

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
FACULDADE DE DIREITO

GUILHERME AUGUSTO SCHNEIDER GONDIM

TEOLOGIA, FILOSOFIA E CIÊNCIA POLÍTICA RENASCENTISTA

CURITIBA

2005

GUILHERME AUGUSTO SCHNEIDER GONDIM

TEOLOGIA, FILOSOFIA E CIÊNCIA POLÍTICA RENASCENTISTA

Monografia apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de bacharel em direito, da Faculdade de Direito, Setor de Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná.

Orientadora: Prof.^a Vera Karam de Chueiri

**CURITIBA
2005**

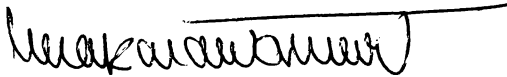
TERMO DE APROVAÇÃO

GUILHERME AUGUSTO SCHNEIDER GONDIM

TEOLOGIA, FILOSOFIA E CIÊNCIA POLÍTICA RENASCENTISTA

Monografia aprovada como requisito parcial à obtenção do grau de bacharel em direito, curso de graduação em direito, Setor de Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, pela banca examinadora.

Orientadora:



Prof.^a Dr.^a Vera Karam de Chueiri
Departamento de Direito Público, UFPR



Prof.^a Dr.^a Katya Kozicki
Departamento de Direito Público, UFPR



Prof. Dr. Ricardo Marcelo Fonseca
Departamento de Direito Público, UFPR

Curitiba, 27 de outubro de 2005

SUMÁRIO

RESUMO	iii
1 METODOLOGIA	1
1.1 CIÊNCIA, POLÍTICA, FILOSOFIA, CIÊNCIA POLÍTICA E FILOSOFIA POLÍTICA.....	1
2 A MATIZ HISTÓRICA – CIÊNCIA POLÍTICA ANTIGA E MODERNA	10
3 A IMAGEM DESCARTADA	14
3.1 O PANORAMA GERAL MEDIEVAL COMO HERANÇA DO MUNDO ANTIGO RUMO A UNIVERSALIDADE.....	14
3.2 PROJETO DE CIVILIZAÇÃO CRISTÃ.....	19
3.3 O PLANO POLÍTICO-JURÍDICO.....	22
4 OCCAM E AS UNIVERSIDADES REBELDES	28
4.1 O PODER SOBRE A CORPORAÇÃO UNIVERSITÁRIA.....	29
4.2 EQUILÍBRIO ENTRE RAZÃO E FÉ.....	31
4.3.1 Balanço até o séc XIII.....	31
4.3.2 Os universais.....	35
4.3.3 O “Aevum”.....	42
4.3.4 Averroísmo.....	46
4.3 A FILOSOFIA LIBERTA DA TEOLOGIA – E VICE-VERSA.....	48
5 ESPIRITUALISMO, AUTORIDADE MORAL E REFORMA	50
5.1 PANORAMA MEDIEVAL.....	51
5.2 A AGRAVANTE ECONÔMICA.....	52
5.3 LUTERO.....	55
5.3.1 Sobrecarga teórica.....	61
6 MAQUIAVEL	63
6.1 INTRODUÇÃO.....	63
6.2 O PRÍNCIPE.....	69
6.3 MAQUIAVEL E A CONSCRIÇÃO.....	70
6.4 O FATO TRAUMÁTICO.....	73
7 CONCLUSÃO	75
7.1 MAQUIAVEL E LUTERO – O NASCIMENTO DA ETERNA REVOLTA.....	75
7.2 A FALSA RENASCENÇA – RUMO AO ABSOLUTISMO E AO LEVIATÃ.....	76
7.3 A METAFÍSICA DA RENASCENÇA – ESQUECIDA MATRIZ DO SISTEMA FUTURO.....	83
BIBLIOGRAFIA	87

RESUMO

O modo de pensar político da renascença surge como uma extensão necessária da ruptura teológico/filosófica maior do séc. XIV e seu emprego na teologia e ciência política, através da figura de Guilherme de Occam e do dilema medieval entre *realpolitik* materialista e a representatividade espiritual, constituída pela sistematização e tentativas de harmonização entre razão e fé.

A radicalização da divisão e divergência entre razão e fé provocou o “advento” da política como extensão pura do poder terreno, nos moldes do Império Romano e de sua *virtú* pagã – na figura e pensamento de Maquiavel e do poder supremo da determinação divina, na figura de Lutero. A razão “encarnada” em Erasmo, o autor mais lido e influente da época, demonstra a falência da racionalidade e da “boa vontade e disposição” filosófico/científica/política dos detentores de poder da época, descambando na era do absolutismo político, filosófico e moral que perdurou na Europa nos séculos subseqüentes e que marcariam o nascimento “pecaminoso”, por assim dizer, do estado moderno e que auxiliam na determinação de suas falhas e insuficiências existenciais. Em poucas palavras: quando a razão e a argumentação falharam (real ou aparentemente, é importante salientar), isto é, quando a solução política fracassou a revolução veio em um turbilhão de voluntarismos, na separação radical entre religião e estado, reino e súditos, burocracia e povo, homem e Deus: dicotomias simples, sem as intermediações angélicas da idade média, sem os universais, que estruturavam como “pontos eucarísticos” a época anterior, o modo de pensar e viver do ocidente que se estrutura desde pelo menos a pólis grega.

1 - METODOLOGIA

1.1 CIÊNCIA, POLÍTICA, FILOSOFIA, CIÊNCIA POLÍTICA E FILOSOFIA POLÍTICA.

What I regard as political Science covers a wider ground. To me it is the study of all agencies tending to establish and develop the conditions of fruitful co-operation between men. The formation of groups and organizations of any kind, and the resolving of conflicts arising within and between these bodies, that is Political Science.¹

1: A ciência é um conjunto de esforços humanos de compreensão dirigida a algum objeto com o escopo de entender dele o que é determinante de sua condição, separando o que é acidental, mas compreendendo-o.

Ciência, nesse sentido, é um esforço objetivo: centrado na ação da racionalidade do sujeito sobre a estrutura do objeto. A interação entre sujeito e objeto não é em primeira instância objeto de ciência, tendo em vista que a relação seria assim *unilateralmente enfocada e incompreensível*, ponto que se retomará mais tarde. Por agora, o deitar olhos do indivíduo disposto a escutar a essência do objeto escolhido é mais que suficiente. Assim, delimita-se que fazer ciência é *adequar na consciência do observador* alguns elementos, nominalmente: a) a racionalidade imanente à condição de ser-humano pensante; b) os elementos observados; c) as conseqüências reais derivadas das condições observadas. A interação desses três atos dá a metodologia científica.

2: Esses esforços de compreensão se pautam exclusivamente pela computação de dados e seu encadeamento de forma racional através da especulação, que se dá por graus progressivos de abstração e atingindo progressivos graus de certeza. A

¹ JOUVENEL. Bertrand de: *Sovereignty*. Pág 359.

comprovação experimental só funciona mesmo como comprovação a posteriori da hipótese especulativa.

Assim, a determinação sofrida por determinado objeto em seu ser no mundo deve ser compreendida (no sentido exato do termo: englobada, incorporada na relação maior entre a individualidade do objeto e a multiplicidade orgânica e harmônica do mundo) no que tem de necessário e determinante, o que se dá apenas através da razão. Qualquer acidente pode ser inevitável mas nem por isso é necessário. Por isso que se diz ser a razão inerente ao mundo, através de um ordenador divino, e também inerente ao homem, *que a controla*, o que o faz “semelhante a Deus”. Porém a seleção do observável realizada pelo homem é diretamente proporcional à capacidade de se isolar, se afastar do objeto, adquirindo em relação a esse maior liberdade possível. Assim, quanto mais o objeto é necessário, quanto mais vital é para o homem mais imediatamente intuído ele é, o que dificulta e até impossibilita uma análise racional dos fatos. Essa intuição imediata não é impossibilitadora da ciência. Muito pelo contrário, é ela que a faz possível. Mas para fazer da ciência algo universalmente racional e necessário é preciso *retornar ao começo*, ao 1º objeto imanente que desencadeou a marcha do conhecimento e enfrentá-lo de maneira racional, fechando o círculo, libertando-se do dado primeiro. Isso nada tem de simples, mas é isso que é ciência em seu sentido lato, instrumental da *liberdade*: estar livre da determinação. Em última instância, parece evidente a impossibilidade da liberdade completa ao homem enquanto ser corpóreo. Porém a capacidade organizacional derivada da capacitação racional e auto-ordenação humanas realmente o faz possível de maneira *limitada*, mas ao mesmo tempo em que tal limitação é *indeterminável* (dentro de certa larga margem) ao longo do tempo.

E. g.: O trabalho ordenado, libertando o homem da determinação imposta por sua materialidade o permite *enfocar como objetivo o mundo*, através da imposição da condição de sujeito individual, que procede necessariamente da divisão coordenada do trabalho. Não pretendemos apontar essa divisão como natural, muito pelo contrário. Se

o trabalho é ordenado o é necessariamente através de *comandos*, isto é, através de imposições que devem ser reconhecidos e obedecidos pelo sujeito que a recebe, seja pelo motivo que for: “The assent given to authority was emotional at first, not rational”² nos ensina JOUVENEL. Assim, é apenas depois desse fato inicial que, ao mesmo tempo em que separa e determina o homem como animal social essencialmente grupal e o faz existir como indivíduo (in)consciente dos limites objetivos de sua determinação tanto quanto de sua liberdade. Assim que a determinação do trabalho dividido se torna um saber, isto é, assim que se apresenta como uma condição possível frente à condição de autonomia de “indivíduos pré-individuais” é que o homem “descobre” seu próprio lugar e os próprios limites insuperáveis de sua existência. Esse encadeamento se transcorre temporal e historicamente, se pautando sempre entre a racionalidade e a irracionalidade, isto é entre a liberdade e a determinação; e é esse é o sentido verdadeiro expresso pelas palavras *criação, revelação*. O homem nada é enquanto não encara tudo *racionalmente como um dado* a ser compreendido, interiorizado pela consciência. Essa é a chamada *opção pela racionalidade*, pela objetividade que nada tem de obrigatória ou natural. Ela não é feita necessariamente, mas é essa opção que abre o leque da capacidade humana, em um paralelo com o apóstolo Paulo “escolher para ser escolhido”, o que foi explicado mais detalhadamente pela obra de Eric WEIL³. CROMER⁴ diria corretamente que aí ainda há muito de egocentrismo e objetividade insuficiente, mas a objetividade de CROMER é ideal, daí devendo ser analisada com suspeitas. Sua análise só é válida se pensarmos na ciência puramente contemplativa como o fim último da vida humana. Nesses termos, CROMER é derrotado pela ciência política, que aloca o homem em uma tensão entre o egocentrismo e a objetividade (mas isso não invalida de maneira alguma seu trabalho). O escrito de Einstein:

² JOUVENEL. Pág 42.

³ Ver WEIL, Eric: *Filosofia Política* e PERINE, Marcelo: *Filosofia e Violência. Sentido e intenção da filosofia de Eric Weil*.

⁴ CROMER, Alan: *Senso Incomum: a natureza herética da ciência*.

O desenvolvimento da ciência ocidental tem sido baseado em duas grandes conquistas, a invenção de um sistema de lógica formal (da geometria Euclidiana) pelos filósofos gregos, e a descoberta da possibilidade de desvendar relações causais pela experimentação sistemática (ao tempo da renascença). Na minha opinião, não devemos nos surpreender que os sábios chineses não tivessem tomados esses passos. A coisa surpreendente é que uma vez alguém os tomou⁵.

Isso tudo é muito verdadeiro, mas dissociado da necessária compreensão histórica e do real valor da moderna ciência na ordem das coisas. Como bem sabemos, o físico e o matemático lidam matematicamente a partir de pontos pré-fixados – e isso é relativamente fácil. O problema é verificar a possibilidade de aplicabilidade da matemática (que consiste de relações abstratas) aos problemas concretos, o que foi primeiro realizado por um pensador metafísico místico/religioso – Pitágoras – e desenvolvido na renascença por praticantes da “magia natural”. Todos os grandes pontos de partida científicos se deram depois e não independentemente de um sistema teológico e metafísico. Não tratamos aqui, é claro, de mera magia, mas de algo já protocientífico no sentido de ser uma *matriz de sistemas*⁶. A visão da metafísica como um sistema da delimitação das possibilidades e impossibilidades faz dela algo muito mais concreto do que comumente se imagina: “É, mesmo uma norma fácil, até certo ponto, (...) que consiste no seguinte: julga-se da validez, da força de um pensamento filosófico, quando esse pensamento, levado até as últimas conseqüências, não revela absurdos.”⁷

O paralelo com a “investigação matemática” ou matematizante é flagrante.

Já os grandes sistemas religiosos – como o do judaísmo, por exemplo – relevam acima de tudo a obediência a Lei e a disciplina, além do abandono absoluto da magia simpática e conseqüentemente da capacidade do humano determinar a ordem cósmica por mero voluntarismo egocentrista: é uma imposição racional da objetividade da contingência, através de uma dialética que contrabalança o sistema determinista da

⁵ Citado em CROMER, pág. 144.

⁶ Ver HUIZINGA, Johann: *Homo Ludens: o jogo como elemento da cultura*. Especialmente o capítulo 6. em um sentido análogo (pág 130) “E. com efeito, não seria exagerado considerar os primeiros produtos da filosofia grega como derivados dos enigmas primitivos.”

⁷ SANTOS, Mário F. dos: *Pitágoras e o tema do Número*. pág 82

vontade impiedosa de um deus absoluto, influenciável e desconhecido e de uma ordem cósmica influenciável pela ação humana. Daí podemos entender as afirmações de WEIL:

A política, ciência filosófica da ação razoável, refere-se à ação universal. Por sua origem empírica, esta ação não visa ao indivíduo ou ao grupo humano enquanto tal, mas à totalidade do gênero humano, mesmo sendo a ação de um indivíduo ou de um grupo.

E

A política, pela sua imediata situação no plano do universal concreto, exige que o indivíduo a pense nesse plano. Conseqüentemente o indivíduo tem o direito de exigir da teoria o acesso a esse plano, que não é o seu: enquanto indivíduo, ele poderá sempre manter-se no universal negativo da moral formal.⁸

Daí que a consciência é progressiva não no sentido absoluto, mas inegavelmente ela tem um poder quase impensável de liberdade quando feita a opção pela racionalidade, pela coleta e armazenamento de dados e seu entrecruzamento analítico auferindo *o poder de previsibilidade* e de algum controle da natureza. Não esqueçamos o 2º passo. O homem pode abstrair completamente os dados e trabalhar com essas abstrações para antever possibilidades quase infinitas, em progressão geométrica.

Reiniciando então de outra forma, podemos afirmar que, visto o início ser firmado por uma opção racional de vontade seguido de sua progressiva atuação sobre os objetos colhidos pelos sentidos, o homem deve se desenvolver conscientemente a cada dia que passa e tem o dever de, se pretende aumentar sua liberdade e sua ciência (o que é quase a mesma coisa, em certo sentido) buscar a integração absoluta e sistêmica de todo o conhecimento em si mesmo, em sua consciência é que se dá o conhecimento. É a consciência que compreende o mundo como um manipulador de idéias platônicas incorpóreas e adimensionais no plano abstrato. Esse sem fim de possibilidades se delimita pelo entrecruzamento das hipóteses possíveis com os dados apreensíveis que se encontrarem à disposição. Tudo isso dificulta a perfeição da

⁸ WEIL, págs 15 e 25.

ciência, mas pode-se então auferir graus determinados de certeza, quanto mais controlada a situação, quanto menos dados mais previsibilidade.

3: Esses graus de certeza são conduzidos pelo indivíduo consciente de sua presença no mundo e assim só a autodeterminação do sujeito como livre, como racional o permite adquirir verdadeira e útil ciência e cons-ciência.

Assim, não é necessário o conhecimento absoluto e abstrato de todas as coisas para possibilitar ao indivíduo fazer ciência, mas ele deve saber da unicidade do ser e das coisas e do entrelaçamento sistêmico delas. Assim deve saber discernir no plano infinito dos acontecimentos os “feixes” que “determinam” determinada ocorrência. Limitamo-nos a examinar as coisas dentro de um “recorte” pré-estabelecido, que no momento é abarcável por nossa observação e prosseguiremos nele *cientes de suas limitações*. Daí se funde a observação “através dos sentidos” e a especulação: examina-se os modos possíveis e através da observação e experimentação se verifica a procedência ou não (ou a suficiência ou não) de determinada teoria, transformando-a *quando possível for*, o que será naturalmente um número reduzidíssimo de relações, em verdadeira ciência. A gênese do moderno direito, e.g., como se pode observar nos *Princípios da Filosofia do Direito* de Hegel, encontra-se na propriedade privada: “o homem tem o direito de situar sua vontade em qualquer coisa; conseqüentemente, esta se torna minha e adquire como fim substancial (que em si mesma não possui) o destino que afirma a minha vontade em relação a ela; é o direito absoluto de apropriação que o homem tem sobre todas as coisas” 44, 46 - é na propriedade que minha vontade, como querer pessoal, torna-se objetiva, e, portanto, adquire o caráter de propriedade privada; 47” – assim, qualquer mudança “socializante” poderia se atualizar eficazmente apenas após uma teorização do “direito socialista” ao menos tão boa quanto a da tradição que vem desde os gregos, passando por Roma até Kant e Hegel. Caso contrário, será fadada ao fracasso por puro desconhecimento das formas de procedência na realidade e acarretará no aumento do poder da entidade representativa da sociedade (o estado) e não da sociedade em si, o que seria muito diferente do ideal proclamado.

Evidentemente que o moto “de cada um segundo suas capacidades para cada um segundo as suas necessidades” é absolutamente insatisfatório nesses termos e trará apenas incerteza. Há que haver um universo sistemático e possível antes da “idéia” se “encarnar” no mundo. Arranjos “ad-hoc” não ocasionam a mudança essencial, mas apenas a aproxima do limite de sua identidade como concebida originalmente e a aproximação desesperadora do caos do poder arbitrário. Infelizmente quase sempre os homens se enveredam por esses caminhos.

4: Conclui-se daí que a ciência é tanto especulação racional pura quanto observação pura, não se podendo prescindir de nenhuma das duas para se delimitar precisamente a esfera de conhecimento de fato sobre o real (o que leva o nome de Ciência) dado que o real é composto desses dois elementos inatingíveis ao homem mas concebíveis e compreensíveis a ele inerentemente.

Assim, a ciência do direito, por exemplo, é a delimitação das *relações possíveis*, racionais e livres entre direitos e a observação *histórica* das relações de direito, o que dá ensejo à tensão real que, compreendida fará agir o homem e fará nascer uma ciência que *enfoca as relações entre os homens* através da tríade de *valor, fato e norma*; o primeiro como abstração, o segundo observação e o terceiro o ponto comum “eucarístico” que junta os dois mundos, “transsubstanciando” um no outro⁹.

Ciência, sapiência e consciência até aqui são enfocadas como relações do sujeito com a alteridade exterior. Mas como anteriormente nos referimos à divisão do trabalho como determinante do passo inicial da capacitação do homem em fazer ciência, nos deparamos com a segunda expressão dessa divisão geradora de liberdade: vários homens fazem ciência, dividindo-a e transformando-a em *um trabalho* por assim dizer. Daí que as “constatações” científicas remetam à verificação pela comunidade científica e, quando ela não consegue estabelecer *consenso* sobre determinada questão, verifica-se que há a única falha possível do proceder racional: malícia ou incompreensão frustram a empreitada. Talvez o leitor julgue-nos

⁹ Ver abaixo sobre Lutero.

presunçosos por não admitir o *erro* entre os dois elementos citados acima, mas de fato o erro não é. ele é *derivado*, e apenas do *não proceder racional por negligência, imprudência ou imperícia*. A impossibilidade momentânea de afirmar verdades não culmina no erro, mas na mera impossibilidade de as afirmar verdades. Os limites atuais do conhecimento humano podem ser forçados e ampliados pela ciência e apenas por ela, sendo qualquer outra coisa *ação “política” visando poder através do engodo*, visando ao restabelecimento de uma determinação irracional e histórica da qual o cientista é partícipe ou vítima lograda (tolo útil). Assim tem-se um corolário:

5: A ciência é intrinsecamente composta do saber especulativo, dados empíricos, conclusões racionais verificáveis, todas elas integralizadas na consciência de um sujeito determinado apenas pela liberdade da razão, assim como seus pares, que tratam da integração universal do conhecimento humano, através da filosofia.

Assim se vê que a ciência é um meio termo entre o “material” e o “espiritual” no sentido que os medievais davam a essas coisas. Observa-se que existe uma cosmologia que tudo engloba, mesmo o que ainda não se descobriu, existindo um sistema pensado para integrar todo o conhecimento, dentro de graus progressivos de saber, que vão do possível ao certo, passando pelo provável e seus vários graus estatísticos de probabilidade. Isso é uma arqui-ciência das possibilidades, como já vimos. No direito civil, e. g., cabe explicar que parte dessa ciência é a descrição dos institutos possíveis da propriedade e do exercício do poder de gozá-la e dispô-la. Outra parte é saber quais formas são consagradas e por quais valores, quais determinações históricas e que liberdades racionais confluem para que nos encontremos no estado atual da questão, para daí podermos saber para onde nos dirigiremos. Nada além disso é científico no campo do direito civil, mas manobra de desvio, ação visando alguma modificação ou destruição da racionalidade por um egocentrismo irracional. É por isso que o direito é o campo por excelência da confusão entre conservadorismo e progressismo. Ele *tem que* ser conservador porque nesse ramo convergem os defensores de privilégios e os defensores do direito, isto é, os que pretendem manter a

irracionalidade histórica contra a liberdade racional e os que pretendem manter a liberdade racional contra o contra-ataque da irracionalidade determinante histórica, mas também *deve ser* progressista, lutando as mesmas partes supracitadas anteriormente para adquirir o que querem através da exaltação de novos valores. Daí a total vacuidade em se inquirir ou se delimitar algo por ser *progressista* ou *conservador*, devendo valer o que é científico, racional, possível, livre. Racional e útil dentro das contingências e possibilidades *do que* progride ou se conserva.

6: a ciência, nesse sentido, conduzida pela filosofia e auxiliada pela técnica, "liberta" a humanidade, sendo seu "único campo de redenção" na terra.

Assim poder-se-ia concluir que a ação humana é aprisionada se irracional e livre se racional. Se livre, potencializa exponencialmente a liberdade, criando margem para a autodeterminação pelo homem de seu próprio destino, nos limites da possibilidade da aplicação da racionalidade ao mundo, o que é praticamente indeterminável em termos precisos, necessitando de elevadíssimos graus de abstração de manipulabilidade difícilíssima. Pode-se dizer disso ser uma racionalização indevida. Mas como afirmamos, essa mesma hipótese é racionalmente exposta ou é uma abdicação da razão, o que anula sua validade por abrir o espírito à bruxaria. Se absolutizarmos essa sexta afirmação, ver-se-á que ela prima pela extinção da individualidade em prol de uma razão transcendente ao indivíduo, fazendo dos indivíduos membros de categorias. É esse o sentido de auto-negação do sujeito das religiões superiores, no sentido toynbeeano, que é esquecido mas reaparece no pensamento dos grandes filósofos. Auto-negação não frente à sociedade mas frente ao absoluto (sociedades não são absolutas, seria uma oposição imprópria). Ela é muito racional e mesmo pressuposto da ciência, como se verá abaixo, mas mais que isso é o próprio ápice do desenvolvimento do indivíduo, que assim acaba por incluir em si o espectro de seu oposto, o absoluto. Mas estamos prestes a ultrapassar o objetivo desta introdução. Ademais essa redenção é individual. Não afirmamos ali a redenção da humanidade, mas do *homem (alma) individual*. A "redenção da humanidade" na

filosofia, na ciência e na técnica é ali expressa como *forma* a se buscar os caminhos possíveis no procedimento para a conscientização do sujeito na condição humana e no autodomínio que o capacita a enfrentá-la satisfatoriamente, encontrando seu lugar no mundo sem cair abaixo de sua condição, esmagado seu espírito pelas determinações materiais, ou abandonando a realidade material por devaneios espiritualistas. Só a partir de então ele é *fonte e medida* de excelente humanidade, um *spoudaios*.

2 – A MATIZ HISTÓRICA – CIÊNCIA POLÍTICA ANTIGA E MODERNA.¹⁰

É necessário agora explicar inicialmente as diferentes composições das *metas representativas* (o que a sociedade representa para ela mesma, qual é seu objetivo e lugar no tempo e no espaço) das sociedades na ordem em que elas se apresentam na história. Toda sociedade antiga (impérios antigos, tanto os do oriente próximo quanto os do extremo oriente) acreditava ser representante de uma ordem transcendente, da ordem do cosmos (verdade cosmológica), e criam tanto nessa ordem quanto em sua representação como uma verdade histórica, sendo seu objetivo final (nominal) o império da liberdade e da paz (assim que devidamente eliminados todos os que se oponham a ela, indivíduos ou as outras sociedades, de cunho semelhante). Nesses termos, tudo parece algo simplório, de homem primitivo. De fato uma análise mais profunda meramente destaca que esse sistema extrapola a racionalidade apenas por um número um pouco exagerado de presunções referentes ao determinismo histórico absoluto (o que se aproxima da extinção da moderna concepção de história em si). Todo o período de gênese humano é muito obscuro e incompreensível em uma seqüência linear, seria simplificar absurdamente o mito.

¹⁰ Embasado em VOGELIN, Eric: *A Nova Ciência da Política*.

A humanidade acaba por “descobrir”, assim, uma verdade que desafia a verdade imposta pelo império cosmológico. Isso se dá na forma dos filósofos místicos e profetas. É o que acontece na China com Confúcio e Lao-Tsé, em Israel com os profetas, na Índia com Buda, na Grécia com os filósofos e a tragédia e etc. (notem que por *circunstâncias históricas particulares* apenas a Grécia atingiu de fato a filosofia). Essa visão cria, na linguagem de Bergson, a sociedade aberta em oposição à sociedade fechada anteriormente existente.

O credo novo sintetiza-se na frase de Platão, segundo a qual a *polis* é o homem em escala ampliada (pode ser desdobrada da seguinte forma: toda sociedade reflete em sua ordem o tipo humano de que se compõe). Portanto não se pode mais interpretar a sociedade *apenas* como um microcosmo, mas *também* como um *macroanthropos*. Platão estabelece um princípio (princípio antropológico) do qual dois aspectos devem ser diferenciados, embora sejam inseparáveis: um princípio geral para a interpretação da sociedade - a constatação da composição do império cosmológico por um tipo de homem que vivencia a verdade de sua existência como a harmonia com o cosmos (o sofista, como o tipo de homem ateniense) e um princípio de crítica social, derivado da descoberta da verdadeira ordem da psique humana e o desejo de expressar essa ordem verdadeira na sociedade pelo filósofo (que é o tipo humano verdadeiro, em oposição ao sofista que simboliza a desordem). Conclui-se que a verdade da alma seria alcançada através da sua orientação amorosa pelo *sophon*. É definitivamente separada a verdade teórica do tempo histórico e de sua aceitação pela sociedade. Notem que a nova medida da sociedade em si não é o homem em si, mas o homem que abriu sua psique e se tornou representante da verdade divina. Platão então criou a forma "Deus é a medida" e é essa nova medida que possibilita se fazer a diferenciação entre *teoria* e *opinião* (*doxa*, que tem um sentido aproximado ao conceito moderno de ideologia) e a Aristóteles formular a definição do *spoudaios* - o homem maduro que atingira o *bios theoretikos* (vida contemplativa) e se torna a medida da sociedade porque Deus é a medida de sua alma. Conclui-se que a falsa concepção dos deuses, criados à própria

imagem do homem e a exposição da alma ao tipo errado de teologia fará dela presa da "arqui-mentira" gnoseológica, que é a radicalização da nova verdade.

A descoberta da psique (alma) humana e sua determinação na forma do amor à sabedoria divina através da filosofia, foi absorvida em seguida por Santo Agostinho e o Cristianismo. Devo ressaltar qual é o elemento que, em termos de verdade, separa a filosofia grega da interpretação cristã (verdade soteriológica): é a visão da graça (a *amicitia* no sentido tomista, salvação, santificação), que impõe à natureza do homem uma *forma sobrenatural* proveniente de sua *mutualidade* na relação com Deus. Embora Platão tenha se aproximado muito dessa visão, ele não a teve e para a filosofia grega não existia mutualidade: era apenas o homem que se inclinava a Deus (o *nouns* aristotélico, a forma mais divina existente no próprio homem, só poderia servir de vínculo entre homens amantes do seu próprio eu noético. Deus sendo infinitamente superior não se inclinaria ao eu noético de um mero homem). Pode-se facilmente notar que há uma relação de *sucessão histórica e superação teórica* entre filosofia grega e cristianismo, caracterizada pela compreensão da *amicitia* entre Deus e o homem por este. O último elemento comum entre filosofia grega e cristianismo está portanto na representação da verdade através da apresentação do homem como contemplador racional da história, sempre em perigo de cair do *amor Dei* para o *amor sui* (que é o demonismo para o cristianismo). Já se pode notar o elemento desdivinizador do mundo, que o cristianismo empreenderia de maneira radical e inflexível.

Existe no cristianismo um elemento de incerteza ao qual é difícil suportar sem ser dotado de extraordinária força espiritual. Tal incerteza é parte da própria essência do cristianismo: é o vínculo de fé na realização do homem *além* da natureza, independentemente de algum sentido na existência histórica, tornado possível simplesmente pela graça divina. Em outras palavras, a opção da fé tem certo valor em si mesma, como o amor que se distingue do objeto amado e se faz valor por si mesmo. Porém muitos contrapuseram à visão agostiniana (da separação da cidade divina e a cidade terrena e a descrença no milênio como "fábula ridícula") uma visão da história

humana dotada de sentido imanente. O monge calabrês Joaquim de Fiore (séc. XII) foi o ápice e a quintessência dessa vertente e dividiu a história humana concreta em três fases: a era do Pai (iniciada por Abraão), a do Filho (então a fase corrente, iniciada pelo Cristo) e a ela se seguiria à era do Espírito Santo. Na primeira desdobrou-se a vida do leigo, na segunda a contemplação ativa do sacerdote e a terceira traria a vida espiritual perfeita do monge. Suas previsões apontavam 1260 como o início da terceira era. Nota-se porém que não há propriamente uma imanentização *pura* do milênio cristianismo: era apenas um início. Tal realização se daria apenas através de *novo desenvolvimento espiritual*. Somente no século XVIII se consagrará definitiva a imanentização.

Porém já está dado o primeiro esboço da heresia gnóstica (gnosticismo - conhecimento sublime do divino e da natureza) que constituirá o princípio fundamental da modernidade: a imanentização (permanência dentro da experiência possível) da escatologia (doutrina do que acontecerá no fim do mundo) cristã. O resultado dessa imanentização é um mesmo mal dotado de duas faces que se superpõe (inicialmente) mas que tem seu fim definitivo na segunda:

1) A interpretação progressivista da história, que pode ser chamado elemento "conservador" da modernidade.

2) A busca da perfeição, porém sem nitidez dos meios necessários para alcançar tal perfeição, resultando no utopismo. Esse é o elemento "radical" da modernidade.

Todos os adeptos da imanentização escatológica obtiveram portanto uma certeza sobre o significado da história e de seu próprio lugar na história que jamais teriam de outro modo. Todos os que se encontravam inseguros da validade do vínculo de fé, inseguros portanto da visão cristã da condição humana, encontraram sua segurança em alguma forma derivada do pensamento de Fiore. Feuerbach e Marx, por exemplo, interpretaram o Deus transcendental como uma projeção do que há de melhor no homem num além hipostático, pessoal. Para eles o momento decisivo da

história se daria com a percepção de que o homem mesmo é Deus, transfigurando-se numa das várias espécies de super-homem e atingindo dessa forma o paraíso terreno. Até mesmo a divisão tripartida da história é freqüentemente identificada nos gnósticos. Por exemplo, em Marx, a divisão *comunismo primitivo, capitalismo, socialismo*, em Turgot e em Comte e divisão das fases *teológica, metafísica e científica* e no nazismo, o mito do milênio, que se daria no *Terceiro Reich*. Citando VOEGELIN: "A especulação gnóstica venceu a incerteza da fé recuando da transcendência e dotando o homem e seu raio de ação intramundano com o resultado da realização escatológica".

O próximo passo foi portanto a busca rumo ao paraíso terrestre, resultando num estupendo progresso dos recursos humanos em detrimento da espiritualidade.

Poderemos agora começar a contrastar 1- *filosofia* (e teologia, quando pertinente for) *política* como produto intelectual eivado de valor e 2 – sua *aplicação na história* do período como balizadora de ação humana visando os resultados necessariamente delas decorrentes (ou a incongruência de metas pretendidas com valores apregoados) chegando a 3 – discernimento do que “se aproveita” cientificamente, da *eficácia científica depois do crivo da experimentação* do idealizado racionalmente. Isto é, a conversão desse resultado em “moral viva” da civilização ocidental, onde nos ateremos.

3 – A IMAGEM DESCARTADA

3.1 O PANORAMA GERAL MEDIEVAL COMO HERANÇA DO MUNDO ANTIGO RUMO A UNIVERSALIDADE

A ascensão de uma cidade que se avantajou num império bem merece, por singular prodígio, ser tema da reflexão de um espírito filosófico. Todavia o declínio de Roma foi a natural e inevitável consequência da grandeza imoderada. A prosperidade fez com que

amadurecesse o princípio da decadência; as causas de destruição se multiplicaram com a extensão das conquistas; e tão logo o tempo ou os acidentes removeram os sustentáculos artificiais, a estúpida estrutura desabou sob o próprio peso. A história de sua ruína é simples e óbvia: em vez de perguntar por que o império romano foi destruído, devemos antes surpreender-nos de ele ter durado tanto.

GIBBON traça em suas conclusões sobre a queda do império do ocidente, paralelos de sua época àquela, com uma opinião muito favorável à sua própria. Observa GIBBON que “a Europa está hoje dividida em doze reinos poderosos, conquanto desiguais, três respeitáveis comunidades, e uma porção de estados menores, ainda que independentes; as probabilidades de talentos reais e ministeriais multiplicaram-se; pelo menos em proporção ao numero de seus governantes(...)”¹¹. Nitidamente GIBBON prefere seu século XVIII, seu equilíbrio de poder iluminista, politicamente e racionalmente elaborado pela Inglaterra desde o séc. XVI, ao sistema de poder que vigorava em Roma. Clara fica a posição de GIBBON sobre a balança de poder e seus benefícios: “Os abusos da tirania são contidos pela mútua influência do temor e do pejo”. Em Roma, depois da investidura no Púrpura, “a felicidade de centenas de milhões dependia do mérito pessoal de um ou dois homens”¹² graças à conveniência de ter “O império de Roma se firmou[ado] pela singular e perfeita coalização dos seus membros. As nações vassalas, renunciando à esperança e mesmo ao desejo de independência, aceitaram a condição de cidadãs romanas (...). Mas essa união custou a perda da liberdade nacional e do espírito militar (...)”¹³. Se fosse mesmo um império universal, nada haveria a temer, pois a *pax romana* era soberana nos territórios dos domínios. Mas a prosperidade do império, que abastardava seus costumes, estava longe de ser universal. Inúmeras tribos de caçadores e pastores “pobres, vorazes e turbulentos” que, além das fronteiras do império formavam uma massa ainda submetida mais intensamente às vicissitudes da natureza e à incapacidade

¹¹ GIBBON, pág 446.

¹² GIBBON, pág 445.

¹³ GIBBON, pág 445.

de controlar o próprio destino através da ação humana ordenada. Roma era um estado elaborado que se expandira além de seus limites máximos de capacidade de controle social. E esse máximo não foi o bastante. Os movimentos migratórios de povos inteiros que até então estavam praticamente excluídos da história (pensada como derivada da ação humana racional e autoconsciente sobre seu meio) exigiram uma integração e buscaram um *emprego* (no sentido lato), uma *função* dentro daquele grande império para merecer sua proteção e para que continuassem a existir. O império falhou tanto em proteger quanto em encontrar utilidade e ocupação que fosse aceitável àqueles povos. Exemplo disso nos dá GIBBON sobre o apelo godo à proteção pelo Império: “as súplicas dos godos foram atendidas e seu serviço, aceito pela corte imperial, a qual enviou imediatamente ordens aos governadores (...) de que fizessem os necessários preparativos para a passagem e subsistência de um grande povo.”¹⁴ Porém essa “liberalidade” por parte do imperador foi acompanhada da humilhação da deposição das armas godas e da entrega de seus filhos para que fossem distribuídos pelas províncias da Ásia, para que ao mesmo tempo servissem de reféns e fossem civilizados. Porém, novamente, a decadência e a corrupção fizeram-se mostrar e os godos, através de subornos e mesmo da prostituição de suas mulheres, filhos e filhas conseguiram manter suas armas. Em uma seqüência de atos temerários e agindo contra as ordens do império, os administradores locais oprimiram com impostos os godos famintos, até que lhes esgotassem as propriedades. A tirania ao invés da benevolência prometida acarretou uma guerra longa e destrutiva entre “protetor e protegido”.

Depois de seis ondas de semelhantes invasões o império sucumbiria. Grande (senão a maior) parte disso se deveu à incapacidade moral e política do império em “instaurar uma realidade política (formada pela ação razoável e universal sobre todos os homens) tal que a vida dos indivíduos seja moral e que a moral, visando ao acordo do indivíduo razoável consigo mesmo, torne-se uma força política, isto é, um fator histórico com o qual o homem político deva contar, mesmo que ele pessoalmente não

¹⁴ GIBBON, pág 370.

queira ser moral”¹⁵. Essa falha pode ser atribuída a inúmeros motivos. Embora Políbio, por exemplo, tenha se apercebido da singularidade de Roma em seu objetivo de organizar a humanidade em uma só cidade e tenha apregoadado o modelo da “tripolitéia” regime misto que fundia os côsules como elemento monárquico, o senado como elemento aristocrático e os comícios tribunícios como elemento democrático que contrabalançariam uns aos outros em harmonia – tinha ele plena consciência de que esse sistema não descreve em absoluto a realidade política de Roma. Isso porque a idéia ideal estava formada, mas os meios não estavam disponíveis. Roma apostou então na força férrea dos césaes para impor sobre a terra uma conquista e um governo militar, que jamais poderia concretizar pela força as idéias gregas herdadas pelos romanos sobre cidadania.

O fundamento intelectual que dava base ao império era o estoicismo, que insistia em algo próximo de um espírito (*logos e nomos, ratio e lex*) que emana do *todo* para todos os homens e que determina a igualdade. Assim, cada um tem duas cidadanias, a de seu nascimento e a da Cosmópolis. Cícero diria que o homem tem duas cidadanias, a natal e Roma (Leis, II, 2). Roma pretendia de tal modo conceder a cidadania em troca da submissão. Justificada estava a expansão militar para assegurar a *representatividade* do todo. Os imperadores Antoninos pretenderam demonstrar que havia a necessidade da ordem imperial para realizar, no plano político, a ordem idealizada pela natureza no plano cósmico, criando um conformismo favorável, pelo menos por certo tempo. No cumprimento disso que se pode chamar de “imperativo categórico” expansionista e absolutista se clareia uma das noções fundamentais em ciência política, que nos ensina WEIL:

Ninguém quis instituições razoáveis antes de sua possibilidade estar presente na realidade e, sob a forma de necessidade técnica, no espírito dos homens da história. Uma vez realizadas estas condições, pela violência, pela reflexão racional a serviço da paixão, pelo interesse menos universal, pela necessidade, pelo desejo, a história política e a política na história em ato de se realizar vêm nesse devir inconsciente e não querido o seu próprio devir razoável, isto é, compreensível. O selvagem não quis a civilização; mas ela nasceu

¹⁵ WEIL, pág 17.

dos selvagens e, para o civilizado, a selvagem aparecerá como o inventor da civilização.¹⁶

Ou

O estado moderno é criação dos unificadores de terras, não de chefes naturais que se teriam limitado a dar uma constituição a comunidades imemoriais. A comunidade moderna, que pode ser tão comunidade quanto à antiga ou pré-antiga, tem consciência de ser advinda, no Estado e pelo Estado. (...) Historicamente o governo autocrático foi a forma normal do estado moderno: não se trata, portanto, de compreender esse sistema normal, mas o sistema oposto.¹⁷

Porém os romanos alargaram a validade dessa fórmula até que chegasse perto demais da concepção dos deuses-reis. Os imperadores eram necessários para assegurar paz interna e segurança externa do império. Eram servidores da virtude e “pais de seu povo”. Além disso, através do direito Roma logrou reduzir finalmente os problemas políticos a problemas de ordem jurídica, confinando seu tratamento ao quadro da legalidade existente. O legalismo romano engessou a estrutura do império de maneira insuperável por *surgir* quase caoticamente, como expressão de juriconsultos e imperadores, independente de maiores pressupostos científicos¹⁸. Se puderam os romanos concordar com o imperativo categórico da expansão para a igualdade e convivência racional jamais se efetivou rearticular uma estrutura que se pudesse auto-perpetuar dentro da sociedade e oferecer não somente *representantes* mas que eles *representassem* alguma coisa, ontológica e teleologicamente. A lei adquire majestade e o império adquire qualidade de *ser divino* dentro da teoria ciceroniana de governo. Roma assim se manteve na forma, como ficção jurídica e se perdeu no conteúdo, seus agentes se tornaram incapazes de executar *ação moral visando um fim* de integração como nos ilustra GIBBON, eles eram Roma e Roma era deles. *Os mitos ciceronianos (ou a ficção ciceroniana) da autonomia do direito e da cidadania jurídica carecem frente à realidade do império do respaldo institucional e da técnica, da educação, da*

¹⁶ WEIL, pág 171.

¹⁷ WEIL, pág 211.

¹⁸ A separação de direito público e privado, sujeito de direito a noção de personalidade física e seu apartamento da jurídica demorariam a se estabelecer para contrabalançar um poder essencialmente pessoal e militar.

estrutura formativa que seria necessária para implementá-la; e a história de Roma virar-se em uma história de facciosismo egoísta e brutal. A *soberania popular* como legitimação passou a ser fonte de infundas especulações de forma que o problema eficaz e imediato do equilíbrio de forças e da representatividade cosmológica passou para o segundo plano e foi esquecido. As leis eram arbitrárias e pouco racionais ou moralizadoras, o império era universalizante fisicamente mas como fardo sobre seus súditos e não libertação. O sistema de produção escravista, a excessiva prosperidade econômica e riqueza não se converteram em benefício global mas se concentraram nas mãos de uma elite senatorial que não tinha mais *função*, apenas *interesse*.

3.2 PROJETO DE CIVILIZAÇÃO CRISTÃ

A Idade Média se encarregaria da redistribuição. Os que em Roma poucos patrícios e o Imperador acumularam em abundância os reis bárbaros dividiram em pequenas porções. A igreja seria responsável pela renovação e adaptação às instituições bárbaras do legado cultural romano, história essa bem conhecida. Em seu início, a Igreja não parecia “vista de fora, muito diferente de uma das tantas associações privadas que prosperavam na época dos Antoninos com o objetivo de mútua ajuda econômica, social cultural, religiosa e particularmente funerária”¹⁹, mas seu crescimento “milagroso”, tornaria possível a reestruturação da Europa. Nos é impossível e mesmo desnecessário contar a história de seu surgimento e ascensão. O importante é saber que desde pelo menos a pregação apostólica na Grécia houve uma identificação muito grande entre a filosofia grega e a fé cristã: “a situação paralela dos filósofos gregos e dos missionários cristãos levou esses últimos a tirar partido dela. O Deus dos filósofos também era diferente dos deuses do Olimpo pagão tradicional, e os sistemas filosóficos da época helenística eram para os seus seguidores uma espécie de abrigo espiritual.”²⁰ Na verdade torna-se difícil separar na filosofia grega da tradição

¹⁹ PIERINI, pág 72.

²⁰ JAEGER, pág 24.

socrático-platônica do cristianismo primitivo e em que medida uma influenciou a outra através de um oriente próximo helenizado. Distante da capital política romana, “os ideais da filosofia política da antiga cidade estado grega tinham entrado na discussão do novo tipo cristão de comunidade humana, chamada então a igreja, mas em grego *ekklesia*, que significava originalmente a assembléia dos cidadãos de uma pólis grega.”²¹

Mais do que isso, a cultura que os missionários e mártires cristãos espalhavam pelo império decadente e além dele era uma cultura fundamentalmente necessária para a integração dos povos bárbaros na história, de uma maneira mais perfeita que a “forma romana”. JAEGER ilustra bem essa meta, tratando das metas de Clemente de Alexandria²² e Orígenes²³. A alfabetização, a instituição de paróquias que davam educação e unidade aos povos, a liturgia que unia civilmente a comunidade²⁴, além do auxílio prestado pela igreja na constituição e funcionamento dos governos – e.g. o Reino Franco, mais tarde Império Carolíngio – foram parte desse *programa civilizacional consciente* e asseguraram uma série de renascimentos que por fim culminaria, depois do ano 1000, em uma Europa culta e poderosa. Assim sendo, existiu sempre como elemento central uma *Paidéia cristã*, semelhante à dos filósofos gregos de tradição socrática. Ilustrativo é que a obra de Boécio, a “Consolação da Filosofia”, foi um dos livros mais lidos no ocidente durante a idade média.

²¹ JAEGER, pág 31.

²² JAEGER, Werner: *Cristianismo Primitivo e Paidéia Grega*. Pág 83: “no seu *Paedagogus*, Clemente visa a cultura grega, a Paidéia helênica. Neste livro, retrata Cristo no seu papel de educador divino que transcende tudo o que desta espécie tenha surgido anteriormente na história humana. Ate aqui, comparamos estes pensadores cristãos aos seus antepassados culturais gregos no tocante às suas filosofias e formas literárias, presenciamos agora a sua tentativa de fazer frente à idéia cultural dos gregos como um todo.”

²³ JAEGER, idem. Pág. 86: “a fusão da religião cristã com a herança intelectual grega fez que as pessoas se apercebessem de que as duas tradições tinham muito em comum quando vistas do alto da idéia grega de Paidéia ou educação, que oferecia a ambas um mesmo denominador genérico.” E “O pensamento de Orígenes conduz a uma verdadeira filosofia da história, coisa que nunca crescera no solo da Grécia Clássica, porque os gregos desse periodo se preocupavam apenas consigo e não com outras civilizações.”

²⁴ PIERINI, Franco – complementa que a liturgia “adquire toda uma serie de objetivos particulares de natureza eminentemente utilitarista, e se transforma num intercâmbio, num movimento de dar e receber entre clérigos e leigos”. Pág. 63.

Tais ocorrências foram possíveis em tempos tão difíceis graças à diferença entre a autoridade medieval e a antiga. Em um tempo de caos e descentralização, a autoridade proveniente da pura força bruta se dissolve entre chefes de armas e exércitos, e estando subordinada à competência desses. O saque não necessita de administradores, a conquista sim. A autoridade medieval, da igreja inclusive, provinha do caráter eminentemente livresco da cultura, que permeava toda a estrutura social. Tal eminência dos livros provinha de sua associação ao passado centralizado, eficiente e estável do império romano. Grande parte da história ocidental se caracteriza pela tentativa de recuperação daquela unidade, que era uma imperfeita, mas aparentemente real forma de se institucionalizar o “imperativo categórico” da comunidade humana.

LEWIS ensina que “[the] medieval man was not a dreamer nor a wanderer. He was an organizer, a codifier, a builder of systems. He wanted a place for everything and everything in the right place.”²⁵ Mesmo as coisas turbulentas como a guerra e o sexo eram formalizadas de modo a assegurar a “unidade universal”. Porém essa explanação pode levar a enganos e a formalização não deve ser entendida como levada tão a sério. “A scientific theory must ‘save’ or ‘preserve’ the appearances, the phenomena, it deals with, in the sense of getting them all in, doing justice to them.”²⁶

O rígido esqueleto era porém mais uma aspiração duramente defendida pela autoridade pessoal de líderes carismáticos e pela eficácia que tal estruturação proporcionava às instituições de comando sociais, que na realidade de um mundo pobre e violento, não facilitavam a instauração da estabilidade e da paz. São os tempos de Clemente, Orígenes, Agostinho, Minúcio Félix, Tertuliano, Cipriano, Novacino, Gregório de Nissa, João Damasceno, Boécio, Escoto Eriúgena, Anselmo de Aosta e tantos outros que “seguraram as pontas”, utilizando-se de sua autoridade *pessoal* para dar crédito à igreja, até que se consolidasse Roma como centro de uma grande estrutura hierárquica e depois fossem criadas as universidades medievais. Ambas as

²⁵ LEWIS. pág 10.

²⁶ LEWIS. pág 14.

instituições foram concebidas como (e de fato imperaram como) centros – de poder e de cultura – que perpetuariam a autoridade de maneira institucional, fonte perene de poder imprescindível e que determinaria a continuidade ou não da “Comunidade Cristã”, como veremos mais tarde. Mas também é a época de dissidência, de heterodoxia das heresias donatistas, monofisistas e outras tantas (pelo menos vinte de grande importância) que punham sempre em cheque a integridade almejada e que proporcionaram fontes inesgotáveis de problemas que serão depois tratados²⁷.

3.3 O PLANO POLÍTICO-JURÍDICO

Depois de um longo interregno de reconstrução, as estruturas políticas da Europa lograram se reafirmar de maneira razoavelmente estável e na verdade satisfatoriamente eficiente. Na verdade, enquanto na maior parte da Europa se praticava o feudalismo, mais ou menos próximo do arquétipo conhecido²⁸, a expansão normanda nos séculos X e XI e a conquista dos reinos da Inglaterra, Itália do Sul e Sicília, permitiu aos duques normandos organizar seu poder de uma forma altamente racional, centralizada e independente da diluição de poder de forma até então desconhecida. Guilherme o Conquistador é o exemplo mais notório, mas mais nos interessa aqui o estado da Sicília de Rogério II e Frederico II, seu herdeiro. Dá-se uma modificação importante da cena política, sendo a importância do Sacro Império, uma comunidade de poderes heterogênea e complexa, diminuída frente ao surgimento desses novos centros de poder. A influência oriental aqui é decisiva. Frederico II aplicava em seu reinado uma administração sarracena, um exército mercenário

²⁷ Para um relato detalhado do extremismo a que tais movimentos podiam (e frequentemente jogavam) chegar ver COHN. Norman: *The Pursuit of the Millenium*.

²⁸ Ver COULTON, G.G.: *Medieval Manor, Village and Monastery* para uma boa noção de história social européia. Ver-se-á quão diferentemente podiam ser aplicados os institutos de domínio feudais em variados lugares, perceber-se-á a dificuldade tremenda na aculturação do povo e da nobreza por parte da igreja (mesmo quando ela se dava sinceramente ao trabalho de tentar), graças à insuficiência crônica de clérigos bem preparados – coisa que a universidade acabou não suprindo por motivos que destrincharemos a seguir.

sarraceno e não compartilhava de maneira nenhuma dos ideais europeus de fins do estado da maneira até então preconizada. “As ordens de Frederico (principalmente a partir de 1231) tem por objetivo a total aniquilação do Estado feudal, a transformação do povo em uma massa abúlica, desarmada e, no mais alto grau, pagadora de tributos”²⁹

Herdando o altamente eficiente sistema de impostos da Sicília, martirizante e atroz, era um dos monarcas mais ricos da Europa. Frederico ainda impôs monopólios reais sobre o comércio de várias mercadorias, ampliando sua receita para aplicá-las em suas metas de consolidação do poder em uma unidade independente da supervisão moral da igreja “estrangeira”. Apenas por isso já se poderia considerá-lo o fundador do primeiro estado moderno, mas ele foi ainda além. Restringiu a liberdade de ensino na Universidade de Nápoles; instalou uma inquisição que na realidade era uma polícia secreta, perseguindo os representantes de uma vida liberal como hereges. Através da instauração das constituições de Melfi, que concluíram a reorganização política da Sicília e codificam o direito constitucional, administrativo, penal e processual, Frederico II fazia uso de seu poder intelectual leigo: os juristas nos quais muito investira. O *Proemium* da constituição teoriza a função régia da legislação, segundo uma interpretação decorrente do símbolo cristão da origem do poder depois do pecado. Com a criação Deus impingira ao homem apenas a observância da lei. Com a queda, governantes foram providenciados para manter a ordem entre os homens agora férteis e mortais. A queda aqui é destituída da redenção que caracterizava a monarquia centrada no Cristo redentor e educador. A queda passa a ser uma ofensa a lei que deve ser punida e o príncipe é o operador dessa punição. A comunidade de homens mortais substitui o indivíduo imortal como centro das preocupações. A influência da filosofia oriental, especialmente averroísta faz-se notar, e a imortalidade coletiva passa a suceder a imortalidade individual. Como ensina BURCKHARDT:

em vão são Tomás de Aquino, nascido súdito de Frederico, elaborou em uma tal época a teoria de uma monarquia constitucional, na qual concebia o príncipe sustentado por uma câmara alta por ele nomeada e por uma representação eleita pelo povo. Teorias dessa

²⁹ BURCKHARDT. pág 23

ordem dissipavam-se nos auditórios das universidades (...).³⁰

Frederico era chamado por seus cortesãos de *Dominus Mundi*.

Depois de um longo período de estruturação de um sistema dual, por assim dizer, de um verdadeiro equilíbrio do poder dirigente do projeto europeu, na centralização da realeza em Cristo, na *persona mixta* na esfera político-religiosa,³¹ as rachaduras começavam a aparecer. Em termos puramente argumentativos, não se poderia definir que detinha a corte suprema, a última palavra, se o rei, ou o Imperador, ou o Papa, e quando suas autoridades se estabeleceram estavelmente, se entrechocaram. A representatividade desses sujeitos dentro do sistema de obediência à vontade de Deus era fundada em critérios provenientes da natureza das autoridades consistidas. Todas elas provinham de Deus e uma não podia eficazmente submeter a outra. A prática do equilíbrio de poder era então um imperativo e obrigatoriamente imiscuiu a igreja nos assuntos mundanos mais do que seria conveniente. Até o século XI, “o emprego da máquina legislativa clerical contribuía para o direito canônico. À medida que este se expandia, tornava-se mais sutil e sofisticado e convertia-se em um sistema internacional uniforme, tendo o papado como sua suprema corte de apelação e estando fadado a divergir, cada vez mais, do sistema secular nacional.”³² Tal forma de se proceder legalmente mudaria de forma radical com as universidades.

De maneira muito leve e sutil, a noção cristocrático-litúrgica da realeza começara a ser substituída, por incentivo dos partidários dos poderes estatais seculares, por uma noção mais teocrática e jurídica de governo, à medida que o reino se torna mais autônomo da igreja e próspero em termos de arrecadação. “Pai de seu povo” era o príncipe na terra uma imagem de Deus Pai invisível no céu. O direito divino deriva do *pai*, legislador onipotente e não do *filho*, imolado no altar para a salvação da humanidade. João de Salisbury já podia então desenvolver sua doutrina do *rei como imagem da equidade e da justiça*, incorporando imagens do Direito Romano,

³⁰ BURKHARDT, pág 24.

³¹ Ver KANTOROWICZ capítulos 3 e 4.

³² JOHNSON, Paul: *História do Cristianismo*. Pág 243.

atribuindo a seu príncipe tanto o poder absoluto quanto a limitação absoluta pela lei. Ele deve agir com base em seu *sentido inato de justiça*. Chega-se perigosamente perto, novamente, da *lex animata*, lei animada, os reis-deuses.

Nesse ponto, duas gerações depois de João de Salisbury, a jurisprudência deveria criar sua própria “espiritualidade secular”, substitutiva da religiosa, como chama KANTOROWICZ³³: no “século dos juristas”, é resgatada a idéia romana, do primeiro parágrafo do *Digesto*, segundo a qual os advogados e juizes eram *sacerdotes da justiça*: “Merecidamente podemos ser chamados desta arte os sacerdotes; pois veneramos a Justiça e professamos o conhecimento do que é bom e justo”.³⁴ Os glosadores naturalmente comentavam essa passagem não como heresia, mas no sentido de ser a lei sagrada e aqueles que ela distribuem e operam devem ser chamados sacerdotes. Acúrsio, na Glosa ordinária explica: “tal como os sacerdotes ministram e elaboram coisas sagradas, assim também nos, já que *as leis são as mais sagradas* [...] E tal como o sacerdote, ao impor penitência, dá a cada um o que é seu direito, assim também nós quando julgamos”. (grifos nossos) Isso é naturalmente verdade de certa forma imprecisa, o que fez lograr sua aceitação. O problema é que isso, neste século XIII, conquistaria aos juristas a quase-nobreza, embasando-se em certas interpretações do Código de Justiniano. Baldus, ao levantar a questão sobre a inclusão dos Doutores da lei entre os altos dignitários afirmara que tal coisa era simplesmente natural, pois eles desempenham um cargo sacerdotal; eram chamados de sacerdotes e condes, sendo a titulação correspondente à nobreza em grau de dignidade social. À *militia coelestis* do clero e à *militia armata* da pequena nobreza se juntava a *militia legum, litterata* ou *doctoralis*. Porém, em contrapartida, os juristas sequer tentaram materializar suas pretensões ao “sacerdócio” legal, contentando-se com a “nobreza legal”, explicitando claramente o caráter de uma luta pelo poder nos termos que explicita KANTORIWICZ: “todo o discurso sobre seu sacerdócio refletia a arrastada batalha

³³ KANTOROWICZ. pág 77.

³⁴ Citado em KANTOROWICZ. pág 88.

entre a teologia e a jurisprudência, terminando na vitória *de facto* do espírito leigo.”³⁵ Realmente era claramente perceptível que príncipes e juristas estavam mancomunando-se. O príncipe encabeçava a hierarquia jurídica e sua instituição como nobreza elevou uma nova classe à burocracia do reino, multiplicando seu poder frente ao da outra instituição organizada, a igreja. É decisiva essa submissão, essa troca de apoio por privilégio na escalada fantástica que teve o poder do estado e a razão de estado a partir do século XIII. Os quatro doutores de Bolonha dirigiam-se ao Barba-Ruiva em 1158 da seguinte forma: “Por seres a Lei Viva, podes conceder, amenizar e proclamar leis; duques se elevam e caem, e os reis governam, enquanto tu és o juiz; tudo que desejas, levas adiante como a lei Animada”.³⁶

Naturalmente que nesse ponto apenas os partidários da Igreja, como Santo Tomás de Aquino e Egídio Romano se preocupavam em lembrar que se a lei positiva estava abaixo do monarca, a *lei natural* estava acima dele. Enquanto na Inglaterra de Bracton tal situação era eivada de significação *concreta*, no continente a submissão do Príncipe à força diretiva da Razão era apenas *teórica* e de fato *o príncipe era soberano*. Em breve surgiam as noções do *corpo místico do reino* que a ele davam um aroma ainda mais transcendental. Derivado da noção de estado com um fim em si mesmo qualquer agregado político possuía valor ético e moral em si mesmo, armando ainda mais o poder estatal contra a igreja³⁷. Exemplo mais concreto e que nos é mais próximo se encontra na história portuguesa, quando forcejam por primeiro por promover a unidade da igreja portuguesa (D. Henrique e seus sucessores), depois por abater as pretensões de clérigos e nobres, lançando as *inquirições gerais* que garantissem os interesses reais do fisco (D. Afonso), tudo culminando em um interdito do papado sobre o reino em 1277, que D. Dinis contornou auferindo vantagem e ainda

³⁵ KANTOROWICZ. pág 90.

³⁶ KANTOROWICZ. pág 92.

³⁷ Logo se somaria à essa corrente o aristotelismo averroísta, que seria moda nas universidades dentro em breve.

conseguiu fazer extinguir a ordem dos Templários³⁸: fundamental durante a reconquista, desnecessária (e mesmo perigosa) durante a centralização definitiva.

A situação é agora bastante clara e pode ser resumida para que possamos investigar mais a fundo a derrota da igreja e do pensamento ortodoxo cristão frente à nova tendência secularizante. As estruturas eclesiástico-políticas se lançaram em uma defesa e em uma reconquista da universalização política da cristandade aliada a uma universalização espiritual da cristandade contra o facciosismo herético e remanescentes pagãos. Nesse esquema de coisas, houve em primeiro lugar uma associação de interesses comuns da igreja e do poder secular, dirigida pela competência intelectual, orgânica e jurídica da igreja em cooperação com a espada secular. A concentração de poder em volta da cúria romana e da grande extensão de terras subordinadas à administração direta da igreja, além da constituição de um Estado Pontifício para proteção do papado secularizava obrigatoriamente a instituição pretensamente espiritual; e o ressurgimento do estudo do direito civil leigo “espiritualizava” as instituições jurídicas encabeçadas pelos príncipes. O mais importante aqui é ressaltar:

- 1- o surgimento progressivo de um poder estatal expansionista e independente, fazendo-se surgir da capacidade bélica pura³⁹ (Portugal, Sicília, Itália do Sul, Inglaterra) nas fronteiras dos impérios descentralizados e fracos, governados por um tenso equilíbrio de poder.
- 2- Destacada influência dos juristas no processo de legitimação do poder constituído, quaisquer que fossem seus *frutos*.

³⁸ AMEAL, João: *História de Portugal*. Págs 51-105.

³⁹ Portugal, sob Dom Fernando (em cerca de 1380), recensou *todos os jovens em idade militar* e aumentou extraordinariamente seu exército, o que proporcionou ao pequeno estado o poder bélico de uma Espanha inteira. Ver AMEAL, pág 129.

- 3- O emprego de uma administração não subordinada à igreja católica para a gerência desses reinos (sarracena na Itália do Sul e Sicília, clerical na Espanha mas sem possibilidade de influência do papa e sob supervisão direta do rei)⁴⁰.
- 4- Uma *tributação eficiente* no interior desses estados, decorrência natural dos fatores acima assinalados, o que gerava receita que possibilitava a perpetuação da máquina bélica originadora⁴¹.

Pouco falta para chegar à ruptura integral com o sistema vigente de domínio da igreja. Necessitaria ainda, para completar o clima da necessária *guerra cultural*, uma ameaça mais substancial à supremacia intelectual da igreja que a mera contestação em termos de aplicação da lei. Tal desafio em termos de projeto criativo era verdadeiramente impraticável. Se o poder local dos futuros estados nacionais de fato crescia (e jamais deixara de crescer desde pelo menos o séc XI), ainda não saíra de controle. Daí que a cisão interna na igreja, decorrentes do agigantamento das correntes críticas que culminam em Occam, fazem-se imprescindíveis para a compreensão do surgimento do estado das coisas à época da renascença.

4 – OCCAM E AS UNIVERSIDADES REBELDES

“Sim, houve uma crise universitária, que é um aspecto da que pode ser chamada a crise dos séculos XIV e XV e que como ela, é anterior à peste negra de 1348 e se revela na virada do século XIII para o XIV desde 1270-77, sem dúvida com as condenações doutrinárias levadas a efeito pelo bispo Étienne Tempier, de Paris.”⁴² Em

⁴⁰ A distância era fator essencial nesse aspecto. Quanto mais longínquo o território, melhor para o governante local, pois a supervisão por parte do papado era difícil e a pressão por parte do governante local de fácil aplicação e notável eficiência. Assim, a corrupção dos clérigos podia ser ao mesmo tempo denunciada e explorada por parte dos detentores do poder local, enquanto se levava a cabo uma “guerra de posições” em um maquiavelismo político que antecipou Maquiavel em várias gerações.

⁴¹ Em Portugal, D. Fernando ao subir ao trono (1367) é descrito como *rico*, graças à perfeição do sistema tributário: “os cofres reais andam sempre cheios.” AMEAL, pág 122.

⁴² LE GOFF, Jacques: *Os Intelectuais na Idade Média*. Pág 18.

uma época em que a universidade começava a se destacar em um papel social mais instrumental que condutor, formando mais juristas, professores e médicos voltados a profissões utilitárias e carreiras de estado, despontavam novamente ameaças à autonomia universitária. Como destaca Le Goff, a fase institucional do impulso urbano que materializa as liberdades conquistadas em comunas e posições estabelecidas em corporações é a fase em que a instituição universitária luta contra os poderes estabelecidos e conquista sua autonomia ao mesmo tempo em que a petrifica, transformando-a em privilégio⁴³.

4.1 O PODER SOBRE A CORPORACÃO UNIVERSITÁRIA

Desde o início a universidade foi reconhecida como algo de importância única, de maneira que “do ponto de vista de Inocêncio III ou de Gregório IX, a Universidade de Paris não podia deixar de ser o meio de ação mais poderoso de que a Igreja dispunha para difundir a verdade religiosa no mundo inteiro, ou uma fonte inesgotável de erros capaz de envenenar toda a Cristandade”⁴⁴. Era instrumento na composição especulativa e contemplativa da vida, e acabaria por crescer tanto que se arrebentou, separando as duas vertentes. A autoridade sobre elas cedo se tornou mais um motivo de disputa entre os poderes eclesiásticos e leigos, o que multiplicava a tensão. A predominância inicial é dos bispos que, como detentores do poder de ensino e chefe das escolas mantêm-se à cabeça das universidades até o período entre 1229-31, quando o papado retirou-as da jurisdição dos bispos, atraindo-as para si como um auxiliar no projeto de “cristandade internacional”.

⁴³ Como por exemplo se verá a seguir, em relação ao conflito das universidades com os mendicantes.

⁴⁴ GILSON, Etienne: *A Filosofia na Idade Média*. Pág 487.

Porém, se estava vencido o poder eclesiástico local, os poderes leigos seriam mais difíceis de bater. Se uma série de greves e secessões conseguiu momentaneamente afastar a autoridade dos soberanos reais de sobre a universidade, não podia impedir que eles se apropriassem de seus oficiais e os tornassem seus funcionários e protegidos.

Todavia esse domínio *de fato* que a autoridade leiga exercerá por fim sobre as classes universitárias é mais nítido ao se vislumbrar de onde tirava essa classe o seu sustento. Enquanto os mestres viveram do dinheiro pago pelos estudantes, permaneceram livres em relação aos poderes temporais. Havia entretanto uma forte tendência a se reconhecer o princípio da *gratuidade do ensino*, liberando os familiares de estudantes das classes mais baixas do pesado ônus de não somente mantê-los mas lhes pagar os estudos. Tal idealismo tornou-se fatal, pois desfez o equilíbrio. Surgiram então as concessões de benefícios aos mestres e a conseqüente aproximação desses com o papado, ao mesmo tempo em que as carreiras não eclesiásticas, notadamente o direito civil e a medicina, não recebiam mais atenção curricular, proporcionando a possibilidade de surgirem escolas e universidades plenamente submetidas aos poderes temporais (principalmente no ramo do direito civil, na Universidade de Nápoles, fundada por Frederico II) e instrumentos desses.

Ao mesmo tempo, a introdução das ordens mendicantes nas universidades gerou conflitos quase insuperáveis. Se eram os mendicantes dos mais notáveis dentre os mestres⁴⁵, o eram muitas vezes violando os estatutos universitários: graduados em teologia e lecionavam-na sem o necessário mestrado em Artes. Além do mais, acabavam por monopolizar os estudantes através de uma concorrência desleal: não exigiam pagamento, pois viviam de esmolas. Em resumo, os mendicantes eram primeiro membros de uma ordem e isso necessariamente colocava a corporação universitária em segundo plano, culminando com a negligência a suas resoluções. Se disso provinha o enorme bem do *estudo desinteressado* que legou-nos as melhores

⁴⁵ Como Aquino (dominicano), Boaventura, Roger Bacon e o próprio Occam (franciscanos).

obras do período, causou um desgosto incalculável aos seculares, cujas reclamações eram ignoradas pelo papado na proteção das ordens que lhes eram tão caras e devotadas. Como o futuro papa Bonifácio VIII, então cardeal, expressou: “Não fomos chamados por Deus para acumular ciência ou brilhar aos olhos dos homens, mas para salvar nossas almas. E porque a conduta dos irmãos salva muitas almas, o privilégio que lhes foi confiado lhes será para sempre conservado”.⁴⁶ A conciliação não se fez, alternativas não se desenharam e a ruptura se tornava necessária.

4.2 EQUILÍBRIO ENTRE RAZÃO E FÉ

4.2.1 Balanço até o séc XIII

A herança grega por nós anteriormente assinalada perdura, por fontes diretas ou indiretas, até o séc XIII, e as condições institucionais acima descritas proporcionam a capacidade de explorar a fundo essa herança. Assim sendo, essa liberdade desfrutada pela organização dos centros de ensino permite o florescimento de uma era de ouro da Metafísica. O problema desde a época de Platão, e que é recorrente na história da filosofia, é saber o que é ser. Por um lado a experiência só nos permite apreender a mudança. Pelo outro a abstração permite uma ordenação finalista, mas não dá o controle sobre a mudança, nem a anula. Assim, “reduzidos ao essencial, os dados do problema do ser se reduzem a uma antinomia entre os fatos da experiência e as leis do pensamento”⁴⁷. Esse ponto é o centro, o foco, o núcleo da vida filosófica: quem se permanece na ciência e além se penetra na esfera da religião. Já Heráclito identificara

⁴⁶ Citado em LE GOFF, pág 135.

⁴⁷ GILSON, Etienne: *A Filosofia na Idade Média*. Pág 722.

o ser ao fluxo mutável do devir, do nada ser o que parece, do fenômeno. Parmênides, em contrapartida esquadrinhara o problema centrado no inteligível: “o ser é, ele é o que é, e não poderia, sem cessar de ser, torna-se diferente do que é”⁴⁸.

Em meio a esse conflito de foco de análise, Platão procurou indícios no mundo fenomênico do devir de uma ordem inteligível dotada de ser. Platão ultrapassou a mera formulação de conceitos fundados na dialética, e buscou essências inteligíveis as quais denominou Idéias, que seriam o ser verdadeiro, sendo os seres sensíveis, determinados pelas mudanças seriam aparências, imagens fugidias do ser autêntico, sendo seu ponto comum de identificação com o real a semelhança ao ser que é na Idéia de que participam. Porém há algo de falho nessa explicação, como veremos abaixo. Para ilustrar a permanência e relevância do problema, deitemos olhos sobre o seguinte trecho:

A experiência é uma atividade da consciência que tem em mira objetos; portanto, pode derivar-se apenas das coisas ou da consciência. Num caso, a explicação é dogmática; no outro é idealista. Para o dogmático a consciência é um produto das coisas; ele rastreia as atividades da inteligência [...] até a necessidade mecânica das relações causais; portanto, se for pensado de maneira coerente, não pode chegar a outro fim que não seja fatalista e materialista. O idealismo, ao contrário, vê nas coisas um produto da consciência, de uma função livre determinada apenas por ela mesma; é o sistema da liberdade e da ação. Esses dois modos de explicação, ambos coerentes em si mesmos, são [...] irreconciliáveis. [...] Se não quisermos cair vítimas do desespero céptico, devemos escolher entre os dois. Essa escolha, uma vez que ambas [as alternativas] se apresentam logicamente como sistemas igualmente coerentes, dependerá basicamente ‘do tipo de pessoa que se é’.⁴⁹

Dependente do “tipo de pessoa que se é”, não existiria uma resposta objetiva. Mesmo assim é necessário para o viver humano buscar o proceder para fazer a *transição*. Como passar do mundo dos fenômenos para alcançar as idéias que realmente são? Como atingir as essências ou ao menos as vislumbrar, na busca da compreensão mesmo que utilitária do mundo? Para alcançar essa fonte primeira do ser, utilizou-se da dialética socrático-platônica, um procedimento ascendente do intelecto

⁴⁸ GILSON. Pág 723.

⁴⁹ WINDELBAND. *History of Philosophy* pág 580, citado em RINGER, Fritz: *O Declínio dos Mandarins Alemães*. Pág 101. O autor é neokantiano e demonstra que o estado de dúvida perante a sanabilidade da questão que os escolásticos do séc XIII tentaram responder perdura como fundamental desarticulador e fator desestabilizante na busca de terreno comum de entendimento humano.

que vai da multiplicidade dos indivíduos identificáveis no mundo aparente e atinge a simplicidade imutável das essências ou idéias, se elevando com magnífico esforço até o *Uno*. Porém, como bem esclarece GILSON: “quando se trata de superar o nível da idéia. que é o da essência e do ser, excedemos os limites da inteligibilidade ao mesmo tempo que os do ser. Por colocar a condição suprema do inteligível além do ser ou essência. a dialética platônica situa o princípio de toda inteligibilidade além da inteligibilidade. Portanto ela acaba normalmente numa espécie de contato instantâneo com o Bem, ou o Uno, cuja visão nosso pensamento é incapaz de suportar ou incapaz de formular⁵⁰” Temos aqui uma bela descrição de como se deve compreender a *insuficiência da razão* nessa corrente de pensamento platônico-cristã. A ascensão do homem e de seu conhecimento é uma jornada *paidêutica* extensa, que é pontuada de *insights* místicos e que jamais pode escapar de um *mistério* inicial, mas que pode ordenar o mundo tendo em vista a um bem concebido e articulado em alguma medida pela razão humana dentro dessa condição inescapável que forma o “quadro da revelação”.

Em contrapartida à filosofia platônica, a corrente aristotélica de pensamento é uma cosmogonia metafísica que explica não como o tudo veio a ser, mas sim o encadeamento eterno que faz do mundo ser o que é. Platão é finalista enquanto Aristóteles é descritivo e hierarquizador.

A síntese das duas correntes é o trabalho de Plotino, cuja influência marcou o cristianismo. Platão já colocara o Uno como o vértice do mundo ideal, embora limitado e limitante, mas Plotino concebe-o como *infinito*, caracterizando-o como *potência imaterial produtora ilimitada*. Plotino inquire “por que há o Absoluto e por que ele é o que é?⁵¹”, coisa que nenhum outro grego fizera, fazendo figurar o Uno como atividade *auto-produtora*, como bem que se cria a si mesmo, que é *transcendente a si mesmo*, cuja *vontade e essência* coincidem formando uma *díade*

⁵⁰ GILSON, pág 725.

⁵¹ REALE e ANTISIERI, pág 341.

geradora que desenvolve-se na multiplicidade de seres, até que atingisse o *limite do ser e retornasse à fonte*.

Porém uma transcendência absoluta não podia ser aceita pelo cristianismo, e Agostinho sempre salientou que o Deus cristão é o Ser: “Eu sou aquele que é” (Êxodo, 3. 13-14). Agostinho identificou o Uno e o ser, separando-se tanto de Plotino como do próprio Platão, fixando melhor o ponto de conexão entre as duas esferas. “Talvez se deva dizer que só Deus é *essentia*. Porque só Ele é verdadeiramente, porque é imutável, e foi isso que Ele pronunciou para Moisés, seu servidor, quando disse Eu sou o que sou”⁵². Esse é o âmago do agostianismo e o mais sólido esteio da filosofia do séc XIII: um Deus que só é para nós causa do ser, do bem e do conhecimento porque é tudo isso indivisivelmente e ao mesmo tempo.

Porém, o “além da essência” plotiniano atingiria a idade média através do Pseudo-Dionísio Areopagita chegando até Escoto Erígena, que o difundiria. Essa corrente é deveras importante graças ao perigo que representava sua tendência exageradamente misticista, que predispunha a reforçar teoricamente a discrepância fundamental entre os “tipos de pessoa que se é” a que WINDELBAND acima se referia, tirando do foco a oposição em si e a necessidade de se estabelecer o ponto de conexão entre os dois mundos. A oposição era a sentida entre dois ideais práticos que derivavam da filosofia da época: “there was no way in wich the flight from the Many to the One, the quest of a perfection defined wholly in terms of contrast with the created world, could be effectually harmonized with the imitation of a Goodness that delights in diversity and manifests itself in the emanation of the Many out of the One. The one program demanded a withdrawal from all ‘attachment to creatures’ and culminated in the ecstatic contemplation of the indivisible Divine Essence; the other, if it had been formulated, would have summoned men to participate, in some finite measure, in the creative passions of God (...)”⁵³. O germe dessa segunda discussão, a

⁵² GILSON, pág 729.

⁵³ LOVEJOY, Arthur: *The Great Chain of Being*. Pág 83-84.

da moderna ciência, jamais se desenvolveria plenamente livre da determinação da questão teórica, o que ajudou a complicar o conhecimento humano e a desestabilizá-lo irremediavelmente a partir do século XVIII, quando a ciência tomou um rumo matematizante-tecnológico e que tornava impossível uma ciência humana que viesse a contrabalançar a teoria do absolutismo.

Assim, a tendência tradicional platônico-agostiniana foi contrastada pela corrente mística-neoplatônica. Essas duas correntes principais delinearão as principais contendas filosóficas dos séculos subseqüentes, dentre as quais a querela dos universais, que trataremos abaixo como um exemplo da formação das matrizes de pensamento que delinearão o desenvolvimento das ciências⁵⁴ até a revolução científica.

4.2.2 Os universais

A disputa dos universais, embora originalmente uma questão metafísica, demonstra como é importante a expansibilidade, a capacidade que se tem de aproveitar os conceitos, problemas e questões metafísicas tratadas em um período historicamente anterior em vários outros ramos subseqüentes do conhecimento. Nesse estudo, se trata de um exemplo ilustrativo. O enfrentamento da disputa sobre os universais é fundamental para o problema do hodierno método científico e, no vestibulo do surgimento da ciência moderna, tal questão é imprescindível para a compreensão do desdobramento filosófico-teológico e político vindouro.

Universais nada mais são que os termos como “energia”, “branco”, “justiça”, que se distinguem dos termos singulares em uma relação de gênero e indivíduo, consequência direta da evolução da especulação filosófica que introduz esse capítulo.

⁵⁴ Lato senso, incluindo as que seriam conhecidas como “modernas”.

Hoje se pode traçar sete possíveis posições a se tomar ao analisar a questão: primeiro o realismo absoluto, que defende a tese de que só os universais existem de fato, sendo os indivíduos cópias das entidades abstratas. Depois o realismo exagerado, que defende a existência formal das entidades abstratas e constituem a essência das entidades concretas. A terceira posição é a do realismo moderado, que afirma a existência de tanto das entidades abstratas quanto a das concretas, as primeiras existindo enquanto a sua compreensão e as segundas enquanto seu ser. O conceptualismo é a seguinte, segundo a qual as entidades abstratas não existem na realidade, senão como conceitos de nossa mente (idéias abstratas). A quinta resposta é a do nominalismo moderado, que apregoa a não existência das entidades abstratas, apenas a das entidades concretas. A sexta é o nominalismo exagerado, segundo a qual nem as entidades nem os conceitos abstratos, sendo esses termos comuns somente nomes que designam as entidades concretas. A sétima e última é o nominalismo absoluto, que acrescenta ao nominalismo exagerado que os termos usados para designar as entidades concretas são por sua vez entidades concretas.

Para este estudo, nos interessam as posições predominantes na Idade Média, que são o realismo, o realismo moderado e o nominalismo.

A primeira ressalva cabe fazer quanto ao nome “realista”, que neste caso pode induzir a erros. De fato, a interpretação realista foi também chamada idealista⁵⁵. Esse grupo nega que o procedimento seja o de reunir um grupo de coisas singulares para depois lhes apor um rótulo como “branco” ou “verde”, mas sim porque essa coisa branca, assim como outras coisas brancas, partilha de uma propriedade intrínseca que é a brancura. Assim a ‘brancura’ existiria independentemente das coisas singularmente brancas e seus agrupamentos. A visão realista acentua essa importância em termos científicos. Usado como método, esse essencialismo impõe a pergunta descritiva, de modo capital para as ciências humanas, onde se impõe até hoje como vitorioso, por

⁵⁵ Sendo chamada por POPPER de essencialismo. Ver POPPER, Karl: *A Pobreza do Historicismo*, pág. 25.

exemplo. É essa visão das coisas que faz relevante se questionar ‘que é a justiça?’ ou ‘que é a força?’, sendo justo incluir essa posição como requisito imprescindível da pesquisa científica. O problema é que durante a idade média não havia uma complementação empírica, resultando esse tipo de pensamento em um idealismo intenso, que estava sempre a procura de modelos, exemplos e normas, acabando por obliterar a visada realidade, graças à esterilidade e um automatismo que: “frequently yielded to the inclination to pass from pure idealism to a sort of magical ideal, in which the abstract tends to become concrete”⁵⁶.

Em contrapartida o nominalismo impõe como método a preocupação com o comportamental, tendo cunho essencialmente descritivo, fazendo das palavras nada mais que úteis instrumentos de exposição. Esse método é vitorioso e indispensável no campo das ciências naturais, sendo outro requisito indispensável da pesquisa científica. Porém tais distinções ainda não haviam sido feitas e o nominalismo passaria a ser usado não como *corretivo* porém como fundamento do *método correto*.

Guilherme de Occam era um empirista e lógico excelente. Apregoava, em uma antecipação de Kant, que o saber evidente era possuído quando a evidência de um juízo decorre mediata ou imediatamente do conhecimento dos termos que o compõe. Já o conhecimento abstrativo prescinde da existência de fato e mesmo da presença do objeto conhecido, não podendo por si só assegurar a existência de um fato contingente. Inicialmente proclamou que o universal era uma entidade mental, conteúdo mental, e não possui nenhuma realidade ontológica, seu ser sendo apenas o de um objeto pensado. Posteriormente Occam retrocedeu desse ponto de vista, preocupado com o ceticismo implícito na tese e buscou salvaguardar a objetividade do conteúdo dos conceitos, inclinando-se para a *passividade do intelecto*, no qual a própria coisa produziria uma semelhança de si mesma. Occam assim acaba por afirmar que o universal é um acidente espiritual da alma e enquanto coisa espiritual e real ele é

⁵⁶ HUIZINGA. Johann: The Waning of the Middle Ages. Pág 203.

singular, mas enquanto predicável de muitos é universal. Em nome desse empirismo, dessa busca pela objetividade fundada na passividade do intelecto Occam enunciou o princípio da economia das entidades e dos princípios ou fórmulas, afirmando que não se deve introduzir sem necessidade uma pluralidade em uma explicação, preceito que, se por demais útil para a ciência então em brotamento, acabou por ultrapassar seus limites, invadindo a esfera do domínio essencialista e causando os piores problemas.

O domínio essencialista por sua vez pode não apenas utilizar como mesmo demandar a introdução da pluralidade não necessária. Ora, a conexão de dois elementos observados dentro do domínio das ciências humanas é prenhe de uma multidão de fatores de influências determinantes na compreensão sistêmica de um fato social ou entidade social. Esse ato de costurar juntas as malhas formadoras da civilização demanda comumente a introdução de conectores, de zonas cinzentas que se interpenetram possibilitando surgir, de um caldo de indeterminação, um ramo clarificado de conhecimento científico, e é o que se chama de princípios extracientíficos da ciência⁵⁷.

Para Occam, honesto e sincero em suas investigações, *em nenhum caso* a espécie universal pode servir de transição entre a matéria e a alma, nem explicar a assimilação de um objeto material ao objeto que o conhece. Sua assunção de que dois objetos, um em presença do outro, um sofrendo e outro praticando a ação preencheria as condições necessárias para a consumação da ação era uma prefiguração do mecanicismo que aboliria todas as entidades intermediárias entre o conhecido e o intelecto que conhece. Obviamente que isso também se imiscui na ordem e na cadeia do ser, arrebatando-a.

Occam pretende estabelecer um limite preciso, absoluto, entre as duas esferas. Porém o isolamento experimental se delineava em detrimento da organicidade finalista. Para Occam as duas possuíam valor absoluto, pois ele cria na revelação. Porém a separação acabou por relegar a fé ao esquecimento.

⁵⁷ Como já ressaltamos na introdução a esse trabalho.

Se a ciência antiga dividia o universo físico em duas esferas, uma sublunar sujeita às vicissitudes do transcorrer do tempo e uma outra eterna, era para que se pudesse, na oposição necessária entre essas duas componentes, delimitar a posição do homem entre elas: preso na sublunar ele observa a superior e se guia por ela. Ao se redesenhar a esfera do mundo físico como uma área única, sujeitando a antiga esfera eterna ao mundo fenomênico e temporal, perde-se necessariamente um equilíbrio anteriormente existente⁵⁸: substitui-se uma *verdade* expressa em um *símbolo* imperfeito por um símbolo perfeito que exclui quase que completamente uma visão integral de mundo⁵⁹.

Não havendo motivo para introduzir intermediários entre a coisa vista e o ato pela qual a vemos⁶⁰, igualmente não há para introduzir um entre o Deus criador e as coisas que ele cria:

Assim como a existência de Deus basta para explicar a da criatura, e que Deus é chamado de criador porque confere o ser às coisas, imediatamente e sem nenhum intermediário, assim também, pelo simples fato de que há uma coisa conhecida e o conhecimento dessa coisa, dizemos que a coisa é vista ou conhecida sem intermediário e que não há nada de visto ou conhecido fora a coisa, assim como não há nada criador fora de Deus⁶¹.

Sendo um franciscano, Occam participou das polêmicas sobre a pobreza evangélica, colocando-se ao lado da corrente “espiritual” e daqueles que lutavam contra as bulas de João XXII, mas aqui adentramos um ramo de “política interna” da Ordem Franciscana que não nos cabe abordar⁶². Já em seu purismo cientificista Occam acaba por subverter não somente o ramo *humano/finalista* do conhecimento, mas como consequência natural a teodicéia cristã. Filosófica e cientificamente, afirma Occam que

⁵⁸ No caso específico da política, a questão da categoria temporal do *aevum*, como veremos logo a seguir.

⁵⁹ Muitos anos antes da revolução científica se davam as mudanças de categoria de pensamento que a tornariam possível: para tudo se pode olhar buscando a causa eficiente, abstendo-se de procurar a causa final. Assim progridem a ciência natural e a técnica sem que a acompanhe as ciências humanas.

⁶⁰ O que pode ser reputado falso: vê-se a coisa através da *capacidade* de se vê-la, das *condições* em que se pode vê-la, que se dá em um mundo integral. Isso é negável e formaria o *universal* da visibilidade, da criação da capacidade complexa de ver e ser visto, do *visível*.

⁶¹ GILSON, *A Filosofia na Idade Média*, pág 806.

⁶² FALBEL, Nachman: *Os Espirituais Franciscanos*, pág 189. Para um bom sumário das disputas intestinas na igreja sobre o espiritualismo franciscano, analise-se esta obra.

a intuição nada afirma a respeito da alma imaterial, e que lhe pareceria de acordo com a razão que a alma é sim uma forma extensa e corruptível. Os preceitos morais para Occam não se fazem também necessários no sentido em que sua “navalha”, ou princípio da economia das formas, demanda: Occam, de maneira mais radical que Duns Scot antes dele, submete todas as leis morais à ordem, ao comando decorrente da pura e simples *vontade isolada*⁶³ de Deus (e aqui temos o espiritual novamente). Em um arroubo bastante temerário e radical, embora sempre lógico, Occam antecipa a fórmula de Descartes que afirma que o ódio a Deus, o roubo e o adultério seriam atos meritórios se a lei de Deus no-los houvesse prescrito. “A partir do momento em que suprimimos radicalmente as essências e os arquétipos universais, não resta mais barreira que possa conter a arbitrariedade do poder divino”⁶⁴. Realmente a fórmula é absurda. Um mundo em que Deus tivesse prescrito como meritório o roubo ou o adultério, esse mundo teria de ser *integralmente* diferente⁶⁵. Na verdade o que Occam está tentando de maneira imperfeita é descrever a racionalidade como *opção humana* a que nos referimos na introdução, mas acaba por desconsiderar essa opção como *faticamente* existente, pois jamais foi *necessária* em última instância, como só é a *vontade* de Deus.

Abelardo fora em seus tempos considerado “moderno” mas fora já esquecido. Occam, que seria quase completamente esquecido em breve futuro, também recebeu de seus contemporâneos esse epíteto. A desacreditada corrente que classifica como “moderna” a filosofia que “reconquista o direito da razão” em face da “autoridade”

⁶³ Como se o mundo material/físico não proviesse do *livre* “*fiat*” divino, seguindo a mesma linha de raciocínio, em última instância.

⁶⁴ GILSON, pág 811. Atentar para a importância medular que tal consequência necessária do voluntarismo divino acarretará em sua incorporação pela teoria do direito divino dos reis nos séculos subsequentes. “Como com profundidade viu Gordon Leff, sem esse trabalho destruidor da teologia cética não poderia ter havido nem renascimento nem reforma. Desse momento em diante a estrada está livre para um voluntarismo que, deformado, pervertido, legitimará a vontade de poder, justificará a tirania do príncipe”. LE GOFF pág 164.

⁶⁵ Afinal um fato social, intelectual ou mesmo psicológico são *fatos, dados* que são diferentes de um dado fenomênico mas ainda assim *dados* e não “criação espontânea” de um intelecto humano alheio à realidade. Mestre Eckhard afirma que toda a verdade não importa quem a diga é proveniente do Espírito Santo. *Toda a verdade*. O campo do conhecimento é o de menor importância.

simplesmente ignorara dúzias de pensadores que constantemente tomavam o partido da razão durante toda a idade média. Esquecem também de que tomar o partido da razão sempre é no fim desencadear o ceticismo que a assassina. Antes de Occam poder-se-ia encontrar tais pensadores, mas depois dele se torna difícil não fazê-lo. Por exemplo, de um contemporâneo seu “Foi dito de Nicolau de Autrecourt que ele era o Hume da idade média, e a aproximação dos dois nomes parece de fato inevitável.”⁶⁶ Segundo ele, as únicas substâncias cuja existência podemos afirmar são nossa alma e o que constatamos por meio dos sentidos (isto é, o mundo fenomênico). Pedro Brinkel, frade franciscano, sustentou a indemonstrabilidade de Deus a partir de seus efeitos por ser impossível concluir efeitos finitos de uma causa infinita. Toda a filosofia pretérita era literalmente jogada no lixo por essa mudança de eixos na investigação filosófica: era uma filosofia auto-anulável, pirronismo como há muito não se via e que levado às suas últimas conseqüências impossibilitaria a razão frente à vontade.

O grande descobridor da vontade como força independente da razão havia sido precisamente Santo Agostinho. Em resposta às indagações de porque não é de fato a verdade conhecida automaticamente obedecida, Agostinho isola no homem a vontade, classificando-a em boa e má, que derivam do sucesso ou insucesso do sujeito a observar o *amor Dei* e não recair no *amor sui*. O problema que aqui enfrentamos é portanto falso, de certa forma. A questão de dissociação entre verdade conhecida e ação ou vontade é apenas humana, quando esses elementos são então passíveis de dissonância. Não pode haver conflito se Deus é determinado ou não pelo bem, se ele age de vontade livre: para Deus, sua vontade e o bem são a mesma coisa. Como na explicação de Nicolau de Cusa, uma reta infinita, como Deus infinito, é um círculo, e um triângulo e todas as formas geométricas. As investigações filosóficas dentro da tradição agostiniana seguiam o pressuposto de que o conhecimento de verdades filosóficas não era absoluto e sim derivações de pouquíssimas verdades intuitivas, que

⁶⁶ GILSON. *Idem*. pág 830.

foram magistralmente descritas por Agostinho em sua antecipação de mil anos ao cogito cartesiano:

Nenhum filósofo entretanto pode pôr em dúvida os dados imediatos de sua própria consciência: "quem duvidará que vive, que recorda, que entende, que quer, que pensa, que sabe e que julga? Pois, se duvida, vive; se está em dúvida acerca daquilo de que duvida, lembra-se (ou tem consciência disso); se duvida sabe que está duvidando; se duvida, é porque quer ter certeza; se duvida pensa; se duvida, sabe que não sabe; se duvida julga que não deve assentir temerariamente". E ainda que se pudesse duvidar de tudo o mais, disso não se poderia duvidar. Caso contrário já não haveria do que duvidar, o que tornaria impossível a própria dúvida.⁶⁷

Além desse pressuposto estava apenas o do valor da vida, do ser frente ao não-ser, sem o qual não há progresso algum mas apenas estagnação ou desejo de auto-anulação. Esse *Weltanschauung*, ou panorama geral da vida, foi o principal conector do pensamento positivo (em oposição a *negativo*) desde a filosofia grega, sendo continuamente aprimorado até ser suplantado pela hipertrofia do modo de pensar da razão eficiente, da ciência que se preocupa apenas com as causas eficientes imediatas e não com as causas finais. A razão maior é subvertida, eclipsada como diria Horkheimer, pela trave do imediatismo.

4.2.3 O "Aevum"

O "aevum" é um exemplo desses universais de que acima tratamos. O caso do "aevum" é sumamente interessante, particularmente devido a sua importância como matriz de conceitos no mundo jurídico e também para demonstrar como a síntese teológica era destruída intelectualmente pelo voluntarismo occamista, enquanto o averroísmo⁶⁸ simplesmente se utilizava na esfera prática do que bem entendesse. Guilherme de Occam coerentemente rejeita o *aevum*: para ele tal categoria temporal simplesmente não existe. O tempo, dentro da concepção agostiniana, é criado juntamente com o mundo transitório e está fadado a terminar. A *aeternitas* de Deus é

⁶⁷ Agostinho, citado em BOEHNER, pág 150.

⁶⁸ Ver abaixo.

intemporal, um “agora sempre imóvel!” ou o “ponto onde todos os tempos podem ser devassados”⁶⁹. O *aevum* é uma espécie de infinitude que possui movimento, passado e futuro, uma sempiternidade interminável. Destarte o *aevum* pertencia à categoria intermediária entre Deus eterno e o homem mortal: os anjos e inteligências celestiais. É aqui que este tópico se torna central para nosso estudo. Para São Tomás, por exemplo, cada anjo representa uma espécie porque como eram imateriais, não eram passíveis de individuação das espécies em matéria, em uma pluralidade de indivíduos materiais. Advindo de uma categoria temporal necessária ou útil para a delimitação da teodicéia cristã, o *aevum* é rejeitado por Occam dentro daquela mesma lógica que fê-lo rejeitar outras categorias de intermediários ou universais:

os anjos são medidos pelo tempo, e não pelo ‘aevum’ (= eternidade criada), pela simples razão de que o ‘aevum’ é inexistente. Nem sequer a expressão ‘Deus é medido pela eternidade’ é verdadeira no sentido literal, visto que Ele é totalmente imenso; com efeito, é certo que Deus não é medido nem por qualquer criatura, nem por Sua essência, pois que a medida e aquilo que é medido devem distinguir-se realmente, como ficou dito atrás⁷⁰.

A rejeição da misteriosa categoria colocou a compreensão filosófico-teológica das coisas, da “grande cadeia do ser”, naquele espaço excludente das ciências humanas como atrás frisamos: a condição humana e o tempo possibilitam ao homem apenas o conhecimento das causas eficientes, apenas a *vontade livre* do Deus eterno possibilita o conhecimento das causas finais.

Porém, algum tempo antes, os averroístas, resgatando a noção aristotélica da *eternidade do mundo*, justificaram-na como uma forma de “secularização” do *aevum* angelical. Ao mesmo tempo, os juristas emprestavam essa argumentação para embasar ficticialmente os seus coletivos personificados, que também se caracterizavam pela sempiternidade, sendo imortais e imutáveis em comparação aos indivíduos mortais. “As pessoas fictícias desindividualizadas dos advogados, dessa forma, assemelhavam-se necessariamente aos anjos e os próprios juristas reconheciam que havia certa

⁶⁹ Agostinho e Dante sucessivamente, citados em KANTORIWICZ, Ernst: *Os Dois Corpos do Rei*. Pág 173.

⁷⁰ Occam, nas Sentent. 1. II, q. 13, F-G. Citado em BOEHNER, Philoteus: *História da Filosofia Cristã*. Pág 551.

similaridade entre suas abstrações e os seres angelicais.⁷¹” O mundo jurídico/político da baixa idade média passou então a ser invadido por esses seres dotados de corpos *intellectuale* ou *mysticum* que se pretendiam igualar com os corpos espirituais dos seres celestiais. Obviamente que a prevalência de certo espírito cristão perdurava, mas se não se aceitava *de fato* a continuidade infinita de um mundo sem fim aceitava-se uma *quase infinitude* que para propósitos práticos a ela se igualava.

Uma das primeiras ficções sempiternas (pessoas jurídicas) foi o *fisco*. Fora com a personalidade do rei e dos laços de fidelidade: o rei é o esposo místico da *respublica*, e dotado de um toque clerical e portanto supra-político. Dos séculos XIII e XIV datam as máximas da inalienabilidade do domínio real e de um fisco impessoal, fundando um novo conceito de continuidade secular inaugurado pelo direito romano e principalmente o canônico. Daqui se data também a instituição de taxaço permanente, coisa inexistente anteriormente, sendo qualquer tributo vencido em dado evento certo. As “emergências do reino” começaram então a ser proclamadas e aceitas, transformando-se em precedentes para sua repetição *ad infinitum*⁷². Por volta de 1300 a *necessitas*, que anteriormente provinha apenas de uma agressão externa, se rebaixara a qualquer necessidade ordinária e orçamentária da administração. O que importa é que as doutrinas aristotélico-averroístas suscitavam uma consciência da perenidade por assim dizer “natural” em sentido filosófico. Por motivos puramente seculares e jurídicos a continuidade dos corpos coletivos e a importação dos universais e das espécies aos conceitos jurídicos ocorria justamente enquanto no campo da filosofia estava sendo desfechado um pretensol golpe definitivo sobre essas mesmas entidades universais. Clara fica a luta pelo poder: as personificações dos juristas eram *ficções emprestadas*, especulações “autônomas”, justificadoras de ações na esfera temporal e *independentes de uma “verdade” filosófica ou teológica*. Para ilustrar a continuidade

⁷¹ KANTORIWICZ, Ernst: *Os Dois Corpos do Rei*. Pág 175.

⁷² Como o fazia Frederico II, por exemplo, ano após ano em editais, as proclamações de *dira et dura necessitas* do império, apenas para impor uma nova *collectas* aos seus súditos sicilianos, clero incluído. KANTOROWICZ. pág 177.

endêmica da problemática até hoje, qualquer olhadela em um manual de direito administrativo encontrará várias teorias que reproduzem a afirmação de que “nada neste mundo pode ser perpétuo [...] exceto por via de substituição⁷³”. Essa *mélange* de opiniões filosóficas jamais recebeu um tratamento tal que fizesse dele uma concreta visão de mundo: não se pretendia que ele fosse uma espécie de catecismo ou base intelectual de nada. Simplesmente se aproveitava o que dele se pudesse tirar de justificação da ação da laicidade contra o poder paralelo do papado. Se levarmos em consideração a opinião de JOUVENEL de que a arte da política “is a technique for increasing the human energies at our disposal by rallying other man’s wills to our cause⁷⁴” é então patente a ação política consciente que se desenrolava rumo ao poder soberano do monarca nos estados. O balanço de e a divisão poder da Idade Média estava se esfacelando, o absolutismo se desenvolvia inexoravelmente e ainda assim os intelectuais acabaram não por reverter o processo, mas sim precipitá-lo através da “munição científica” que não se inibiam em fornecer para a contenda.

Occam destruía o *aevum* filosoficamente e ameaçava a teodicéia cristã, enquanto tentava salvá-la, tachando-a verdadeira mesmo enquanto *absolutamente ilógica*. Poderia ter dito que era ilógica apenas *em última instância*, o que melhoraria consideravelmente a situação. Para piorar, Occam se posta ao lado de estados que se aproveitam do mesmo *aevum* e dos mesmos universais para justificar seus fins. É difícil saber, se não impossível, o que se passava na consciência de Occam ao se colocar ao lado de Marsílio de Pádua e seu *Defensor Pacis* em defesa do Império e de Luís IV da Baviera contra o papado. Ele fez questão em se mostrar independente de Marsílio e condenou proposições heréticas dele, que dava a primeira palavra ao estado puramente secular: seu tópico central é o estado que existe através dos esforços do monarca e de seus peritos legistas e financeiros, subordinando o povo e o clero,

⁷³ As soluções que caracterizam a teoria dos órgãos como feixes de competência e sua natureza jurídica dando ensejo às correntes subjetiva, material e eclética ilustram de maneira bastante clara a pouca distância relativa em termos de embasamento científico definitivo.

⁷⁴ JOUVENEL. *Sovereignty*. pág 21.

pecando pelo lado ruim das teorias ciceronianas de que atrás tratamos⁷⁵. Mas Occam habitava em sua companhia, no exílio junto a Luís, e seus esforços empatavam com os dele na defesa do Império. Por fim, nada surpreendentemente, Luís saiu vitorioso. Entrou em Roma para levar a cabo exatamente o que ambos, Occam e Marsílio, afirmavam não ser direito do *papa* frente ao imperador: a deposição. O papa João XXII foi considerado deposto e em seu lugar Luís mesmo fez nomear uma marionete, “Nicolau V”, um franciscano que o coroou Imperador. A situação se inverteu e o “poder de aparências” derivado da autoridade moral e religiosa que a Igreja dispunha se encolheu frente ao precedente de um Império que controlava não apenas seus bispos, mas o chefe de sua igreja. Houve ainda logo depois a agravante do “grande cisma” que perdurou até 1429. Nesses termos, a reforma nada teria de original exceto a vulgarização de um “atributo” que antes fora do imperador, inaugurando a era do “poder puro” contra as hierarquias preestabelecidas.

4.2.4 Averroísmo

Uma terceira corrente que complicaria a disputa filosófica é o averroísmo. Sobre o averroísmo, Gilson afirmou que “Talvez não haja exemplo na história da filosofia de uma escola tão completamente fechada em si mesma e com uma doutrina tão absolutamente impermeável às influências do exterior.”⁷⁶ Justamente por isso, então, através da força do isolamento um dos fenômenos mais surpreendentes acabou por ocorrer: ao invés da contracorrente filosófica averroísta acabar por dissolver-se no occamismo, filosoficamente muito superior⁷⁷, ela acaba por o envolver e conter. Talvez uma prova de que se uma tese filosófica em si mesma obstinada for

⁷⁵ Ver VOEGELIN em (<http://www.terravista.pt/PortoSanto/>).

⁷⁶ GILSON, pág 856.

⁷⁷ Superior no sentido em que estimulava o ramo cientificista do pensamento de maneira coerente e realmente filosófica, enquanto o averroísmo era quase incapaz de qualquer positividade, sendo apenas fontes de perigos, de demonismos e heresias gratuitas.

insistentemente defendida e contar com o apoio político certo⁷⁸ tem grandes chances de triunfar sobre algo muito melhor porém de utilidade imediata comparativamente menor. Tomou-se a imensa força crítica como destruturador fundamental, mas a persistência como corrente principal contrária às sínteses metafísicas coube ao dogmatismo averroísta. Introduzido em Pádua por Pedro Albano, fundou lá uma tradição ininterrupta. Porém, sequer precisamos discutir o mérito do averroísmo aqui. Isso graças a João de Jandun (1280-1328) que, se não o maior, foi um dos maiores expoentes do averroísmo. Jandun nos inibe por inútil, a qualificar valorativamente o averroísmo: ele o fez quando se autodefiniu o “macaco de Averroís”⁷⁹. Obviamente que tal índice de radicalismo dogmático não se compatibiliza minimamente com a abertura necessária a um espírito filosófico e coloca a motivação por trás de suas exposições como altamente suspeitas.

Como se pode concluir então, a previsão de “Inocência III ou de Gregório IX, [de que] a Universidade de Paris [e as universidades de maneira geral] não podia deixar de ser o meio de ação mais poderoso de que a Igreja dispunha para difundir a verdade religiosa no mundo inteiro, ou uma fonte inesgotável de erros capaz de envenenar toda a Cristandade”, se provaria correta de uma maneira diferente: ela não foi uma *ou* outra coisa, mas *as duas* coisas em diferentes momentos. A abertura intelectual em um clima de relativa estabilidade provocou um florescimento tão fértil quanto incontrolável, mas que extrapolou a mera busca da verdade transformando correntes de investigação em matrizes justificatórias de várias ações *parciais*, esquecendo-se da ortodoxia unificadora. O próprio posicionamento político de Occam e dos averroístas, manifestamente contra o poder político do Papa, muito ultrapassou a mera contestação temporal da autoridade pontifícia, acabando por absolutizar a autoridade real, saltando sobre o fato de que ao se tirar pesos de um lado da balança move-se os dois pratos.

⁷⁸ Luís da Baviera, como vimos acima.

⁷⁹ PIERINI, Franco: *História da Igreja*. vol II pág 188.

4.3 A FILOSOFIA LIBERTA DA TEOLOGIA – E VICE VERSA.

Em 24 de junho de 1303, nos jardins do Louvre, Felipe o Belo pede a convocação de um concílio encarregado de julgar o Papa. Apenas 87 de 155 franciscanos recusam-se a assinar a medida, na maioria estrangeiros como Duns Scot. Pode-se encarar esse fato como o primeiro de muitos que fariam a Universidade de Paris enveredar por se localizar apenas na França e não na Cristandade. Esse fenômeno é em grande parte autônomo na medida em que cresce a prosperidade econômica e estabilidade política do ocidente. Pouco tem a dever ao occamismo, embora tenha significativa dívida com o averroísmo. Contudo, mais significativo é o *contato* com a forma política autoritária dos califados circunvizinhos, nas áreas de reconquista e combate ao maometismo.

O occamismo adentra a arena para colocar a filosofia em novos eixos. Se mais corretos ou não, não nos interessa tanto aqui, como já frisamos. O que é importante é que enquanto a doutrina de Egídio Romano é *eleita* como doutrina dos agostinianos, a doutrina de Sto. Tomás é *eleita* pelos dominicanos, elas adentram a fase *manualística* e meramente reprodutiva, enquanto o occamismo *frutifica* em vários pensadores de peso que perpetuam sua influência de forma viva, como é o caso de Jean de Gerson. O nominalismo do séc. XIV propunha uma reforma da teologia concebida como uma doutrina de fé, fundada em princípios próprios, autônomos e ligada à tradição dos padres da Igreja. Gerson, por exemplo, antecipa toda a crítica à teologia dos séculos XV e XVI, fazendo-o melhor que seus sucessores, dentre eles Erasmo de Rotterdam. Gerson já sonhara no séc XIV com uma teologia simplificada (ou mínima), a mesma em toda a parte, com os filósofos não mais se persuadindo a tratar de teologia. A separação absoluta da esfera da fé, da esperança e da caridade da teologia da esfera da filosofia são os temas franciscanos postos em circulação e encerram definitivamente o espírito da idade média, da consolação da filosofia de Boécio e sua substituição pela

consolatio theologiae (mesmo que de uma teologia mínima) de Gerson, que acabaria alimentando a reforma protestante. Assim se resume o problema de que, visto se tratar de conhecer a Deus e tudo mais que transcende a experiência sensível, havia a *revelação* e nada mais era necessário:

É por isso que o ockamismo desenvolveu suas conseqüências segundo duas linhas diferentes. Ele favoreceu a eclosão de uma crítica cética da metafísica ou reforçou essa crítica onde ela já existia, preparando assim o verdadeiro pirronismo que vai se desenvolver no curso dos dois séculos seguintes, mas também pôs em marcha pesquisas de natureza já verdadeiramente científicas, livres dos pressupostos arbitrários de uma metafísica que se considerava ciência, e formulou, na física e na astronomia, certas hipóteses que os séculos XVI e XVII iriam confirmar⁸⁰.

Comumente se prega que Occam libertou a filosofia da teologia, mas o irônico era que sua intenção, como se pode notar acima, era justamente fazer o oposto. O ockamismo nada mais fez que trazer razões filosóficas fortes e bem amarradas para não se submeter a essência divina às análises especulativas da razão natural. O nominalismo foi uma reação contra a *metafísica como conhecimento de Deus* e simplesmente fez a religiosidade antiintelectualista recrudescer em suas preocupações de espiritualidade e mística, ao mesmo tempo em que o *mélange* filosófico que pairava sobre a época permitia que tais fervores fossem dirigidos ao poder distante e mais fraco do papado, garantindo aos Imperadores e aos reis a autonomia para fazer o que faziam melhor: batalhar pelo poder puro.

Enquanto por um lado se nacionalizavam as universidades, pelo outro seu imenso poder, que anteriormente garantira a elas a autonomia, era anulado pelo nominalismo que delas fazia centros de ciência “prática”, sob influência do Aristóteles averroísta, e transferia a autoridade moral para aquelas almas profundamente místicas e piás que não as habitavam⁸¹. Era uma volta aos padres, porém sem aqueles velhos padres. O estudo dos velhos padres seria realizado por um novo modelo de intelectual fortemente influenciado pelo espiritualismo franciscano e pelo célebre Joaquim de

⁸⁰ GILSON, pág 894.

⁸¹ Veremos melhor essa fonte de autoridade moral em COHN, em capítulo subsequente.

Fiore, o máximo expoente do milenarismo imanentizado. Assim, enquanto nas universidades se tendia a não acreditar na existência de nenhum ser incorpóreo qualquer, fora dela se desenvolvia pelos “místicos” algo próximo de uma psicologia agostiniana que reencontrava na tripartição da alma humana uma imagem da divindade “triúna”.

Por fornecer respaldo intelectual respeitável a essas tendências, de maneira ou de outra já expressas, não é discutível o fato de que a doutrina do occamismo “tenha naturalmente desempenhado nessa crise, se assim podemos dizer, um papel de catalisador”⁸². Havia apenas se delineado as bases do processo de substituição do “ser” pelo “devir”, como chama BAUMER. Uma longa marcha de elucubrações ideológicas construtivas e associadas às “novas forças” da *nova ciência*, que culminaria no iluminismo e num “ever expanding body of knowledge”⁸³, seria ainda necessária para suplementar a crítica realizada e caracterizar plenamente a era moderna, em que “Becoming has superseded being as the major category in European thinking between the times of Francis Bacon and Henry Bergson (and down to the present). (...) The big new step taken in modern criticism, he said [Ernest Renan], has been ‘to substitute the category of becoming for the category of being, the conception of the relative for that of the absolute, of movement for immobility’.”⁸⁴

Ainda, até o século XVII as concepções de mundo não se haviam transfigurado totalmente, embora o “universalismo monista” intelectual já fosse moribundo. Mesmo o próprio século XVII poderia ser descrito como “a hydra-headed age; at any rate, hardly a promising field for the combinative arts of even such a master reconciler as the German philosopher Leibniz”⁸⁵.

5 – ESPIRITUALISMO, AUTORIDADE MORAL E REFORMA.

⁸² GILSON, pág 819.

⁸³ BAUMER, pág 21.

⁸⁴ RENAN, Ernest: *Averroes et l'Averroïsme*. A. Durand, Paris 1852, p ii. Citado em BAUMER, pág 20.

⁸⁵ BAUMER, pág 26.

5.1 PANORAMA MEDIEVAL

Sempre houvera, fundada na tradição judeu-cristã, a tradição da profecia apocalíptica. Ela era a uma das “pontes”, intermediários que faziam a conexão do mundo terreno com o mundo divino, que aplicava final e definitivamente as divinas e eternas leis a seus súditos humanos salvos e renascidos dos mortos.

Como já afirmamos anteriormente, não havia de fato um controle direto da igreja sobre a vida ou mesmo a religião da grande maioria dos medievais, e havia uma grande difusão de insatisfação religiosa no ocidente medieval desde os primórdios. Isso se dava pela imperfeição essencial no cumprimento do papel social da igreja, especialmente do clero secular:

Monks and nuns served society by their prayers, and often they also cared for the sick and needy: but it was not, generally, their task to minister to the spiritual needs of the laity. That was the responsibility of the secular clergy, and it was a responsibility which they were often ill equipped to discharge. If the monks and nuns tended to be too remote from the world, the secular clergy, from bishops to parish priests, tended to be over-involved in it.⁸⁶

In the Middle Ages the Church, including the monasteries, had fallen into dependence on secular monarchs and nobles, who controlled ecclesiastical appointments at all levels. But during the eleventh century a succession of vigorous popes set out to establish the autonomy of the Church: and this involved a new emphasis on the special status and dignity of the clergy, as a spiritual elite standing clearly apart from and above the laity. (...) It was now widely felt that the test for a true priest lay not in the fact of ordination but in his fidelity to the apostolic way of life. Henceforth unauthorised wandering preachers could expect a following such as they never known before.⁸⁷

A partir dessa elevação de propaganda moralizante e da insurreição do voluntarismo antiintelectualista, puderam surgir os pregadores “freelance” cujos exemplos pululam na obra de COHN. Pregadores que minavam por toda a parte a autoridade da Igreja, ou mesmo a leiga, e que não respondiam a ninguém a não ser a suas próprias consciências. Enquanto se tentava uma reforma interna através das ordens mendicantes, pregadores livres e messias auto-proclamados passavam a ter

⁸⁶ COHN, Norman: *The Pursuit of the Millennium*. Pág 37.

⁸⁷ COHN, *Idem*. Pág 38-39.

crescente autoridade moral baseada em uma vida apostólica dedicada a pobreza. A tênue linha que separava esses líderes dos santos, como o próprio São Francisco, era apenas a ênfase naquele elemento perturbador da profecia apocalíptica e sua utilização como justificativa de ação como renovação de si mesmo ou contra as “hostes do anticristo”.

5.2 A AGRAVANTE ECONÔMICA

A superpopulação e a rápida mudança econômica e social surgiam rapidamente em vários pontos da Europa medieval a partir do fim das invasões, e é fato que não eram de camponeses que consistiam as fileiras dos movimentos milenaristas. Na área do Somme até o Reno, nos Países Baixos, em Flandres e no noroeste da França, durante os séculos XI, XII e XIII a população se expandiu celeremente, muito mais do que o sistema tradicional de agricultura podia sustentar. Esses excessos populacionais acabaram por formar ou proletariados rurais ou proletariado urbano nas cidades mais prósperas. Nas indústrias que produziam bens para exportação, em especial as de tecelagem, os mercadores capitalistas forneciam o produto bruto e possuíam o beneficiado, vendendo-o no mercado internacional. Tal situação colocava os empregados, mesmo os trabalhadores habilidosos em uma situação de precariedade frente às vicissitudes do mercado internacional da época, em meio a guerras e constantes quedas periódicas de demanda, das quais suas Guildas não poderiam jamais protegê-lo.

Essa conjuntura ofereceu munição para a progressiva criação de uma indústria paralela de produção de autoridade moral, enfraquecendo mais ainda a frágil unidade espiritual européia. A comunidade dos Irmãos do Espírito Livre, os flagelantes, os membros das cruzadas dos pobres, todos os movimentos arrogavam uma pureza evangélica imanente à pobreza que os capacitava a agirem como Santos contra as hostes do Anticristo (que já nascera), e que acabava regularmente culminando em algum tipo de autoglorificação ou deificação que habilitava uma cruzada sangrenta

contra o representante mais próximo do anticristo (nove entre dez vezes o clero), e daí para pior.

Além do radicalismo, esses movimentos ensejavam um germe de maquiavelismo, no pior sentido dado à expressão: as comunidades fechadas dos Irmãos do Livre Espírito, mergulhadas na grande massa da humanidade não-redimida, perdiam a capacidade de identificá-los com a humanidade, desenvolvendo sem dúvida “an extraordinary skill in lying and pretence, wich they deployed not only to protect themselves against their enemies the clergy but to worm their way into favour of simple souls.”⁸⁸

O messias flagelante Konrad Schmid corroborava com a afirmação de que: “The truly free man is king and lord of all creatures. All things belong to him, and he has the right to use whatever pleases him. If anyone tries to prevent him, the free man can kill him and take his goods”⁸⁹.

Esse era mais um aspecto da mudança do 'ser' para o 'devenir' de que trata BAUMER. Essa nova transfiguração é a percepção do estado de natureza não como uma longínqua e perdida era de ouro do passado, como na literatura Grega e Latina (e.g. o reino de Saturno nas *Metamorfoses* de Ovídio). Os estóicos gregos no séc. III trouxeram a noção, como já vimos, da irmandade dos homens, nascidos livres e iguais, porém com a noção de que aquela antiga ordem igualitária estava irremediavelmente perdida pela viciosidade humana, surgindo a demanda por instituições “sobre-humanas” como o governo coercitivo, propriedade privada e etc.

Depois das profecias de Fiore, anunciando uma terceira era do espírito, uma legalidade monástica foi impingida a uma futura era de espiritualidade que perduraria até o milênio. O pensador ou líder é transformado em profeta da nova era que virá, do qual ele teria uma visão do curso invariável plenamente acessível a seu conhecimento. É a “lógica” ou o “rumo” ou a “necessidade” histórica. Esse pensamento fermentaria a

⁸⁸ COHN, pág 182.

⁸⁹ COHN, pág 182.

massa humana em diferentes tipos de empadas, mais ou menos intelectualizadas, ao longo dos séculos XII e XIII, influenciando desde Thomas Müntzer até Dante Alighieri. No presente momento nos interessa apenas que essa crença “pia”, associada à expansão populacional e crescimento econômico, que ensejava no enriquecimento dos que aplicavam as novas tendências da tributação permanente e os permitia congregar exércitos permanentes que os servissem em seus propósitos de consolidação de dinastias e territórios, que prejudicavam ciclicamente o comércio em diferentes áreas afetadas criando ali nova massa de desempregados de tendências milenaristas. Pouco lugar havia para a Comunidade Cristã planejada pelo Papado nessas circunstâncias. Um projeto de união da Cristandade em uma espécie de confederação constitucional, como a vislumbrada por São Tomás, fundado em um governo estável com participação popular somado ao princípio cristão da liberdade do homem maduro⁹⁰, seria inaplicável nessa conjuntura. Que fazer? A Igreja acabou por defender seus interesses de maneira multifacetada. As propriedades feudais eclesiásticas se mantiveram, progressivamente rumando ao *profissionalismo capitalista* que multiplica a produtividade (no séc XIV 4 ou 4,5 por 1, em contraste com 2 por 1 na época carolíngia⁹¹) dissolveria os laços *feudais* em prol dos *fiscais* em detrimento dos camponeses enganados por uma falseada “libertação”. Nas cidades, as fortunas dos comerciantes se convertem em cargos e propriedades e não são reinvestidas, estagnando a atividade comercial. O “sim ao comércio e não aos lucros” da Igreja revelava a falta de visão do efetivo crescimento do bolo econômico e só contribuía para fazer mal a si mesma: “os juros do dinheiro são a morte da alma”, disse o papa Leão o Grande. A Igreja via o dinheiro como bem de consumo, meio de trocar bens, e muitos de seus membros (principalmente os seculares) eram, ou eram tidos como, ávidos consumidores. Uma falência serial de casas bancárias assolou o séc. XIV em Siena, Luca, Florença e outros tantos lugares, atrapalhando o progresso da teoria do

⁹⁰ VOEGELIN. (<http://www.terravista.pt/PortoSanto/>).

⁹¹ PEYREFITTE, Alain: *A Sociedade de Confiança*. Pág 54.

dinheiro como ferramenta de produção e provocando uma crise de crescimento que exasperava a população que dela dependia pelos empregos. A conhecida solução calvinista demoraria um pouco a surgir, e nesse interregno de crescimento e crise periódica, associado ao aumento da produtividade de alimentos e conseqüente crescimento populacional, os únicos poderes que se mantinham intactos eram o da força física e o da autoridade evangélica centrada na pobreza.

5.3 LUTERO

Nesse pano de fundo, surge Lutero. Um monge inflexível, rigoroso e coerente, era integralmente dedicado ao esforço de atingir a perfeição cristã sem meias-medidas⁹². Era um eremita agostiniano da congregação da observância, dotados de constituições e normas rígidas e severas aplicada nos mínimos detalhes, permeado de orações, estudo e mortificações: recitações solenes, exame de consciência com acusação pública, cerca de cem dias de jejum por ano, confortos materiais inexistentes.

O problema principal para Lutero era uma dupla pergunta: “como pode o homem pecador ser justificado perante Deus? E como pode ter a certeza psicológica disso?”⁹³

Lutero estuda como monge obras místicas em sua busca de respostas subjetivas e acaba por cruzar com a obra de Occam, que acaba por condicioná-lo.⁹⁴ Isso acaba por levá-lo a acentuação a vontade arbitraria de Deus, da absoluta nulidade do homem perante Ele e a necessidade de se abandonar passivamente à sua vontade. Essa busca psicológica da percepção da salvação o leva a se afeiçoar a Jean de Gerson, Johannes Tauler e o anônimo autor da *Theologia Teutsch*. Para este último, Deus era tudo e o homem nada, não havendo em seu pensamento nada de heterodoxo. Tauler fora um dominicano ascético tão radical que parece aceitar “paradoxalmente até a condenação

⁹² ZAGHENI, Guido: *A Idade Moderna: Curso de História da Igreja*. Pág 57.

⁹³ ZAGHENI, *Idem*. pág 59.

⁹⁴ ZAGHENI, *Idem*. pág 60.

eterna, caso Deus o queira”⁹⁵. De Gerson já tratamos alguma coisa. Embora não tão radical quanto Lutero o interpretasse, Gerson era occamista e crítico ferrenho da escolástica, que segundo ele engendrava o orgulho, desviando do reto caminho da penitência e da fé; além de exageros pessimistas referentes à contaminação das boas obras pelo mal derivado do pecado original⁹⁶.

Lutero foi revalorizado pelo iluminismo, como defensor da liberdade da razão e da liberdade de consciência em sua luta contra Roma. É evidente que isso tem algo de verdade, mas Lutero, ao substituir a fantasia da infalibilidade eclesial, fez de cada cristão um pequeno papa de si mesmo, abrindo caminho para um subjetivismo intolerável a não ser que jamais expresso como *valor concreto de legitimidade universal*. Por fim, tal pensamento contribuiria para a guerra de todos contra todos, que o estado moderno acabou por vencer. Todo o problema do luteranismo está concentrado no fato de que para dotar o homem da certeza da justificação do indivíduo perante Deus ele cristaliza três princípios: o sacerdócio universal de todos os cristãos; a igualdade carismática de todas as funções no corpo cristão e a Hierarquia de ofícios. Desautoriza-se o magistério da Igreja e o projeto paidêutico se perde, embasado em Coríntios I, 2:15 e Coríntios II, 3:17: ninguém se deveria arrogar o comando da comunidade nem deve abdicar da liberdade de julgar⁹⁷. As semelhanças com os milenaristas auto-deificadores é não apenas nítida como preocupante. A separação é de grau. Thomas Müntzer era um dos que falava com Deus diretamente, sem intermediários e dispensando outras fontes. Lutero achava-se diretamente instruído pelo Cristo.

HEINE afirma que:

o papa Leão X era muito mais razoável que Lutero e este jamais compreendeu os fundamentos últimos da Igreja Católica. Pois Lutero não compreendeu que a idéia de cristianismo, a destruição da sensualidade, estava demasiadamente em desacordo com a natureza humana para ser um dia plenamente realizada na vida; não compreendeu que o

⁹⁵ ZAGHENI, *Idem*. Pág 60.

⁹⁶ ZAGHENI, *Idem*. Pág 61.

⁹⁷ VOEGELIN, (<http://www.terravista.pt/PortoSanto/>).

catolicismo era como que uma concordata entre Deus e o Diabo, isto é, entre o espírito e a matéria, mediante a qual se declarava a autocracia do espírito na teoria, mas se punha a matéria em condições de exercer, na prática, todos os seus direitos anulados.⁹⁸

“Apenas a atitude antifilosófica explica a irresponsabilidade em não prever que o princípio da autonomia da interpretação das escrituras acarreta a anarquia interpretativa. Lutero avaliava a sua doutrina como um regresso⁹⁹ à tradição das Escrituras contra as obscuridades da Escolástica”¹⁰⁰. Lutero avaliava negativamente as Universidades, e ao contrario dos Papas, sequer nelas via algo de possivelmente bom, apenas veneno: “receio que as escolas superiores sejam portas abertas para o inferno”. Novamente, de maneira alguma falseava a verdade. Apenas fechava os olhos à outra metade dos argumentos, falsos ou válidos. Em uma observação ainda muito exata mesmo para os dias de hoje, Lutero afirmou em 1530 que “a universidade de Erfurt transformou-se num prostíbulo e numa cervejaria”, e que essas eram as lições que os estudantes aprendiam melhor¹⁰¹.

A projeção de Lutero a uma figura europeia foi para ele uma surpresa, derivada da tradução alemã de suas *95 teses Acerca do Poder e Eficácia das Indulgências*, publicada pela Imprensa da Universidade de Wittenberg. Nada importa discutir aqui as teses em si, mas o meio pelo qual se difundiram: “Lutero chegou a atingir um quase monopólio das casas editoras alemãs ocupadas em imprimir os seus sermões, panfletos, as cartas e a tradução da Bíblia”¹⁰². Ademais 15 novas Universidades são fundadas na Alemanha. Estando no centro das discussões da época, Lutero as impressionaria e marcaria como doutrinador. Neste ponto Lutero faz seu “apelo à nobreza cristã da nação alemã”, que muito nos é relevante no presente estudo: trata-se de uma teoria geral da sociedade cristã, composta de doutrina, crítica e sugestões de reforma. Trata-se da melhoria do *estamento* cristão, i. e. o clero e a nobreza, fundando

⁹⁸ HEINE, Heinrich: *Contribuição para a história da filosofia e da religião na Alemanha*. pág 34.

⁹⁹ E nesse aspecto era perfeitamente Renascentista.

¹⁰⁰ VOEGELIN. (<http://www.terravista.pt/PortoSanto/>).

¹⁰¹ Citado em ZAGHENI. pág 56.

¹⁰² VOEGELIN. (<http://www.terravista.pt/PortoSanto/>).

o *estado cristão* ao povo, desprovido *per si* de autoridade particular. Lutero salienta que a distinção entre poderes temporal e espiritual na sociedade cristã não acarreta diferença de estatuto espiritual mas só de distinção de ofício. Lutero afirma então o sacerdócio universal de todos os cristãos, a igualdade carismática de todas as funções no corpo cristão e a hierarquia de ofícios. Trocando em miúdos Lutero lança um projeto de criação de uma sociedade nacional-cristã que integraria a sociedade universal cristã. A autonomia de Roma seria enorme, proibidos os pagamentos anuais feitos a ela, assim como a investidura de qualquer estrangeiro em cargo nacional, além da vedação de confirmação dos bispos por Roma. Mais importante era a *competência exclusiva dos tribunais alemães* em todos os litígios, afastando a *jurisdição romana*¹⁰³. Claramente se vê que muito pouco há aqui de realmente religioso, ou que se refere à reforma *à estrutura da Igreja*: o verdadeiro objeto da reforma luterana é justamente a nova e autônoma “sociedade nacional-cristã”. Ela é política em seus meios e fins, no pior e no melhor sentido da palavra.

Lutero aconselha de modo pouco prudente: “Sê um pecador e peca ainda com mais força, mas ainda mais fortemente procura ter fé e alegria em Jesus Cristo que é o conquistador do pecado, da morte e do mundo”; salientando a certeza da salvação apenas pela fé e não pelas obras “mesmo que fornicássemos e assassinássemos mil vezes ao dia”¹⁰⁴. A esfera das boas obras ficaria adstrita ao campo referente ao *estado cristão* na idéia luterana. Destruída a ordem institucional pelo “decisionismo” da consciência individual, temos o advento histórico e lógico da “guerra de todos contra todos” derivada da impermeabilidade da esfera individual. O conceito moderno de indivíduo que surge na renascença tenta modificar a realidade das relações humanas para adaptá-las a si mesmos, sem atentar para o fato de que um mecanismo complexo de divisão do poder, de freios e contrapesos era necessário para que não se derivasse

¹⁰³ Não se usa aqui competência como sinônimo de jurisdição, apenas a atribuição de competência dos tribunais era absoluta, sem concorrência ou divisão de competência, logo a jurisdição romana ficava na prática afastada sem ser negada com todas as letras.

¹⁰⁴ Citado em VOEGELIN. (<http://www.terravista.pt/PortoSanto/>).

abstrações incontroláveis, que fundaria os sangrentos séculos seguintes e seriam as bases das teorias contratualistas dos estados modernos e da “razão de estado”, que atingiria a supremacia nos ditames absolutistas. Lutero foi pai-fundador dessa consciência moderna e de sua sujeição ao poder estatal inevitável e soberano em sua seara. Na significação desse benefício um tanto duvidoso pode-se creditá-lo de *pré-iluminista*.

Tudo isso fica mais claro quando se rememora um outro pedido de Lutero de auxílio aos príncipes alemães. Em *Contra as Hordas Ladrãs e Assassinas de Camponeses*, que escreveu depois de passar por uma radicalização de seu pensamento em 1517-21, Lutero congrega os nobres e as autoridades que massacrem os camponeses “sem sequer oferecer-lhes justiça e equidade, mesmo que isso não seja determinado pelo evangelho¹⁰⁵”. Segundo COHN¹⁰⁶, foi de fato determinante a intervenção do panfleto, tendo em vista que os príncipes da Alemanha central “had shown far less resolution than those in the south and west, to oppose the revolt.” Claro está que para Lutero o Estado deveria ser o único e supremo guardião de uma vida ordenada e pacífica, permitindo ao cristão dedicar-se individualmente ao culto a Deus e ao espírito, inaugurando uma dicotomia moral de tirania estatal. “Entre o cristão e o homem de governo deve haver uma profunda separação. Certamente, o príncipe deve ser cristão, mas não é como cristão que ele é considerado mas como príncipe. Esse homem é cristão, mas sua função nada tem a ver com a religião. Embora se encontrando no mesmo homem, os dois estados ou funções estão perfeitamente separados e até opostos” e “Tu és príncipe, juiz senhor; tens pessoas sob o teu poder e queres saber o que fazer? Não é a Cristo que deves perguntar, mas ao direito imperial ou local. Aí acharás a conduta a ser adotada”¹⁰⁷. A maldade ou crueldade do príncipe é tolerada porque com eles se cria e manifesta a *ordem*, que permite ao cidadão se dedicar à vida interior. Claramente um pessimismo exagerado aliado a uma separação

¹⁰⁵ Lutero, citado em ZAGHENI, pág. 92.

¹⁰⁶ COHN, pág. 248.

¹⁰⁷ Lutero, citado em ZAGHENI, pág. 103.

ingênua. O governo deve ser duro e sério para subjugar os maus e para isso é necessária a efusão de sangue. Lutero contraria por exagero qualquer pensamento tradicional em termos de teoria da legitimidade do governo quando afirma que “um imperador ou príncipe pode violar todos os mandamentos divinos e nem por isso se torna menos imperador ou menos príncipe” e que “Deus prefere suportar a autoridade injusta do que o povo rebelado por uma causa justa”¹⁰⁸: o único direito natural é o da soberania do monarca. Lutero glorifica o estado e o liberta de seus condicionantes, enveredando no absolutismo da soberania secular de maneira flagrante, tudo que desde a *Política* de Aristóteles até Santo Tomás a Igreja procurou minimizar e conter dentro de limites do razoável, dos freios e contrapesos da autoridade moral e espiritual. Lutero termina por ultrapassar Occam e atingir Marsílio de Pádua: “O mundo secular tem leis que só podem comandar o corpo, as coisas e tudo o que há de exterior na terra, pois sobre a alma Deus não quer nem pode deixar existir outra força além da própria¹⁰⁹”. A igreja de Cristo é uma fusão de espíritos da qual deriva nenhum efeito concreto, dado que é ao príncipe que cabe o *praecipuum membrum Ecclesiae*, e o poder de destituir os doutores ímpios e promover os piedosos. “O nobre senhor João, príncipe da Saxônia, é o príncipe da nossa região e, para nós, o seguro representante da *autoridade imperial de origem divina*; nós lhe pedimos (...) que instituísse nesta região, para o bem do evangelho e da salvação e a utilidade dos pobres cristãos do território, um ofício (episcopal) semelhante, designando alguma pessoa para exercê-lo”¹¹⁰. O príncipe é que é então a manifestação da ordem divina, o intermediário entre Deus e o homem, abolidas as instituições espirituais, morais e intelectuais que forcejam por instituir um mínimo controle sobre a força bruta e arbitrária. Novamente se institui determinada ordem de governo (monarquia, no caso) como *princípio ontológico absoluto*, dando de ombros para o fato que não existem de fato na vida

¹⁰⁸ Lutero, citado em ZAGHENI, pág 104.

¹⁰⁹ E aqui cai em contradição consigo mesmo, dizendo o que Deus pode ou não fazer, de deixando levar pela própria “razão orgulhosa”.

¹¹⁰ Lutero, citado em ZAGHENI, pág 107(grifos nossos).

concreta princípios puros e prontos, e que o estado ideal é tanto princípio teleológico quanto ontológico – não é apenas seguir uma fórmula acabada, aplicável segundo o arbítrio do príncipe e resignando-se com a impossibilidade de haver bom governo. “A mão que dirige e conduz a espada secular não é uma mão humana, é a mão de Deus. Não é o homem, é Deus quem manda enforcar, torturar, decapitar, é Deus quem faz as guerras. Em todas essas coisas, reconheçamos as suas obras e os seus veredictos.¹¹¹” Lutero era muito realista em se referir à espada: “God has not given rulers a fox’s tail but a sabre”¹¹², o poder devia ser exercido como poder de um governante superior, dominador e imperioso. Mas ele estava abolindo o *limite* na forma da lei natural. Aqui se aproxima o caráter do soberano de Lutero com o *ímpeto viril* a que a Fortuna de Maquiavel favoreceria: nomes de significância duvidosa que legitimam o arbítrio. Por caminhos diferentes, no final da idade média, se chega perto do que se atingira ao final da Grécia Clássica: a monarquia divina. Nadando entre os extremos da guerra de todos contra todos e de um utopismo que separa totalmente a consciência religiosa individual da gestão do estado, Lutero inaugura a dicotomia simplista da “patologia alemã”.

5.3.1 Sobrecarga teórica

“Devemos esperar muitas tempestades e desastres”, disse Sebastião Brant em seu *Narrenschiff* de 1494, “porque hoje não se sabe mais onde está a verdade”. Até o advento de Guilherme de Occam a sociedade cristã pode manter, com alguma dificuldade, sem dúvida, algumas máximas fundamentais: algumas da doutrina, outras emprestadas aos grandes filósofos gregos. Lutero segue seu mestre Occam e bombardeia um desses princípios, o das boas obras que conquistam mérito junto a Deus e o substitui por uma dualidade rígida e radical entre vida concreta e vida do

¹¹¹ *Ob Krigsleute auch einem seligen Stande sein kommen*, ed. Weimar, I. 626. Citado em ZAGHENI, pág 108.

¹¹² JOUVENEL, Bertrand de: *On Power* pág 133.

espírito, onde a paz justifica a tirania e a submissão (ou permissividade) em relação ao mal é virtude obrigatória para os que não habitam os palácios imperiais¹¹³. É uma *sabedoria do não agir*, algo que, dotado de *alguma* verdade espiritual, impossibilita completamente uma filosofia política. “As doutrinas políticas constituem, antes, tentativas para encontrar soluções específicas e exequíveis para o perpétuo e mutável problema da conciliação”¹¹⁴. O que há aqui para conciliar? A concordata a que se referia acima HEINE, um reconhecimento objetivo das limitações humanas, é sufocada por uma ficção que institui um único ente limitado (rei) como solução para os problemas do mundo, no lugar de todo um sistema complexo que levava em consideração, mesmo que longe de ser perfeita, todas as formas de autoridade e seus respectivos lugares, desde a mais carismática até a mais sombria. Porém sequer isso é verdade. Na realidade, se transforma o sistema anterior em um novo, onde a atividade política é meramente palaciana e excludente, como será a política continental europeia de até o século XIX. Forcejava-se por jogar fora milhares de anos de atividade civilizadora da filosofia, religião e política em troca do velho e mau César, cabeça da esfera pública que é quase tudo, deixando uma religião residualmente privada como osso ao súdito: sou escravo do estado, mas interpreto minhas próprias escrituras livremente!

Nada ainda há aqui do estado “leigo” em termos verbais expressos, mas se analisando mais profundamente, de acordo com a teoria vencida, há sim. Se um leigo é o dirigente do estado e da igreja, o estado não é “confessional” de maneira nenhuma. Ele é sim *protetor* da igreja em um sentido novo: é o protetor da interpretação de igreja que *lhe aprouver*, por qualquer razão que seja, autoridade moral e secular se confundem no juízo supremo do monarca; um primeiro pressuposto da soberania vinculante de sua *vontade absoluta*. Em uma tacada, o poder estatal quase que inconscientemente é o salvador da religião e da verdade e o papado é ou acessório

¹¹³ Ferindo ao mesmo tempo o princípio da igualdade cristã: diante do bem e do mal não há diferença entre classes e poderes.

¹¹⁴ CRICK, Bernard: *Em Defesa de Política*, pág 6.

político útil ou de fato representante material do anticristo na terra. Legitimando o magistrado ilimitado de todos os direitos, as teorias dos juristas de Frederico II finalmente triunfam no apoderar-se da legitimidade pelo absolutismo.

Outro aspecto que agravava o problema era o *novo momento de expansão*: a perspectiva de conquistas abertas pela contínua expansão portuguesa no além-mar (depois seguida pela espanhola) permitia aos estados da *reconquista*¹¹⁵ que se mantivessem em permanente estado de *conquista*, perpetuando um controle desproporcional das instituições pelo poder militar/policial da estrutura leiga da administração. A simbiose entre comerciantes holandeses e judeus, que cuidavam da parte produtiva da expansão e os “empreendedores” espanhóis e portugueses, fomentados pela perspectiva de “riqueza de saque” nas novas índias, permitiram a “comprovação prática” da viabilidade e eficiência do novo tipo de estado absoluto. Obviamente tal coisa era um redondo engano, o que seria comprovado pela decadência luso-espanhola e pelo florescimento anglo-holandês, esta última ex-possessão espanhola, para a justa humilhação da tirania. Mas os efeitos foram percebidos tardiamente¹¹⁶.

6 – MAQUIAVEL

6.1 INTRODUÇÃO

“O homem privado, politicamente indiferente,” nos conta Burckhardt¹¹⁷, “com suas ocupações em parte sérias, em parte diletantes, surgiu pela primeira vez já plenamente desenvolvido nesses estados despóticos do século XIV.” Em uma inversão cronológica para facilitar a exposição, já vimos como se conecta o occamismo com a

¹¹⁵ Como vimos, desde muito tempo a igreja católica luso-espanhola é subserviente ao estado, não “necessitando” ser reformada.

¹¹⁶ Ver PEYREFITTE, págs 142-143 e 152-159.

¹¹⁷ BURCKHARDT, pág 113.

solução apregoada por Lutero frente às novas conjunturas políticas da sociedade e como sua solução culmina em uma fórmula que se tornaria caracteristicamente germânica e nórdica na composição entre o homem privado religiosamente auto-suficiente e o estado despótico dos “malvados” barões justificados pelas “terríveis” necessidades da *realpolitik*.

A solução maquiavélica apareceu um pouco antes e se deu de maneira menos original e mais “razoável” por assim dizer: dentro do espírito da renascença italiana. Também seguiu a tradição do sul da Europa de maneira geral, em que existia uma satisfatória liberdade municipal que era contrastada com uma outra figura individualista, de certa forma o indivíduo por excelência, que era o *novo tirano* que tanto impressionara Maquiavel e sua época. Esses *condottieres*, analogamente aos nobres alemães, eram figuras proeminentes no jogo político, porém em circunstâncias menos “legalizadas” e mais intensas que o Sacro-Império, em que alguma ordem eleitoral, muitos bispados importantes e a constante intervenção do papa mantinham a essencial unidade na forma de um domínio de forte base militar, que impediu que as unidades componentes evoluíssem integralmente para o novo modelo de estado-nação.

As três dinastias imperiais alemãs se concentraram primeiramente em concentrar o poder real coexistindo com os velhos ducados; depois, na época dos Hohenstaufen concentrar o poder real na Sicília e na Itália, o que tanto perturbou o papado, e finalmente se voltou para o leste depois da perda da Sicília para Aragão.

A primeira e segunda fases da política alemã foram as que permitiram o ressurgimento das cidades estado, que cobriam as grandes vias comerciais da Idade Média desde a Toscana e Itália superior, através da Suíça, Alemanha do Sul, vale do Reno, Holanda e Flandres, até a Vestfália e o Báltico. Sua característica mais marcante é serem terras de ninguém entre poderes territoriais fortes, o que era estimulado pelos papas como contrapeso aos mais poderosos monarcas. Em se tratando especificamente das cidades italianas, desenvolveram-se no vácuo de poder entre Bizâncio, o próprio papado, o Império transalpino, mundo muçulmano, a Borgonha e os principados

alemães e franceses. Porém a prosperidade e riqueza citadinas eram pouco correspondidas em termos de força militar, o que, se desaparecido o vácuo em que existiam, não poderiam se manter. Veneza apercebeu-se desse fato na guerra de Chioggia (1378-1381) que revelou que seus limites não permitiam o controle de abastecimento alimentar, o que a fazia extremamente frágil. Desde então, procurou expandir-se para o *hinterland*, tomando Pádua, Bassano, Vicenza, Verona, Brescia, Bérnago e Cremona. A famosa liga Hanseática propôs uma solução diferente, de proteção mútua, fazendo também bom uso do boicote comercial, para a proteção das cidades individuais que a compunham, o que se mostrou bastante eficaz, mas que não pode sobreviver frente à solidificação das fronteiras nacionais e a falta de território agrícola. O problema na Itália era que da febre expansionista das cidades individuais para assegurar sua sobrevivência, elas acabaram por se entrecocar além do aceitável, e formaram um sistema político que no século XV consistia na balança de poder entre Nápoles, Florença e Milão, que contrabalançavam o poder da Igreja (estados pontifícios) e Veneza.

Maquiavel pertence a uma corrente mais antiga, não propriamente a de Occam, a que pertence Lutero, mas a corrente de Marsílio de Pádua, companheiro de exílio daquele, e Frederico II. Como vimos, Marsílio é averroísta: reconhece a verdade da fé mas é indiferente a seu conteúdo, não buscando conciliação entre ela e a razão e fazendo do líder máximo nessa seara o Aristóteles de Averróis. O tópico que mais interessa a Marsílio é o tratamento e a prevenção das revoluções, isto é, da dissipação do poder, e a fama de Maquiavel e de seu *Príncipe* devem ser de fato restituídas a Marsílio e seu *Defensor Pacis*, que já tratara há muito dos problemas da política secular pós-medieval. O que importa é que Marsílio iniciou a mesma corrente italiana que se prolongaria depois de Maquiavel.

Nicolau Maquiavel nasceu em 3 de maio de 1469 em Florença. Aos vinte e nove anos, sem possuir qualquer experiência administrativa anterior¹¹⁸ foi confirmado como segundo chanceler da república de Florença. Na época vigorava, como nos ensina Skinner

Um método de recrutamento tradicional para o preenchimento dos principais cargos. Esperava-se dos candidatos aos cargos que, além de darem provas de habilidade diplomática, demonstrassem possuir um alto grau de competência nas assim chamadas “disciplinas humanas”. Este conceito de *studia humanitatis* tinha origem em fontes romanas, especialmente Cícero, cujos ideais pedagógicos haviam sido retomados pelos humanistas italianos do século XIV(...).

Esse método derivava da crença bastante ingênua (como já foi anteriormente observado sobre Cícero e a renascença) na submissão dos interesses do indivíduo ao bem público, no desejo de lutar contra a corrupção e a tirania e atingir a honra e a glória para o país e para si mesmo através de uma legalidade simplória, auto-evidente e simultaneamente retórica. Era a época em que o déspota de Verona, Cangrande della Scala, em um exemplo que nos empresta Burckhardt¹¹⁹, sustentava toda uma Itália e os escritores eram-lhe gratos. Séculos se passaram até que se pudesse olhar para “belas” conseqüências do arbítrio desinteressadamente, ou mesmo vê-las. O problema da moral do clero na sociedade medieval estava sendo substituído pela grandeza do *condottiere* e de seu papel social ambíguo, nada mais. Progresso ou evolução à época sequer eram as justificativas, mas uma liberdade que jamais chegava.

A salvação eterna desde o século XIII, como vimos, estava sendo substituída por um sentimento averroísta da eternidade do homem *como gênero* e não como indivíduo, onde a fama se assemelhava à salvação pela graça, onde o humanista salvava a si próprio e, através do mecenato, o homem de estado e o grande capitão. É a dignidade dos antigos pagãos que não sobreviveria às teorias evolutivas (séc. XVIII) e darwinianas (séc. XIX) da sobrevivência dos mais aptos.

¹¹⁸ SKINNER, Quentin Maq – Observar a lição de Paul Johnson em seu “Tempos Modernos” sobre a inexperiência prática e a teoria na corrupção da política. Ver também Bernard Crick “Em Defesa da Política”.

¹¹⁹ BURKHARDT, pág 25.

Maquiavel dá início a sua carreira de letras com a *Vida de Castruccio Castracani* (1281-1328), senhor e duque de Lucca. Seu objetivo é transmitir um grande exemplo, um mito de herói político baseado na obra *Vida de Tarmelão*¹²⁰, onde a ordem social é um fim além do bem e do mal. Já é um bom exemplo da simploriedade retórica que deturpa a história pelo “belo efeito” propagandístico de união da Itália, sendo descrito pelo autor como uma “fantasia”¹²¹. A origem humilde de Castracani, como a de Tarmelão, é falseada arbitrariamente num rompante joaquimita de legitimação pela humildade. Castracani não era uma criança abandonada, era descendente de aristocratas de Lucca. Também não era solteiro: casou e teve filhos. Ademais Maquiavel parecia estar fazendo de Castracani um presságio de seu próprio advento como comentador militar, pois Castracani parecia conhecer *a Arte da Guerra* de Maquiavel, que ainda estava por ser escrita¹²².

Os *Discorsi Popra la Prima Deca di Tito Livio*, como já afirmamos, não possui sistematização, e os problemas são tratados como discussão de exemplos históricos. Maquiavel retém de Políbio uma noção proto-contratualista de que no início da existência os homens são animais isolados e depois se associam escolhendo os mais fortes para governantes¹²³. Depois se promulgam as leis e os mais prudentes e justos ascendem ao poder. A corrupção transforma a eleição em monarquia hereditária e daí provem os males políticos inevitáveis. Maquiavel tira da cartola a *virtú*, que não é o *amor sui* dos déspotas ou o amor *Dei* cristão, mas uma espécie de valor reformado, um *interesse comum*, que beneficiaria o estado e enriqueceria e glorificaria seu príncipe. Apesar de não ser essencialmente maldoso ou merecer ser mero sinônimo de perfídia como dele fizeram Shakespeare e outros tantos, Maquiavel esperava poder responder materialmente à questão dos velhos moralistas romanos de como forjar uma aliança

¹²⁰ Obra de Poggio Bracciolini (1380-1459), chanceler e historiador de Florença.

¹²¹ MAQUIAVEL, Nicolau: *A Arte da Guerra. A Vida de Castruccio Castracani. Belfagor, o Arquidiabo*. Brasília, UnB, 1994, 3ª edição. Pág 9.

¹²² E que ficou célebre por erroneamente desdenhar a artilharia de bocas-de-fogo e não crer em seu futuro, além de vários outros erros. Ver MAQUIAVEL, Nicolau: *A Arte da Guerra*.

¹²³ *Discorsi*, 1, 2. Citado em VOEGELIN em (<http://www.terravista.pt/PortoSanto/>).

com a Fortuna e como fazê-la sorrir para nós, mesmo mediante crueldades presentes que seriam justificadas pelos seus fins. Entretanto é ai pouco substancial no que diz respeito ao cerne da questão. Maquiavel “gostava muito de generalizações ousadas. De alguns exemplos tirados da historia antiga ou moderna saltava imediatamente para as conclusões mais gerais¹²⁴”, além de “falar no mesmo tom de Alexandre o Grande, e de César Bórgia, de Aníbal e de Ludovico, o Mouro. No mesmo capítulo em que fala nos ‘novos principados’ da Renascença fala de Moisés, Ciro, Rômulo, Teseu”¹²⁵, em uma mistura no mínimo imprópria de tipos e fontes de *autoridade*, demonstrando que somente se interessava pelo *poder*, que as igualava por baixo. Sobre a fortuna especificamente, salienta vagamente que é “amiga dos bravos”, daqueles que são “menos cautos, mais cheios de ânimo”¹²⁶. Vai ainda mais longe nestas elucubrações: “A fortuna é mulher”. conseqüentemente é seduzida por qualidades viris. SKINNER ainda afirma que “Além de reiterar esses argumentos clássicos, Maquiavel faz com que assumam um sentido erótico inabitual. Sugere que na verdade, a Fortuna pode ter um *prazer perverso* em ser *tratada de maneira brutal*. Não só pretende que, por ela ser mulher, ‘é necessário, para mantê-la subjugada, esbofeteá-la e espancá-la’, como ainda acrescenta que ‘com mais freqüência ela se deixa vencer por homens que usem de tais métodos do que por aqueles que procedem friamente’¹²⁷. O que quer dizer *de fato* tudo isso é muito duvidoso, impossível tirar daqui algum método. Entretanto pode-se afirmar com certeza que é uma maneira um tanto temerária de se referir a uma “deusa abstrata” cobiçável, especialmente em uma era pululante de viris tiranos. Tais palavras eram um estímulo delicioso ao despotismo e a guerra de todos contra todos na posse do sedutor troféu da Fortuna e da *virtú*, que consistiam na nova salvação frente aos antigos padrões medievais. Vale ainda lembrar que HUIZINGA desacredita a originalidade da sede de honra e glória renascentista: “is essentially the same as the

¹²⁴ CASSIRER, Ernst: *O Mito do Estado*. pág 144.

¹²⁵ CASSIRER, *Idem*. pág 144.

¹²⁶ SKINNER: *Maquiavel*. Pág 50.

¹²⁷ SKINNER, *Idem*. Pág 50-51.

chivalrous ambition of earlier times, and of French origin¹²⁸”. O mesmo impulso que a Igreja, sem sucesso, tanto forcejou por bem direcionar.

6.2 O PRÍNCIPE

Eduard Meyer em seu livro *Maquiavel e o Drama Elisabetiano* notou nada menos que trezentos e noventa e cinco referências a Maquiavel na literatura desse período, e em todas as peças de Marlowe, Ben Johnson, Shakespeare, Webster, Beaumont e Fletcher o maquiavelismo nada mais é que a encarnação da astúcia, da hipocrisia, da crueldade e do crime¹²⁹. Tachar aqueles autores de ingênuos ou de frutos do pensamento maquiavélico que se voltam contra o pai seria inteiramente absurdo. “Um príncipe sábio será guiado acima de tudo pelos ditames da necessidade: ‘para manter sua posição’ ele ‘deve adquirir o poder de não ser bom, e entender quando usá-lo e quando não o utilizar’ segundo exigirem as circunstâncias.¹³⁰” Existirá melhor definição de absolutismo?

Apenas depois de Bacon (séc. XVII) Maquiavel e seu *Príncipe* puderam ser vistos com outros olhos. Spinoza também o louvou, hesitantemente, é verdade, vendo nO *Príncipe* um sentido *oculto*, admitindo ser impossível perceber a real intenção de Maquiavel, mas que *talvez* pretendesse mostrar como deve ser cautelosa uma multidão livre ao proceder com a entrega do poder a um homem. Mas são claramente juízos subjetivos acerca da obra. Nos séculos subseqüentes aproveitou-se de Maquiavel o aspecto que se bem quis e sua aceitação por Bacon e pelo século XVII pode muito bem ser explicada por ter sido esse o mesmo século em que o *absolutismo* e a *razão de estado* triunfaram completamente sobre a liberdade, mesmo na Inglaterra, e o espírito científico buscava olhar tudo como *dados aproveitáveis* e não sistematicamente dentro

¹²⁸ HUIZINGA, Johann: *The Waning of the Middle Ages*. Pág 60.

¹²⁹ CASSIRER, *Idem*. pág 135.

¹³⁰ SKINNER: *Maquiavel*. Pág 63.

de um contexto em busca de uma *verdade histórica*: Vico ainda não triunfara contra a cupidez do utilitarismo. Ainda hoje não triunfou de fato.

6.3 MAQUIAVEL E A CONSCRIÇÃO

“The passion for absolutism is, inevitably, in conspiracy with the passion for equality¹³¹”, e um dos primeiros passos rumo à igualdade foi atentar contra as várias forças armadas privadas em prol das milícias. “Bons exércitos são até mais importantes que boas leis, portanto ‘não pode haver boas leis onde não há boas armas’ ao passo que havendo bons exércitos, ‘deve haver boas leis’”¹³². SKINNER caracteriza a conclusão de Maquiavel como “um toque típico de exagero¹³³”: um príncipe sábio não deve ter *nenhum outro objeto de preocupação e nenhum outro interesse que não seja a guerra*, suas leis e disciplina. Vale notar que aqui se traça o que seria o padrão do absolutismo a partir do séc XVII: “most seventeenth-century boundaries, though rulers increasingly deplored the fact, had to be seen not in confident and continuous black, but as varying shades of gray, often broken and uncertain. Parts of Russian frontier were until Peter the Great’s reign a barrier that could be moved a hundred miles backwards or forwards in a minor campaign. Other parts were not demarcated at all. (...) Almost every ruler of any importance had islands of territory outside his borders and islands of someone else’s within them.¹³⁴” O território é delimitado não por qualquer artifício teórico mas pela propriedade efetivamente mantida à força – a essência do absolutismo onde o único instrumento útil para o Príncipe é o poder militar, dentro e fora de suas fronteiras.

Maquiavel tem uma atroz antipatia pelo sistema de mercenários que vigoraria na Europa ainda por muitos anos, o que se mostra irrazoável, tendo em vista que “a

¹³¹ JOUVENEL: *On Power*. Pág 193.

¹³² SKINNER. *Maquiavel*. Pág 53.

¹³³ SKINNER. *Idem*. pág 53.

¹³⁴ PENNINGTON. pág 29.

maioria dos historiadores chegou à conclusão que o sistema de mercenários em geral funcionou de maneira bastante eficaz.¹³⁵ No século XV, grandes *condottieri* como Paulo Vitelli e Prospero Colonna declaravam que “as guerras eram vencidas mais pela indústria e esperteza que pelo choque das armas¹³⁶” e as conseqüências disso eram que as guerras eram apenas exercícios táticos ou jogos de xadrez quase sem mortes, pois que a captura era infinitamente mais vantajosa, graças ao pagamento de resgates. Era como uma questão das indulgências no campo de batalha: havia uma lógica poderosa que dirigia o sistema¹³⁷, além de uma vantagem prática acessória¹³⁸. De fato, constantemente os combates eram escaramuças quase sem sangue¹³⁹. Nesse contexto, a paixão de Maquiavel pelas milícias contrariava a experiência: Maquiavel organizou uma milícia que obteve desastroso desempenho em 1512 na defesa de Prato, quando foi rechaçada pela infantaria espanhola. O problema que havia era um problema “moral”: no sistema existente, permeado por uma lógica fria, pouco sobrava para a virtude viril da bravura inspirada, que hipoteticamente inverteria a sorte do embate contra todas as possibilidades. Era um resgate dos nobres mas sangrentos valores bárbaros em que os guerreiros viam de saboroso na guerra o prazer da luta, lutavam por seu chefe e seu chefe pela vitória, devendo a *bravura em batalha* laurear de glória o guerreiro, e não sua habilidade intelectual¹⁴⁰. E que bravura há em um jogo de xadrez? Que bravura existiria em um campo em que não corre sangue?

Na verdade, apesar do erro ter-se demonstrado pela derrota de sua milícia e Maquiavel se mostrasse errado *militarmente*, o exército de conscritos da Revolução Francesa o provaria *politicamente* correto no *âmbito militar*. Isto é: embora não mais eficientes, seria politicamente vantajoso para um estado todo-poderoso dotado de um aparato burocrático “eficiente¹⁴¹” manter um exército que compensasse a cara eficácia

¹³⁵ SKINNER: *Maquiavel*. Pág 54.

¹³⁶ FULLER. pág 6.

¹³⁷ Isto é, o “jogo de xadrez” que numa batalha real levaria o inimigo a uma posição insustentável.

¹³⁸ A batalha em si não se fazia necessária.

¹³⁹ Tais parâmetros de combate retornariam no século XVIII, antes da Revolução de 1789.

¹⁴⁰ ELIADE. pág 112.

¹⁴¹ Eficiente apenas no sentido de estável, legitimado pelo procedimento, etc.

dos profissionais com volume de “leigos”¹⁴², como os imensos exércitos que o século XX conheceria¹⁴³. Isso facilita a supressão de indivíduos fortes que pudessem agir em benefício dos fracos¹⁴⁴ contra a corrente avassaladora do poder do Estado e de sua razão, gerando um desmembramento da autoridade imediata entre pessoas e oprimindo a totalidade dos *cidadãos* sob a abstração chamada *Estado*. Bernard CRICK salienta, em um comentário que é válido para ajudar a delinear a indefinição entre o Maquiavel libertário e o tirano, que: “os regimes totalitários, aliás, são um produto da era democrática¹⁴⁵” e prossegue afirmando que “como Hitler escreveu, a política tornou-se antipolítica: ‘a política’, ele disse ‘é a arte de levar adiante a luta pela vida de uma nação, para sua existência na terra. A política exterior é a arte de assegurar a uma nação o espaço vital, em tamanho e população, em qualquer tempo e de qualquer forma que for necessária. A política interna é a arte de manter, para a nação, o poder necessário para atingir esse objetivo, através de sua igualdade racial e do tamanho de sua população’¹⁴⁶”. Os fins últimos são absolutizados e imediatizados, fazendo-se perder a noção de eternidade da condição humana em uma absolutização democrato-milenarista. Maquiavel foi democrata no mau sentido: ofereceu o exército de conscritos como carne de canhão do déspota que só se fez direcionando as massas contra a parcela insubmissa da igreja ou da nobreza.

Hitler nada enunciou de novo: nem mesmo o aspecto nacional-racial estava alheio ao pensamento Renascentista italiano, embora muito distantes das idéias do tirano germânico. Petrarca já afirmara que as armas e as leis que no passado mantiveram os romanos acima dos outros povos mantê-los-ão *para sempre* à frente

¹⁴² E que depois da revolução industrial teria aumentado a margem de “vantagem” (ou apenas “inevitabilidade”) das grandes massas humanas agirem contra outras massas, inserindo-se a população civil no conflito como “exército de *produção bélica*” que também configurava objetivo militar “legítimo”.

¹⁴³ Já mesmo o século XIX, com a Guerra da Secessão. Ver FULLER, John Frederick: *A Conduta da Guerra*, sobre o renascimento da *guerra total*.

¹⁴⁴ Como era o galante moto da cavalaria medieval: a lealdade a seu senhor, a proteção dos pobres e da Igreja. Para os mitos cavaleirescos ver ELIADE, Mircea: *História das Crenças e Idéias Religiosas*. Tomo III, págs 107-136.

¹⁴⁵ CRICK, pág 18.

¹⁴⁶ CRICK, pág 19.

dos “bárbaros”. “De um lado, Petrarca não cessa de dizer, os italianos; do outro, os bárbaros. Os espanhóis são, pois, bárbaros, mas também – e sobretudo – os franceses.¹⁴⁷” É esse nacionalismo cultural que segundo GILSON abre a era que culmina na era dos estados nacionais e que põe fim ao universalismo medieval. Nesse contexto maior, a importância de Maquiavel é reduzida e setorial, a ponto de se pensar, com Jeffrey Pulver:

Que havia em *O Príncipe* 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 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 melhor para o tempo – o único capaz de ser entendido e respeitado nessa era.¹⁴⁸

6.4 O FATO TRAUMÁTICO

Maquiavel enquadra-se na então nova e vaga categoria de “intelectual”, a pessoa privada que diletantemente se pretende sem método ou escola claras deitar seus olhos sobre o mundo, sem compromisso ou responsabilidade alguma sobre suas idéias. Destarte, a melhor compreensão do pensamento de Maquiavel e mensuração de sua limitação é interessantemente iluminada pela importância de seu grande “trauma”.

Tal trauma foi a intervenção francesa de 1494 em que Carlos VIII invade a Itália e inicia o período de dominação estrangeira. Tal fato e seu sucesso não resultavam diretamente de desequilíbrio econômico, da decadência moral, revolução social ou qualquer outro motivo que não fosse um poder militar superior frente outro pior equipado e preparado¹⁴⁹. Toda a ordem italiana foi esmagada pelo poder da força

¹⁴⁷ GILSON, pág 903.

¹⁴⁸ PULVER, Jeffrey: *Machiavelli, the Man, His Work and His Times*. Londres: Herbert Joseph, 1937; pág 227. Citado em CASSIRER, pág 146.

¹⁴⁹ Justamente o diferencial da guerra de 1494 foi a França, juntamente com o Ducado de Borgonha, possuírem a melhor artilharia de campanha da época, composta de 350 bocas-de-fogo. Justamente a arma negligenciada por Maquiavel. Ver ALVES, págs. 82-83.

bruta, que acabou por estreitar os horizontes da geração de Maquiavel, concentrando-se na organização militarista do estado leigo, de uma Nação Italiana, que só seria possível com uma milícia conscrita que se emassasse contra as bocas-de-fogo inimigas, em um presságio horrendo da guerra moderna. Maquiavel, por essas razões circunstanciais, retrocedeu da grande ciência política e de sua razão maior, concentrando-se na luta pelo poder e por sua ampliação *ad infinitum* e “por que chamar (...) uma luta pelo poder de ‘política’, quando ela é apenas uma luta pelo poder?”

Pode existir política nos regimes sem liberdade, porém é uma política indesejada, que constitui, para os governantes, uma medida da inadequação do seu progresso no rumo da unidade, e os leva a realizar todos os esforços possíveis para manter em segredo suas disputas, a fim de evitar a formação de uma opinião “pública” entre os governados. A política palaciana é uma política privada, a qual implica uma contradição nos termos, já que o caráter mais sobressalente da política se apóia, literalmente, na sua publicidade.¹⁵⁰

Os acertos de Maquiavel, assim como seus erros e seu aproveitamento como base de teoria, filosofia ou ciência políticas, são quase acidentais. Concentrar-se nele é focar uma parcela insignificante do todo que compôs uma longa passagem de quase quinhentos anos da Idade Média para a Idade Moderna, em que o caminho de um “supernaturalistic-mythical-authoritative to a naturalistic-scientific-individualistic type of thinking¹⁵¹” significou uma reviravolta de bases civilizacionais que, até que se pudesse estabilizar em uma nova sociedade, alimentou o poder puro dissociado de seus fins e da liberdade. Além do mais, quando Maquiavel escreveu sua obra “o centro de gravidade de mundo político já se havia alterado¹⁵²”. Desde Frederico II a burocracia está se desenvolvendo inexoravelmente, sua Constituição de Melfi alcunhada de “Certidão de Nascimento da Burocracia Moderna¹⁵³” se impõe, ela sim, como centro fundamental para a compreensão do novo tipo de estado que nasce, como instituição única e soberana frente a todas as outras instituições que a sociedade pudesse

¹⁵⁰ CRICK, pág 5.

¹⁵¹ BAUMER, pág 141.

¹⁵² CASSIRER, pág 151.

¹⁵³ CASSIRER, pág 155.

livremente articular. Frederico II ainda tratou de ressaltar a mística de sua pessoa real como sujeito diretamente conectado a Deus, em um presságio da infalibilidade de Luís XIV e demais déspotas, que seria agravado pela bipartição Luterana das esferas apartadas da piedade e da laicidade, um não intercedendo na outra, mas a primeira devendo obediência aos ditames “demoníacos” da segunda.

Maquiavel e Lutero inauguram então o *absolutismo* e sua conseqüência natural em oposição, o *privatismo* civil e político. No campo da política, dissociaram o corpo eclesiástico sem substituí-lo por outro instrumento de contrapeso que pudesse fazer frente ao poder desencadeado desde Melfi por Frederico, ao mesmo tempo em que faziam da consciência individual religiosa uma cidadela intransponível de individualismo exacerbado.

7 – CONCLUSÃO

7.1 MAQUIAVEL E LUTERO – O NASCIMENTO DA ETERNA REVOLTA

A cisão de Lutero com a Igreja objetivou um renascimento da espiritualidade em bases sólidas. Porém seu erro crasso se manifestamente sobressaltou com sua morte e o engessamento do protestantismo que no final se reduziu a

(...) uma espécie de moral árida. Ninguém pensava em fazer uma exposição espiritual, e a doutrina não podia satisfazer nem o espírito, nem o coração. Foi essa a causa de várias separações da Igreja oficial: viu-se nascer os separatistas, os pietistas, os heremitas, os pacíficos, todas essas seitas enfim, diversamente denominadas e designadas, mas cujo designio comum era aproximar-se da divindade, sobretudo através de Jesus Cristo, mais do que isso lhes parecia possível sob a forma da religião nacional.¹⁵⁴

ORTEGA Y GASSET afirma sobre Lutero que “Nietzsche vio muy bien que Lutero y el protestantismo era sobre todo ‘primitivismo’. No habia en todo aquello una

¹⁵⁴ GOETHE. J. W. Von: *Memórias: Poesia e Verdade*. Pág 33.

voluntad de ir adelante y crecer, sino de contraerse, primitivizarse, puerilizarse – en sum. uma involução del organismo adulto hacia el feto”, e sobre a renascença de maneira geral que

En el pensamiento los renacentistas rompen, si, con el escolaticismo pero fulleramente, pasionalmente, sin saber por qué, sin razones o con la mera razón de ‘porque sí’. En última instancia y la única algo justificada, por hartazgo, por aburrimiento. La filosofía del Renacimiento no es tal filosofía, sino un ‘hacer que se hace’ y un puro lio (...) el Humanismo no fue una cosa, sino el mero aspaviento de una cosa. En qué consistía la verdadera cosa apareció claro cuando Galileo por un lado y Descartes por otro surgieron. Eso era el auténtico renacimiento¹⁵⁵.

A cisão de Maquiavel com a Igreja observou caminho semelhante: visava à união política da Itália e a manutenção de seu *poder* frente o resto da Europa. Eis que suas tentativas e a de seus companheiros fracassaram redondamente, pois se a *virtú* era presa dos fortes, que príncipe deveria se submeter à soberania de um poder central? Ou mesmo de uma Constituição? Nada, nem ao menos uma constituição imperfeita como a bula de ouro do Sacro-Império pode surgir para garantir alguma liberdade aos italianos: cada um era por si, prenunciando Hobbes. Ademais, suas ricas cidades eram motivo irresistível de invasões de pura pilhagem, o que perduraria até a famosa expedição de Napoleão. Se o luteranismo somente permitiu aos alemães serem livres em sua consciência ideal, o maquiavelismo não permitiu aos italianos serem livres em absoluto. Mesmo em suas consciências eram escravos da *vontade de poder*, do desejo semi-erótico pela reconquista da *virtú* perdida. Apenas Vico traria de fato luz à Itália. Toda a liberdade que restara à Itália e à Alemanha era decorrente das reminiscências da liberdade comunal medieval, e não fruto do renascimento absolutamente.

7.2 A FALSA RENASCENÇA – RUMO AO ABSOLUTISMO E AO LEVIATÃ

¹⁵⁵ ORTEGA Y GASSET: *La Idea de Principio en Leibniz*. Pág 369-371.

Se os pensamentos políticos de Lutero e Maquiavel nada mais eram que a conclusão inevitável do longo e penoso afrouxamento e ruptura de uma dicotomia presente na natureza da condição humana, nada contém de verdadeira completude, de verdadeiro sistema. A teologia e a filosofia conhecidas pelos medievais tentavam manter em precário equilíbrio em um mundo em crescimento econômico e político, que ao enfrentar o radicalismo lógico de Guilherme de Occam, atingiu um ponto em que o feixe de acontecimentos paralelos rachou aquilo que chamamos “cristandade”. Occam nada mais fez que tentar delimitar de maneira precisa os dois lados da equação – qual é o campo da filosofia e qual é o da teologia – e acaba por negar a importância de “salvar as aparências”, os fenômenos tal como se apresentavam, e seu princípio da economia ou “navalha”, destruía o ponto nevrálgico em que se sintetizava no intelecto humano as limitações e ilimitações de um e outro mundo, o material e o espiritual, o das causas eficientes e o das causas finais. A impressão de GOETHE de que “não havia necessidade de erigir a filosofia em disciplina à parte, já que toda ela estava compreendida na poesia e na religião¹⁵⁶” fora não só “superada” como entre uma e outra se iniciou a erigir uma barreira intransponível, solapando a integralidade do conhecimento como um todo harmônico, que por fim separou a tríade que segundo Santo Agostinho compõe o homem: a fé, a vontade e a razão. O existir, o viver e o entender.

A Occam poderiam ter-se levantado muitas críticas de cunho filosófico que a ele não foram feitas, graças às atribulações da guerra cultural da época. Mas a Kant respondeu Salomon Maimon (1754-1800). No *Ensaio acerca da filosofia transcendental*, Maimon afirma que a “coisa em si”, dissociada por Kant do *fenômeno* de maneira análoga à separação Occamista entre *revelação* (e os atributos divinos) e *razão*, não pode ser considerada como estando fora da consciência, porque senão seria “não-coisa”, que Maimon identifica com número imaginário do tipo de raiz quadrada de um número negativo, que expressa grandeza não real. “A ‘coisa em si’ deve ser

¹⁵⁶ GOETHE. J.W. von: *Memórias: Poesia e Verdade*. Pág 175-176.

pensada muito mais como, por exemplo, as grandezas irracionais do tipo de raiz quadrada de 2, que são grandezas *reais* que expressam *valor limite*, pelo qual nos aproximamos sempre mais do infinito. O que significa o seguinte: na consciência existe a forma, da qual temos plena consciência, e a matéria, da qual, ao contrário não temos consciência; nós não podemos pensar nada fora da consciência e, portanto, devemos conceber a matéria, leibnizianamente, como o grau mínimo de consciência; a ‘coisa em si’, portanto, é o limite mais baixo dos graus infinitos da consciência, assim como o exemplo raiz de dois ilustra de forma analógica.¹⁵⁷ Tal resposta filosófica abala o pensamento Occamista em sua forma mais radical, afastando a pureza absoluta e a incomunicabilidade essencial dos campos da vontade divina e do itinerário da mente rumo a Deus. Seus seguidores da ala Luterana caem sob o mesmo argumento inegável. Negar o valor usualmente atribuído a Marsílio e Maquiavel é ainda mais fácil: basta apenas entender o contexto histórico da guerra cultural que há muito se travava e no quais representavam partidos em disputa, e não conhecimento verdadeiro, embora assim o nomeassem.

A associação cultural fortuita ocorrida no declínio da idade média e na renascença sobreviveu aos supracitados Galileu e Descartes, que a remodelaram e reafirmaram em um renascimento positivo do valor da “ciência moderna”. Porém o estado político que ensejaram e a ciência política que na renascença se fundou sobrevive imerecidamente até hoje, sem uma aceitação generalizada de um reinício, de um renascimento, de uma retomada das bases mais firmes da ciência política, cujo ramo tradicional luta por sobreviver.

As considerações que encaram a política como um fenômeno total, derivada das relações humanas contingentes tanto quanto das associações humanas finalistas, unidas pela teorização possibilitada pelo equilíbrio e possibilitadora da liberdade frente à

¹⁵⁷ REALE, Giovanni e ANTISIERI, Dario: *História da Filosofia: Volume III*. Pág 53. Ver também o capítulo *O SENTIDO DOS NÚMEROS* em SPENGLER, Oswald: *A Decadência do Ocidente*.

necessidade e da compreensão da sociedade deve se dar considerando-se vários fatores:

1 – o relacionamento humano imediato, físico-carismático representado pelo Poder, que se exerce por meio do domínio é apenas aquele que se pode perceber pelos sentidos de maneira imediata, é a relação entre comando e obediência obrigatória que existe graças a uma cadeia de força e do qual se parte para iniciar a compreensão do domínio e das relações de força *dadas* como presentes entre os homens. Esse poder, para ser poder, deve ser apenas *em teoria* princípio absoluto e irresistível, poder de império de uma vontade soberana.

2 – daí é evidente que dessa relação de poder em que surge *sujeição*, o julgamento do soberano é o único livre até que seja fisicamente vencido e ademais não é renovável no tempo. Para isso se necessita reprodutibilidade *institucional* – que nada mais é que a tentativa da *ordem superar o tempo*. Ora, que só haverá interesse em se perpetuar uma ordem se dela se beneficiar mais de um indivíduo, no mínimo a própria instituição e seus membros individuais plúrimos devem colher benefícios e ofertar benefícios sociais minimamente satisfatórios, isto é, que seja preferível à anarquia ou a outra ordem possivelmente existente que possivelmente expandirá o controle dos homens individuais sobre seu destino através de sua *função*. Esses homens podem ser tanto necessários, quanto supérfluos ou mesmo prejudiciais à boa ordem: mas eles sempre existirão e devem ser levados em conta como princípio.

3 – o exame mesmo daquelas outras possibilidades existentes a que acima nos referimos é natural à especulação humana. Dá-se dentro da esfera teórico-filosófica do *razoável*, que geralmente se rege por relações de autoridade carismática e que através da sua livre-atividade (na medida do possível) informa o poder constituído visando eternizá-lo, aproximando-o com uma verdade representativa que bem equacione a condição humana e beneficie o desenvolvimento de suas potencialidades *razoavelmente*. Dessa união surge uma consciência política *normativa* que, escrita ou não, visa constituir a um poder fundamento teórico aceitável, um espírito comum que

ponha a sociedade em um equilíbrio material e imaterial preferencialmente *expansivo*, tendendo ao limite.

4 – então a articulação social possível acabará por avaliar a veracidade da consciência política normativa e sua aplicabilidade através de uma análise filosófico-histórico-sociológica, que verificará o valor da representatividade na ordem do universo da comunidade historicamente constituída, partindo de suas próprias metas autoproclamadas e das necessidades que despontam na esfera do real. Isso pressupõe homens *cientes da condição humana* e da valoração de sua *função* como ordenadores. Em outras palavras o senso *trágico* de um mínimo de homens morais razoáveis. A renovação teórica surge daí, mas é fonte então de uma autoridade de distinta base de legitimidade. “A política, embora dando origem às ciências sociais, não se reduz a elas”¹⁵⁸.

5 – para que esses vários desenvolvimentos e análises possam se dar, deve haver a aceitação (daí sim) de uma *ordem racional* primeira pela qual se *opta livremente*, de maneira a-lógica e i-lógica (como citamos de WEIL) que é “natural” em certo sentido, pois é opção dada, e que se caracteriza pelo respeito à regra do jogo como *escolha* e à multiplicidade necessária dentro de um organismo, o que só se dá necessariamente ao se estabelecer deliberadamente ou acidentalmente um *equilíbrio de poderes*. Se não for possível a ‘conversa’ não haverá política ou ciência política, mas “estado de natureza” hobbesiano:

“Disse o rei: ‘Venerável Nagasena, quereis conversar comigo?’

Nagasena: ‘Fa-lo-ei, se Vossa Majestade conversar comigo da maneira como falam os sábios; mas não o farei, se Vossa Majestade conversar comigo da maneira como falam os reis.’¹⁵⁹”

6 – Finalmente, necessita-se do retorno ao objeto de partida, isto é da relação concreta do domínio da autoridade (no. 1) como “prova real”, empírica do adequado

¹⁵⁸ WEIL, pág 17.

¹⁵⁹ Citado em HUIZINGA, Johan: *Homo Ludens: O jogo como elemento da cultura*. Pág 127.

funcionamento da *articulação* pela sociedade dos mecanismos de controle da violência direta. Isto é, a avaliação da necessidade essencialmente *histórica* de ação política e de sua amplitude para se provocar mudança nas ações dos homens e produzirem *indivíduos morais* que façam desnecessária a tutela por parte do poder coercitivo puro.

Esses elementos fundamentais se referem por exemplo aos vários métodos enumerados por Jacobsenn como utilizáveis nos estudos da Ciência Política, do Direito Público e das Instituições de Estado. Nomeadamente o método “*histórico*, o método *comparativo*, o método *filosófico*, o método *experimental*, o método *biológico*, o método *sociológico*, o método *psicológico* e o método *jurístico* ou *legístico*”¹⁶⁰. Em suma, remetemo-nos à citação de WEIL inserida no início deste trabalho:

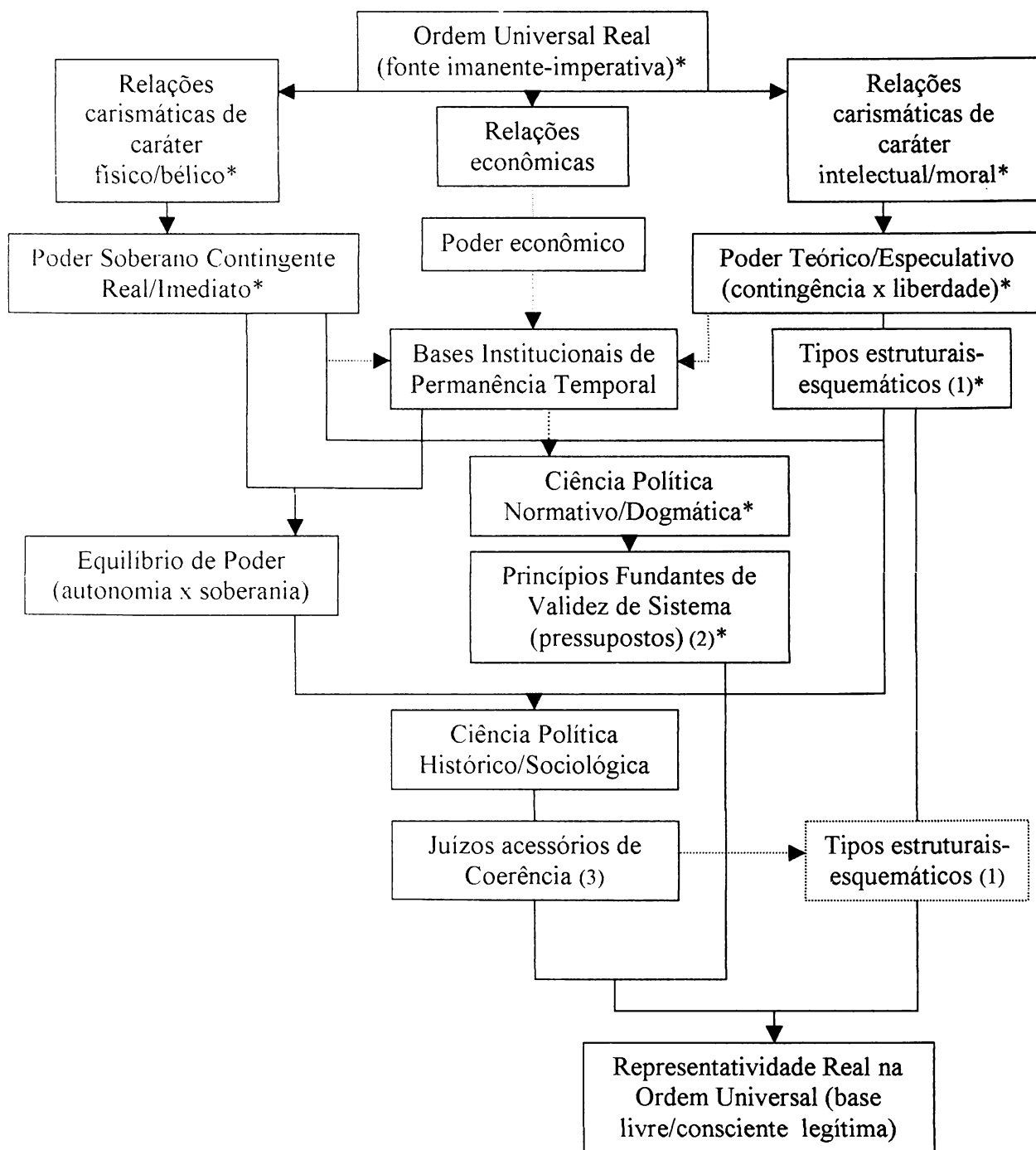
A política, pela sua imediata situação no plano do *universal concreto*, exige que o indivíduo a pense nesse plano. Conseqüentemente o indivíduo tem o direito de exigir da teoria o acesso a esse plano, que não é o seu: enquanto indivíduo, ele poderá sempre manter-se no universal negativo da moral formal.¹⁶¹

Como vimos, a política renascentista apenas se dedica conscientemente ao primeiro e ao sexto dos elementos ordenadores da ciência política, tratando dos outros apenas de maneira aparente e das inter-relações imprecisamente graças à forma assistemática, diletante, que a revolta irracional contra tudo que cheirasse a escolástica obrigou. Passa longe do plano universal concreto quanto mais de fornecer o acesso a esse plano. O instrumental para uma compreensão adequada do todo, os renascentistas não o considerou “necessário” (e a navalha de Occam aqui os conduziu) para a manutenção de uma *ordem* subjetivamente julgada *ideal* que, essa sim sempre necessária, justificaria abusos e licenças sem frutos garantidos. Qualquer traço de teologia e metafísica foram apenas perfumarias para justificação de especulação diletante. A base comum que deles resta é apenas o voluntarismo político que culminaria na redução da política à *política indesejada* das cortes absolutistas.

¹⁶⁰ JACOBSENN, G: *An Outline of Political Science*, N. Y., 1937, págs. 14-15. Citado em VIANNA, Oliveira: *Instituições Políticas Brasileiras*. Pág 25.

¹⁶¹ WEIL, Eric: *Filosofia Política*. Pág 25.

FIGURA 1 – ESQUEMÁTICA SIMPLIFICADA DA BASE MÍNIMA EM FILOSOFIA POLÍTICA



(1), (2) e (3) Referem-se à Ciência Política em sentido estrito, constituindo sua estrutura básica de conhecimento. Ver REALE, Miguel: *Filosofia do Direito*. Págs 53-61.

As Linhas cheias consistem das relações necessárias. As linhas tracejadas consistem das relações possíveis ou pretendidas.

As caixas marcadas com um * se referem ao pensamento político parcial vislumbrado pelos autores tema desse estudo. Vale notar que em todos eles se sobressai o ramo contingente-bélico do poder como verdadeiro soberano ou "poder por excelência".

7.3 A METAFÍSICA DA RENASCENÇA – ESQUECIDA MATRIZ DO SISTEMA FUTURO

O verdadeiro “renascimento” ocorreu de maneira esdrúxula e seus fundamentos foram quase esquecidos¹⁶². Nas palavras de ORTEGA Y GASSET, “En el Renacimiento no habia habido más que un verdadero filósofo: Giordano Bruno¹⁶³”. No século XVI o hermetismo demonstrava uma força considerável como terceira opção irenista entre os reformistas intelectualizados e os radicais, que atacavam ferozmente a Igreja. Bruno, o maior expoente do hermetismo, fundara seus sistemas sobre as descobertas copernicanas de uma maneira metafísica tradicional, de raiz hermética e não propriamente científica. Bruno antagonizou a metafísica medieval católica com uma

visão da infinita extensão do divino refletida na natureza. A terra move-se por estar viva em volta de um sol de magia egípcia: os planetas são estrelas vivas e descrevem com ela seu curso: inumeráveis outros mundos, vivos como enormes animais, povoam o universo infinito.

Desprovido do seu animismo, que substituiu a lei da inércia e da gravidade pela vida psíquica da natureza como principio do movimento, compreendido objetiva e não subjetivamente, o universo de Bruno se transforma em algo semelhante ao universo mecânico de Isaac Newton, movendo-se maravilhosamente e para sempre segundo as suas próprias leis, estabelecidas não por um Deus mágico, e sim mecânico e matemático.¹⁶⁴

Bruno racionalizou a filosofia da natureza, abandonando a alquimia e imaginando a *anima mundi* em todos os reinos do ser, que culmina no homem¹⁶⁵; uma imersão no mundo algo panteísta, de “Deus nas coisas”, que o condenou à fogueira da Igreja. Porém sua influencia perduraria até o “panteísmo” de Espinosa, do *aufklärung* alemão e influenciaria sobremaneira Schelling. YATES esboça essa progressão, que se deu através da relação direta com o espírito Bruniano do rei da França, Henrique III,

¹⁶² Uma exceção interessante, embora algo exagerado, é o resgate de Michel FOUCAULT em *As Palavras e as Coisas*.

¹⁶³ ORTEGA Y GASSET: *La idea de principio em Leibniz*. Pág 371.

¹⁶⁴ YATES. Frances: *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*. Pág 495.

¹⁶⁵ VOEGELIN, Eric: *History of Political Ideas vol VII*. Págs 193-242

além de indireta em Thomas More, John Dee e Robert Fludd, entre outros, todos influenciados pelo filósofo nolano, todos ingleses informadores do futuro espírito científico-mecanicista. John Dee era um verdadeiro matemático que formava o arquétipo do “tipo de transição”: por um lado trabalhava cientificamente com os números, pelo outro acreditava na invocação de anjos pela cabala prática. “Pela luz do senso e da razão, com a chave da mui diligente indagação, escancarou os portais da verdade que temos em nosso poder abrir, e arrancou os véus que cobriam a face da natureza”¹⁶⁶. Essa espécie de “ascensão” gnóstica de Bruno muito ajudou em fundar a ciência moderna, aliada à tradição medieval do empirismo desde Roger Bacon, mas o caminho foi tortuoso, complexo. Os louvores à natureza tinham as tintas da magia, e havia uma consciência mágica em seus praticantes, o que atesta a verdade apenas relativa sobre a “caça as bruxas” dos séculos XV ao XVII: existiam praticantes da *boa* e da *má* magia. A primeira predecessora imediata da ciência, a segunda não. Porém o fundamento teórico dos dois fenômenos era a mesma gnose mística, e a crença em uma e outra era fundada nos mesmos princípios, o que provocou um alarme justificado que se transformou cedo em paranóia. As duas correntes deviam filiação a um sistema metafísico maior que as integrava desde Ficino e depois abandonaram, a boa magia enveredando por uma matematização gnóstica de um mundo em constante progresso material.

Bruno foi o original criador do espírito que via a infinita extensão do divino refletida na natureza. Daí que se seguiu o debate da década de 1620 entre as matemáticas: Fludd, pela mística de origem pitagórica e hermética e Kepler pela quantitativa. Descartes nessa mesma época buscava a “matemática universal” – a chave dos segredos da natureza – que o permitiu dar criação à geometria analítica. Depois do domínio sobre a natureza que a matematização do conhecimento proporcionou em sua submissão da *matéria quantitativa*, passou a ser plenamente possível uma “inversão da ordem hierárquica entre a *vita contemplativa* e a *vita*

¹⁶⁶ Citado em YATES. Frances: *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*. Pág 265.

*activa*¹⁶⁷”. Posteriormente se realizaria a inversão, que em seguida culminaria na “vitória do *homo faber*” matemático-mecânico, em um pretense e progressivo domínio sobre a natureza e sobre a vida. Porém paralelamente o desespero em relação à razão humana se consolidou. A ciência permaneceu incapaz de responder ao repto de criar a felicidade humana. A razão matemático-quantitativa estava adequada apenas aos *objetos fabricados pelo homem* e não aos meios de investigar e proporcionar a felicidade e a realização plena da vida humana.

Com a “ascese” do indivíduo da mística bruniana superada e o cientista tornado essencialmente em um criador, no campo da ciência política os cientistas, a partir do século XVII, acabaram por se perder em tentativas análogas de “formular novas filosofias políticas, ou melhor, de inventar meios e instrumentos para a ‘fabricação de um animal artificial... o Commonwealth ou o Estado’.¹⁶⁸” Tais tentativas também fracassariam miseravelmente em meio à falácia de um *homo docilis* submetido à ciência e ao estado plenipotenciários legitimados por um idealismo determinista iluminista-hegeliano.

Foi assim que o princípio da utilidade, informador do cientista-criador e do *homo faber*, foi rapidamente substituído pelo princípio “da maior felicidade do maior número¹⁶⁹”, uma abstração ainda maior, ainda mais insegura, ainda mais propícia ao puro *homo faber* materialista. Em sucessão, viria a moderna teoria do processo, “cujos conceitos e categorias são inteiramente alheios às necessidades e aos ideais do *homo faber*¹⁷⁰”, sendo as coisas consideradas mais ou menos como resultados acidentais de um processo de produção auto-centrado, sem valores: *instrumental* é a palavra de ordem. Naturalmente que a liberdade, nesse modo de proceder das coisas, acabou por ficar confinada onde já existia, sem se conseguir se expandir e sempre ameaçada de extinção pela força do leviatã cada vez mais livre de restrições em um mundo sem

¹⁶⁷ ARENDT, Hannah: *A Condição Humana*. Pág 302.

¹⁶⁸ ARENDT, Hannah: *idem*. Pág 312.

¹⁶⁹ ARENDT, Hannah: *idem*. Pág 321.

¹⁷⁰ ARENDT, Hannah: *idem*. Pág 321.

valores. A febre de democracia, tida como *resposta simples* contra a tirania nada mas fez que provocar desordens sangrentas. Por fim toda a razão voltou a ser, como Hume diria, “the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them”¹⁷¹.

Depois da revolução industrial, medido por sua utilidade ou produtividade, o homem desesperadamente quer ser feliz mas não consegue. Do velho iluminismo-hegeliano surge a crítica marxista, que segundo FOUCAULT está na episteme do século XIX ao lado de Ricardo, como “peixe na água”¹⁷². E de fato o marxismo se envereda por um milenarismo revolucionário-escatológico que acabou por dar frutos ainda piores que o sistema predecessor, nada fazendo que alternar novamente a interpretação progressivista da história – elemento “conservador” da modernidade – e a busca da perfeição impossível, sem os meios necessários para alcançar tal perfeição: o utopismo – elemento “radical” da modernidade.

E na *vida activa* da era moderna, o homem se mantém estacionado em uma angustiante crise, em uma condição humana em que uma aparente evolução progressista possibilitou a ele que encontrasse “o ponto arquimediano, mas empregou-o contra si mesmo; ao que parece, esta era a condição para que ele o encontrasse.”¹⁷³

¹⁷¹ Citado em BAUMER, Franklin: *Modern European Thought*. Pág 142.

¹⁷² FOUCAULT em *As Palavras e as Coisas*. Cap. VIII, 2. Citado em MERQUIOR, José Guilherme: *Michel Foucault, ou o Nihilismo de Cátedra*. Pág 85.

¹⁷³ Franz Kafka. Citado em ARENDT, Hannah: *A Condição Humana*. Pág 260.

BIBLIOGRAFIA.

ALVES, J. V. Portella F.: *Seis Séculos de Artilharia*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 1959.

AMEAL, João: *História de Portugal*. Livraria Tavares Martins. Porto 1949.

ARENDT, Hannah: *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense, 1981.

BAUMER, Franklin L.: *Modern European Thought: Continuity and Change in Ideas 1600-1950*. New York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1977.

BARRACLOUGH, Geoffrey: *The Crucible of the Middle Ages*. London: The Folio Society, 1998.

BOEHNER, Philoteus: *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis: Vozes, 1982.

BURKHARDT, Jacob: *A Cultura do Renascimento na Itália*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

CASSIRER, Ernst: *O Mito do Estado*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

CROMER, Alan: *Senso Incomum. A Natureza Herética da Ciência*. Rio de Janeiro: Faculdade da Cidade Editora, 1997.

COHN, Norman: *The Pursuit of the Millenium*. Oxford University Press 1970.

COULTON, G.G.: *Medieval Manor, Village and Monastery*. Harper Torchbooks.

CRICK, Bernard: *Em Defesa de Política*. Brasília: UnB, 1981.

ELIADE, Mircea: *História das Crenças e Idéias Religiosas. Tomo III*. Zahar Editores, Rio de Janeiro 1984.

FALBEL, Nachman: *Os Espirituais Franciscanos*. São Paulo: Perspectiva: FAPESP: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

FULLER, John Frederick: *A Conduta da Guerra*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 1966.

GUISALBERTI, Alessandro: *Guilherme de Ockham*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

GIBBON, Eduard: *Declínio e Queda do Império Romano*. São Paulo: Companhia das Letras: Círculo do Livro, 1989.

GILSON, Etienne: *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes: 2001.

GOETHE, J. W. Von: *Memórias: Poesia e Verdade*. Porto Alegre: Globo, 1971.

HEINE, Heinrich: *Contribuição Para a História da Filosofia e da Religião na Alemanha*. São Paulo: Iluminuras, 1991.

HEGEL, G. F. W.: *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes

HORKHEIMER, Max: *O Eclipse da Razão*.

HUIZINGA, Johann: *Homo Ludens. O Jogo Como Elemento da Cultura*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971.

_____ : *The Waning of the Middle Ages*. London: The Folio Society.

JAEGER, Werner: *Paidéia*. São Paulo: Martins Fontes: 2001.

_____ : *Cristianismo Primitivo e Paidéia Grega*. Lisboa: Edições 70.

JOHNSON, Paul: *História do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2001.

JOUVENEL, Bertand de: *Solvereignty*. Indianápolis: Liberty Fund.

_____ : *On Power. The Natural History of Its Growth*. Indianápolis: Liberty Fund, 1993.

KANTOROWICZ, Ernst: *Os Dois Corpos do Rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LE GOFF, Jacques: *Os Intelectuais na Idade Média*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.

LEWIS, C. S.: *The Discarded Image*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

LOVEJOY, Arthur: *The Great Chain of Being*. Harper Torchbooks.

MAQUIAVEL, Nicolau: *A Arte da Guerra. A Vida de Castruccio Castracani. Belfagor, o Arquidiabo*. Brasília, UnB, 1994, 3ª edição. Pág 9.

MERQUIOR, José Guilherme: *Michel Foucault, ou o Nihilismo de Cátedra*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

MOSS, H. St. L. B.: *The Birth of the Middle Ages: 395 – 814*. London: The Folio Society, 1998.

MUNDY, John H.: *The High Middle Ages: 1150-1309*. London: The Folio Society, 1998.

ORTEGA Y GASSET: *La Idea de Principio en Leibniz*. Madrid: Alianza Editorial, S. A., 1979.

PERINE, Marcelo: *Filosofia e Violência. Sentido e intenção da filosofia de Eric Weil*. São Paulo: Edições Loyola, 1987.

PIERINI, Franco: *A Idade Média: curso de história da Igreja - II*. São Paulo: Paulus, 1997.

PENNINGTON, D. H.: *The Seventeenth Century*. New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1970.

PEYREFITTE, Alain: *A Sociedade de Confiança*. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 1999.

POPPER, Karl: *A Pobreza do Historicismo*. São Paulo: Cultrix.

REALE, Giovanni e ANTISIERI, Dario: *História da Filosofia*. São Paulo, Paulus,

REALE, Miguel: *Filosofia do Direito*. São Paulo: Forense.

RINGER, Fritz: *O Declínio dos Mandarins Alemães*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

SANTOS, Mário Ferreira dos: *Pitágoras e o Tema do Número*. São Paulo: IBRASA, 2000.

SKINNER, Quentin: *Maquiavel*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

SPENGLER, Oswald: *A Decadência do Ocidente*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. Terceira edição, 1982.

SOUTHERN, R. W.: *The Making of the Middle Ages*. London: The Folio Society, 1998.

TOYNBEE, Arnold: *Um Estudo de História*. Rio de Janeiro: W. M. Jackson, Inc.

VIANNA, Oliveira: *Instituições Políticas Brasileiras*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987.

VOEGELIN, Eric: *A Nova Ciência da Política*. Brasília: UnB, 1981.

_____ : *History of Political Ideas vol VII*. Columbia: University of Missouri Press, 1999.

_____ : *Estudos de Idéias Políticas*. Apresentação e Tradução de Mendo Castro Henriques. (<http://www.terravista.pt/PortoSanto/>).

WEIL, Eric: *Filosofia Política*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

YATES, Frances: *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*. São Paulo: Editora Cultrix.

ZAGHENI, Guido: *A Idade Moderna: Curso de História da Igreja - III*. São Paulo: Paulus, 1999.