspices; eles eram parte integrante da força militar.

Mesmo nesse ponto, a nossa vida política moderna regressou abruptamente a formas que pareciam inteiramente esquecidas. Claro que não regressamos às formas primitivas de sortilégio e de adivinhação; já não observamos o vôo dos animais ou as entranhas das vítimas. Desenvolvemos

---

<sup>4</sup> "A um merceeiro alemão que me tentava explicar a situação do seu país após o advento de Hitler", relata Stephen Raushenbush, "transmiti o meu sentimento de que alguma coisa de muito valiosa se tinha perdido com as liberdades políticas. Repliou ele: 'Mas você, afinal, não compreendeu nada. Antes dessa situação tínhamos de nos preocupar com eleições, partidos, votos. Tínhamos responsabilidades. Mas agora tudo isso acabou. Agora somos livres'". Ver Raushenbush, *The March of Fascism* (New Haven, Yale University Press, 1939), p. 40.

um método de adivinhação muito mais complicado e refinado – um método que se considera científico e filosófico. Mas, se os métodos mudaram, a coisa em si não desapareceu de forma alguma. Os nossos políticos modernos sabem muito bem que as grandes massas se movem mais facilmente pela força da imaginação do que pela força física. E fizeram amplo uso desse conhecimento. O político tornou-se uma espécie de adivinho. A profecia é um elemento essencial na nova técnica de domínio. Fazem-se as promessas mais improváveis e até as que são impossíveis; o milênio é prenunciado vezes e mais vezes.

Curiosamente, essa nova arte de adivinhação surgiu na Alemanha, não na política, mas na filosofia. Em 1918 apareceu *A Decadência do Ocidente*, de Oswald Spengler. Nunca até então um livro sobre filosofia obtivera um êxito tão sensacional. Foi traduzido em quase todas as línguas e lido por toda espécie de leitores – filósofos e cientistas, historiadores e políticos, estudantes e mestres, negociantes e homens da rua. Qual foi a razão desse sucesso sem precedente, qual o encanto mágico que o livro exercia sobre os seus leitores? Parece ser um paradoxo, mas, para mim, a causa do êxito de Spengler deve-se mais ao título que ao conteúdo do livro. O título *Der Untergang des Abendlandes* foi uma centelha elétrica que acendeu a imaginação dos leitores. O livro foi publicado em julho de 1918, nos fins da Primeira Grande Guerra. Nessa altura, muitos, se não mesmo a maioria de nós, tínhamos descoberto que alguma coisa estava podre na nossa altamente louvada civilização ocidental. O livro de Spengler exprimia cruamente esse sentimento geral. Não era um livro científico, Spengler desprezava e desafiava abertamente todos os métodos científicos. “A natureza”, afirmava ele, “é para ser tratada cientificamente; a história, poeticamente”. Contudo, nem mesmo aqui está o verdadeiro sentido da obra de Spengler. Um poeta vive no mundo da sua imaginação; e um grande poeta religioso, como Dante ou Milton, também vive num mundo de visão profética. Mas não toma essas visões por realidades; nem delas faz uma filosofia da história. Foi precisamente este, contudo, o caso de Spengler. Gabava-se de ter descoberto um novo método pelo qual os acontecimentos históricos e culturais podiam ser preditos da mesma forma e com a mesma exatidão com que um astrônomo prediz um eclipse do sol ou da lua. “Neste livro tenta-se pela primeira vez a

aventura de predeterminar a história, de seguir os estádios ainda não desenvolvidos no destino da cultura, e especificamente da única cultura do nosso tempo e do nosso planeta que está atualmente numa fase de realização – a cultura do oeste euro-americano.”

Estas palavras explicam-nos o livro de Spengler e a sua enorme influência. Se fosse possível não só relatar a história da civilização humana, mas predeterminar o seu futuro curso, teria sido dado, na verdade, um grande passo adiante. Obviamente, o homem que assim falava não era um simples cientista, nem, muito menos, um historiador ou filósofo. Segundo Spengler, a ascensão, declínio e queda das civilizações não dependem das chamadas leis naturais. Determina-o um poder mais alto, o poder do destino. O destino, e não a causalidade, é a força motriz da história humana. O nascimento de um mundo cultural, diz Spengler, é sempre um ato místico, um decreto do destino. Tais atos são inteiramente impenetráveis aos nossos pobres conceitos abstratos, filosóficos ou científicos.

“Uma cultura nasce no momento em que uma grande alma acorda da proto-espiritualidade da humanidade infantil, e do informe se destaca uma forma, e do ilimitado e imortal, uma coisa limitada e mortal. (...) Morre quando essa alma realizou a totalidade das suas possibilidades, sob a forma dos povos, idiomas, dogmas, artes, estados, ciências, e retorna à proto-alma.”<sup>5</sup>

Encontramos aí também o renascimento de um dos mais antigos motivos míticos. Em quase todas as mitologias do mundo deparamos com a idéia de um destino inevitável, inexorável e irrevogável. O fatalismo parece ser inseparável do pensamento mítico. Nos poemas homéricos, os próprios deuses se submetiam ao Fado: o Fado (Moirá) é independente de Zeus. No livro X de *A República*, Platão nos dá a famosa descrição da “roca da Necessidade”. O fuso gira nos joelhos da Necessidade, enquanto as Parcas, filhas da Necessidade, Láquesis, Cloto e Átropos, sentam-se em tronos, Láquesis cantando o

<sup>5</sup> Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* (Munique, Beck, 1918). Tradução inglesa de Charles F. Atkinson, *The Decline of the West* (Londres, G. Allen & Unwin, 1926), p. 106. Ver todo o capítulo IV, “The Destiny-Idea and the Causality-Principle”.



passado, Cloto o presente e Átropos o futuro<sup>6</sup>. Esse é um mito platônico, e Platão distingue sempre o pensamento mítico do pensamento filosófico. Mas em alguns dos nossos filósofos modernos essa distinção parece completamente apagada. Dão-nos uma metafísica da história que nos revela todas as características do mito. Quando li Spengler pela primeira vez encontrava-me estudando a filosofia da Renascença italiana. O que mais me impressionou nessa ocasião foi a estreita analogia entre o livro de Spengler e alguns tratados astrológicos que eu tinha lido recentemente. Decerto que Spengler não tentava ler nas estrelas o futuro das civilizações. Mas os seus prognósticos são do mesmo tipo que os prognósticos astrológicos. Os astrólogos da Renascença não se contentavam com explorar o destino dos homens individuais. Aplicavam também o seu método aos grandes fenômenos históricos e culturais. Um desses astrólogos foi condenado pela Igreja e queimado na fogueira porque a partir de um horóscopo de Cristo predisse a queda próxima da religião cristã. O livro de Spengler era, de fato, uma astrologia da história – a obra de um vidente que desdobrava as suas sombrias visões apocalípticas.

No entanto, podemos realmente relacionar a obra de Spengler com as profecias políticas dos tempos que se lhe seguiam? Podemos colocar os dois fenômenos no mesmo nível? À primeira vista, tal paralelo parece altamente discutível. Spengler era um profeta do mal; os novos chefes políticos desejavam inculcar nos seus adeptos as mais extravagantes esperanças. Spengler falava da decadência do Ocidente; os outros, da conquista do mundo pela Alemanha. São coisas evidentemente diferentes. Nem Spengler pessoalmente era um adepto do nazismo. Era um conservador, um admirador e apologista dos velhos ideais prussianos; mas o programa dos homens novos não encontrou nele qualquer eco. Contudo, a obra de Spengler tornou-se uma das obras pioneiras do nacional-socialismo. Pois, afinal, qual era a conclusão que Spengler tirava de sua tese? Ele protestou violentamente quando tacharam de pessimista a sua filosofia. Ele declarou não ser pessoalmente pessimista. É verdade que a nossa civilização ocidental está definitivamente condenada. Mas não serve de nada lamentar um fato óbvio e inevitável. Se a nossa cultura

---

<sup>6</sup> Platão, *A República*, 616 e seg.

se perdeu, ainda restam muitas outras coisas à geração atual, e talvez coisas muito melhores.

“Para os povos ocidentais, não se trata mais de grande pintura ou de grande música. (...) Somente lhes restam possibilidades *extensivas*. Contudo, para uma geração sã e vigorosa, cheia de esperanças ilimitadas, não me parece que algum prejuízo resultará de descobrir em tempo que essas esperanças podem ficar reduzidas a nada (...). É certo que o resultado pode ser trágico para certos indivíduos que nos seus anos decisivos se encontram dominados pela convicção de que nas esferas da arquitetura, teatro e pintura nada lhes resta para conquistar. Que importa que eles se afundem? (...) A obra de séculos finalmente permite ao europeu ocidental uma visão da disposição da sua própria vida em relação ao esquema cultural geral e testar os seus poderes e finalidades. A minha única esperança é que este livro convença a geração nova a ocupar-se mais da técnica do que do lirismo, mais do mar do que do pincel de pintura e mais da política do que da epistemologia. Nada melhor lhes resta a fazer.”<sup>7</sup>

Mais da técnica do que do lirismo, mais da política do que da epistemologia, essa advertência de um filósofo da cultura humana podia facilmente ser compreendida. Os novos homens estavam convencidos de que tinham realizado a profecia de Spengler. Interpretavam-no segundo o seu próprio interesse. Se a nossa cultura – ciência, filosofia, poesia e arte – está morta, comecemos tudo de novo. Tentemos as nossas vastas possibilidades, criemos um novo mundo e tornemo-nos os seus senhores.

A mesma tendência de pensamento aparece na obra de um moderno filósofo alemão que, à primeira vista, pouco parece ter em comum com Spengler e cujas teorias se desenvolveram independentemente daquele. Em 1927, Martin Heidegger publicou o primeiro volume do seu livro *Sein und Zeit* [Ser e Tempo]. Heidegger era um discípulo de Husserl e era reconhecido entre os mais notáveis representantes da escola fenomenológica alemã. O seu livro aparece em *Jahrbüchern für Philosophie und phänomenologische*

---

<sup>7</sup> Spengler, *op. cit.*, pp. 40 e seg.

*Forschung*, de Husserl. Mas a atitude do livro era diametralmente oposta ao espírito da filosofia de Husserl<sup>8</sup>. Este tinha partido de uma análise dos princípios do pensamento lógico. Toda a sua filosofia assenta no resultado dessa análise. O seu maior objetivo era fazer da filosofia uma “ciência exata”, fundá-la sobre fatos e princípios inabaláveis e indubitáveis. Tal tendência está inteiramente ausente de Heidegger. Ele não admite uma verdade “eterna”, um “reino de idéias” platônico, ou um método estritamente lógico de pensamento filosófico. Tudo isso ele considera ilusório. É vão tentar construir uma filosofia lógica; apenas podemos dar uma *Existenzialphilosophie*. Tal filosofia existencial não pretende nos dar uma verdade objetiva e universalmente válida. Nenhum pensador pode dar mais do que a verdade da sua própria existência; e essa existência tem um caráter histórico. Está sujeita às condições especiais sob as quais o indivíduo vive. É impossível alterar essas condições. Para exprimir o seu pensamento, Heidegger teve de inventar um novo termo. Falou então de *Geworfenheit* do homem (o ser-lançado). Ser lançado na corrente do tempo é um aspecto fundamental e inalterável da situação humana. Não podemos emergir dessa corrente nem mudar a sua direção. Temos de aceitar as condições históricas da nossa existência. Podemos tentar compreendê-las e interpretá-las; mas não podemos alterá-las.

Não pretendo afirmar que essas doutrinas filosóficas tiveram uma influência direta no desenvolvimento das idéias políticas na Alemanha. Muitas dessas idéias brotaram de fontes bem diferentes. Tinham uma finalidade “realista”, e não “especulativa”. Mas a nova filosofia enfraqueceu e minou lentamente as forças que podiam ter resistido aos modernos mitos políticos. Uma filosofia da história que consiste em sombrias predições da decadência e da inevitável destruição da nossa civilização e uma teoria que vê no *Geworfenheit* do homem uma das suas principais características renunciaram a todas as esperanças de uma participação ativa na construção e reconstrução da vida cultural do homem. Tal filosofia renuncia a seus próprios ideais éticos e teóricos fundamentais. Pode então ser usada como um instrumento dócil nas mãos dos chefes políticos.

---

<sup>8</sup> Vol. VIII (2ª ed., Halle, Niemeyer, 1929).

O regresso do fatalismo no nosso mundo moderno leva-nos a outro assunto de carácter geral. Temos orgulho da nossa ciência; mas não devemos esquecer que a ciência é uma recente aquisição da mente humana. Mesmo no século XVII, no grande século de Descartes e Newton, Galileu e Kepler, ela ainda não tinha uma posição segura. Tinha ainda de lutar pelo seu lugar ao sol. Durante a Renascença as chamadas ciências ocultas, a magia, a alquimia e a astrologia, ainda predominavam, tiveram mesmo um novo período florescente. Kepler foi o primeiro grande astrónomo empírico capaz de descrever o movimento dos planetas em termos matemáticos exatos. Contudo, foi extremamente difícil dar esse passo decisivo. Kepler teve de lutar contra o seu tempo e contra si próprio. A astronomia e a astrologia ainda eram inseparáveis. O próprio Kepler fora nomeado astrólogo da corte imperial de Praga e nos últimos dias de sua vida tornou-se o astrólogo de Wallenstein. A forma como conseguiu finalmente libertar-se é um dos mais importantes e fascinantes capítulos da história da ciência moderna. Ele nunca abandonou totalmente as suas concepções astrológicas. Afirmou que a astronomia era filha da astrologia e que não ficaria bem que a filha desconsiderasse ou desprezasse a mãe. Antes dos séculos XVII e XVIII é impossível traçar uma linha divisória entre o pensamento místico e o pensamento empírico. Uma química científica só aparece com Robert Boyle e Lavoisier.

Como foi possível alterar esse estado de coisas? Como conseguiu a ciência, depois de numerosas tentativas vãs, quebrar finalmente o encanto da magia? O princípio dessa grande revolução intelectual encontra-se melhor descrito nas palavras de Bacon, um dos pioneiros do moderno pensamento empírico, “Natura non vincitur nisi parendo” – a vitória sobre a natureza só pode ser obtida pela obediência. O objetivo de Bacon é tornar o homem senhor da natureza. Mas seu domínio deve ser compreendido da maneira correta. O homem não pode subjugar ou escravizar a natureza. Para governá-la tem de respeitá-la; tem de obedecer às suas regras fundamentais. O homem deve começar por libertar-se a si próprio; deve sacudir de si as suas falácias e ilusões, as suas idiossincrasias e fantasias. No primeiro livro do seu *Novum organon*, Bacon tentou dar uma relação sistemática dessas ilusões. Descreveu os diversos tipos de ídolos; os *idola tribus*, os *idola specus*, os *idola fori* e os *idola theatri*, e tentou mostrar como vencê-los a fim de abrir caminho para a verdadeira ciência empírica.

Na política ainda não se encontrou esse caminho. De todos os ídolos humanos, os ídolos políticos, os *idola fori*, são os mais perigosos e persistentes. Desde os tempos de Platão todos os grandes pensadores se esforçaram por formular uma teoria política racional. O século XIX estava convencido de que, finalmente, tinha encontrado a trilha certa. Em 1830, Augusto Comte publicou o primeiro volume do seu *Cours de philosophie positive*. Começou por analisar a estrutura da ciência; foi da astronomia à física, desta à química e desta à biologia. Mas, segundo Comte, a ciência natural é apenas um primeiro passo. O seu intento e ambição era fundar uma nova ciência social e levar para essa ciência o mesmo modo exato de raciocinar, o mesmo método indutivo e dedutivo que encontramos na física e na química.

A súbita ascensão dos mitos políticos do século XX mostrou que essas esperanças de Comte e dos seus discípulos eram prematuras. A política ainda está longe de ser uma ciência positiva, uma ciência exata. Não tenho dúvida de que as futuras gerações considerarão muitos dos nossos sistemas políticos com o mesmo espírito de um moderno astrônomo que lê um livro de astrologia. Em política ainda não encontramos alicerces sólidos. Aqui parece não se ter estabelecido claramente a ordem cósmica; estamos sempre ameaçados de uma súbita recaída no velho caos. Construímos edifícios altos e soberbos; mas esquecemo-nos de tornar seguros os seus alicerces. A crença de que o homem pode, pelo uso adequado de fórmulas e ritos mágicos, mudar o curso da natureza prevaleceu por milhares de anos na história humana. A despeito de todas as frustrações e desenganos inevitáveis, a humanidade ainda se agarra desesperada e teimosamente a essa crença. Não é, pois, de admirar que nas nossas ações e pensamentos políticos a magia ainda conserve o seu lugar. Contudo, quando pequenos grupos tentam forçar as suas aspirações e idéias fantásticas sobre grandes nações, podem obter êxito por algum tempo, obter mesmo grandes triunfos, mas estes serão efêmeros. Porque existe, apesar de tudo, uma lógica do mundo social, tal como existe uma lógica do mundo físico. Há certas leis que não podem ser violadas impunemente. Mesmo nessa esfera temos de ter em mente a advertência de Bacon. Temos de aprender a obedecer às leis do mundo social antes de podermos abalançar-nos a governá-lo.

Que pode a filosofia fazer para nos auxiliar na luta contra os mitos políticos? Os nossos filósofos modernos parecem ter abandonado há muito

toda a esperança de influenciar o curso dos acontecimentos políticos e sociais. Hegel tinha o mais elevado conceito sobre o valor e a dignidade da filosofia. Contudo, foi o próprio Hegel quem afirmou que a filosofia chega sempre tarde para reformar o mundo. Pensar que uma filosofia pode transcender a sua época é tão insensato como supor que um homem pode subtrair-se ao tempo em que vive. “Quando uma filosofia nos mostra em tom cinza uma forma de vida que envelheceu, ela nada pode fazer para rejuvenescê-la, mas somente torná-la conhecida. A coruja de Minerva só voa quando caem as sombras da noite”<sup>9</sup>. Se isso fosse verdade, a filosofia estaria condenada a um absoluto quietismo; a uma atitude inteiramente passiva para com a vida histórica do homem. Teria simplesmente de aceitar e explicar a situação histórica dada e de inclinar-se perante ela. Nesse caso a filosofia nada seria senão uma espécie de preguiça especulativa. Isso é uma contradição com o que nos revela a história da filosofia. Para rebater tal ponto de vista bastaria o exemplo de Platão. Os grandes pensadores do passado não eram apenas “o seu próprio tempo traduzido em pensamentos”. Muitas vezes tiveram de pensar contra e para além dos seus tempos. Sem essa coragem moral e intelectual, a filosofia não poderia preencher a sua finalidade na vida cultural e social do homem.

Está para além do poder da filosofia destruir os mitos políticos. Em certo sentido o mito é invulnerável. É impenetrável aos argumentos racionais; não pode ser refutado por silogismos. Mas a filosofia pode prestar-nos outro serviço importante. Pode fazer-nos compreender o adversário. Para lutar contra um inimigo é preciso conhecê-lo. É esse um dos primeiros princípios de boa estratégia. Conhecê-lo não é apenas conhecer os seus defeitos e fraquezas; é também conhecer a sua força. Todos nós menosprezamos essa força. Quando ouvimos pela primeira vez falar de mitos políticos achamo-los tão absurdos e incongruentes, tão fantásticos e ridículos, que tivemos dificuldades para levá-los a sério. Mas agora todos nós reconhecemos que cometemos um erro. Não devemos repeti-lo. Devemos estudar cuidadosamente a origem, a estrutura, os métodos e a técnica dos mitos políticos. Devemos olhar o adversário bem de frente a fim de saber como derrotá-lo.

---

<sup>9</sup> Hegel, *Philosophy of Right*. Tradução de Dyde, Prefácio, p. XXX.

## CONCLUSÃO

O que aprendemos na dura escola da nossa moderna vida política é o fato de que a cultura humana não é uma coisa tão firmemente estabelecida como julgávamos. Os grandes pensadores, os cientistas, os poetas e os artistas que lançaram os alicerces da nossa civilização ocidental estavam convencidos de que tinham construído para a eternidade. Quando Tucídides discutiu o seu novo método histórico, que ele opunha ao antigo processo mítico de escrever história, referiu-se à sua obra como uma *κιῆμα ἐς αἰεί* – “uma possessão eterna”. Horácio chamava aos seus poemas “monumentum aere perennius” – um monumento mais duradouro do que o bronze, que não seria destruído pelo dobrar dos séculos. Parece, porém, que temos de considerar com mais humildade as grandes obras da cultura humana. Não são eternas nem invulneráveis. A nossa ciência, a nossa poesia, a nossa religião, são apenas a camada superior de um estrato muito mais velho que atinge uma grande profundidade. Devemos estar sempre preparados para convulsões violentas que podem abalar o nosso mundo cultural e a nossa ordem social nas suas fundações.

Para ilustrar a relação entre o mito e os outros grandes poderes culturais podemos talvez ir à própria mitologia buscar uma imagem. Na mitologia



abilônica há uma lenda que descreve a criação do mundo. Diz-nos que Marduk, o deus supremo, teve de travar um duro combate antes de poder iniciar o seu trabalho. Teve de vencer e subjugar a serpente Tiamat e os outros dragões das trevas. Matou Tiamat e prendeu os dragões. Dos membros do monstro Tiamat formou o mundo e deu-lhe a sua forma e a sua ordem. Fez o céu e a Terra, as constelações e os planetas e fixou os seus movimentos. O seu trabalho final foi a criação do homem. Assim nasceu a ordem cósmica do caos primitivo, e pelos séculos sem fim se conservará. “A palavra de Marduk”, diz o épico babilônico da criação, “é eterna; as suas ordens são imutáveis e nenhum deus pode alterá-las”<sup>1</sup>.

O mundo da cultura humana pode ser descrito pelas palavras dessa lenda babilônica. Não podia surgir enquanto a escuridão mítica não era combatida e vencida. Mas os monstros míticos não foram inteiramente destruídos. Foram utilizados para a criação de um novo universo e ainda vivem neste universo. Os poderes do mito foram desafiados e vencidos por forças superiores. Enquanto essas forças intelectuais, éticas e artísticas estão em pleno vigor, o mito está dominado e subjugado. Mas, apenas elas começam a afrouxar, o caos volta outra vez. O pensamento mítico ergue-se de novo e infecta toda a vida cultural e social do homem.

---

<sup>1</sup> Ver P. Jensen, *Die Kosmologie der Babylonier* (Estrasburgo, Trübner, 1890), pp. 279 e segs.