

COLEÇÃO

**Carlos
Nelson**

VOLUME

I

COUTINHO,



Carlos Nelson Coutinho

Ensaio de crítica literária, Filosofia e Política

Andréa Maria de Paula Teixeira

Gláucia Lelis Alves

(ORG.)

Rio de Janeiro, 2018.

PPGSS
UFRJ

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

Roberto Leher

REITOR

Leila Rodrigues da Silva

PRÓ-REITORA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA

ESCOLA DE SERVIÇO SOCIAL

Andréa Teixeira

DIRETORA

Sheila Backx

VICE-DIRETORA

Rosana Morgado

DIRETORA ADJUNTA DE PÓS-GRADUAÇÃO

COLEÇÃO CARLOS NELSON COUTINHO - volume I

Andréa Maria de Paula Teixeira

Gláucia Lelis Alves

ORGANIZADORAS

Fábio Marinho

PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO

Andréa Garcia Tippi

REVISÃO DA APRESENTAÇÃO

Esta obra pode ser copiada e redistribuída em qualquer suporte ou formato, respeitados os termos da licença CC BY-NC-ND 4.0



creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

- C284 Carlos Nelson Coutinho : ensaios de crítica literária, filosofia e política / Andréa Maria de Paula Teixeira, Gláucia Lelis Alves (org.). — Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, 2018. 264 p. — (Coleção Carlos Nelson Coutinho ; v.1)

ISBN (Coleção) 978-85-7108-434-6

ISBN 978-85-7108-435-3

1. Ciências políticas e sociais. 2. Coutinho, Carlos Nelson, 1943-2012. 3. Socialismo - Brasil. I. Teixeira, Andréa Maria de Paula. II. Alves, Gláucia Lelis. III. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Escola de Serviço Social. IV. Série.

CDD: 320

Elaborada por: Adriana Almeida Campos CRB-7/4081

Ensaio de Filosofia

História da Filosofia

– o renascimento

A retomada da filosofia na baixa Idade Média

O período que vai do século VI até o século X é um período de trevas. A reflexão filosófica original praticamente desaparece. Uma das maiores bibliotecas da época tem apenas trezentos volumes — e, na sua maioria, relativos à lógica, à retórica e à gramática, que faziam parte do ensino religioso. As discussões teóricas, quando existem, são teológicas (como, por exemplo, sobre a predestinação e o livre arbítrio). Pode-se explicar isso, em grande parte, porque a Igreja Católica — que exerce o monopólio do ensino e, por conseguinte, da difusão ideológica — impôs os seus dogmas e já não combate as heresias. A civilização urbana da Antiguidade Clássica cede lugar a uma civilização essencialmente rural, que tem nos feudos e nos mosteiros (também organizados de modo feudal) sua base social e econômica. A esmagadora maioria da população, inclusive os nobres e até mesmo os reis (como Carlos Magno), é analfabeta. Somente os membros do clero (e, assim mesmo, nem todos) são letrados.

Mas, a partir do século X e até o século XV, no período conhecido como baixa Idade Média, assistimos a profundas transformações econômico-sociais, que vão se refletir também no terreno da reflexão filosófica. O traço mais saliente do período é

a progressiva desagregação do sistema feudal, graças a um forte incremento das atividades mercantis. Uma nova classe estava se formando, a burguesia, que irá marcar com seus valores e ideais a cultura da época. No plano político, assistimos, por um lado, à formação de Estados nacionais sob o domínio de monarquias absolutas (Portugal, França, Espanha); e, por outro, nas regiões que não alcançaram na época a forma de Estados nacionais, a um florescimento de cidades relativamente autônomas, como ocorre na Itália e na Alemanha. Tanto a constituição de monarquias nacionais quanto a criação e/ou o fortalecimento das cidades põem em xeque o poder absoluto desfrutado na alta Idade Média pelos senhores feudais e pelo clero. Não é casual que o termo *burguesia* provenha de *burgo*, ou seja, de cidade: burguesia é a classe que nasce das atividades mercantis dos burgos.

Entre os muitos fenômenos filosóficos do período, cabe destacar o retorno ao estudo de Aristóteles, praticamente abandonado no período do predomínio do neoplatonismo, pagão ou cristão. Os primeiros responsáveis por esta “volta a Aristóteles”, bem como à cultura grega em geral, são pensadores árabes, que vivem tanto no Oriente quanto, sobretudo, na parte da Espanha controlada pelos mouros. Isso decorre, antes de mais nada, do fato de que a expansão árabe, iniciada a partir do século VII, levou à dominação islâmica do norte da África, onde estava a cidade de Alexandria, que possuía na época uma enorme biblioteca, formada em sua maioria por textos dos pensadores gregos.

Analisando o pensamento árabe da época, sobretudo o do persa Avicena (980-1037), o marxista Ernst Bloch fala em “esquerda aristotélica” para contrapô-la à “direita”, formada mais tarde pelos expoentes da escolástica católica, cujo principal representante é Tomás de Aquino. O maior filósofo árabe deste período é Averrois (1126-1198), que nasceu e viveu no califado de Córdoba, na Espanha. Além de negar a imortalidade da alma individual, tal como Aristóteles o fizera, Averrois elabora uma teoria revolucionária para a época, ou seja, a teoria da “dupla verdade”. Filosofia e teologia, diz ele, não se atritam, já que cada uma diz a verdade sobre

o seu campo específico. Portanto, não haveria uma subordinação da razão à fé; a teoria da dupla verdade assegura a autonomia da investigação racional. Essa teoria foi aceita e difundida por alguns pensadores do Ocidente cristão, como os chamados “averroístas latinos”, entre os quais se destaca o belga Siger de Brabante (1240-1284), professor da Universidade de Paris. (Cabe lembrar que é no período da baixa Idade Média que se criam e se expandem as Universidades.) É fácil ver que essa teoria da dupla verdade já era um esforço da filosofia para se libertar da coerção do dogma: já estávamos assim às vésperas do Renascimento.

A Igreja condenou duramente tanto Averrois quanto os seus seguidores latinos. Embora inicialmente suspeito de averroísmo, coube a Tomás de Aquino (1225-1274) apresentar uma interpretação de Aristóteles contrária àquela do filósofo árabe. Mas é importante observar que ele tinha em comum com Averrois, cujas obras conhecia em latim, a adoção de Aristóteles como a principal fonte teórica. Isso era uma novidade no seio da filosofia católica, até então influenciada sobretudo por Platão.

A gigantesca obra de Aquino consiste essencialmente num conjunto de comentários sobre Aristóteles e o Pseudo-Dionísio. Ao contrário de Averrois, ele se contrapõe à teoria da dupla verdade e afirma a clara submissão da razão à fé: a primeira seria a “servidora” (*ancila*) da segunda. Para ele, a razão não pode atingir todas as verdades: é o caso do mistério da Santíssima Trindade, do começo do mundo etc., que são objeto da fé. Mas, estabelecidos esses limites, Tomás dá amplos direitos à razão no âmbito que lhe compete. Seguindo Aristóteles, ele nega a existência de ideias puras, diz que todo conhecimento é sensível (são as coisas sensíveis que contêm sua inteligibilidade em potência) e afirma a concepção tendencialmente materialista segundo a qual a verdade é a adequação entre a coisa e o pensamento. Embora duramente combatido pelos físicos renascentistas, Tomás de Aquino — com seu aristotelismo — não deixa de contribuir para o clima espiritual que levaria ao Renascimento. Num primeiro momento, a Igreja o condenou como averroísta; demorou algum tempo para

que ele se tornasse o filósofo oficial da Igreja e recebesse o título de santo. Em sua teoria política, deve ser destacada a defesa do tiranicídio, ou seja, do direito de matar os governantes que buscam impor, em seu próprio proveito, um governo tirânico.

Também no terreno da teoria política, cabe lembrar a obra de Marsílio de Pádua (1280-1343). Um dos principais temas políticos da Idade Média era a discussão sobre quem detinha o poder temporal, se o imperador do Sacro Império Romano-Germânico ou o papa. Marsílio, num livro chamado *O defensor da paz*, argumenta enfaticamente no sentido de negar o poder temporal daquele que ele chama, com intenção claramente reductiva, de “o bispo de Roma”. Este teria o poder sobre as coisas espirituais; mas, no plano temporal, o poder pertenceria ao *legislador humano*, que Marsílio identifica com o povo em seu conjunto ou com uma parte dele. Temos aqui uma primeira formulação da ideia da soberania popular. Embora estivesse ligado à corte do imperador, é fácil constatar que a preocupação de Marsílio é defender a autonomia e a independência dos burgos, das cidades, que eram na época regidas ou por constituições democráticas (onde o legislador era todo o povo) ou aristocráticas (uma parte do povo). Ao estabelecer a clara distinção entre poder temporal e poder religioso, Marsílio antecipa a afirmação da autonomia do político, que será — como veremos — um dos temas centrais do renascentista Maquiavel.

A filosofia do Renascimento

Características gerais do Renascimento

O próprio nome “renascimento” nos leva a acentuar, nessa floração cultural que inicia a modernidade, o momento da retomada da Antiguidade clássica, depois de séculos de trevas medievais. Decerto, existe este momento da retomada. Por exemplo: o Renascimento filosófico, sobretudo na Itália, é bastante influenciado pela vinda para a cidade livre de Florença de um filósofo bizantino neoplatônico, chamado Gemisto (1355-1452), que recolocou

em circulação no Ocidente textos de Platão, Plotino e Proclo. Também a floração literária que marca o início do Renascimento — e que se dá sobretudo na Itália, no século XIV, com o poeta Francesco Petrarca (1304-1374) e o novelista Giovanni Boccaccio (1313-1375) — inspira-se em modelos romanos. Os chamados “humanistas italianos” são em grande parte eruditos em grego e latim, que traduzem os clássicos da Antiguidade e os recolocam em circulação.

Mas o momento da retomada do passado contra as trevas da Idade Média não deve encobrir o que o Renascimento tem de novo, de inédito, de ruptura mais ou menos radical com o passado, inclusive com a cultura greco-romana. Há duas idéias centrais na visão do mundo renascentista que são inéditas: a da *autonomia e dignidade do homem enquanto indivíduo* (e não apenas enquanto ser comunitário, membro da pólis ou do estamento medieval); e a da *infinitude do mundo*.

Veremos, em seguida, como essas duas problemáticas se manifestam na filosofia da época. Mas vejamos antes como elas aparecem na pintura. É no Renascimento que se descobre a *perspectiva*, ou seja, a possibilidade de apresentar o espaço pictórico numa projeção aberta e infinita; além disso, os grandes quadros renascentistas figuram homens bastante individualizados, situados nesse espaço aberto e infinito. Basta comparar, por exemplo, Giotto (1266-1337) com Piero Della Francesca (1416-1492). Giotto pinta um mundo fixo, onde o espaço exterior é usado apenas como cenário decorativo. Seus personagens são em geral situados hierarquicamente, deixando claro o posto que ocupam na hierarquia social; são mais espécies, ou seja, membros de um estamento, do que indivíduos particularizados. Já em Piero Della Francesca — como ainda mais nos pintores flamengos ou nos italianos mais tardios (Leonardo, Botticelli etc.) — vemos a emergência de homens e mulheres bastante individualizados (o extremo realismo dos flamengos, por exemplo, serve para acentuar estes traços singulares), situados no centro de um espaço figurado em perspectiva, aberto, infinito. Esquematizando, poderíamos

dizer que a essência do pensamento e da arte renascentistas é esta: o homem autônomo e livre como centro de um universo infinito, aberto a infinitas possibilidades. A ideia do equilíbrio ou do justo meio e a conseqüente negação do infinito temporal e espacial — que vimos ser uma característica do pensamento grego — desaparecem no Renascimento.

Para o florentino Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), a dignidade do homem — título da sua obra mais famosa — resulta precisamente do seu inacabamento, de sua abertura para múltiplas possibilidades. Isso distingue os homens dos animais ou mesmo dos anjos, que já nascem “programados” e são eternamente o que são. Diz Pico: “Os espíritos superiores [anjos, deuses] são desde a origem o que serão eternamente. Tu, homem, tu tens uma evolução, tu te desenvolves de acordo com tua vontade livre, tu levas em ti os germes de uma vida infinita”. Um século depois, Giordano Bruno (1548-1600) — sobre o qual voltaremos a falar em seguida —, em seu diálogo *Sobre os heroicos furores*, narra a viagem imaginária do homem pelos céus infinitos, em busca de conhecimentos infinitos.

Temos aqui a exaltação da liberdade do homem, de suas possibilidades infinitas num mundo igualmente infinito. E temos também a apologia do caráter ativo do homem, ou seja, do homem não enquanto ser contemplativo, como nos gregos, mas como *homo faber*. Bruno, por exemplo, liga a possibilidade de progresso infinito do homem à sua ação de transformação da realidade, graças ao fato de possuir a mão. O conhecimento é visto como meio de dominar e conquistar a natureza. Veremos isso quando falarmos de Bacon, de Galileu e de Descartes. Mas cabe antecipar a célebre afirmação de Bacon de que “conhecimento é poder” (*knowledge is power*). Mesmo os filósofos que se dedicavam à magia — como Paracelso (1493-1541) e o próprio Pico — acreditavam que ela era uma forma de conquistar e dominar o real; a magia, portanto, aparece neles como o sucedâneo de uma técnica que ainda não fora criada. Ora, essa exaltação do *homo faber* nada tem a ver com a desvalorização do trabalho e com a defesa da filosofia como pura

contemplação, que é característica tanto do mundo grego como, sobretudo, da Idade Média.

Engels estava inteiramente certo quando, referindo-se ao Renascimento, observou: “Foi essa a maior revolução progressista que a humanidade conheceu até então; foi uma época que exigia gigantes e que forjou gigantes pela força do pensamento, pela paixão e pelo caráter, pela universalidade e pela erudição. Dos homens que lançaram as bases da atual dominação da burguesia pode-se dizer tudo, mas nunca que tenham pecado de limitação burguesa. Ao contrário: todos eles estavam tomados, em maior ou menor medida, pelo espírito aventureiro inerente à época. [...] Os heróis daquele tempo ainda não eram escravos da divisão do trabalho, cujo domínio empresta aos homens, como podemos observar em muitos dos seus sucessores, um caráter limitado e unilateral. O que mais caracteriza estes heróis é que quase todos viveram de modo pleno os problemas da sua época, participaram ativamente da luta política, aderiram a um ou a outro partido, e lutaram — uns com a palavra e a pena, outros com as armas e outros, ainda, com as duas coisas”.

Os principais pensadores do Renascimento enquadram-se plenamente nesta caracterização de Engels. Mas, antes de analisarmos mais de perto algumas de suas ideias, recordemos as condições sociais que explicam o surgimento do próprio Renascimento como fenômeno sócio-econômico e cultural. Vimos que o nascimento da filosofia grega — o surgimento e floração de um pensamento racional em contraste com a reflexão mitológica — liga-se a três condicionamentos articulados entre si, os quais, em seu conjunto, só os gregos conheceram em sua época: a cidade-Estado como forma de organização social, a pluralidade de constituições políticas (incluindo a democracia) e a forte presença de uma economia mercantil. Poderíamos também dizer que o eclipse da filosofia na alta Idade Média decorreu precisamente do desaparecimento, durante o feudalismo, dessas três condições.

Ora, o Renascimento é fruto do reaparecimento — ainda que sob novas formas — de, pelo menos, dois daqueles fatores:

a recriação da cidade-Estado autônoma e a retomada de uma economia cada vez mais fundada no mercado. E, embora nem sempre se possa falar em democracia para os regimes políticos da época renascentista, é preciso lembrar que os regimes aristocráticos vigentes em muitas cidades — e, numa fase posterior, até mesmo o Estado absolutista que se desenvolve na época — nada tinham a ver com os despotismos orientais que cercavam o mundo clássico grego e que se expandiram na época helenística: enquanto nos despotismos orientais o indivíduo não era nada, não tinha sequer o direito pleno de propriedade — já que essa, como vimos, era uma concessão do rei —, nos Estados renascentistas, mesmo quando absolutistas e nada democráticos, certos direitos individuais, sobretudo o de propriedade, mas não só ele, eram respeitados.

Um defensor do absolutismo como o francês Jean Bodin (1530-1595), por exemplo, insiste em que a soberania — a capacidade de promulgar e impor leis, que ele atribui exclusivamente ao monarca — vale somente para as relações interfamiliares (ou seja, para a vida social, para a esfera pública) e não para as relações intrafamiliares (para a esfera privada). Essa distinção entre o público e o privado, muito pouco desenvolvida na Grécia clássica e inexistente na Idade Média, é uma característica do pensamento moderno e já se manifesta no Renascimento.

Na alta Idade Média, as cidades haviam praticamente desaparecido e a economia era predominantemente uma economia natural, voltada para a produção de valores de uso. Paulatinamente, porém, a troca mercantil, ou seja, o comércio, volta a florescer. Um grande papel neste florescimento foi desempenhado pelas Cruzadas, pelas incursões militares que, entre os séculos XI e XIII, o mundo católico empreendeu para a retomada da “terra santa”, ou seja, da Palestina, então ocupada pelos turcos muçulmanos. Com o desenvolvimento do comércio, as cidades voltam a florescer. Como o feudalismo se caracteriza pela fragmentação da soberania, as cidades desfrutam de uma grande autonomia. Podem, por exemplo, se unir em ligas comerciais, como as cidades

alemãs da chamada Liga Hanseática. Ou podem mesmo assumir a forma de cidades-Estados inteiramente livres, como as repúblicas italianas (Veneza, Florença, Gênova etc.)

Ora, é nessas cidades, sobretudo nas italianas, que o Renascimento tem início e encontra seu maior florescimento. São todas cidades com grande e até mesmo dominante presença do capital mercantil e bancário. Nelas, o comércio é a principal atividade econômica, o que as põe em contato com diferentes culturas; além disso, ou por isso mesmo, são também sociedades com grande mobilidade social interna, nas quais os burgueses enriquecidos contam tanto ou mais do que a velha nobreza rural e nas quais os membros mais ativos das camadas subalternas podem aspirar a uma elevação na escala social. Em suma, o Renascimento é expressão do surgimento de uma nova classe social, a burguesia, à qual se pertence não pelo nascimento, mas como resultado da mobilidade social e do mérito. (É evidente que esta mobilidade diminui, ou mesmo se extingue, à medida que se consolida o capitalismo.) Foi com base em tal mobilidade social que Pico della Mirandola, como vimos, pôde formular a sua teoria sobre a dignidade do homem.

Esse caráter urbano e mercantil é algo que o mundo do Renascimento tem em comum com o mundo grego. Mas, desde logo, é importante ressaltar as diferenças. No mundo grego, como vimos, o crescimento da economia mercantil era, a médio prazo, fator de desagregação da cidade-Estado; por isso, atravessa todo o pensamento grego a ideia da justa medida, da fuga dos excessos, que se revela tanto na ética quanto na teoria política. Os estreitos limites da cidade-Estado helênica levam à ideia de um mundo fechado: os gregos não conhecem a noção do infinito, nem no plano temporal (o tempo é cíclico) nem espacial (o universo tem limites). Com efeito, a superação dos limites da cidade-Estado aparecia como a fonte de sua dissolução, uma percepção que, como vimos, correspondia à realidade.

O Renascimento surge, ao contrário, no contexto de uma progressiva universalização da economia mercantil. É nesta época que

se inicia a criação do mercado mundial, que Marx e Engels veriam como uma característica fundamental da formação social capitalista. Relações mercantis não só dominam praticamente toda a Europa, mas se mundializam a partir dos grandes descobrimentos (Colombo chega à América em 1492) e da conquista do Oriente. A economia mercantil grega era uma ilha no meio de um oceano de despotismos orientais; a economia mercantil que surge no fim da Idade Média, ao contrário, aponta para a mercantilização do mundo inteiro, para a criação de um mercado mundial.

A expansão da economia mercantil se articula organicamente com uma crescente autonomia individual. A sociedade burguesa em crescimento quebra a rígida hierarquia estamental da sociedade feudal, na qual quem nascia servo morria servo e quem nascia nobre morria nobre. A economia mercantil põe a marca da casualidade na determinação da condição do homem: alguém que nasce pobre pode ficar rico, um artesão pode se tornar empresário ou um nobre empobrecido pode se dedicar ao comércio. O pertencimento a uma ou outra classe social não é algo previamente determinado pelo ordenamento jurídico. Esse pertencimento depende em boa parte, nesta primeira fase do capitalismo, dos esforços e dos méritos do indivíduo. A ideia renascentista de que o homem é livre, de que pode por seu esforço e seus méritos elevar-se socialmente e desenvolver sua personalidade, num mundo infinitamente aberto, é a expressão teórica de possibilidades reais contidas na economia mercantil burguesa em seus inícios.

Seria interessante recordar ainda o papel que tem no pensamento renascentista a luta contra o geocentrismo, com a consequente defesa do heliocentrismo e até mesmo da pluralidade infinita dos mundos. Nicolau de Cusa e Bruno, por exemplo, que examinaremos em seguida, não se limitam a afirmar que a Terra gira em torno do Sol, como o faz Copérnico (1473-1543); para eles, há uma pluralidade infinita de sóis com infinitos planetas girando em torno. A batalha contra o geocentrismo se trava contra a cosmologia aristotélico-tomista, que também aparece na Bíblia. Ela significa, em primeiro lugar, uma batalha pela verdade da

experiência e da razão contra a autoridade da Bíblia e da Igreja; é a afirmação, portanto, do direito à livre investigação. Mas essa batalha também significa o esforço para afirmar a ideia de um universo infinito, oposta abertamente à concepção aristotélica de um universo dividido em um mundo sublunar (formado pelos quatro elementos, terra, água, fogo e ar, no qual vigora a geração e a corrupção) e um mundo supralunar (formado pelo éter e alheio à geração e à corrupção). É a recusa da concepção de um cosmo fechado em esferas e, em consequência, espacialmente finito.

Portanto, a polêmica entre o geocentrismo e o heliocentrismo não era uma discussão acadêmica, travada entre professores de astronomia, similar à que hoje se trava, por exemplo, entre defensores e adversários da teoria do *big-bang*. Era, ao contrário, um campo de batalha entre a nova visão burguesa do mundo (que afirmava a existência do homem livre como centro de um universo infinito) e a velha concepção aristocrático-feudal (que atribui ao homem um lugar fixo e pré-determinado num universo hierarquizado e fechado). A dura luta da Igreja contra o heliocentrismo, travada com o recurso ao braço armado da Inquisição — que levou à condenação de Bruno à morte e à humilhante retratação de Galileu —, era a luta entre duas concepções do mundo, que expressavam a luta pela hegemonia entre diferentes classes sociais, a burguesia nascente e a aristocracia feudal declinante, mas que ainda dispunha do monopólio da força.

São inúmeros os filósofos renascentistas. Iremos nos ocupar aqui apenas dos mais significativos. Os estudiosos também não são unânimes sobre a fixação do fim do Renascimento. Adoto aqui uma periodização que põe Galileu como o últimos dos renascentistas e Descartes como o primeiro filósofo efetivamente “moderno”. Mas se trata, até mesmo cronologicamente, de uma periodização convencional. Não há nenhuma barreira entre renascentistas e “modernos”. Como veremos, há não só mudança, mas também continuidade entre Galileu, o último dos renascentistas, e Descartes, o primeiro dos “modernos”. O importante a destacar é que renascentistas e “modernos” se situam no horizonte do que

poderíamos chamar de *filosofia burguesa*, ou seja, da filosofia que expressa — de múltiplos e diferenciados modos, a depender dos contextos históricos e nacionais — a concepção do mundo da nova classe, cuja práxis e cujos valores vão determinar as principais características da chamada modernidade.

Nicolau de Cusa

Talvez o primeiro grande pensador renascentista seja o alemão Nicolau de Cusa (1400-1464). Cusa era cardeal da Igreja e se empenhou muito no que poderíamos chamar hoje de ecumenismo, ou seja, na afirmação de que todas as religiões, no final das contas, dizem a mesma coisa; seria preciso, portanto, superar as divisões entre os religiosos. Essa visão ecumenista aparece também nos neoplatônicos florentinos (Ficino, Pico della Mirandola). Trata-se de uma posição tolerante, bastante diversa daquela que a Igreja Católica, da qual Cusa era alto dignatário, manifestava na época.

Cusa define Deus como “coincidência dos opostos”. Deus é infinito e nele não há diversidade: todas as coisas se identificam, o maior e o menor, o alto e o baixo etc. Mas o que realmente preocupa Cusa é a relação entre Deus e o mundo: ele diz que o mundo, criado por Deus, não é apenas multiplicidade, como diziam os neoplatônicos, mas sim *unidade na multiplicidade*, com o que supera o dualismo absoluto entre o uno e o múltiplo e instaura uma concepção dialética que antecipa Hegel. Ao contrário do que há em Deus, não existe no universo *coincidência* dos opostos, mas sim uma relação permanente entre eles, *uma unidade na diversidade*.

Por defender tais posições, Cusa foi acusado de panteísmo, ou seja, de identificar Deus e o mundo, já que afirmava que certas características de Deus — como a unidade e a infinitude — também faziam parte do mundo. Na verdade, ele se situa numa posição intermediária entre o dualismo dos neoplatônicos e o monismo panteísta, que irá se manifestar em Bruno e, mais tarde, em Spinoza: ao dizer que apenas Deus é Uno, ele reafirma de certo modo a transcendência divina. São muitos os estudiosos

que veem neste resquíio de dualismo uma atitude diplomática de Cusa, visando a evitar que suas ideias fossem consideradas como heréticas. Mas a verdadeira novidade de sua concepção é a afirmação de que o mundo real é também ele infinito, uma síntese de unidade e de multiplicidade. Ora, ao afirmar isso, ele entrava em aberta contradição com a cosmologia aristotélico-tomista. Se o universo é infinito, a Terra não está no centro do mundo; ele diz mesmo que é presumível que existam infinitos mundos habitados. A própria ideia de centro perde sentido, já que no infinito não há posições absolutas, todo movimento sendo relativo ao ponto de referência que escolhemos. É interessante observar que Cusa chegou a essas posições um século antes de Copérnico afirmar e justificar o heliocentrismo.

Além disso, a ideia da “coincidência dos opostos” — ou seja, de que há um modo de reflexão que sintetiza os contrários e que procede não pela separação e hierarquização classificatória do que é distinto ou oposto, mas pela totalização dos vários momentos — é bastante nova na época. É verdade que Cusa só afirma isso para Deus, ou seja, diz que somente em Deus se dá essa unidade de modo absoluto e que somente Deus é capaz de uma visão efetivamente dialética. Mas, ao conceber o universo como unidade na multiplicidade, ele diz que nosso conhecimento é uma aproximação infinita, mas constante, a essa apropriação dialética do mundo. De certo modo, Cusa retoma a dialética de Heráclito e é um precursor da dialética de Hegel. Mas com uma importante diferença: em Hegel, a unidade dos contrários não anula os contrários, ao passo que a “coincidência dos opostos” em Cusa é uma noite na qual todos os gatos são pardos, ou seja, em que os contrários desaparecem na unidade. Enquanto em Hegel a unidade é unidade na diversidade, em Cusa resta um certo dualismo: para ele, em Deus, os contrários desaparecem completamente na unidade, na indiferença, ao passo que no universo haveria certamente *tendência* à unidade, mas restaria sempre uma certa multiplicidade não unificável.

Neoplatônicos e neoaristotélicos

A filosofia renascentista sofre uma forte influência do neoplatonismo greco-romano. Como vimos, o neoplatonismo (Filón, Plotino) afirma que o mundo emana do Um e vai se degradando até chegar ao máximo de multiplicidade, ou seja, à matéria, vista como o reino do mal. O que o neoplatonismo renascentista afirma, ao contrário, é que o mundo é uma unidade dialética do Um e do Múltiplo; que o Um está em Tudo, que Tudo é Um. Em suma, estamos diante de uma forma embrionária de panteísmo, ou seja, de uma concepção segundo a qual o criador está *dentro* e não fora do mundo, de que a “alma universal” dos neoplatônicos clássicos não é algo transcendente ao mundo real, mas imanente a ele. Por outro lado, surge a ideia de uma correspondência entre o macrocosmo e o microcosmo, entre o universo e o homem: como tudo está em tudo, como o todo forma uma unidade indissolúvel, o homem contém em si — enquanto microcosmo — o cosmo infinito. Ou seja: o homem é o centro do universo porque, embora seja finito, é capaz de conceber e vivenciar em si a infinitude do cosmo e de se abrir assim a possibilidades infinitas. O neoplatonismo renascentista não desvaloriza o mundo real, mas, ao contrário, o exalta.

Com uma diferença de poucas décadas em relação a Nicolau de Cusa, surge em Florença uma importante escola neoplatônica. Já nos referimos ao fato de que Gemisto, um filósofo bizantino, introduziu o platonismo em Florença. Lourenço de Médici, o governante de Florença na época, chegou mesmo a fundar na cidade-Estado toscana uma Academia platônica, cuja direção coube a Marcílio Ficino (1433-1499). O neoplatonismo florentino tem como base: 1) a *afirmação da liberdade humana*, que encontra sua máxima expressão, como vimos, nas reflexões de Pico sobre a dignidade do homem; 2) o *culto do belo sensível*, o que implica a valorização da matéria (não se deve esquecer que essa escola é contemporânea, entre outros grandes artistas plásticos, de Leonardo da Vinci, de Masaccio, de Piero della Francesca); e, finalmente, 3) o *ecumenismo*, ou seja, a afirmação de que existe

uma religião natural e perene, da qual o cristianismo seria apenas uma manifestação.

Se Pico deu a mais brilhante formulação da ideia da liberdade humana, foi Ficino quem melhor justificou teoricamente a extraordinária criação pictórica da época. Ele parte do conceito de Plotino da “luz original”, mas lhe empresta uma nova formulação. Plotino dizia que o mundo sensível emana do Uno como os reflexos da luz brotam da luz original. Mas, enquanto Plotino vê a emanação como uma degradação, Ficino valoriza essa luz refletida. Para ele, o mundo se acende a partir de uma luz interior, mas nós não precisamos ver essa luz original; aliás, se a víssemos, dizia ele, ficaríamos cegos. Bastam a nós, assim, os reflexos desta luz no mundo, que criam precisamente o *belo*. A criação da beleza pela arte seria a manifestação sensível de tudo o que está no além: o sublime, o misterioso, o infinito.

Ao lado dos neoplatônicos florentinos, também se desenvolveu em Pádua uma escola neoaristotélica, cujo principal expoente é Pietro Pomponazzi (1462-1525). Essa escola rompe com a leitura de Aristóteles feita por Tomás de Aquino; e, embora aceite muitos pontos da interpretação de Aristóteles proposta por Averrois, também revela independência em relação ao pensador árabe. Enquanto este defende a teoria da “dupla verdade”, Pomponazzi afirma que tudo o que descobrimos pela razão é verdadeiro, mesmo que se choque com os ensinamentos teológicos. Para ele, a filosofia não deve recuar diante de nenhum dogma, já que a única autoridade é a razão. Em suas próprias palavras, “o filósofo que quer encontrar a verdade deve ser herético em filosofia”. Além disso, os paduanos negavam, em concordância com Averrois, a imortalidade da alma individual.

Maquiavel

Um dos maiores pensadores renascentistas foi certamente o florentino Niccolò Machiavelli (1469-1527), ou, em português, Maquiavel. Seguindo a trilha dos expoentes do chamado *humanismo*

cívico, como os também toscanos Coluccio Salutati (1331-1406) e Leonardo Bruni (1369-1444), Maquiavel foi um defensor da *vida ativa* em contraposição à vida meramente contemplativa. Para ele, como para os seus antecessores humanistas, a atividade política enriquecia o homem e desenvolvia suas potencialidades. Não por acaso Maquiavel critica o catolicismo precisamente porque este, ao pregar a salvação no além e o conseqüente desprezo pelas coisas terrenas, afasta o homem da vida política e da participação nas atividades da sua comunidade.

Maquiavel participou ativamente da vida política de Florença. Ocupou, durante o período republicano (1498-1512), importantes cargos no governo da sua cidade, chegando mesmo a assumir a secretaria da chamada Segunda Chancelaria. Nesta condição, participou de inúmeras missões diplomáticas, não só na própria Itália, mas também na França e na Alemanha. Os relatórios nos quais faz um balanço destas suas missões foram conservados e são um importante documento da elaboração de seu pensamento político. Com o retorno dos Médici ao poder em 1512 (o que significou o fim da República), Maquiavel perde seu emprego e chega mesmo a ser preso e torturado. É obrigado, assim, a se afastar da vida política. É neste período de inatividade forçada que ele escreve suas duas obras-primas, os *Comentários sobre Tito Lívio* e, sobretudo, *O príncipe*.

Na época renascentista, muitos povos da Europa estavam se unificando politicamente sob a égide de monarquias absolutas. Auxiliado por suas missões diplomáticas, Maquiavel percebe que os Estados absolutistas — como, por exemplo, a França, que ele conheceu de perto — se situavam na vanguarda da expansão mercantil e, em conseqüência, na liderança da política internacional.

Com Marx e Engels, podemos definir sumariamente a natureza social do Estado absolutista dizendo que ele é a superestrutura política de uma época de transição entre feudalismo e capitalismo. Por um lado, conserva o domínio dos senhores feudais no campo: ao centralizar o poder de repressão e esmagar assim as várias revoltas camponesas que tinham lugar na época, foi um

fator fundamental para a conservação da servidão da gleba e, conseqüentemente, do feudalismo. Mas, por outro lado, incentiva fortemente as atividades mercantis e bancárias, patrocinando diretamente, entre outras coisas, os empreendimentos marítimos que levam ao descobrimento da América e à conquista de rotas comerciais para o Oriente.

O apoio às atividades da burguesia mercantil se explica: como os senhores feudais e a Igreja continuavam isentos do pagamento de impostos, dependia do crescimento das atividades mercantis (que, ao contrário, eram tributadas) o fortalecimento do poder do monarca em sua luta para expropriar os antigos direitos de soberania dos senhores feudais. Os monarcas dependiam também dos bancos para financiar suas atividades, tanto internas quanto externas, como, por exemplo, a manutenção de poderosos exércitos formados por tropas mercenárias. Este caráter de transição permite dizer que, malgrado tudo, o Estado absolutista desempenhava, na época do Renascimento, um papel progressista.

Na Itália, ao contrário, o poder soberano estava disperso entre numerosos pequenos Estados relativamente autônomos (repúblicas, senhorias, ducados), ou pertencia a potências estrangeiras, entre as quais Maquiavel não hesitava em incluir o papado, que detinha o poder secular sobre amplas regiões do centro da Itália. (De passagem, cabe lembrar que esta situação de fragmentação, malgrado a tentativa de Maquiavel, perdurou até meados do século XIX.) Nosso autor era certamente um republicano, como se pode ver em seus *Comentários a Tito Lívio*, nos quais descreve e valoriza as liberdades cívicas que julga entrever na República Romana e que considera a razão de seu florescimento e expansão. Mas ele se dá conta, com lucidez, de que — com a emergência dos Estados absolutistas (entre os quais o do papado) — tornara-se impossível manter a autonomia das cidades-Estado (como a de sua Florença natal) sob uma forma republicana de governo.

Assim, Maquiavel vê na implantação de uma monarquia absoluta, que juntasse todos os italianos num único Estado, a solução adequada para a redenção da Itália e a conseqüente conservação

da sua autonomia. Que seja este o objetivo central de *O príncipe* — ou seja, de todas as indicações que esta obra sugere para a correta e eficiente ação política — torna-se claro quando lemos o último capítulo do seu pequeno grande livro. Nele, Maquiavel descreve a Itália do seu tempo como “mais escrava que os judeus, mais serva do que os persas, mais dispersa do que os atenienses”. E isso decorre do fato de que ela “não tem líder, não tem ordem, está derrotada, expoliada, dilacerada, tendo suportado todo tipo de ruína”. É preciso, assim, que surja alguém — o príncipe, o líder — que “a redima destas crueldades e insolências bárbaras”; e Maquiavel crê que a Itália está “toda pronta e disposta a seguir uma bandeira, contanto que haja alguém que a empunhe”. Este último capítulo é mais do que suficiente para demonstrar que Maquiavel está longe de ser um “maquiavélico”, no mau sentido que a palavra assumiu, ou seja, um defensor cínico do poder pelo poder. Os conselhos que ele dá ao príncipe, ainda que possam parecer amorais, têm uma finalidade ética precisa: indicar os meios de uma ação política capaz de levar a Itália à redenção, mediante a criação de um Estado nacional que assegure a estabilidade, a soberania e a autonomia dos italianos.

Decerto, Maquiavel defende com ênfase a *autonomia da política* em face das demais esferas do comportamento humano, em particular da religião: as normas que regem a ação política não são as mesmas válidas para a ação do homem em sua vida privada. Ele se dá conta de um fenômeno que irá marcar a modernidade, em contraste com o mundo antigo e medieval, ou seja, a relativa separação entre vida pública e vida privada, ou, de modo mais geral, entre poder político e poder econômico. No feudalismo, por exemplo, os dois poderes se identificavam na figura do senhor feudal, cuja soberania se exercia no limitado território do seu feudo. Com o avanço do capitalismo, o poder político ganha uma *relativa* autonomia em face do poder econômico, autonomia que resulta do fato de que o Estado capitalista não representa o interesse deste ou daquele burguês individual, *mas sim o do capital em seu conjunto*. Surge assim uma distinção entre os detentores diretos

do poder econômico e seus representantes políticos. O fato de que, em última instância, os segundos sirvam aos interesses dos primeiros não anula esta distinção e impõe que sejam analisadas as diferenças entre os dois tipos de poder. Foi precisamente isso o que fez Maquiavel em *O príncipe*.

Mas a afirmação da autonomia relativa da política não significa de modo algum, como afirmam muitos dos seus comentadores, que Maquiavel pregue a amoralidade ou o caráter não ético da política. O que ele nos diz é que *a política tem uma ética própria*, ou seja, um conjunto de normas que não se identificam automaticamente com aquelas que regem a vida privada. Determinadas ações que, no plano da vida privada, poderiam ser consideradas como imorais se justificam na esfera pública, ou, no caso concreto, *quando visam à finalidade maior de construir uma estrutura estatal que permita aos italianos assegurar sua autonomia e sua liberdade*. Não se trata, assim, de defender qualquer recurso na busca do poder; Maquiavel, por exemplo, critica duramente a ação do tirano Agatocles, que busca o poder apenas para seu benefício pessoal. De resto, é preciso recordar que certas ações recomendadas por Maquiavel, que podem hoje nos chocar (como, por exemplo, a recomendação de que, se é preciso matar os inimigos, então devem ser mortos todos de uma só vez), devem ser situadas em seu contexto histórico. Seria um evidente anacronismo supô-las válidas em qualquer situação histórica.

Ao distinguir entre *ética da convicção* e *ética da responsabilidade*, Max Weber (1864-1920) captou bem este aspecto do pensamento de Maquiavel. Uma ação pode ser eticamente avaliada de dois pontos de vista. Posso avaliá-la segundo as intenções do autor, sem levar em conta os resultados de sua ação. Há uma expressão latina que expressa bem este tipo de ética: *fiat justitia, pereat mundus*. Ou seja: se eu agi segundo o que considero justo, pouco importam as consequências que isto tem no mundo. Trata-se da ética dos mártires e dos santos. Mas também posso avaliar uma ação segundo os seus resultados, considerando que — independentemente de sua consciência e de sua vontade — o agente é

responsável pelo que sua ação provocou. É essa a ética pela qual deve ser julgada a ação do político. Quando Maquiavel defende a autonomia da ação política, defende que ela seja julgada segundo a ética da responsabilidade e não só segundo a ética da convicção.

Gramsci identificou muito bem a natureza de *O príncipe* quando disse que esta obra-prima não se propõe ser um tratado sistemático, mas tem a natureza de um manifesto. Na história do pensamento político, *O príncipe* tem um similar famoso: o *Manifesto Comunista* de Marx e Engels. Tal como o *Manifesto*, *O príncipe* tem por objetivo analisar e propor as condições que permitam a criação de uma nova ordem, ou seja, no caso, de um Estado nacional italiano unificado. Mas, embora Maquiavel nos proponha o dever ser de uma nova ordem, tal como o fizeram Marx e Engels, ele não pretende sugerir formas ideais de governo: ele diz expressamente que está interessado não em utopias, mas “na verdade efetiva das coisas”. O seu dever ser é assim, como diz Gramsci, um dever ser que se apoia em possibilidades concretas presentes na própria realidade. Também aqui, ou seja, neste apego à experiência concreta, Maquiavel se revela um pensador do Renascimento.

Que *O príncipe* seja mais um manifesto do que um tratado é algo que se revela claramente quando Maquiavel define as formas de governo, no primeiro capítulo do seu livro: todos os Estados, ele nos diz, “foram ou são ou repúblicas ou principados”. E diz mais: “os principados ou são hereditários [...] ou são novos”. Afirmando que já tratou da república em outro local (nos *Comentários a Tito Lívio*), ele diz que agora vai se dedicar à análise dos principados e, em particular, dos *principados novos*. Portanto, ele não está interessado em analisar e classificar as diferentes formas de governo, mas em indicar aquela que lhe parece adequada para o objetivo a que se propõe.

Ora, é evidente que, no caso dos principados novos, o príncipe não nasce príncipe. E Maquiavel nos diz claramente que o objetivo do seu livro é mostrar os meios pelos quais um “particular” (um homem qualquer) pode se tornar príncipe (ou seja, governante).

Podemos ver que ele assume aqui uma posição comum aos pensadores do Renascimento e, em particular, a Pico della Mirandola: os homens são o que são não porque nascem pré-determinados a serem isso ou aquilo, *mas porque se tornam tais a partir de sua ação e dos seus méritos*. Os preceitos para a ação política formulados em *O príncipe* só têm sentido com base nesta crença de Maquiavel: a de que um homem, se tiver *virtù* e for ajudado pela *fortuna*, pode se tornar um príncipe, um dirigente, ou seja, no caso, o líder de um povo na luta por sua afirmação nacional.

Virtù e fortuna: estamos aqui diante de dois conceitos centrais na filosofia política de Maquiavel, que não são de fácil tradução em português. Decerto, a tradução literal de *virtù* é *virtude*, palavra que evoca imediatamente um comportamento moral (ou mesmo religioso) na vida privada. Mas *virtù* (ou virtude) tem também um outro significado na literatura política, seja naquela da Antiguidade clássica (significado que Maquiavel recolhe em seus *Comentários*), seja na moderna (basta pensar em Montesquieu e em Rousseau, que analisaremos mais tarde) — ou seja, o significado de um comportamento ético-político que põe o interesse público acima do interesse privado. Sem negar essa acepção clássica de *virtù* (como vimos, a ação do príncipe tem por objetivo a emancipação nacional dos italianos, portanto um objetivo público), cabe ressaltar que a palavra ganha em Maquiavel também um outro e mais decisivo sentido: tem *virtù* o agente político talentoso, que sabe contornar ou aproveitar, em sua ação política, aquilo que lhe aparece como *fortuna*.

Talvez ainda mais difícil seja traduzir *fortuna*, que tem diferentes sentidos em português. É claro que a expressão, em Maquiavel, não se refere àquilo que ganhamos quando acertamos os números de uma loteria ou quando herdamos os bens deixados por algum parente próximo ou distante. Nele, *fortuna* é o conjunto das condições objetivas com as quais se depara o ator político e que, sendo independente de sua vontade, limitam ou favorecem a sua ação. Não podemos traduzir a palavra nem por *sorte* nem por *azar*, já que ambas as coisas se manifestam como *fortuna*.

Ora, a *virtù* do político reside precisamente em sua capacidade de se valer da *fortuna* quando esta lhe é favorável, mas — talvez sobretudo — de contorná-la quando lhe é desfavorável. Maquiavel nos diz que nossas ações são determinadas metade pela *virtù*, metade pela *fortuna*. Independentemente da justeza desta proporção, há aqui uma afirmação de grande valor conceitual: o que o florentino nos diz é que a ação humana (e, em particular, a ação política) é certamente criadora, tanto mais quanto maior for o talento (a *virtù*) do ator político, mas essa criatividade opera no âmbito de limites postos pelas determinações objetivas do contexto no qual se explicita esta ação.

Maquiavel nos dá várias indicações de como o príncipe deve agir para obter sucesso em sua ação, ou seja, na sua terminologia, para ser virtuoso. Talvez a principal delas é que, se quer ter êxito na construção de uma nova ordem, o governante deve dispor de *boas armas* e de *boas leis*. Ou, numa terminologia mais atual, deve ter como recursos de poder a coerção e o consenso. No mesmo sentido, ele diz que o governante deve combinar a força do leão e a astúcia da raposa. Ou, ainda, que ele deve buscar ser ao mesmo tempo temido e amado. Como seu objetivo é criar uma nova ordem e não conservar uma já existente, Maquiavel nos diz que, se for preciso escolher, o príncipe deve preferir ter boas armas a ter boas leis e ser temido a ser amado. A ideia de que um governo revolucionário, instaurador de uma nova ordem, deva recorrer mais à força do que ao consenso está presente ao longo da história do pensamento político moderno, pelo menos desde Robespierre até Lenin.

Tanto nos *Comentários* quanto em *O príncipe*, Maquiavel afirma que as formações sociais, independentemente da forma política que adotam, têm em seu interior antagonismos sociais. O principal deles é o que se estabelece entre os “grandes” e o “povo”. Maquiavel identifica os “grandes” com a nobreza e o clero e considera como “povo” todos os demais setores da sociedade, inclusive (e talvez sobretudo) a nascente burguesia. Maquiavel pergunta: em qual destas duas camadas o governante deve bus-

car apoio? E ele responde de modo inequívoco: no povo. E por uma simples razão: enquanto os “grandes” desejam dominar (e, por isso, são rivais do príncipe), o “povo” quer apenas não ser dominado. Em função disso, Maquiavel tornou-se um grande defensor das milícias populares, ou seja, do armamento do povo, como se pode ver sobretudo em seu livro *A arte da guerra*. Na época, os governantes se valiam de forças militares mercenárias, que Maquiavel considerava incapazes de uma real fidelidade a estes governantes. A defesa do armamento popular, inclusive dos camponeses, confirma uma ideia de Gramsci: a de que Maquiavel, ao propor uma aliança entre a burguesia e o campesinato, é um precursor do jacobinismo, ou seja, o defensor de uma revolução nacional-popular.

Malgrado sua indiscutível grandeza, nem tudo são méritos nas reflexões de Maquiavel. Ele ainda possui uma visão não histórica da natureza humana. Para ele, os homens — tanto os governantes quanto os súditos — “são ingratos, volúveis, simuladores e dissimuladores, ambiciosos na busca de lucros”. Como muitos outros pensadores da época moderna (veremos isso ao falar de Hobbes), Maquiavel atribui a uma suposta natureza humana características que são próprias do homem burguês em formação.

Essa visão pessimista da natureza humana se combina com uma visão cíclica da história, que Maquiavel herda do pensamento da Antiguidade clássica, sobretudo de Políbio (203-120 a. C.), um historiador grego que viveu em Roma. Segundo esta visão cíclica, as diferentes formas de governo passariam por períodos de florescimento e de decadência, dando lugar a outras formas, que também conheceriam os mesmos períodos, abrindo assim caminho para o retorno das formas anteriores. Neste ponto concreto, Maquiavel não segue a concepção renascentista da infinitude e da abertura do mundo. Por isso, sempre que a história aparece em sua obra — e ela aparece muitas vezes — é como lição e exemplo: já que, num determinado contexto, tal ou qual ação produziu este ou aquele efeito, devemos hoje imitar o que deu certo e evitar o que deu errado. O que é um modo de negar a historicidade da

história, ou seja, o fato de que nela não temos só repetição, mas também — e, em muitos momentos, talvez sobretudo — inovação.

Embora defenda um Estado absolutista, Maquiavel formula várias ideias que depois seriam adotadas pelo liberalismo. Não é casual que o liberal Pierre Manent, em sua interessante *História intelectual do liberalismo*, inicie sua exposição tratando de Maquiavel. Uma destas ideias protoliberais é a afirmação de que o príncipe pode fazer muitas coisas, mas não deve intervir no direito de propriedade dos súditos (que, para ele, inclui também as mulheres...), ou seja, *não deve intervir na esfera da vida privada*. Como já vimos quando falamos de Jean Bodin, este é um limite que tanto os teóricos quanto os próprios executores do absolutismo ocidental defendem ou respeitam. Além disso, como os liberais, Maquiavel valoriza o conflito, afirmando que sua existência — como foi o caso na Roma republicana — favorece a expansão da liberdade, já que leva à criação de leis que levam em conta os interesses de todos.

Giordano Bruno

Um marco decisivo no pensamento renascentista é dado pela vida e pela obra de Giordano Bruno, que nasceu em Nola (perto de Nápoles) em 1548 e morreu em Roma, em 1600, queimado vivo numa fogueira armada no Campo dei Fiori, depois de ter sido condenado como herege pela Inquisição. Bruno vive no período imediatamente posterior à Reforma protestante, liderada pelo alemão Martinho Lutero (1486-1543).

Lutero opôs-se duramente à Igreja Católica, defendendo — entre outras coisas — o direito de cada fiel a interpretar diretamente a Bíblia, sem a mediação da Igreja. Suas doutrinas ligavam-se assim, ainda que indiretamente, à concepção renascentista da liberdade do indivíduo, embora Lutero afirmasse enfaticamente que os súditos deviam obedecer incondicionalmente aos seus governantes. Como reação à Reforma protestante, que se expande por vários Estados europeus, a Igreja Católica, no Concílio

de Trento (1545-1563), cria a Companhia de Jesus (a ordem dos jesuítas) e promulga uma série de medidas que se tornaram conhecidas como Contrarreforma, entre as quais a criação da Inquisição, um organismo que julgava e condenava os supostos hereges e os entregava para punição ao braço armado do Estado.

Ainda bastante jovem, Bruno ingressou na ordem dos dominicanos, mas logo revelou publicamente suas discordâncias com a doutrina do patrono de sua ordem, Tomás de Aquino. Ameaçado de condenação, rompeu com a ordem dominicana e buscou o exílio. Iniciou um longo périplo, que o levou à Alemanha, a Paris, a Londres e a Praga, muitas vezes na condição de professor. Já temos aqui um fato novo: um filósofo que viaja pelo mundo, que amplia seus horizontes, que recolhe variadas experiências, ou seja, um filósofo que assume uma dimensão cosmopolita.

Desejando voltar à pátria, embora soubesse que suas ideias eram mal vistas na Itália, então sob o tacão da Contrarreforma e da Inquisição, Bruno aceita o convite de um seu suposto admirador e vai com ele para Veneza como preceptor privado. Lá, o falso admirador — talvez escandalizado pelas ideias de Bruno (que era particularmente cáustico em face da pretensa virgindade de Maria), ou porque já fosse um agente da repressão — entrega Bruno à Inquisição de Veneza. Preso e torturado, o filósofo nolano — ainda que se escudando na teoria averroísta da dupla verdade — se retrata de muitas das suas afirmações. A República de Veneza quer libertá-lo, mas a Inquisição pressiona e ele é enviado para Roma, onde passa preso (e submetido a torturas) os últimos oito anos de sua vida. Novamente interrogado, ele se recusa desta feita a renegar suas ideias; é assim condenado à fogueira. Teria dito pouco antes de morrer: “Desgraçado de quem pensa ser capaz de reformar o poder apelando para o poder”. Quando, já na fogueira, mostram-lhe um crucifixo para que se arrependa, cospe no símbolo da cristandade.

Ao contrário de Galileu, do qual falaremos logo mais, Bruno ignorou a matemática em suas reflexões teóricas e, por isso, não teve uma contribuição decisiva para o nascimento da moderna

ciência da natureza. Mas, no plano da ontologia, ele elevou a visão do mundo renascentista a seu ponto mais alto. Se hoje somos capazes de conceber o espaço como infinito (tanto extensiva quanto intensivamente) e de imaginar o homem como um ser capaz de progresso infinito graças à sua atividade e ao seu poder de transformar o mundo, devemos isso em grande parte a Bruno.

Em sua obra, Bruno não se refere apenas a Nicolau de Cusa, mas também cita com grande admiração os pré-socráticos e os atomistas. Sobre estes últimos, não se deve esquecer que eles afirmaram a pluralidade de mundos, tal como o faria Bruno. Toda a teoria do conhecimento de Bruno está ligada à sua ontologia. Como já sabemos algo desta ontologia (mundo infinito, unidade do múltiplo etc.), vamos começar pela teoria do conhecimento. Bruno diz que há dois caminhos para o conhecimento: o intuitivo-sensível e o racional. Ele valoriza bastante o primeiro, que afirma ser o ponto de partida, mas diz também que ele é insuficiente, que precisa ser superado pelo conhecimento racional. Mas a principal novidade de Bruno está numa distinção que ele faz no seio do conhecimento racional. Antes de mais nada: ao contrário dos que defendem o conhecimento matemático (Galileu, Descartes, Spinoza), ele diz que a matemática serve para manipular objetos, mas não consegue explicá-los. Daí a necessidade de uma compreensão não matemática (ou seja, também qualitativa) do mundo.

Antecipando Hegel, Bruno distingue, no interior do pensamento racional, duas faculdades. A primeira é o que ele chama de *mente*, cuja finalidade é selecionar a experiência, fazer distinções, comparações etc., que permitam passar de uma visão confusa a uma visão clara das coisas, indo da unidade indiferenciada do todo às distinções, à multiplicidade (que, por exemplo, permita ver, num vegetal, o que é raiz, tronco, folhas etc.). Mas a *mente* não basta; Bruno diz que dispomos ainda de outra capacidade racional, o *intelecto*. Função do intelecto é precisamente relacionar os objetos que antes havíamos distinguido, ou seja, é a faculdade que permite ligar à totalidade as coisas múltiplas que a mente nos permite ver em suas especificidades. Para ficarmos em nosso

exemplo, é o intelecto que nos permite ver todas as partes da árvore como momentos da unidade-árvore e, mais que isso, ver a árvore como um momento do bosque e este como um momento da totalidade universal. A mente separa e distingue, o intelecto une e relaciona; uma é analítica, o outro é sintético.

Uma distinção semelhante aparecerá em Hegel, no qual a faculdade que distingue é chamada de *Verstand* (intelecto, discernimento), enquanto a que totaliza e sintetiza tem o nome de *Vernunft* (razão). Mas há uma importante diferença entre os dois filósofos: para Hegel, a *Vernunft* também é discursiva, isto é, trabalha com conceitos e seu encadeamento lógico (ou seja, a *Vernunft* supera mas não elimina a *Verstand*); em Bruno, o intelecto — a faculdade que une — não é discursivo, mas intuitivo; só a mente é discursiva. Há assim um salto da mente para o intelecto, uma espécie de ruptura, de dualismo, que — como veremos — tem correspondência na ontologia de Bruno.

Quais são as características principais dessa ontologia? A primeira delas é a afirmação de que o universo é infinito e forma uma unidade; de que a causa de todas as coisas, que opera infinitamente (ou seja, não tem começo nem fim), é imanente ao mundo. Temos aqui uma clara admissão do *panteísmo*, uma das principais acusações que lhe fez a Inquisição. Deus é a própria natureza, ou melhor, Deus e a natureza são dois aspectos de uma mesma totalidade: se vista pelo lado ativo, criador, a natureza é Deus; se vista pelo lado dos efeitos, dos resultados, da multiplicidade explicitada, é natureza *strictu sensu*. Ou, para usarmos os termos de Bruno: se virmos a natureza como *complicatio*, como o momento no qual todas as coisas formam uma unidade e estão interligados, ela é Deus; se a virmos como *explicatio*, como multiplicidade efetiva das coisas, é a natureza propriamente dita. Bruno é rigorosamente monista e imanentista: para ele, *complicatio* e *explicatio*, unidade e multiplicidade, são, em última instância, a mesma coisa vista de ângulos diversos, e são ambas imanentes ao mundo.

Bruno recorre aos conceitos aristotélicos de forma e matéria, de potência e ato, de causa (material, eficiente e formal) para ex-

plicar o mundo. Mas altera muito tais conceitos. Por exemplo: a causa eficiente (e também o princípio formal) de todas as coisas é a *alma do mundo*, algo imanente, que se manifesta em todos os seres. Ele a chama também de “artesão interior”, para distingui-la do “artesão exterior”, ou seja, do homem que trabalha; esse muda *de fora* a matéria e lhe imprime uma forma, ao passo que a alma do mundo atua de dentro das próprias coisas. Essa alma do mundo, que é o princípio ativo, atua sobre a matéria, que é por sua vez o substrato infinito, a potência absoluta. (Portanto, ao contrário do neoplatonismo pagão ou cristão, não há em Bruno nenhuma desvalorização da matéria enquanto algo inferior e imperfeito.)

Como em Aristóteles, também em Bruno não existe forma separada da matéria: a matéria tem sempre uma forma e vice-versa. Mas, diferentemente de Aristóteles, ele afirma que — no processo de mudança universal, cujo motor é a alma do mundo — mudam tanto a forma quanto a matéria; só o que não muda é a substância infinita e una, ou seja, o universo. No universo, potência e ato se identificam, ou seja, todas as oposições desaparecem: grande e pequeno, potência e ato, matéria e forma, tempo e eternidade, movimento e repouso etc. formam uma unidade. No que se refere às coisas finitas, ao contrário, não há essa identificação, de modo que a potência é sempre mais ampla do que o ato. Com isso, Bruno assegura a abertura para o novo, para a mudança, no seio do universo. Por ser aberto, infinito, o universo como um todo não forma um sistema, mas cada corpo particular, cada *mônada*, pode formar sistemas parciais. Por exemplo, a Terra faz parte de um sistema, que é o sistema heliocêntrico de Copérnico; mas, ao contrário do que pensava Copérnico, esse sistema não é fechado, ele se situa no seio de um universo infinito, ele se articula com uma pluralidade infinita de outros sistemas e mundos.

Para explicar a passagem do uno ao múltiplo, Bruno recorre ao atomismo: os corpos diferenciados se formam pela contração dos átomos, sendo o tamanho dos átomos o que faz a diferença entre os corpos. Bruno chega mesmo a identificar a matéria com o átomo e chama de *mônada* (antecipando Leibniz) a matéria que

recebeu forma. Ele afirma que cada mônada se relaciona com todas as outras, é animada por um mesmo movimento. Quem estabelece essa relação de cada mônada com o todo, do diverso com o Um, é a *alma do mundo*, que cria todas elas.

Embora antecipe em muitos pontos a dialética, a ontologia de Bruno tem limites. O filósofo nolano adota uma posição animista, ou seja, atribui à matéria em geral o caráter de coisa viva; basta lembrar que, para ele, cada astro é um grande animal, dotado não só de sensibilidade (que ele atribui a todos os corpos, grandes e pequenos), mas até de inteligência (o movimento dos astros seria regulado por essa inteligência). Ignorando a quantidade em nome da qualidade, ignorando a matemática, Bruno chega a dizer que os corpos naturais se influenciam reciprocamente por *empatia*, um sentimento específico dos seres vivos; daí a sua abertura para a magia, característica que, como vimos, ele partilha com muitos outros pensadores renascentistas. Podemos dizer que Bruno registra a principal distinção entre o ser social e o ser natural: no ser social, onde a criação se faz por meio do trabalho, ele vê que o homem impõe *de fora* uma ordem e uma forma à matéria; no ser natural, a causa da mudança é imanente. Mas, no âmbito do ser natural, ele não distingue entre natureza orgânica e natureza inorgânica, de modo que atribui a todos os seres naturais características que são próprias apenas do ser orgânico (sensibilidade, inteligência, vida). Em consequência, tal como Aristóteles, ele termina por atribuir uma causa final também aos movimentos naturais: por exemplo, os astros se movem porque comandados por uma finalidade, ou seja, porque o movimento é melhor do que o repouso.

Defendendo tais posições, Bruno não podia dar uma grande contribuição ao que viria a ser a física moderna.. Decerto, ele contribui para o desenvolvimento da física com sua ideia da infinitude do mundo, que funda algumas leis físicas importantes, como a de que os corpos estão sempre em movimento (a chamada inércia do movimento). Mas é evidente que a *empatia* e a *busca do melhor*, a bizarra suposição de que os planetas se movem por-

que são animais dotados de inteligência, não podem explicar os fenômenos da gravidade. Nada disso anula, contudo, a imensa contribuição de Bruno à concepção moderna do mundo, que afirma o progresso infinito do homem no seio de um universo aberto e em permanente mutação.

Bacon

Se podemos constatar no Renascimento a floração de uma racionalidade dialética, voltada para a concepção do mundo (humano e natural) como uma totalidade dinâmica e contraditória regida por leis objetivas, também podemos registrar a emergência de um racionalismo instrumental, voltado essencialmente para a fixação dos meios que permitem a dominação da natureza. Este tipo de racionalismo — que está na base da floração das ciências modernas da natureza — iria se tornar um dos traços característicos da ideologia burguesa. De certo modo, como vimos, Maquiavel pode ser incluído nesta tendência, ainda que seu racionalismo se volte não para o domínio da natureza física, mas da natureza humana. Mas suas maiores expressões, surgidas já no ocaso do Renascimento, são certamente Bacon e Galileu, que são praticamente contemporâneos. Trato primeiro de Bacon com o objetivo de destacar a novidade essencial de Galileu, que o faz efetivamente o precursor da ciência moderna: o seu uso explícito da matemática como instrumento de compreensão do mundo físico.

Francis Bacon (1561-1626) era inglês — e essa sua origem nacional tem importância para a compreensão do seu pensamento. Enquanto o capitalismo italiano, que estava na base do Renascimento nas principais cidades da península, era sobretudo um capitalismo comercial e bancário, na Inglaterra já tínhamos na época um capitalismo marcado pela presença da manufatura, ou seja, pelos primeiros esboços de industrialização. Um capitalismo, portanto, para o qual a técnica já desempenha um papel decisivo. Isso talvez explique o caráter radicalmente pragmático do pensamento de Bacon, que cunhou a famosa expressão *knowledge is*

power, conhecimento é poder, entendido poder como a capacidade de dominar a natureza. No seu pensamento, há uma recusa radical de toda especulação filosófica abstrata. Bacon quer saber de que modo o conhecimento pode ajudar o homem a dominar a natureza e pô-la a seu serviço. Segundo ele, a natureza, para ser dominada, tem de ser obedecida: ou seja, é preciso conhecer exatamente como a natureza funciona para que possamos ser capazes de utilizá-la em nosso proveito. Além disso, contra a tradição aristotélica da escolástica medieval, Bacon insiste em que a natureza não conhece causas finais, mas somente causas eficientes ou materiais.

Uma das obras de Bacon, *A nova Atlântida*, pode ser classificada como uma utopia. No Renascimento, época de transição, não foram poucas as obras dedicadas à descrição de sociedades imaginárias, capazes de evitar as evidentes devastações humanas que o capitalismo, em sua fase de acumulação primitiva, ia introduzindo no mundo, em particular na Inglaterra. Isso aparece na literatura, como podemos ver na descrição do bom governo para sua ilha, que Sancho Pança nos apresenta em *Dom Quixote*, o magistral romance de Miguel de Cervantes (1547-1616).

Portanto, antes de prosseguir na exposição de Bacon, cabe recordar, ainda que de passagem, duas obras que se dedicam explicitamente à figuração de *utopias*. O termo foi criado pelo inglês Thomas Morus (1478-1535), a partir do grego, juntado o prefixo negativo *u* ao substantivo *topos*, que quer dizer lugar. Da junção resultava assim “em nenhum lugar”, o que significa que a sociedade que ele nos descreve em sua obra, cujo título é precisamente *Utopia*, era a proposta de algo que não existia. Morus inventa uma ilha na qual, graças à ausência de propriedade privada, os homens vivem felizes, numa espécie de comunismo. Na primeira parte de seu livro, Morus descreve as miseráveis condições do povo inglês na época da acumulação primitiva do capital; e, na segunda, mostra como a propriedade comunitária dos bens eliminaria a miséria e asseguraria uma sociedade solidária. Na *Utopia* de Morus, não há apenas comunismo, mas também tolerância religiosa. Morus

desempenhou importantes cargos políticos na monarquia inglesa, mas, como se opôs ao ato que submetia a Igreja Católica à monarquia, foi condenado à morte. Foi posteriormente canonizado por esta Igreja, mas é também venerado pela Igreja Anglicana. Diferente é o caso do italiano Tommaso Campanella (1568-1639), que também escreveu uma utopia, intitulada *A cidade do Sol*: nessa sociedade imaginária, há igualmente comunismo no que se refere à propriedade, mas há também a defesa de uma monarquia absoluta e despótica. Muitos veem o livro de Campanella como uma apologia do absolutismo espanhol, que dominava então no sul da Itália, embora o seu autor tenha passado mais de vinte anos preso por essa monarquia, acusado de tentar subverter o domínio espanhol na região.

Bacon, como dissemos, também escreveu uma utopia, apresentada precisamente em seu livro *A nova Atlântida*. Mas cabe observar que não se trata aqui de uma utopia *social*, como em Morus e Campanella, mas de uma utopia *técnica*. Bacon descreve um mundo onde existem maravilhas técnicas insuspeitadas na época: máquinas voadoras, instrumentos para falar à distância etc. etc. Isso mostra bem o caráter da nova racionalidade proposta por Bacon: uma racionalidade a serviço da criação de novas máquinas, de instrumentos técnicos capazes de submeter cada vez mais a natureza aos desígnios do homem.

Para que tal sociedade tecnológica possa deixar de ser uma utopia, Bacon vai propor, em seu livro *Novum organum*, ou *Nova lógica* (cabe recordar que *Organum* era o nome dado aos tratados lógicos de Aristóteles), um novo método que, permitindo conhecer efetivamente a natureza, leve os homens a obedecer às suas leis e, desse modo, a se tornarem capazes de utilizá-las a serviço do seu próprio progresso. (Observe-se que em Bacon, como em boa parte do pensamento burguês, o progresso é identificado e reduzido ao progresso técnico).

Essa nova lógica proposta por Bacon é uma lógica indutiva, em contraste com a lógica dedutiva de Aristóteles. Bacon ironiza o silogismo, mostrando que ele não acrescenta nada ao

conhecimento, é puramente tautológico, já que a conclusão do silogismo já está contida em suas premissas. O fundamental, diz ele, é partir da experiência, examinar cuidadosamente os fatos, compará-los e, desse modo, chegar a hipóteses gerais. Temos aqui, certamente, como veremos adiante, algo em comum com Galileu: a ideia de que se parte da experiência para dela inferir uma ideia geral. Mas há também diferenças: a mais marcante é que Bacon ignora a importância da matemática (e, por isso, a sua indução é pobre e imprecisa); e, além disso, Bacon não prevê o experimento artificial, provocado, tal como o proposto por Galileu, mas só a experiência direta.

Embora não ignore o papel da razão, Bacon tende a adotar uma posição empirista. Ele pretende superar tanto o empirismo quanto o racionalismo vazio. Para expressar isso, faz uma metáfora interessante: diz que os empiristas são como formigas que recolhem tudo e juntam as coisas sem muita ordem, ao passo que os racionalistas seriam como aranhas, que tecem uma rede, mas uma rede vazia. O filósofo autêntico seria como uma abelha: colhe o néctar das flores e fabrica o mel, ou seja, recolhe os dados da experiência, trabalha sobre eles e cria uma teoria. Mas Bacon não esclarece o modo pelo qual se articulam as percepções empíricas e o trabalho da razão. Sua metáfora é interessante, mas é apenas sugestiva: ele não diz como a junção de sensibilidade e razão se processa efetivamente.

Extremamente fecunda, na reflexão de Bacon, é sua teoria dos *idola* (ou ilusões). Talvez seja a sua principal contribuição à desantropomorfização do conhecimento, a qual, como vimos, é — segundo Lukács — a condição do conhecimento científico. Para Bacon, como para os materialistas, o verdadeiro conhecimento é o reflexo da realidade objetiva na consciência, sem acréscimos ou intromissões do sujeito. Galileu, como veremos, busca “limpar” o objeto de tudo o que não seja matemático, quantitativo, já que, para ele, as percepções sensoriais qualitativas (cor, odor etc.) seriam puramente subjetivas e nada teriam a ver com a ciência. A “limpeza” de Bacon é mais radical, já que ele tenta, pela primeira

vez, explicar porque os homens se desviam de uma imagem verdadeira do real. E ele mostra que esses desvios, essas ilusões, esses *idola*, não nascem apenas da constituição fisiológica do homem, mas sobretudo de sua constituição social.

Os *idola*, para Bacon, são de quatro tipos: *idola specus* (ou ilusões da gruta); *idola tribus* (ou ilusões da espécie humana); *idola fori* (ou ilusões do mercado, da vida social); *idola theatri* (ou ilusões do teatro, da imitação que fazemos daquilo que as autoridades disseram). Na teoria baconiana dos *idola*, temos certamente uma antecipação da crítica à superstição nos iluministas e até mesmo, em certo sentido, da concepção marxista de ideologia.

Os *idola specus* nascem dos preconceitos individuais: o indivíduo vive isolado na gruta de sua pessoa, de suas particularidades, de suas idiossincrasias pessoais. Daí surgem decisões arbitrárias, julgamentos apressados, que projetamos no real. Por exemplo: uma pessoa pode preferir o novo, a outra preferir o velho, e, por isso, não serem capazes de captar a realidade tal como é, uma dialética de velho e de novo. O homem deve assim superar esse ângulo estreito de seus próprios preconceitos para poder ver o real em sua objetividade.

Os *idola tribus* resultam do fato de o homem pertencer a uma espécie que tem capacidades limitadas de percepção do real. Por exemplo: a humanidade vê o sol nascer pela manhã e se pôr à tarde. E não apenas eu, indivíduo, vejo assim, mas toda a espécie humana o vê. Para superar essa tendência a ver as coisas de modo antropofornizador, é preciso criar instrumentos que permitam ver tais coisas como elas são em si mesmas. Por exemplo: em vez de medir a temperatura com o tato, algo puramente subjetivo, inventamos o termômetro. É interessante observar que, nesse tipo de ilusão antropomórfica, Bacon inclui a falsa ideia da atribuição de finalidades ou de projetos teleológicos à natureza: porque, na vida humana, há sempre intenções, finalidades, projetos etc., tendemos a projetar finalidades também no mundo natural, ou seja, a achar que as coisas acontecem segundo um fim e não segundo uma causa eficiente. Essa luta contra o teleologismo na natureza

é comum a Bacon, a Descartes, a Spinoza, e é um firme golpe desferido no aristotelismo escolástico. Bacon propõe uma física inteiramente fundada na causalidade mecânica.

Digamos que tanto os *idola specus* quanto os *idola tribus* são ilusões geradas em nível “antropológico”, relativos seja ao homem enquanto indivíduo, seja ao homem enquanto gênero. Já os dois últimos tipos de *idola* são de natureza social e histórica. Os *idola fori* (ou de mercado) são os preconceitos que adquirimos em nossa interação social, decorrentes da “opinião pública”, das ideias que circulam e que aceitamos sem crítica. Bacon propõe, antecipando os neopositivistas lógicos, uma crítica da linguagem: devemos estar atentos a palavras de sentido geral, que usamos como se expressassem coisas reais, mas que, na verdade, não expressam nada, ou expressam coisas que não correspondem ao real. Finalmente, temos os *idola theatri*: são as ilusões resultantes da crença na autoridade. Já que a Igreja Católica disse, por exemplo, que algo é verdade, aceitamos isso como tal. Bacon, antecipando aqui o iluminismo, diz que devemos examinar, à luz da nossa razão e da nossa experiência, tudo o que nos vem da autoridade, religiosa, política ou científica.

Galileu

O grande passo à frente no sentido de construir um método adequado à ciência moderna da natureza veio do italiano Galileu Galilei (1564-1642), ao afirmar a importância da matemática. Também ele, como Bruno, foi vítima da Inquisição. Tendo inventado o telescópio e, em consequência, descoberto os satélites de Júpiter, Galileu convenceu-se de que Copérnico estava certo ao dizer que a Terra gira em torno do Sol. Preso pela Inquisição, Galileu — ao contrário de Bruno, que não desmentiu suas ideias — renegou no interrogatório suas convicções e, assim, salvou sua vida. Dizem que, ao sair da sala do interrogatório, onde havia dito que a Terra é imóvel e fica no centro do universo, Galileu teria murmurado: “*eppur si muove*”. Ou seja, apesar do que eu

disse e do que eles pensam, a Terra se move. Há uma bela peça do dramaturgo comunista alemão Bertolt Brecht (1898-1956), *Vida de Galileu*, na qual se discute a justeza ou não desta atitude conciliatória de Galileu.

Já antes de Galileu, o grande cientista e artista Leonardo da Vinci (1452-1519) insistira no caráter matemático do real. Ele afirmava que arte e ciência buscam o conhecimento do mundo, mas uma o faz através da fantasia, outra do discurso (do pensamento conceitual). O que as unifica, porém, é que ambas visam a buscar, no mundo, suas proporções matemáticas: enquanto a beleza é a descoberta das proporções ideais entre os corpos, a ciência visa a estabelecer as relações matemáticas entre os eventos.

Mas o que em Leonardo é sobretudo intuição, torna-se em Galileu pensamento sistemático e rigoroso. Galileu afirma que *a natureza é um livro escrito na linguagem da matemática*, cujo alfabeto são triângulos, quadrados etc. A menção a “livro”, naturalmente, diz respeito à Bíblia; ao dizer que a linguagem da natureza não é aquela da Bíblia, Galileu afirma que a ciência natural não pode se submeter à autoridade da Igreja. Essa linguagem da natureza é uma linguagem clara; mas, por ser matemática, nem todos sabem lê-la. A tarefa da ciência, assim, é exprimir essa linguagem; é descobrir as leis que permitem entender os fenômenos e suas relações em termos matemáticos. Como essas leis são imanentes ao mundo, Galileu aceita a indução (ou a observação) como um momento preliminar do conhecimento. Mas, ao contrário de Bacon, ele diz que a indução não basta: é incompleta, apenas aproximativa. Precisa ser completada pela razão, ou seja, para ele, pela matemática, que capta efetivamente o que é universal.

Galileu distingue entre elementos quantitativos e elementos qualitativos em nossa percepção do real. Dizer que a natureza é escrita em linguagem matemática significa “limpar” o objeto da ciência de tudo o que não seja quantidade; voltando a uma idéia de Demócrito, Galileu diz que todas as percepções qualitativas (cor, sabor, quente e frio etc.) são subjetivas e, por isso, devem ser afastadas da ciência. Essa “limpeza” faz parte do esforço de

desantropomorfização que caracteriza o conhecimento científico; já vimos como, nos gregos, isso se revela na tentativa de superar a explicação mítica, personalizada, do mundo, substituindo-a pela investigação racional, que explica a realidade por meio de leis imanentes, impessoais. Na moderna ciência física, a desantropomorfização assume várias formas, desde a ideia do Universo infinito e descentrado em Bruno até a crítica das ilusões antropomórficas em Bacon. Em Galileu, como mais tarde em Descartes, essa desantropomorfização se baseia sobretudo na quantificação do objeto científico e na identificação da percepção sensível com a qualidade e, como tal, com projeção antropomórfica no objeto.

Com base nessas duas concepções interrelacionadas — ou seja, a da natureza como livro escrito em linguagem matemática e a da eliminação na ciência de tudo o que não é quantitativo —, Galileu funda os princípios do seu método experimental, sua grande contribuição à ciência. Esse método tem quatro momentos: 1) a *observação dos fatos*, quando determinadas relações são observadas em sua manifestação imediata: por exemplo, vemos que todos os objetos pesados caem, mas caem com velocidades diferentes; 2) a *hipótese teórica*: a partir dessa observação dos fatos, formula-se uma ideia que não está nos próprios fatos imediatos observados; por exemplo, a de que a alteração da velocidade resulta do atrito do corpo com o ar e que, no vácuo, os corpos cairiam à mesma velocidade; 3) o *experimento*, que é como uma pergunta que se faz à natureza: cria-se uma situação artificial — por exemplo, o vácuo — para constatar ou não a veracidade da hipótese; 4) chega-se finalmente à *teoria*, no caso da hipótese ser confirmada pelo experimento.

Esse método experimental — essa valorização do experimento, que implica uma modificação da natureza, uma decomposição de sua ordem natural e uma recomposição segundo outros fins — só podia surgir numa época que, ao contrário da Antiguidade ou da Idade Média, valorizava o trabalho como uma atividade digna do homem. Por outro lado, na ideia do experimento, da decomposição e da recomposição da natureza, está formulada a

definição do que seja a *técnica*. Compreende-se assim porque a ciência, depois de Galileu, ligou-se cada vez mais à técnica, convertendo-se numa força produtiva na vida econômica. Que essa conversão se tenha dado a favor da expansão do capitalismo e da exploração do homem pelo homem não resulta do desenvolvimento da própria técnica, mas das relações sociais de produção em que tal desenvolvimento ocorreu.

Como se sabe, Galileu foi o primeiro a dizer que a condição natural de um corpo é o movimento, a chamada *lei da inércia do movimento*, que seria pouco depois adotada também por Descartes. Na Idade Média, ao contrário, com base em Aristóteles, dizia-se que o repouso era a condição natural, tanto mais que o repouso, e não o movimento, era sinônimo de perfeição. (Deus, por exemplo, estaria sempre em repouso.) A identidade entre repouso e perfeição, da qual decorria a valorização do ócio, bem como a imagem de uma sociedade estática, servia à justificação da ordem feudal, uma sociedade que aparentemente não se movia. Ao contrário, a concepção do movimento como condição natural — implicando a ideia de que o real está sempre em atividade, em permanente mutação — corresponde à concepção do mundo da burguesia, uma classe que, rompendo com a sociedade estamental, aposta no desafio da mobilidade social. O conceito de um universo infinito e não hierárquico rompe com o mundo fechado do feudalismo e, por conseguinte, a ideia do movimento como condição natural dos corpos, para além de ser uma verdade científica, contribui para reforçar — naquele concreto contexto histórico — uma visão burguesa do mundo.

O condicionamento social e de classe das diferentes visões do mundo, inclusive das que se afirmam como (ou efetivamente são) científicas, não anula o fato de que umas são mais correspondentes à realidade objetiva do que outras. Como vimos na introdução, o fato de que o pensamento reflita sempre um ponto de vista de classe não significa que todos eles tenham o mesmo valor de verdade (ou de falsidade). Isso depende da situação histórica da classe à qual um determinado pensamento está vinculado. No

período que acabamos de analisar, o ponto de vista da burguesia era certamente o mais propício à formulação de uma concepção do mundo mais adequada à realidade.

A Coleção Carlos Nelson Coutinho foi projetada e diagramada entre julho e setembro de 2018 pelo Setor de Publicações e Coleta de Dados da Escola de Serviço Social da UFRJ. A fonte utilizada é a Adobe Jenson Pro 12/15,2pt. A charge no verso das orelhas é de Mauro Iasi. A impressão, em papel Pólen Soft 80g/m², foi feita em outubro de 2018 pela gráfica Imos.