

Humanidades

JULHO/SETEMBRO 1984 VOLUME II NÚMERO 8

A CATEDRAL - A. RODIN



n.
08



Para uma grande empresa, patrocinar atividades artísticas e culturais é desempenhar uma das suas responsabilidades em relação à comunidade a que serve.

Por pensar assim, foi criado o Prêmio Shell para a Música Brasileira, destinado a homenagear os nomes mais importantes do repertório nacional. Já foram contemplados Pixinguinha, Tom Jobim, Villa-Lobos, Francisco Mignone, Dorival Caymmi, Radames Gnattali, Camargo Guarnieri e Luiz Gonzaga.

A Shell tem nomes igualmente importantes na sua pinacoteca: Scliar, João Câmara, Laerpe Motta, Tomie Otake, Sami Mattar e muitos outros. Quando os adquiriu, porém, não eram famosos. Ao adquirir obras de artistas jovens, a Shell espera estimulá-los e fica feliz quando os vê, depois, em museus e outras grandes coleções.

Da pinacoteca à filmoteca é um passo: a Shell tem amplo acervo de filmes didáticos e culturais disponíveis, para empréstimo gratuito ao público.



Cultura: a Shell Também Responde.

E daí ao teatro. Entre as muitas peças que ajudou a montar, em 1983 patrocinou a primeira encenação no Brasil de "Rei Lear", de Shakespeare. Com esse espetáculo, para grande orgulho da Shell, Sérgio Britto ganhou o Prêmio Molière Especial.

Preocupada com a educação, a Shell desenvolve um programa de TV — Globo/Shell Profissões — que procura despertar vocações, informando e orientando os jovens sobre profissões de nível médio.

E a Shell ainda estimula as ciências exatas e humanas. Promove a Feira de Ciências JB/Shell, que descobre talentos e divulga trabalhos de física, biologia e química de estudantes de 1.º e 2.º graus e, com a Universidade de Brasília e a Fundação Roberto Marinho, patrocina a edição da respeitada revista Humanidades.

Pelo apoio que recebe da sua comunidade, a Shell responde também com arte e cultura.



Humanidades

JULHO/SETEMBRO 1984 VOLUME II NÚMERO 8

SUMÁRIO



CULTURA CLÁSSICA

5 Os Sofistas • *W.K.C. Guthrie*

CIÊNCIA POLÍTICA

18 O Pensamento Político de Maquiavel • *Lauro Escorel*

53 A Aldeia Inalcançável • *Leszek Kolakowski*

CIÊNCIAS

66 A Maçã de Newton e o *Diálogo* de Galileu • *Stillman Drake*

74 Evolução e Consertos Improvisados • *François Jacob*

85 As Três Crises da Matemática • *Ernst Snapper*

94 Nota Sobre o Nanduti do Paraguai • *E. Roquette-Pinto*

CULTURA BRASILEIRA

100 O Rio Xingu • *Karl von den Steinen*

ARTE (Seção Especial)

112 O Legado de Rodin • *Kirk Varnedoe*

119 Rilke sobre Rodin

123 Uma Entrevista com Rodin

EDUCAÇÃO

133 O Conceito de Universidade • *Kenneth Minogue*

148 Cartas de Maquiavel

POESIA

154 Rainer Maria Rilke

CURSO À DISTÂNCIA

158 Grécia Clássica – 3ª Aula

159 Platão • *John Ferguson*

164 Aristóteles • *Rosalind Hursthouse*

CONSELHO EDITORIAL

Antonio Paim

João Berchmans Vieira Madeira

José Carlos de Almeida Azevedo

Ulf Gregor Baranow

Vicente Barretto



Humanidades é uma publicação trimestral da Universidade de Brasília e da Shell Brasil S.A.

CONSELHO CONSULTIVO

Abgar Renault
Afonso Arinos de Melo Franco
Afrânio Coutinho
Amadeu Cury
Aristides Pacheco Leão
Austregésilo de Athayde
Carlos Castelo Branco
Egon Schaden
Eudoro de Souza
Fernando Augusto A. Mourão
Geraldo Severo Souza Ávila
Heitor Aquino Ferreira
Hélio Jaguaribe de Mattos
Henry Maksoud

Josaphat Marinho
José Arthur Rios
José Bernardo Cabral
João Berchmans Madeira
João Pedro Mendes
Joaquim Francisco Coelho
José Carlos de Almeida Azevedo
José Francisco Paes Landim
José Rui Nunes
Leônidas Hegenberg
Luis Carlos de Moura Miranda
Luiz Vianna Filho
Mário Schemberg
Maurício Peixoto

Miguel Reale
Nelson Saldanha
Octaciano da C. Nogueira Filho
Oscar Sala
Roberto Boetger
Roque Spencer Maciel de Barros
Rubens Ricúpero
Tércio Sampaio Ferraz Junior
Ulf Gregor Baranow
Valnir Chagas
Vamireh Chacon
Vicente Marotta Rangel
Wilson Martins

REDAÇÃO

Jornalista Responsável

Tarcísio Meira César

Editoria:

Eiiti Sato, João Pedro Mendes e Ulf G. Baranow

Ilustração e Pesquisa:

Mônica Fernandes Guimarães Duarte

Colaboração neste número:

Mário Telles de Oliveira, João Ferreira,
Célia Ladeira e Lúcio Reiner.

Editora Universidade de Brasília

Campus Universitário – Asa Norte

70.910 – Brasília, DF.

Produção e assistência técnica:

Escopo Editora – Brasília

Composição, revisão, fotolitos e impressão:

ESCOPO  EDITORA

OS SOFISTAS

Guthrie é, reconhecidamente, um dos mais notáveis estudiosos contemporâneos da história e da cultura gregas. O artigo que se segue é parte do volume intitulado *The Sophists* publicado pelo Cambridge University Press (UK, 1971). A contribuição dos sofistas para as dramáticas mudanças ocorridas na filosofia na Grécia do século V foi da maior importância: questionaram as bases da moralidade, da religião e da natureza do conhecimento e da linguagem. Neste artigo, Guthrie nos apresenta as principais características desses pensadores e do ambiente em que viveram.

W. K. C. GUTHRIE

1) A palavra “Sofista”

As palavras gregas *sophós* e *sophia*, traduzidas usualmente por “sábio” e “sabedoria”, eram de uso corrente desde os tempos primevos e, por se aplicarem a uma qualidade espiritual ou intelectual, adquiriram naturalmente nuances de significado que só toscamente se poderão ilustrar aqui. De começo elas expressavam a habilidade inata para uma dada atividade. Em Homero, um construtor de navios é “hábil em toda a *sophia*”; um auriga, um timoneiro, um águere, um escultor são todos *sophoi*, cada um na sua ocupação. Apolo é *sophó* com a lira e Tersites, sendo um caráter desprezível, é *sophós* com sua língua; há uma lei no Hades (para fins cômicos) segundo a qual aquele que exceder os seus colegas em “alguma das grandes e destros artes” gozará de especiais privilégios até que venha outro que seja ainda “mais *sophós* na sua arte”. Tal sentido confunde-se facilmente com o de conhecedor em geral ou de prudente, numa linha como a de Teógnis, segundo a qual é fácil a um *sophós* detectar moeda falsa, mas muito mais difícil desmascarar um homem de caráter espúrio. Aqui *sophós* podia ainda significar perito (há peritos para testar a cunhagem, mas nenhum capaz de testar a humanidade!), muito embora o significado esteja mais provavelmente se aproximando de um conhecimento geral. Numa similar e duvidosa posição está a descrição, por

Hesíodo, de Lino, cantor mítico e músico, como “versado em todas as espécies de *sophia*” (fr. 153 Rzach). Nesse sentido o termo foi aplicado aos Sete *Sophoi*, Homens Prudentes ou Sábios, cuja sabedoria consistiu sobretudo em habilidade prática de estadistas e estava contida em curtas sentenças gnômicas, ou a alguém dotado de bom senso (Eur. *I. Aul.* 749).

Concomitantemente com a sua generalização, um termo do valor deste, implicando uma aprovação positiva, sofre inevitavelmente uma divisão entre um “verdadeiro” e um “falso” significado, de acordo com o ponto de vista do usuário. A *sophia* do auriga, do construtor de navios ou do músico teve de ser em grande parte adquirida pela aprendizagem, mas Píndaro agradava certamente ao seu real patrono quando escrevia que aquele que sabe muito por natureza é sábio (*sophós*), em contraste com as gralhas palradoras que ganharam seu conhecimento pelo aprendizado. Não é o homem que sabe muitas coisas que é *sophós*, disse Êsquilo, mas sim aquele cujo conhecimento é útil. Nesta altura entra uma nota irônica, com a insinuação de que o *sophós* é aquele que é tão esperto que pode ultrapassar-se a si próprio. Censurado pelo astuto Ulisses (que ele antes havia descrito como um *sophós* lutador) por agir de forma não *sophon*, Neoptolemo responde que o que é reto e justo é melhor do que o que é *sophon*. Assim se entende o oxímoro de um

coro de Eurípides: quando os homens se voltam contra os deuses, a sua *sophia* não é *sophon*, eles são hábeis mas não sábios. O verbo *sophizesthai*, praticar *sophia*, que Hesíodo aplicava à aquisição de habilidade na navegação e Teógnis a si próprio como poeta, sofreu um desenvolvimento paralelo até acabar significando enganar ou decepcionar, ou ser ardiloso.

A palavra *sophistês*, “sofista”, é um substantivo de agente derivado do verbo⁽⁴⁾. Como notou Diógenes Laércio (I, 12), muito depois de terem adquirido um sentido depreciativo, *sophós* e *sophistês* chegaram a ser sinônimos. Aparece isso especialmente em Heródoto, que aplica o termo “sofista” a Pitágoras, Sólon e aos fundadores do culto dionísio, afirmando que todos os sofistas da Grécia, inclusive Sólon, visitaram a capital lídia de Creso. Que os Sete Sábios eram chamados de sofistas, isso nós sabemos por um fragmento de Aristóteles e por Isócrates, o qual diz que eles eram conhecidos por esse nome, “que hoje caiu em descrédito entre vós”. Isócrates se alonga sobre a alteração sofrida pela palavra, que ele equipara à sua concepção de filosofia:

Fico indignado por ver a chicana olhada com muito mais respeito do que a filosofia, como no caso do acusador, que põe esta no banco dos réus. Qual dos homens dos tempos antigos esperaria que isto acontecesse entre nós que, mais do que outro povo, vos orgulhais

de vossa sabedoria (*sophia*)? Não era assim no tempo dos nossos antepassados. Eles admiravam aqueles que eram chamados sofistas e invejavam os que se lhes associavam... A melhor prova disso é que eles escolheram Sólon, o primeiro cidadão ateniense que usou esse título, para governar a cidade.

Supunha-se provavelmente que o *sophistês* fosse professor. Isso está de acordo com o fato de que o nome era muitas vezes aplicado a poetas, pois que, aos olhos dos gregos, a instrução prática e o aconselhamento moral constituíam a principal função do poeta. O próprio Sólon era poeta, e J.S. Norrison sugeriu que teria sido nessa qualidade que ele primeiro atraiu as atenções, vindo mais tarde a ser-lhe confiada a preservação da harmonia política. Antes dele Hesíodo havia escrito *Os Trabalhos e os Dias*, manual de instruções para os agricultores e, ao mesmo tempo, transmissor de preceitos morais. Teógnis está repleto de máximas éticas, umas de sentido geral, outras em defesa da ameaçada supremacia das classes dominantes. Parmênides e Empédocles eram poetas, e os grandes dramaturgos do séc. V, tanto trágicos como cômicos, todos se julgavam investidos de missão educadora. A disputa que Aristófanes põe em cena no *Hades* entre Ésquilo e Eurípides é travada mais no campo moral do que no estético e, no seu decurso, Ésquilo expressamente declara que, muito embora possa ser verdadeira a história dos amores pecaminosos de Fedra tal como Eurípides a contou, um poeta devia ocultar tais imoralidades em vez de apresentá-las no palco, porque, “se os escolares têm professores para lhes indicar o caminho, os poetas são professores dos homens”. O próprio Eurípides, desafiado para declarar em que campos um poeta merece admiração, responde: “Pelo seu talento e bom conselho, e porque torna os homens melhores cidadãos”. Nisso concordam os contendores, e é exatamente o que

afirmava fazer o sofista professor Pitágoras.

E assim verificamos que, na sua primeira ocorrência conhecida, em uma ode de Píndaro, a palavra *sophistês* significa claramente poeta. A música andava junto com a poesia, pois o poeta lírico era o seu próprio acompanhante. Ateneu cita um verso de Ésquilo acerca de um *sophistês* que tange a lira para ilustrar sua afirmação de que “todos os que praticam a arte de *mousikê* costumam designar-se sofistas”; e a referência ao cantor e músico Tamiris como *sophistês* no *Rhesus* de Eurípides é citada como um outro exemplo. Aqui, todavia, a Musa fala dele com ódio e repulsa, pelo que a palavra já contém provavelmente um pouco de conotação depreciativa que adquiriu no início do século V.

Parece, no entanto, que no séc. V o termo estava começando a ser aplicado aos prosadores, em contraste com os poetas, uma vez que a função didática passara a ser cada vez mais desempenhada por essa forma literária. Alguns dos Sete Sábios, em sua qualidade de *sophistai* ou mestres, expressaram em prosa o tipo de máximas que Teógnis ou Simônides expressaram em verso, e isso pode ter constituído o fundamento da distinção. Xenofonte (*Mem.* 4.2.1) diz que Eutidemo coligiu “muitos escritos dos mais celebrados poetas e sofistas”. Entre estes últimos estaria Anaxágoras, cujo livro sabemos que teve venda generalizada, e a quem Ésquines de Sfeto pode ter equiparado, enquanto *sophistês*, a Pródico, um dos “Sofistas” reconhecidos.

O *sophistês* escreve ou ensina porque tem uma habilidade especial ou um conhecimento para comunicar. A sua *sophia* é prática, seja nos domínios da conduta ou da política, seja no das artes técnicas. Se qualquer um fabricasse os produtos de cada arte em especial e, além disso, todas as coisas do mundo natural, seria sem dúvida um maravilhoso *sophistês*, diz Gláucon na *República* (596d), e uma frase semelhan-

te, “um espantoso (*deimós*) *sophistês*”, é pronunciada no mesmo tom de incredulidade por Hipólito em Eurípides (*Hip.* 921) acerca de um homem que podia transformar tolos em sábios. Assim o nome aparece com genitivo de objeto significando planejador ou inventor (“Eu tornei-me *sophistês* de muitas calamidades”, Eur. *Heracl.* 993). Daí o sentido de perito, entendido, por exemplo em matemática. Sócrates no *Ménon* (85b), depois de ter, por meio de diagramas, conseguido que o escravo de Ménon reconhecesse a diagonal de um quadrado, diz-lhe que “o nome que os *sophistai* lhe dão é ‘diagonal’”, e Xenofonte (*Mem.* 1.1.11, talvez principalmente com os pitagóricos em mente) fala “daquilo que é chamado de *Kosmos* pelos *sophistai*”. No mesmo tom, Sócrates diz da sábia Diotima, não sem uma ponta de humor, que ela respondeu à sua pergunta “como um verdadeiro *sophistês*”. Aqui a tradução de Michael Joyce, embora extensiva, dá o tom exato: “com um ar de autoridade que era quase professoral”. Quando Sócrates no *Lisis* (204 a) diz de um certo Mico que ele “não é um homem comum, mas um *sophistês* muito competente”, o elogio aos seus dotes como professor é genuíno. Um uso ainda mais surpreendente da palavra em sentido lisonjeiro encontra-se em Xenofonte (*Ciro*. 3.1.14. e 38 e segs.): o príncipe armênio Tigranes conta a Ciro de um professor com quem estava relacionado, e ao qual Xenofonte chama de *sophistês*. O pai daquele condena o homem à morte, na convicção de que ele estava corrompendo Tigranes; tão nobre era, todavia, o seu caráter que, antes de ser executado, manda chamar Tigranes para lhe dizer que não inculpe seu pai, porque ele havia agido por ignorância. Seria de esperar que esse termo fosse aplicado aos filósofos da natureza, e Isócrates inclui Alcmeon, Empédocles, Íon de Quios, Parmênides e Melisso, conjuntamente com Górgias, entre os “*sophistai* dos tempos idos” (*Antíd.* 268). Nos outros raros exemplos registrados

parece detectar-se uma alusão àquela nota depreciativa de que falaremos a seguir. Diógenes de Apolônia chamou os seus predecessores de *sophistai* enquanto escrevia contra eles (vol. II, 363) e, quando o tratado hipocrático *Sobre a Medicina Antiga* (cap. 20) fala de “certos médicos e *sophistai*” que defendiam que não se pode ser versado em medicina sem compreender a natureza total do homem, está atacando seriamente a posição deles.

Os atenienses, como outros povos, tendiam a suspeitar dos intelectuais, entendidos, mestres e semelhantes. As suas qualidades eram resumidas numa palavra difícil de traduzir: *deinotes*, com o adjetivo *deinós*. Derivada de um substantivo que significa “medo”, ela designa algo de terrível ou medonho, como por exemplo em Homero as armas, o olhar feroz de um inimigo, o sorvedouro de Caribde, o trovão, os leões. Aplicada a uma deusa, junta-se a “reverente” e pode transmitir uma idéia mais próxima de “temor a Deus”. Esse sentido de “terrível” persiste muitas vezes com a sugestão de estranho, incompreensível, misterioso; e, assim usada, a palavra contribui para alguns dos mais chocantes e intraduzíveis versos da tragédia grega. Hefesto não consegue acorrentar Prometeu ao rochedo porque o “parentesco é algo *deimon*”. Clitmnestra odeia e teme seu filho e, no entanto, quando sabe da sua morte, não pode sentir o esperado alívio e contentamento porque “dar à luz é *deimon*” – o fato de ser mãe tem um estranho poder. Degradando-se, como acontece às palavras, no uso popular, o termo se associou a *sophós* para significar inteligente, hábil: os egípcios são *deimoi* (indivíduos terríveis) para inventar estratégias; Prometeu é *deinós* para sair de dificuldades; um bom condutor é *deinós* na sua arte. Significava também, e particularmente, hábil no discurso ou na argumentação.

Qualquer um que tivesse essa qualidade era objeto de natural suspeita por parte dos seus semelhantes menos

dotados, tal como o brador Antifonte, diz Tucídides (8.68.1), era para o público ateniense “por causa da sua reputação de *deinotes*”, e mais tarde Demóstenes alega (*De Cor.* 276) que Êsquines o tinha chamado de “*deinós*, feiticeiro, sofista, etc.” Aqui temos *deinós* expressamente ligado a *sophistês* como um insulto sério e, embora Demóstenes seja do século IV, a idéia do *sophistês* como indivíduo que apregoa um conhecimento superior e pode ter sua pretensão ironicamente lançada contra si próprio ocorre já no tempo de Êsquilo. O seu Prometeu, que trouxe o fogo aos homens e lhes ensinou todas as artes, elevando-os da selvageria à civilização, é assim asperamente interpelado por Normes: “tu, sofista, que pecaste contra os deuses”, e escarnecido por Cratos como um *sophistês* mais estúpido que Zeus. As duas críticas – de que um sofista não é tão esperto quanto ele julga e de que sua esperteza é usada para propósitos iníquos – são sugeridas de novo num fragmento de Sófocles (97 Nauck): “Uma mente favoravelmente disposta, com corretos pensamentos, é um criador muito melhor do que qualquer *sophistês*”.

Sófocles foi rigorosamente contemporâneo de Protágoras e nele o termo pode ter sido desvirtuado pelo aparecimento em cena de sofistas como categoria profissional. Aristófanes também estava bem consciente da sua existência quando satirizou sofistas nas *Nuvens*, mas ainda usava a palavra num sentido mais genérico, no qual se podia incluir (para aqueles que o condenavam) Sócrates, muito embora ele não cobrasse qualquer estipêndio e fosse constantemente apresentado por Platão como inveterado opositor dos sofistas. No v.331 diz-se que as *Nuvens* são as mães adotivas de uma chusma de “sofistas”, que são enumerados como adivinhos de Túrios, curandeiros, peraltas preguiçosos e de longos cabelos, poetas ditirâmbicos e astrônomos espúrios – uma lista bem elucidativa. No verso 360 Sócrates e Pródico são men-

cionados conjuntamente como “meteorosofistas” ou peritos em fenômenos celestes. No 1111 Sócrates promete que o seu ensino fará do jovem Fidípides um hábil sofista, acerca do que o relutante aluno comenta: “Um pobre diabo macilento, queres tu dizer”, e no 1309 a mesma palavra aplicada a Estrepsíades pelo coro só pode significar “trapaceiro”, numa alusão ao fato de lograr seus credores.

A palavra “sofista” tinha portanto um sentido genérico e bem assim um outro restrito, do qual ainda teremos de falar; mas em nenhum deles ora necessariamente um termo de opróbrio. (Comparar o julgamento de Sócrates acerca do profissional Mico). Se recordarmos a vocação educativa dos poetas gregos, podemos dizer que a palavra que mais deles se aproxima em nossa língua é mestre ou professor. Desde os princípios do século V que ela podia ser pronunciada com uma inflexão depreciativa, tal como hoje o podem ser as palavras sabido ou intelectual. Na pena do conservador Aristófanes o termo assumiu definitivamente a conotação de abuso, implicando charlatanice e fraude, ainda que de forma alguma confinado à classe dos sofistas profissionais. Não podemos por isso concordar com Grote em acusar Platão como o único responsável pelo descrédito do termo. O que existia já era mais do que “um vago sentimento de desagrado”, e nem é verdade que “o que era novo era o uso peculiar de uma velha palavra que Platão despojou de seu significado usual para rotular os eminentes professores pagos da época socrática”⁽¹⁶⁾. À parte a prova de Xenofonte, teria sido totalmente impossível para Platão ter-se referido, no modo e contexto em que ele o faz, aos mestres pagos como sofistas, se não fosse esse o seu tratamento reconhecido. Um ponto de vista como o de Grote só pode ser sustentado pela prática não-crítica (mas que aqui não será seguida) de aceitar como fatos todas as referências neutras ou simpáticas (“até Platão é forçado a

admitir...”) feitas em Platão aos sofistas e desprezar todos os reparos menos lisonjeiros como sendo devidos apenas a um preconceito intolerante. Quando Protágoras, no *Protágoras* de Platão, se declara sofista e educador, não obstante o ódio que nutre pelo termo, um ódio que ele explica como sendo devido ao fato de eles entrarem nas grandes cidades da Grécia como forasteiros e atraírem a si os jovens mais promissores subtraindo-os ao convívio dos seus parentes e amigos com a proclamação de que seu ensino é melhor, não há qualquer razão para duvidar da realidade da situação que ele descreve. O seu motivo de orgulho tem algo de fanfarronice: é preciso coragem para se declarar sofista. Igualmente verdadeira quanto ao caráter dos atenienses é a observação de Sócrates no *Eutífron* (3c) de que não importa que eles julguem alguém *deinós* desde que esse alguém o guarde para si; porém, se ele participar a sua esperteza superior a outros ensinando, ficarão zangados, por inveja ou outra causa qualquer. Sócrates tinha aqui em mente a sua própria condição, mas a observação também se aplica nitidamente aos sofistas profissionais; na verdade, ele compartilhava da sua reputação, como as *Nuvens* deixam claro. No século seguinte, o orador Ésquines referia-se a ele casualmente como “Sócrates, o sofista”.

2) Os Sofistas

a) Profissionalismo

No tempo de Sócrates, o termo passou a ser usado, ainda que não exclusivamente, para designar uma classe particular, nomeadamente a dos educadores profissionais que davam instrução a jovens e públicas demonstrações de eloquência mediante retribuição. Eles reconheciam a sua filiação à primitiva tradição educacional dos poetas; na realidade, Protágoras, no discurso um tanto enfatuado que Platão lhe põe na boca (*Prot.* 316d), acusa



A Escola de Atenas, por Rafael

Orfeu e Museu, Homero, Hesíodo e Simônides de usarem a poesia como um disfarce por causa do receio do ódio ligado à designação de sua verdadeira natureza, que era a de sofistas como ele próprio. (A confusão anacrônica está

em conformidade com o tom despreocupado que Platão adota nos trechos dramáticos deste diálogo, pois não é necessário dizer que nenhum estigma profissional afetava o termo primitivamente, o qual, de qualquer modo, era



de fato aplicado aos poetas, como vimos). No *Ménon* (91e-92a) Platão fala de “muitos outros” além de Protágoras que exerceram a profissão de sofistas, “alguns antes do seu tempo e outros ainda vivos”. Não temos qualquer re-

ferência a profissionais antes de Protágoras e, na realidade, Sócrates, no *Protágoras* (349a), dirige-se a ele como o primeiro a receber pagamento por seu ensino. Platão podia estar pensando num homem como o ateniense

Mnesífilo, mencionado por Heródoto (8.57) como conselheiro de Temístocles e acerca do qual Plutarco escreve em uma passagem de certo interesse para o desenvolvimento da profissão de sofista (*Tem.* 2):

Ele não era nem orador nem um desses chamados filósofos da natureza. Praticava antes o que se chamava de sophia, mas que era na realidade argúcia (deínotes) política e sagacidade prática, perpetuando assim o que se poderia denominar uma escola que descendia de Sólon. Os seus sucessores combinavam isso com a arte da eloquência forense e, ao transferir o seu treinamento da ação para o discurso, eram chamados de sofistas.

São frequentes em Platão as referências ao fato de os sofistas serem pagos pelo seu trabalho, o que também ocorre em Xenofonte, Isócrates e Aristóteles. Pode ter depois mudado o caráter dos sofistas mas, desde Protágoras até, pelo menos, a época de Isócrates, eles foram profissionais. “Aqueles que vendem o seu saber por dinheiro a quem o pretende são chamados de sofistas”, diz Sócrates em Xenofonte (*Mem.* 1.6.13), e acrescenta um comentário mais cáustico do que qualquer outro de Platão. No *Ménon* (91e e segs.) e *Ânito*, um típico e distinto membro da classe governante, que violentamente os maltrata, sendo Sócrates o seu um tanto irônico defensor. Isócrates, já velho, defendeu a profissão, que ele equiparava ao seu próprio ideal filosófico, ideal esse muito mais próximo de Protágoras que de Platão. A melhor e maior recompensa de um sofista, diz ele, é ver alguns dos seus alunos se tornarem cidadãos sábios e respeitados. Sem dúvida que haverá alguns maus sofistas, mas aqueles que fazem um uso correto da filosofia não deveriam ser censurados por causa de algumas ovelhas negras. Em conformidade com isso, ele defende-os da acusação de interesseiros. Nenhum deles, afirma, fez grande fortuna ou deixou de viver modesta-

mente, nem mesmo Górgias, que ganhava mais do que qualquer outro e era celibatário, sem encargos de família. Platão, por outro lado, põe em evidência a sua riqueza, dizendo por exemplo que Protágoras ganhava mais com a sua *sophia* do que Fídias e dez outros escultores juntos (*Ménon* 91d), e Górgias e Pródico mais do que os praticantes de qualquer outra arte (*Híp. Maior* 282d). Aristóteles descreve um sofista como sendo aquele que faz dinheiro graças a um aparente mas irreal saber e, pondo de parte a zombaria, esta e outras passagens são prova de que ainda na sua época havia sofistas pagos.

O profissionalismo dos sofistas é enfatizado pelo fato de que Protágoras tinha duas categorias de alunos: jovens de boas famílias que queriam entrar na política, e aqueles, como um certo Antímero de Mende (não ateniense, portanto), que estavam estudando “por razões profissionais (...), para vir a ser um sofista também”. No *Protágoras* (313c) Sócrates define o sofista como “um vendedor de artigos com os quais se nutre a alma (ou mente)” e sugere razões pelas quais um jovem deveria hesitar antes de se comprometer com alguém: como os varejistas dos alimentos do corpo, eles apregoam as suas mercadorias indiscriminadamente sem um conhecimento dietético de seus efeitos; ao contrário dos alimentos, seus produtos entram diretamente no espírito e não podem ser conservados em vasilhas até que descubramos qual consumir e como ou em que quantidade. Na época em que Platão escreveu o *Sofista* (no qual Sócrates não toma parte no argumento principal) eles tinham-se simplesmente tornado (além de outras características indesejáveis) “caçadores pagos de jovens ricos”. O descrédito dos sofistas não se limitava a Platão. A explosão de Ânito deve ser justificada, como o é também quando o jovem Hipócrates, filho de uma “casa grande e próspera”, cora de vergonha só de pensar que podia tornar-se um deles (*Prot.* 312a). No *Górgias* (520a), Cálicles,

o mais violento opositor de Sócrates, despacha-os como “indivíduos sem valor”, e no *Fedro* (257d), Fedro declara que os mais poderosos e respeitados políticos têm medo de escrever discursos e deixar para a posteridade obras da sua autoria por recearem ser chamados de sofistas. O próprio Platão, embora divergindo dos sofistas, foi muito mais brando no tratamento que dispensou aos melhores deles, como Protágoras, Górgias e Pródico. Uma observação desdenhosa acerca dos sofistas e em relação com Pródico é posta na boca de Laques, não de Sócrates (*Laques* 179d). Xenofonte, num epílogo moral do seu tratado sobre caça (cap. 13), acusa-os de mestres da fraude.

A atitude do público ateniense era ambivalente, refletindo a situação transitória da vida social e intelectual de Atenas. Os sofistas não tinham qualquer dificuldade em encontrar discípulos que pagassem os seus elevados honorários, ou auditórios que escutassem seus discursos e pronunciamentos públicos. No entanto, alguns dos mais velhos e mais conservadores veementemente os desaprovavam. Essa desaprovação, como mostra Platão, referia-se ao seu profissionalismo. E por que isso? Nós estamos acostumados a pensar no ensino como uma forma inteiramente respeitável de ganhar a vida, e não havia na Grécia qualquer preconceito contra esse modo de viver. Sócrates era filho de um canteiro e provavelmente seguiu o mesmo ofício, mas (impopular como era em muitos lugares) nunca foi usado contra ele. Os poetas recebiam paga pelas suas obras; dos artistas e dos médicos todos esperavam que cobrassem honorários pela sua arte ou prática e por as ensinarem aos outros. A questão parece ter-se baseado, antes de mais nada, na espécie de temas que os sofistas se propunham ensinar, especialmente *aretê*. Protágoras, quando inquirido sobre o que Hipócrates aprenderia dele, responde (*Prot.* 318e): “O devido cuidado com os

seus assuntos pessoais, para que ele possa tratar o melhor possível do governo da sua própria casa, e também dos negócios do Estado, de forma a tornar-se um verdadeiro poder na cidade, tanto como orador como homem de ação”. Em resumo, diz Sócrates, a arte da cidadania, e Protágoras concorda plenamente. Conquanto alguns deles ensinassem também muitas outras coisas, todos incluíam o progresso político no seu currículo, e a chave disso, na Atenas democrática, estava no poder do discurso convincente. Górgias concentrava-se, realmente, só na retórica e recusava-se a ser incluído entre os professores de *aretê*, pois defendia que a retórica era a arte-mestra à qual todas as outras se devem curvar. Ora, “ensinar a arte da política e procurar fazer dos homens bons cidadãos” (*Prot.* 319a) era exatamente aquilo que em Atenas se considerava a área privativa do dileitante e gentil-homem. Qualquer ateniense da classe superior entenderia a correta condução dos negócios como uma espécie de instinto herdado dos seus maiores, e estaria pronto a transferi-lo para os filhos. O próprio Protágoras admitia isso, embora afirmando que ainda havia campo para a sua arte pedagógica, como suplemento. Na passagem do *Ménon* já referida, Sócrates inocentemente sugere a Ânito, proeminente líder democrático que se tornou seu principal acusador, que os sofistas são as pessoas indicadas para instilar num jovem a *sophia* que o tornará apto a comandar um Estado, governar uma cidade, e, em geral, para mostrar o *savoir-faire* próprio de um gentil-homem. Quando Ânito os insulta como uma ameaça à sociedade, e Sócrates pergunta a quem então, na opinião dele, um jovem devia recorrer para aquele treinamento, ele replica que não há necessidade de mencionar indivíduos em particular, pois “qualquer gentil-homem ateniense decente que ele possa encontrar fará dele um homem melhor do que fariam os sofistas”.

As razões pelas quais Sócrates criti-

cava o ato de cobrarem pagamento eram diferentes e típicas dele. Sustentava Sócrates (o informe não vem de Platão, mas de Xenofonte) que, ao aceitarem dinheiro, despojavam-se da sua liberdade: eles ficavam obrigados a conversar com quem lhes podia pagar, ao passo que ele, Sócrates, era livre de gozar a companhia daqueles que escolhia (*Mem.* 1.2.6, 1.6.5). Ele ia até o ponto de chamar a isso prostituição, visto que vender a mente não era melhor do que vender o corpo. A sabedoria era algo que devia ser livremente partilhado entre amigos e entes queridos (1.6.13). Assim é que a filosofia tinha sido encarada até aí, especialmente pela escola pitagórica, da qual Platão, de certeza – e provavelmente Sócrates – era admirador. O complexo conceito socrático-platônico de *eros*, um amor homossexual sublimado, também terá exercido sua influência.

b) Condição social intercidadina

Os sofistas eram assim antipatizados por diferentes razões, tanto por filósofos como Sócrates e Platão, quanto por cidadãos proeminentes como Ânito. O ódio em que eles incorriam aos olhos do poder instituído não era só devido aos temas que ensinavam; a sua própria condição social lhes era desfavorável. Não só eles se propunham dar instrução naquilo que em Atenas era considerado como sendo uma espécie de segunda natureza para certa classe de pessoas, mas ainda eles próprios não eram líderes atenienses, nem sequer cidadãos. Eram estrangeiros, provincianos cujo gênio tinha extrapolado os confins de suas pequenas cidades. Alguns deles foram primeiramente ao exterior com missões oficiais, como Górgias a Atenas, para defender a causa de Leontinos contra Siracusa em 427. Tanto ele como Pródico de Ceos aproveitaram a oportunidade, ao mesmo tempo que apresentavam o pleito de suas cidades perante o Conselho, para promover seus próprios interesses dan-

do aulas e fazendo demonstrações que lhes renderam somas consideráveis (*Híp. Maior.* 282b-c). Hípias também se vangloriava do número de missões diplomáticas de que a sua cidade o encarregou (*ibid.* 281a). Leontinos, Ceos ou Élide não ofereciam uma saída adequada aos seus talentos. Em Atenas, o centro da cultura helênica no píncaro da sua fama e poder, “o verdadeiro quartel-general do saber grego”, como lhe chama Hípias de Platão (*Prot.* 337d), eles podiam realmente florescer; mas, como não tinham ali qualquer chance de se tornar figuras políticas por si próprios, empregavam os seus talentos para ensinar os outros. Não era de admirar, como diz Protágoras, que a posição de tais indivíduos pudesse facilmente tornar-se precária. Platão refere-se a isso de novo e mais de uma vez na *Apologia* (19e) e no *Timeu*, onde Sócrates diz (19e) que os sofistas são em geral muito bons fazedores de discursos, mas que “seu costume de andar de cidade em cidade, não tendo residência certa”, é uma desvantagem quando se trata de diplomacia ativa na guerra ou em negociações. Isto foi citado como exemplo do menoscabo de Platão para com os sofistas, mas não deixa de ser uma realidade evidente.

c) Métodos

Os sofistas ministravam o seu ensinamento quer para pequenos círculos ou seminários, quer em preleções públicas ou “exposições” (*epideixeis*). O primeiro processo podia ser utilizado em casa de um patrono como Calias, o homem mais rico de Atenas, que se dizia haver despendido com os sofistas mais dinheiro do que qualquer outro (Platão, *Apol.* 20a). Sua casa é o local de reunião no *Protágoras* de Platão, e a sua hospitalidade aos sofistas e seus admiradores parece tê-la tornado um lugar nada aconchegante. Protágoras cruza o pátio acompanhado por uma considerável multidão incluindo tanto atenienses como forasteiros que ele atrai, como

o tocador da flauta mágica, de cada cidade por onde passa. No pórtico oposto, Hípias atende outro grupo, e Pródico ocupa uma antiga despensa que Calias teve de converter em dormitório, dado o grande número de hóspedes. Também ele tinha o seu próprio círculo de ouvintes à volta da cama. O porteiro de Calias é que está compreensivelmente farto dos sofistas. Quando os anfitriões eram assim condescendentes, até mesmo em casas particulares se podiam fazer conferências públicas. Sabemos de uma dada em casa de Calias por Pródico (*Axióch.* 366c), e, quando Sócrates e Querefonte perderam uma palestra de Górgias, feita evidentemente em local público, Cálicles assegura-lhes que Górgias está em casa dele e fará lá outra exposição em seu proveito. Por vezes, as palestras ocorriam em ginásios ou outro lugar de reunião. Cleon acusa a assembléia ateniense de se comportar “mais como o auditório das conferências dos sofistas do que como um corpo deliberativo sério” (*Tucíd.* 3.38.7). Hípias diz a Sócrates que no espaço de dois dias ele estará dando um recital “na Escola de Feidostrato”, e Pródico fez o mesmo no Liceu (*Híp. Maior.* 286b, Eryxias 397c). Os preços dos ingressos por mais de uma vez são mencionados como sendo 1/2, 2 e 4 dracmas por uma sessão de Pródico (*Axióch.* 366c). Sócrates lamenta que o seu conhecimento da dição correta seja inadequado, porque ele apenas foi capaz de suportar a preleção de 1 dracma de Pródico e não a de 50 dracmas.

A palestra devia tomar a forma de perguntas suscitadas pelo auditório. Isso se menciona como sendo uma prática de Górgias (*Górg.* 447c, *Ménon* 70c), e Hípias era suficientemente audacioso para fazer o mesmo perante o grande concurso pan-helênico em Olímpia (*Híp. Menor* 363c-d). Alternativamente, o sofista fazia uma exibição de eloquência consistente sobre tema preparado antes e com base em um texto escrito. Foi o caso do diálogo troiano de Hípias

(*Híp. Maior* 286a, descrito pelo seu autor como “esplendidamente composto”) e dos discursos de Górgias em Olímpia, Delfos e Atenas, sendo este último uma oração fúnebre pelos mortos numa batalha. Tais declamações podiam ser simplesmente exercícios retóricos sobre temas mitológicos, destinados a mostrar como, com habilidade e arrojo, o mais inauspicioso pleito podia ser defendido. Possuímos dois espécimes em *Helena* e *Palamedes* de Górgias. Além de Górgias e Hípias, Protágoras também se proclamava excelente em ambos os gêneros: longos e rebuscados discursos, e técnica de pergunta e resposta (*Prot.* 329b, 335a).

A comparência dos sofistas nos grandes festivais de Olímpia e em outros locais tinha um tríplice significado. Primeiro, é de manifesta evidência que eles se consideravam na tradição dos poetas e rapsodos. Xenófanes e Empédocles tinham apresentado ao público, a exemplo de outros poetas, o seu próprio trabalho, recitando-o pessoalmente ou por intermédio de um rapsodo. Os poetas e rapsodos vestiam roupas especiais, particularmente um manto de púrpura. Hípias e Górgias faziam o mesmo (DK, 82A9), e Hípias confeccionava os seus próprios adornos (*Híp. Menor* 368c). Não devemos esquecer que estamos ainda numa época em que era muito mais usual ouvir ler uma peça literária do que lê-la o próprio autor, e a recitação num festival pan-helênico ou numa das cidades era uma forma de tornar conhecida uma obra nova. Inicialmente os assuntos tinham sido poemas, especialmente poemas épicos, e, muito embora fosse também comum no século V a leitura pública de autores em prosa, a rebuscada retórica epidíctica dos sofistas, quando exibida nos jogos olímpicos ou pítios, visava a algo mais. Ela era (e este é o segundo ponto) agonística, competindo por prêmios em desafios lançados como acontecia com os poetas, os músicos e os atletas. Hípias fala em “entrar nas listas” (...) em Olímpia e estar



Palestra de Olímpia. Em locais como este, mestre e alunos se reuniam. Para os sofistas, qualquer discussão é uma “batalha verbal”, na qual tem de haver vencedor e vencido, em contraste com o ideal expresso por Sócrates da “busca em comum”, ou seja, um ajudando o outro para que ambos possam chegar mais próximo da verdade.

invicto (*Híp. Menor* 364a). Essa competitividade acabou sendo uma característica geral dos sofistas. Para Protágoras qualquer discussão é uma “batalha verbal”, na qual tem de haver vencedor e vencido (*Prot.* 335a), em contraste com o ideal expresso por Sócrates da “busca em comum”, ou seja, um ajudando o outro para que ambos possam chegar mais próximo da verdade. O debate, dizia Górgias, exige audácia e sagacidade, pois a argumentação, tal como o

arauto em Olímpia, convoca todos os que chegam, mas só coroa aqueles que conseguem vencer. Tucídides está se confrontando a si próprio com os sofistas ao dizer que a sua obra não se destina a ser “uma peça de competição para uma única ocasião”, mas uma aquisição para sempre. Igualmente Eurípides faz os seus personagens falarem em verdadeiro estilo sofista contemporâneo quando o arauto de Creonte canta as virtudes da monarquia em

oposição à democracia e Teseu responde (*Supl.* 427 seg.): “Uma vez que foste tu que iniciaste esta competição, escutame então; pois foste tu que propuseste uma batalha de palavras”. Em terceiro lugar, os festivais eram oportunidades para que os membros de todas as cidades-estados da Grécia se encontrassem e esquecessem as suas divergências, e o aparecimento aí dos sofistas em público constituía um símbolo da visão pan-helênica, que se harmonizava naturalmente com seu hábito de percorrer várias cidades sucessivamente. Górgias era tão bem-vindo em Larissa quanto em Atenas, e Hípias (até mais notavelmente) em Atenas quanto em Esparta. O tema da oração olímpica de Górgias foi *homonoia*, concórdia, e o seu conselho, que ele repetiu em sua oração fúnebre de Atenas, era o de que os estados gregos deviam virar as suas armas contra os bárbaros, e nunca uns contra os outros. Já tínhamos visto Hípias defendendo a fraternidade de todos os gregos.

d) Interesses e panorâmica geral

É um exagero dizer, como o tem sido muitas vezes, que, salvo o fato de serem mestres profissionais, os sofistas nada tinham em comum, nem sequer os assuntos que eles ensinavam ou a mentalidade que estes produziam. Uma matéria, pelo menos, eles praticavam e ensinavam em comum: a retórica ou a arte do *logos*. Na Atenas do meado do séc. V, ser um orador eficiente era a chave do poder. “A palavra é um poderoso despota”, como dizia Górgias numa das suas declamações subsistentes (*Hel.* 8, DK, II, 290); e, com a arte do *logos* ia tudo o mais necessário para uma bem sucedida carreira política. Quando ao jovem Hipócrates perguntaram o que julgava ser um sofista, ele responde: “Um mestre na arte de fazer hábeis oradores” (*Prot.* 312d). A arte oratória que eles praticavam, ensinada pessoalmente e exposta em manuais escritos (*technai*), incluía tanto a argu-

mentação retórica quanto o correto uso da linguagem em geral. Todos menos Górgias admitiam que eram mestres de *aretê* (do qual, no entender deles, a arte do discurso persuasivo era um pressuposto, mas pode bem supor-se que o repúdio de Górgias era um tanto insincero; o seu ensino de retórica era orientado para assegurar aos seus alunos o mesmo tipo de êxito na vida que Protágoras prometia como professor de *politikê aretê*. Em conformidade com a sua asserção no sentido de serem os sucessores educacionais dos poetas, os sofistas incluíam na sua arte dos *logoi* a exposição e crítica da poesia. Isto está bem comprovado para Protágoras e um outro sofista, Eueno de Paros (“pagamento 5 minas”, *Pl. Apol.* 20b), o qual estava interessado especialmente em saber por que Sócrates teria resolvido escrever poesia na prisão (*Fédon* 60d), sendo que ele também a lia e igualmente escrevia. O mesmo é referido de Hípias e Antístenes.

Além desse interesse preponderante, muitos deles tinham as suas próprias especialidades. Hípias gabava-se da sua polimatia e versatilidade. Ele não só ensinava matemática, música e astronomia (o que Protágoras desprezava como inútil para a vida prática) e tinha aperfeiçoado o seu próprio sistema de treino de memória, mas também apregoava domínio de muitas artes manuais. Disse-se dos sofistas, igualmente, que eles eram herdeiros tanto dos poetas quanto dos filósofos pré-socráticos. W. Schmid atribui a Protágoras um débito a Heráclito, a Anaxágoras, aos físicos de Mileto e a Xenófanes, ao mesmo tempo que o credita de ter elaborado as paradoxais conclusões de Heráclito e Parmênides geralmente correntes nos círculos eruditos. (*Vid. Gesch. Gr. Lit.* 1.3.1, 16 e 38). Por outro lado, afirmava-se que eles não tinham qualquer interesse na filosofia da natureza. Não pode haver dúvida de que lhes eram familiares os escritos dos filósofos e de que a sua generalizada posição, com o seu racionalismo, a sua

rejeição da causalidade divina e a sua tendência para o ceticismo em muito se deviam a estes. Isto não é incompatível com uma diferença fundamental de propósito, mas, sem prejuízo dela, havia também uma plataforma comum no mútuo interesse pela antropologia, a evolução do homem como um produto da natureza e o desenvolvimento da sociedade humana e da civilização. É, todavia, muito frouxa a prova de um interesse sério pela cosmologia ou pelos problemas da física em geral, muito embora ele por vezes seja atribuído a Protágoras, com base numa citação em Eustácio do poeta cômico Êupolis (DK A 11), que ridicularizava aquele por “simular um interesse nos céus, mas comer o que provinha da terra”. Isto é sutil e provavelmente uma censura jocosa como a zombaria de Aristófanes classificando Sócrates e Pródico juntos como “meteorosofistas”. No *Protágoras* de Platão (318e, uma fonte melhor), Protágoras declina qualquer interesse por todos esses estudos não práticos. Na reunião em casa de Calias (*ibid.* 315c) vemos Hípias respondendo a perguntas acerca de “ciências naturais e astronomia”, e no *Hípias Maior* (285b) Sócrates fala-lhe das “estrelas e outros fenômenos celestes de que tu és tão conhecedor”; mas a sua maior vaidade estava na surpreendente vastidão e variedade de tópicos sobre os quais conseguia discorrer. O seu relacionamento com cada um deles devia ser extremamente superficial, e não há sinais de que ele, com exceção provável da matemática, pudesse oferecer a respeito qualquer contribuição original. Caleno cita uma obra de Pródico (fr. 4) *Sobre a Natureza do Homem* que repete o título de uma outra de Hipócrates e demonstra interesse pela fisiologia. Alguns fragmentos de Antífonte (entre 22 e 43 em DK) parecem revelar interesse de tipo pré-socrático em questões sobre cosmologia, astronomia, terra e mar. Cícero fala (*De Or.* 3.32.126-8) de Pródico, Trasímaco e Protágoras como tendo falado e escrito *etiam de natura rerum*;

mas logo reduz isso à sua justa perspectiva quando relaciona essa atitude com a pretensão dos sofistas de discorrer sobre qualquer assunto que fosse e de responder a qualquer pergunta que lhes pudesse ser feita. Entre os “práticos de qualquer arte”, com quem Protágoras tentava habilitar um aluno a argumentar à sua maneira, haveria sem dúvida cosmólogos e astrônomos. O alvo era ser um bom falador e marcar pontos como debatedor, e não adquirir interesse científico sobre um assunto só por adquirir.

Um ramo da filosofia pré-socrática teve uma profunda influência no pensamento sofista, como, aliás, em todos os outros ramos do pensamento grego: o monismo extremo de Parmênides e seus sequazes. A sua contestação da prova dos sentidos e a rejeição de todo o mundo sensorial por irrealidade desencadearam uma violenta reação nas mentes empíricas e práticas dos sofistas, que se opunham a isso em nome do senso comum. Consta-nos que Protágoras tirou algum tempo ao seu ensino da *aretê* política para escrever um livro sobre o Ser, o qual se dirigia contra “aqueles que defendem a unidade do Ser”, e Górgias, no seu *Sobre o Não Ser*, mostrou a maestria da sua argumentação eleática, voltando-a contra os seus inventores. Os sofistas, no entanto, tal como outros pretendentes a um pensamento sério, não podiam pôr de lado o dilema eleático, que forçava à escolha entre ser e devir, estabilidade e fluxo, realidade e aparência. Como não era mais possível manter os dois, os sofistas abandonaram a idéia de uma realidade permanente para além das aparências em favor de um fenomenalismo, de um relativismo e de um subjetivismo extremos.

Os sofistas eram por certo individualistas, rivais sem dúvida, competindo com os outros pelo favor do público. Não se pode, portanto, falar deles no sentido de uma escola. Por outro lado, todavia, também será ir longe demais

afirmar que eles nada tinham filosoficamente em comum. Comungavam da concepção filosófica geral descrita sob o nome de empirismo e, com ele, andava a par um comum ceticismo quanto à possibilidade de um conhecimento certo, baseado tanto na inadequação como na falibilidade das nossas faculdades e na ausência de uma realidade estável a ser conhecida. Todos acreditavam igualmente⁽⁵¹⁾ na antítese entre natureza e convenção. Poderiam diferir na sua avaliação do relativo préstimo de cada uma, mas nenhum deles sustentaria que as leis humanas, os costumes e as crenças religiosas são inatacáveis porque radicados numa imutável ordem natural. Estas convicções – ou ausência de convicções – eram partilhadas por outros que não eram sofistas profissionais, mas sofreram a sua influência: o historiador Tucídides, o poeta trágico Eurípides, o aristocrata Crítias, que também escreveu dramas e foi um dos mais violentos trinta tiranos do ano 404 a.C. Nessa aplicação mais ampla, é perfeitamente justificável falar-se de uma mentalidade sofística ou de um movimento sofista de pensamento. Os sofistas, com a sua instrução formal secundada pelos escritos e discursos públicos, foram os primeiros motores daquilo que veio depois a ser conhecido como a Era do Iluminismo na Grécia. Esse vocábulo, adotado do alemão, pode ser usado sem muita impropriedade para designar um indispensável estágio de transição no pensamento de qualquer nação que produza filósofos e filosofias próprios. Assim, Zeller pôde escrever (ZN, 1432): “Tal como nós, alemães, dificilmente poderíamos ter tido um Kant sem uma fase de Iluminismo, também os gregos dificilmente teriam tido um Sócrates e uma filosofia socrática sem a sofística”. Que Sócrates e Platão nunca poderiam ter existido sem os sofistas é repetido por Jaeger (*Paid.* I, 288), e isso só por si os teria recompensado do estudo, mesmo que não fossem (como alguns são) figuras importantes por direito próprio.

e) Declínio ou adolescência?

Para um contemporâneo hostil como Aristófanes, as idéias sofistas eram um sistema de declínio. Os grandes dias da Grécia foram os das Guerras Persas, quando os homens eram homens. Coragem e arrojo, simplicidade de vida, altos padrões morais, tudo isso era atribuído à geração imediatamente anterior. Agora, lamentava ele, todos os padrões estão sendo abandonados e já ninguém distingue o certo do errado, ou, se distinguem, abertamente dão preferência ao errado em prejuízo do certo. A geração jovem ama a luxúria, é imoral, efeminada e covarde. Veja-se o teatro: não mais os autores escolhem temas elevados e nobres, como fazia Ésquilo. Em vez disso, temos Eurípides com as peças de adultério, incesto e fraude, com o espalhamento do sórdido e medíocre, o seu infundável chorrilho de trocadilhos. Tudo isso, pensava Aristófanes, resultava de se dar ouvidos a essa nova ciência atesta e a essa nova moralidade dos sofistas.

Uma ótica assim – a de que a Grécia já tinha então ultrapassado o ápice da sua grandeza, de que os sofistas eram um sinal dos tempos e o seu ensino só apressava o declínio – tendeu a reaparecer nas histórias modernas. Por outro lado, Karl Joël, nos anos 20 (*Gesch.* 674 segs.), já olhava, no fermento intelectual de que eles eram os líderes, não o declínio mas antes o “*Rausch der Jugend*”. Como os jovens, eles eram ambiciosos, brigões, irrompendo em todas as direções. Na mesma toada, T. Gomperz (*Gr. Th. I*, 480) apercebia na retórica de Górgias “a vitalidade desenfreada e impetuosa de uma idade em que o sangue jovem se arremessa num pulsar caprichoso e a atividade da mente excede a matéria de que dispõe”. Grant (*Ethics I*, 76 segs.) imaginou uma divisão da moralidade em três eras: “a primeira, a era da moral popular ou inconsciente; a segunda, a era da transição, cética ou sofista; a terceira, a era cons-

ciente ou filosófica”. (Na terceira era, evidentemente, coexistiram os três estágios entre pessoas de diferentes educação e poderes mentais.) Ele pressupunha um desenvolvimento paralelo no indivíduo: à simplicidade e sinceridade da infância segue-se a força incontrolada e indecisa da juventude, e depois a sabedoria da maturidade. Inicialmente nós acreditamos porque os outros acreditam; depois, para obter convicções pessoais, passamos por um estágio de dúvida; finalmente, cremos mais profundamente, mas de modo um tanto diferente daquele com que cremos de início.

Se pensarmos agora nas coisas importantes que estavam para acontecer – as filosofias de Platão e Aristóteles, seguidos depois pelos estóicos, os epicuristas e outros filósofos da Era Helênica –, nenhuma dúvida restará de que, ainda que isso pudesse ter ocorrido na história geral da Grécia, com os sofistas o pensamento grego não entrou no seu declínio, mas sim no início da sua virilidade.

f) Retórica e Ceticismo

Havia, como vimos, uma arte que todos os sofistas ensinavam, qual seja, a retórica, e um ponto de vista epistemológico que todos partilhavam, ou seja, o de um ceticismo de acordo com o qual o conhecimento só podia ser relativo ao objeto perceptível. Uma e outro estavam mais diretamente relacionados do que se pode supor. A retórica não desempenha entre nós o papel que teve na Grécia antiga. Presentemente a palavra “êxito” ou a expressão “um homem bem sucedido” sugerem imediatamente o mundo dos negócios, e só secundariamente o da política. Na Grécia o êxito que contava era o político, e a seguir o forense, sendo sua arma a retórica, a arte da persuasão. De certo modo, poderia assinalar-se à retórica o lugar que hoje ocupa a publicidade. Certamente, a arte da persuasão, ainda



Cálce de figuras vermelhas representando um combate de um herói. Para alguns, como Aristófanes, as idéias sofistas eram um sistema em declínio. Os grandes dias da Grécia eram aqueles da coragem e arrojo, simplicidade de vida e altos padrões morais.

que muitas vezes por meios duvidosos, não era então menos poderosa e, assim como nós temos hoje as nossas escolas de negócios ou de publicidade, também os gregos tinham os seus professores de política e de retórica: eram os sofistas. *Peithô*, Persuasão, era para eles uma poderosa deusa; “a encantadora a quem nada pode ser negado”, como a designava Ésquilo (*Supl.* 1039 segs.), e Isócrates, um século mais tarde, recordava ao seu auditório ateniense que era

costume oferecer-lhe um sacrifício anual (*Antíd.* 249). Górgias, no seu *Encômio de Helena* – um exercício escolar de retórica no melhor sentido sofista –, denomina o discurso e a persuasão como as duas forças irresistíveis. “Ele, que persuadiu, andou mal ao forçar, mas ela, que foi persuadida, agiu sob o impulso da palavra e é inútil condená-la”. Helena é assim absolvida de qualquer censura e apresentada como vítima indefesa, merecendo piedade e não

ódio ou condenação. Fazia parte da instrução retórica ensinar o aluno a argumentar com idêntico sucesso sobre ambos os lados da questão. Como Protágoras dizia: “Em cada assunto, há sempre dois argumentos, um contrário ao outro”. Ele visava a treinar os seus alunos em enaltecer e censurar as mesmas coisas e, especialmente, em fortalecer o argumento mais fraco de forma a parecer o mais forte. O ensinamento retórico não estava confinado à forma e ao estilo, mas também se preocupava com a substância do que era dito. Como poderia ele deixar de inculcar a convicção de que toda a verdade era relativa e ninguém sabia nada com inteira certeza? A verdade era individual e temporária, e não universal e duradoura, uma vez que a verdade para cada homem era simplesmente aquilo de que ele podia ser persuadido, e era possível persuadir todo o mundo de que o preto era branco. Só podia portanto existir convicção, mas nunca conhecimento.

Para provar a sua premissa de que “a persuasão aliada às palavras pode moldar as mentes humanas como se quiser”, Górgias aduzia três considerandos, os quais ilustram a forma como o ensino dos sofistas ultrapassou a vida e a filosofia do seu tempo (*Hel.* 13):

1. As teorias dos cientistas da natureza, cada um deles supondo possuir o segredo do universo, mas na realidade se limitando a jogar uma opinião contra outra e exaltar o incrível e o invisível aos olhos da imaginação.

2. A inevitável contestação e debate da vida prática (como nos tribunais e na Assembléia), onde um simples discurso pode deleitar e convencer a multidão apenas porque foi conduzido hábil e artisticamente, e não por conter a verdade.

3. As disputas dos filósofos que apenas servem para mostrar a mutabilidade das opiniões e das crenças.

Numa tal atmosfera, não surpreende que uma epistemologia ganhasse terre-

no de acordo com o princípio de que “o que me parece a mim é para mim, e o que te parece a ti é para ti”, e de que nenhum homem pode ocupar uma posição para contraditar outro.

g) *Destino da literatura sofista: Platão e Aristóteles*

Por fim, uma palavra acerca da perda dos escritos dos sofistas. Havelock escreveu a respeito do liberalismo grego, o qual de algum modo poderá corresponder ao que aqui se designa por concepção sofista, que “traçar o roteiro do seu curso com precisão é uma árdua tarefa, apenas possível para as duas posições-guias providenciadas pelas *ipsissima verba* desses dois homens” (*L.T.* 255). Os dois em questão são Demócrito e Antifonte e, uma vez que na mesma página ele nos avisa de que “a cronologia da vida de Antifonte e mesmo a sua própria identidade são duvidosas”; uma vez que, além disso, o temperamento liberal é representado, segundo ele, não só por esses dois, mas também por Arquelaus, Protágoras, Pródico, Hípias, Górgias, Trasímaco, Licofronte e outros trata-se de uma visão um tanto pessimista. A sua sugestão de que estes são os únicos dois contribuintes da escola de pensamento da era clássica que estão documentados pelos seus pronunciamentos é felizmente contraditada por aquilo que ele diz noutro lugar. De qualquer modo, não há dúvida de que os empíricos do século quinto estão representados perante nós, de um modo geral, por escassos fragmentos ou parágrafos mais ou menos hostis dos extensos escritos que produziram. Até aqui os historiadores têm admitido que isso, ainda que lamentável, foi acidental: muitas outras obras da Grécia clássica desapareceram, o que não surpreende, no decurso de para cima de 2.400 anos. Os seus modernos defensores vêem, todavia, uma razão mais específica que determinou o destino dos sofistas, a autoridade de Platão

e Aristóteles. O idealismo de Platão levou a palma e, dado que ele próprio teria gostado de suprimir os ensinamentos dos seus opositores, os seus sequazes o fizeram convenientemente; ou então, pelo menos, como as filosofias contrárias se tornaram arraigadas, ninguém via motivo para preservar o que era geralmente considerado como pontos de vista heterodoxos e repreensíveis. E assim aconteceu que, citando Havelock (*L.T.* 18), “a história da teoria política da Grécia, tal como a da própria política, foram escritas nos tempos modernos exatamente como Platão e Aristóteles teriam desejado que o tivessem sido”.

De novo aqui, a exemplo de Sigdwick com Grote, poderá dizer-se que esses críticos focaram um ponto verdadeiro que outros negligenciaram, mas que eles provavelmente exageraram. O que alegam pode ter concorrido parcialmente, mas outras razões, não menos plausíveis, podem fundamentar a perda. Tem sido salientado que os sofistas não eram docentes que escrevessem tratados filosóficos e científicos para o futuro. Eram antes mestres, conferencistas e oradores públicos cuja finalidade era influenciar a sua própria época, mais do que ser lidos pela posteridade. Além disso, dado que a maior parte da sua obra era educacional, tipo manual, ela terá sido naturalmente incorporada nos manuais de posteriores mestres, inclusive Aristóteles, manuais esses que lhe foram considerados superiores. Aristóteles, além de escrever a sua própria *Arte da Retórica*, compilou um sumário das “Artes” anteriores, desde o seu iniciador Tísias em diante, sobre o qual Cícero escreveu que não só explicitava lucidamente os preceitos de cada mestre, mas também de tal modo excedia os originais em brevidade e atração de estilo, que ninguém mais consultava estes, preferindo ler Aristóteles como um expositor mais vantajoso dos seus ensinamentos. No que respeita a Aristóteles, será oportuno

colocar aqui uma advertência quanto a falar-se de “Platão e Aristóteles” de uma só vez, como se a sua oposição aos sofistas fosse idêntica e igual. Nos assuntos em que os sofistas estavam fundamentalmente interessados, o ponto de vista de Aristóteles era em muitos aspectos mais aproximado do deles do que do de Platão. Certamente que ele partilhava da visão teológica do mundo perfilhada por Platão, e na questão do realismo contra o nominalismo ele é usualmente olhado como um platônico. Significa isto que, não obstante ele ter rejeitado a transcendência das Formas Platônicas, continuou acreditando na existência de substâncias permanentes ou essências correspondentes a termos universais – *universalia in rebus*, se não *ante res*. Isto pode ser verdade de um modo geral, mas a sua posição é complexa e não se pode assegurar, sem qualificação, quando

nos voltamos da sua metafísica para a sua apreciação da ação humana, tanto individual quanto coletiva, ou seja, a sua teoria ética, social e política. Por uma especial razão nós introduzimos uma diferença entre as finalidades, e portanto os métodos, da investigação científica de um lado, e a investigação dos problemas do comportamento e caráter humanos, de outro. Na primeira, serão de exigir os mais exatos padrões de precisão, que, todavia, seriam impróprios para o estudo do material humano, o qual se destina a fins não teóricos, mas sim práticos. Na *Ética* ele visa esse ponto muitas vezes, quiçá para deixar bem clara a tese de que exigir uma prova estritamente lógica a um orador não é mais sensato do que permitir a um matemático o uso das artes da persuasão. No campo da ética o abandono dos parâmetros ou normas de Platão, absolutos e moral-

mente existentes por si próprios, tinha largos efeitos, uma vez que permitia divorciar a teoria da prática e o conhecimento da ação, o que para Platão seria impensável. Aristóteles pôde escrever (1103b 27): “O objeto da nossa busca não é saber o que é virtude, mas sim tornar-nos homens bons”, enquanto no ponto de vista socrático-platônico “saber o que a virtude é” era um pressuposto essencial para se tornar bom. Ele prefere abertamente o método de Górgias de enumeração das virtudes em separado à busca socrática de uma definição geral de virtude, o que ele designa de autodecepção (*Pol.* 1260a 25), ao mesmo tempo que no livro I da *Ética*, o qual constituiu um dos mais efetivos e fundamentados ataques à teoria das Formas de Platão, encontramos uma defesa da multiplicidade e relatividade dos bens que quase podia ter sido escrita por Protágoras.

O PENSAMENTO POLÍTICO DE MAQUIAVEL

Este estudo sobre o pensamento político de Nicolau Maquiavel (1469-1527) oferece farto material para a meditação e a discussão do grave e difícil problema das relações da política com a ética. Entre outros aspectos, mostra que, na verdade, existe um “maquiavelismo” anterior a Maquiavel, cujas máximas políticas assentam no conhecimento da história clássica e na observação dos fatos e personalidades de sua época. Nesse sentido, eis alguns dos heróis da mitologia maquiavélica: Rômulo, Licurgo, Fernando de Aragão, Sforza, César Bórgia, Alexandre VI. Os problemas abordados pelo genial florentino levam ainda o autor a apreciações acerca da soberania do Estado e de suas relações com outros Estados a partir de uma perspectiva moderna.

LAURO ESCOREL

TANTO os *Discorsi sulla Prima Deca di Tito Livio* quanto *Príncipe* não foram publicados senão após a morte de Maquiavel: aqueles em 1531, este em 1532. Não se conhecem ao certo os motivos que levaram Maquiavel a adiar a publicação do segundo a ponto de fazer dele um livro póstumo. L. A. Burd⁽¹⁾ pondera que a razão deve ser buscada nas circunstâncias políticas da Itália entre 1513 e 1527. Maquiavel teria achado conveniente reservar *O Príncipe* para uma conjuntura propícia, a fim de que sua difusão pudesse ter algum efeito prático no curso da política italiana. Mas aconteceu, acrescenta aquele crítico, que o momento favorável estava passando justamente quando Maquiavel estava escrevendo o livro, não tendo mais voltado enquanto o autor viveu.

Cópias manuscritas de *O Príncipe*, entretanto, já haviam circulado entre os amigos do secretário florentino, ainda em sua vida, particularmente entre os frequentadores das tertúlias filosófico-literárias nos jardins de Bernardo Rucellai – onde se reuniu também a Academia Platônica – tendo gozado assim de uma relativa publicidade. Mas as idéias contidas no livro não suscitaram

então maior escândalo – o que se compreende perfeitamente se levarmos em conta que elas estavam em consonância com a prática política vigente na época. O livro, na verdade, permaneceu ignorado durante muitos anos. Informa Tommasini que não houve oposição manifesta às obras de Maquiavel até princípios de 1541⁽²⁾. O próprio autor, provavelmente, dele se desinteressara, desapontado com a indiferença com que *O Príncipe* teria sido recebido por Lourenço de Medici. É pelo menos o que parece indicar o fato de haver o filósofo aristotélico Agostino Nifo di Sessa podido publicar impunemente, em Nápoles, em 1523, vivo ainda Maquiavel, o livro *De regnandi peritia*, plágio descarado que não passava de uma tradução latina de *O Príncipe*, e que só foi denunciado como tal no século XIX, por Nourisson, do Instituto de França. Outra prova de que o livro não chamou desde logo a atenção geral como um tratado político revolucionário está em

que o Papa não hesitou em encomendar a Maquiavel, depois de já ter sido divulgado o livro em manuscrito, a história de Florença, nem recusou o seu *imprimatur* para a publicação póstuma da obra. De fato, em 23 de agosto de 1531, Clemente VII concedeu a Antônio Blado o privilégio de imprimir as obras de Maquiavel, isto é, *O Príncipe*, os *Discorsi* e a *Istorie fiorentine*.

Não tardaria, porém, a se desencadear contra Maquiavel a grande campanha que o desfiguraria perante a posteridade, acumulando sobre sua imagem os traços mais contraditórios e as cores mais sinistras e sombrias. A calma que cercara inicialmente o lançamento do pequeno tratado foi rompida pela palavra do cardeal inglês Reginald Pole que, horrorizado com a maléfica influência que o mesmo estaria exercendo sobre Cromwell, denunciou o pensador florentino como um espírito satânico, defensor do despotismo e justificador de todas as arbitrariedades e violências. Com o advento da Contra-Reforma, os jesuítas, que seriam por sua vez acusados de maquiavelismo, e que se achavam interessados em recolocar o Estado sob a autoridade da Igreja, tudo fizeram

O Embaixador Lauro Escorel Rodrigues de Moraes nasceu em São Paulo e escreveu, entre outras obras, "Introdução ao Pensamento Político de Maquiavel", (São Paulo, Org. Sinões 1958, republicado pela Editora Universidade de Brasília sob o mesmo título, em seu Curso de Introdução à Ciência Política, 1979), de onde foi extraído este artigo.

para combater aquele que se batera sempre pela independência e primado do Estado. Queimaram-no em efígie em Ingolstadt (Baviera) e, em 1559, convenceram o Papa Paulo IV a colocá-lo no Índice (na companhia, aliás, de Boccaccio, Savonarola e Erasmo) por decreto que foi, em 1564, confirmado pelo Concílio de Trento. De outro lado, o huguenote Inocêncio Gentillet publicou, em 1576, o seu *Contre Nicolas Machiavel florentin*, em que não só qualificou o escritor de *puant athéiste*, mas também denunciou suas doutrinas como instigadoras da “Noite de São Bartolomeu”, acusando-as de haver insuflado no espírito de Catarina de Medici a idéia do massacre, e de haver introduzido métodos alienígenos, isto é, italianos, na política francesa. O livro de Gentillet, traduzido em 1602 para o inglês, contribuiu grandemente para divulgar na Inglaterra a legenda de um Maquiavel demoníaco, a ponto de, segundo alguns autores, ter se originado no seu nome o apelido de *Old Nick*, sob o qual o diabo figura na literatura elisabetana.

Lido por reis e ministros de Estado, príncipes, políticos e diplomatas, doutrinadores e homens de ação, louvado e seguido aberta ou disfarçadamente por uns e condenado sincera ou hipocritamente por outros, acusado de ateísmo, de satanismo e de crueldade – houve mesmo quem o apontasse como conselheiro de César Bórgia no morticínio de Senigaglia – verberado como apologista do despotismo e preceptor do imoralismo político, Maquiavel veio a ser, no entanto, reivindicado mais tarde por Jean Jacques Rousseau, que chamou *O Príncipe* de “livro dos republicanos”, afirmando que seu autor, fingindo dar lições aos reis, dava-as aos povos, ensinando-os como se defender dos tiranos.

De um modo geral, os críticos de Maquiavel até o século XIX se basearam quase exclusivamente em *O Príncipe* – o que se compreende, se se tem em mente que este é o livro mais incisivo,

mais brilhante de toda a obra maquiavélica, e também um livro curto – lendo-o em regra de má-fé, citando frases fora do texto, não levando em conta o ambiente histórico em que surgiu, e deturpando assim seu pensamento pela simplificação ou insuficiente compreensão de suas idéias. Por outro lado, como reação, seus defensores se colocaram num extremo oposto igualmente inaceitável, apresentando-o como um cristão convicto, republicano, patriota exaltado e amante da liberdade, que teria pregado a necessidade do absolutismo como mero expediente político ou refletindo apenas as imposições do momento histórico. Defesa que continha uma parcela de verdade, mas que teve a prejudicá-la seu evidente intuito apologético. Foi o que fez, por exemplo, o jurista Stefano Bertolini, que publicou em 1771 uma coletânea de máximas de Maquiavel, sob o título *A mente de um homem de Estado*, na qual não hesitou em suprimir passagens e retirar frases do texto, com o objetivo de reconciliar o pensamento maquiavélico com o catolicismo e a Igreja. Finalmente, no século XIX, os escritores do *Risorgimento* glorificaram retoricamente Maquiavel como profeta da independência italiana e do exército nacional, deixando deliberadamente na sombra o problema moral, com todas as repercussões no campo do direito público, que a obra do secretário florentino inevitavelmente coloca.

A tendência moderna – iniciada por Leopold Ranke e Enrico Leo em 1824 e, particularmente, pelo ensaio publicado por T. B. Macaulay, na *Revista de Edinburgo*, em 1827 – não consiste nem em denegrir sistematicamente Maquiavel, como o fizeram os antimachiavelistas, muitos dos quais, como Frederico, o Grande, autor de um *Antimaquiavel*, não deixaram de ser praticamente maquiavélicos em sua atuação política, nem tampouco em louvá-lo indiscriminadamente. Ao contrário, o

que se tem procurado modernamente é avaliar criticamente sua obra, situando-a no momento histórico, examinando-a metodicamente em sua inteireza e valorizando, de modo particular, ao lado de *O Príncipe*, a *História Florentina*, a *Arte da Guerra* e os *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, livros que se conjugam e mutuamente se complementam, sendo que os últimos apresentam, com relação aos primeiros, pontos de aproximação e de contraste, sendo indispensáveis para nos dar uma visão completa do pensamento de Maquiavel, no qual a justificação do absolutismo coexiste com um manifesto entusiasmo pela forma republicana de governo.

Ao conceber O Príncipe, Maquiavel via na monarquia absoluta o caminho para a unificação da Itália.

O maquiavelismo não é, na verdade, nem uma doutrina nem uma teoria política elaborada abstratamente, por cujas conseqüências se possa com justiça responsabilizar pessoalmente Maquiavel. Segundo L. A. Burd⁽³⁾ o maquiavelismo é antes um estado de espírito que teria surgido no curso natural das coisas mesmo que Maquiavel nada tivesse escrito. Há, de fato, um maquiavelismo anterior a Maquiavel, como Charles Benoist⁽⁴⁾ claramente demonstrou, na medida em que o secretário florentino alicerçou suas máximas políticas no conhecimento da história clássica e na observação dos fatos e personalidades de sua época. Rômulo, Licurgo, Fernando de Aragão, Francisco Sforza, César Bórgia, Alexandre VI, tais foram alguns dos heróis da mitologia maquiavélica – heróis que o precederam no tempo ou que foram seus contemporâneos, e de cujas ações ele extraiu os ditames de sua sabedoria política.

A exaltação da força e da astúcia, a

idéia de que a justiça é o interesse do mais forte, o recurso a meios violentos e cruéis não foram noções ou receitas inventadas por Maquiavel, mas remontam à Antiguidade clássica, às fábulas de Esopo e Fedro, e ao pensamento dos sofistas gregos, por exemplo, refletindo constantes malignas da natureza humana que nem mesmo a Idade Média cristã conseguiu eliminar de todo da prática política, e que no Renascimento ressurgiram violentamente, reivindi-

cando para si mesmas uma primazia insólita na direção dos negócios humanos.

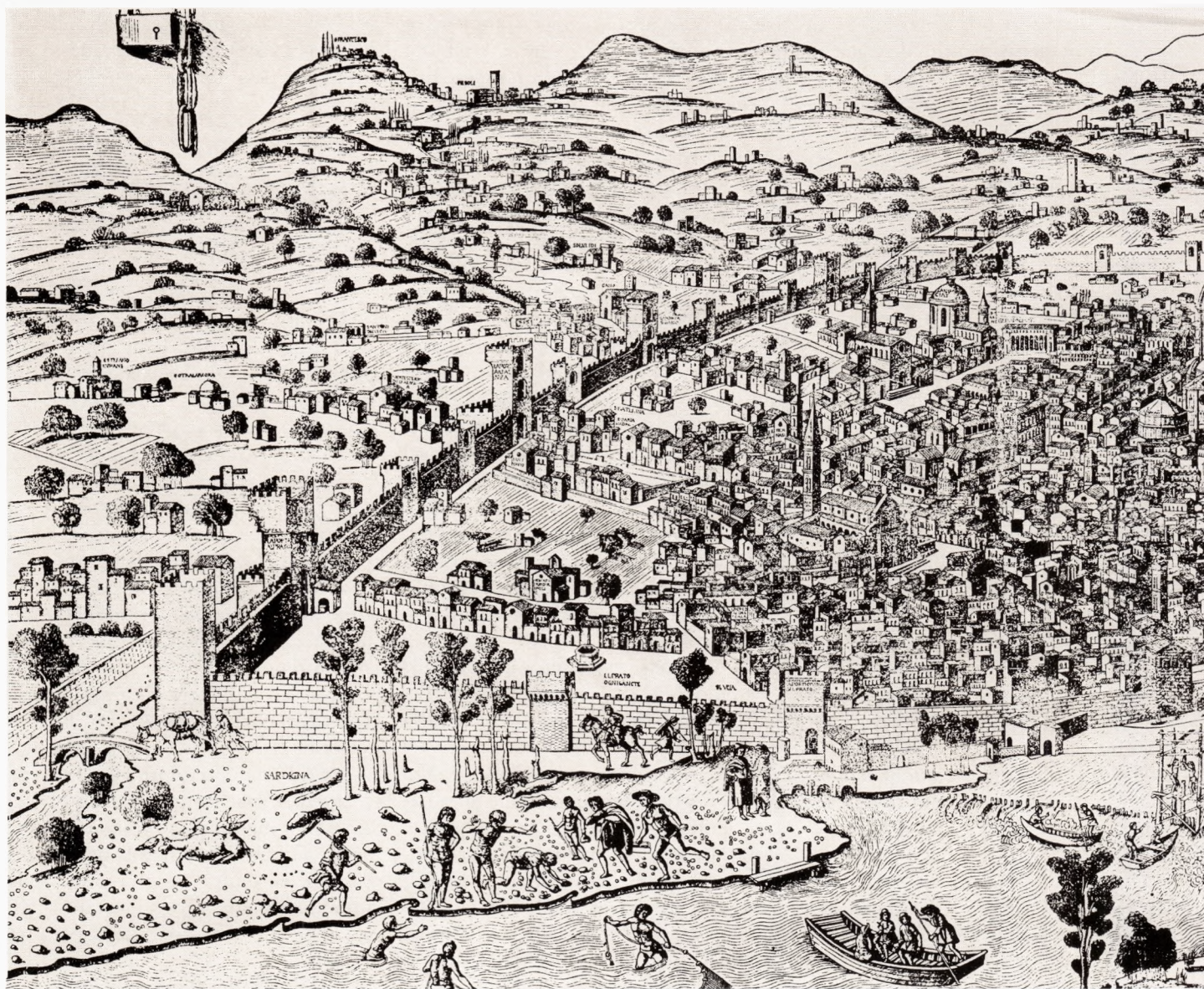
Maquiavel não traçou, portanto, regras políticas que estivessem em contradição com o seu tempo e que pasassem, desde então, a ser germes de corrupção ou incentivos ao absolutismo, como seus adversários quiseram fazer crer; limitou-se a registrar dados de fato, normas empíricas de conduta que explicavam no passado e no pre-

sente os êxitos e fracassos políticos; ao mesmo tempo, interpretou ele as tendências políticas da época, que eram o absolutismo real e o secularismo, sob cujos auspícios nascia o Estado moderno.

O FALSO MAQUIAVELISMO

O que Maquiavel fez, em suma, foi codificar e difundir as normas práticas que sempre regularam a conduta hu-

Vista panorâmica de Florença, no final do século XV. Gravura em madeira de F. Rosselli.



mana no plano político, ainda que freqüentemente sob disfarces hipócritas. Se alguma responsabilidade moral lhe pode ser atribuída, será a de não se ter preocupado em submeter a prática política ao crivo de um código moral meta-histórico; mas isto resultou do método indutivo-empírico que o espírito da Renascença lhe inspirou. Como observa Ernest Cassirer: “Maquiavel encarava as lutas políticas como se fossem um jogo de xadrez. Ele havia estudado a fundo as regras do jogo. Mas

não tinha a menor intenção de modificar ou criticar essas regras”⁽⁵⁾. A reação contra Maquiavel foi tanto maior quanto sua obra veio pôr a nu a verdadeira motivação e a mecânica real da política de todos os tempos. Em grande parte, a corrente antimachiavélica não é senão, como escreveu Antônio Gramsci⁽⁶⁾, a manifestação teórica deste princípio de arte política elementar: que certas coisas se fazem mas não se dizem.

Convém, porém, ter em mente que

há um falso maquiavelismo, popularmente difundido em todo o mundo, fruto da deturpação, da má-fé ou da simples ignorância, e com o qual nada tem a ver o pensamento de Maquiavel. Ou pelo menos do qual este se distingue tão nitidamente quanto a poesia Gongora, por exemplo, se distingue do falso gongorismo ou os ensinamentos de Inácio de Loyola do jesuitismo de curso popular... Entretanto, certo é que existe um maquiavelismo real e autêntico correspondendo exatamente às



A GÊNESE DE “O PRÍNCIPE”

idéias genuínas do secretário florentino, à sua técnica política, à sua conceituação pessimista da posição do homem na sociedade, à sua concepção das relações do indivíduo com o Estado. Não é prudente, por isso mesmo, afirmar, sem maiores distinções, que Maquiavel não é maquiavélico – não o é certamente no sentido vulgar da palavra, como Gongora não é também gongórico – mas examinadas objetivamente, sem qualquer *parti-pris*, suas idéias configuram uma posição ideológica, ou melhor, uma pragmática política que merece um qualificativo próprio pelo seu evidente conteúdo revolucionário, fundamentalmente em choque com a consciência moral da tradição política cristã.

Maquiavel se coloca, na história do pensamento político ocidental, como um homem típico do Renascimento italiano, e como tal encarna uma mentalidade impregnada de paganismo e secularismo, oposta à ética tradicional, em conflito com a teologia e a escolástica medievais, e para a qual o limite da moralidade pública já não é mais a lei natural mas o interesse supremo da comunidade política – mais exatamente, do Estado. Sua justificação da força, da astúcia, da fraude, da violência, da crueldade e da conquista, quando postas a serviço dos fins do Estado, subsiste intacta mesmo depois de dissiparmos todas as brumas de incompressão e removermos todas as falsas tintas com que interpretações errôneas e parciais o desfiguraram através da história.

O que resulta de um exame desapassionado e objetivo da obra integral de Maquiavel é que seu pensamento refoge a esquemas simplistas, não se deixando aprisionar em fórmulas que não levem em conta a complexa dialética de suas idéias políticas, desenvolvidas sem caráter sistemático, mas obedecendo a uma rigorosa lógica interna, mormente em *O Príncipe* e nos *Comentários*, que procuraremos, a seguir, analisar e avaliar.

SEGUNDO Villari⁽⁷⁾, o fato que teria inspirado o conceito de *O Príncipe* foi a idéia de Leão X de fundar um novo Estado, que abrangeria Parma, Modena, Urbino e Ferrara, entregando-o a Juliano de Medici. Essa decisão política do Papa acendeu no espírito de Maquiavel a esperança de ver lançados, graças a essa aliança de Roma e Florença, os fundamentos de um grande Estado monárquico-unitário italiano, capaz de libertar o país da ocupação estrangeira. A condição em que se encontrava a Itália no início do século XVI, invadida e devastada por franceses, espanhóis e alemães que disputavam sobre seu solo a hegemonia política na península, era objeto de profunda preocupação e amargura para o secretário florentino. Diante das monarquias da França, da Espanha e da Inglaterra, potências que, com seu exemplo de organização política unitária e absolutista, traçavam toda uma nova orientação na política européia; face a esses grandes blocos étnicos, governados por príncipes absolutos que haviam conseguido impor sua autoridade real apesar de todas as resistências da nobreza, dos parlamentos, das cidades-livres e do clero, a Itália não existia politicamente, não constituía um país, faltando-lhe um poder central suficientemente forte para unificá-la, a exemplo de suas vizinhas continentais: dividida internamente, corroída e devastada por lutas civis, rivalidades e dissensões de toda espécie, moralmente corrompida e prostrada, oferecia campo livre ao impulso expansionista sobretudo da França e da Espanha, cujas ambições de conquista se chocavam em seu território.

Num momento em que, sobre a decadência das instituições representa-

tivas, a monarquia absoluta se erguia vitoriosa como o tipo predominante de governo na Europa ocidental, Maquiavel sentiu profundamente, mais do que ninguém, levado talvez pelo que havia nele de visionário, a urgência de constituir em solo italiano um Estado monárquico-unitário que, sob a inspiração e comando de um novo príncipe, libertasse a Itália do domínio estrangeiro e a contrapusesse, unida e armada, às grandes monarquias da França, da Espanha e da Alemanha, estabelecendo dessarte um equilíbrio político no continente europeu.

Esta foi, na realidade, a gênese de seu livro *O Príncipe*, perfeitamente compatível, de resto, com a versão que atribui a Maquiavel, ao escrevê-lo, o objetivo de conquistar as boas graças dos Medici. Mesmo admitindo o interesse pessoal do autor de fazer valer o seu talento perante os poderosos do momento, não há dúvida que o livro veio atender à necessidade que se sentia na época de se formular uma nova teoria política, mais adequada do que a clássica distinção aristotélica das várias formas de governo, às novas praxes e realidades políticas do Renascimento. Verdade é que Maquiavel esteve longe de ser um teórico doutrinário, mas o seu livro, que se coloca entre o tratado escolástico da tradição medieval e as aéreas construções utópicas renascentistas, sistematizou de certo modo os processos políticos da fase histórica em que, teórica e praticamente, nascia o Estado moderno.

Intensa era então a especulação intelectual em torno dos problemas fundamentais da política. Numa hora em que entravam em decadência as instituições representativas medievais e se fortalecia a concepção do soberano como fonte de todo poder político, o esforço especulativo era no sentido de fixar as responsabilidades e direitos dos governantes e delimitar o domínio autônomo e secularizado da atividade política. Grande era o número de obras publicadas que versavam sobre o valor

e eficácia dos diversos regimes políticos, umas recorrendo à tradição jurídica romana para estabelecer as bases jurídicas do Estado, outras buscando na tradição cristã os princípios morais que deveriam reger a formação do príncipe, outras enfim se consagrando a imaginar a comunidade ideal. A forma republicana de governo se achava bastante desacreditada e todos os louvores eram endereçados às virtudes do principado ou monarquia. Mas o príncipe que os humanistas do Renascimento apresentavam como modelo aos governantes não passava de uma construção do espírito, de uma formulação abstrata e ideal, desvinculada de qualquer possibilidade prática e em contraste chocante com a realidade crua e áspera da época quinhentista. O príncipe ideal do humanismo era o símbolo de todas as virtudes humanas, expressão suprema de bondade e devoção religiosas, cultor da filosofia, amigo do povo, magnânimo e prudente – compêndio, enfim, de todas as perfeições físicas, intelectuais e morais. Contra essa concepção edificante de um príncipe utópico, que ignorava as imposições do momento histórico e as condições particulares em que se achava a Itália, contrapôs Maquiavel um conceito realista de técnico político, para o qual o importante era ater-se à *verità effettuale delle cose*. O príncipe maquiavélico não emerge do pensamento de seu autor aureolado pelas virtudes da ética tradicional, como produto de uma elaboração mental utópica; não o constrói Maquiavel dedutivamente, partindo de princípios abstratos, estabelecidos aprioristicamente, ou de normas do “dever-ser” moral. Plasma-o, ao contrário, indutivamente, com base nos dados de sua observação e de sua experiência e inspirado nos exemplos da Antiguidade clássica, investindo-o de uma lógica inexorável para a consecução de seu objetivo supremo: a conquista e a preservação do poder político absoluto.

Será necessário ter sempre em mente que *O Príncipe* foi escrito em função das condições dominantes na Itália no momento de sua composição, e que teve como escopo exortar um novo príncipe à empresa da libertação italiana, instruindo-o para tanto quanto aos meios mais adequados à fundação de um novo Estado e à manutenção de sua autoridade, a fim de que se possa compreender perfeitamente o seu verdadeiro alcance e significado. “*O Príncipe*, escreve J. W. Allen, foi escrito sobre um Príncipe para um Príncipe e para ninguém mais; evidentemente não foi escrito para o grande público. É um ensaio sobre como ter sucesso na Itália, sob o ponto de vista de um Príncipe. É uma tentativa de mostrar o que um Príncipe deve entender, o que deve fazer e ser, e o que não deve fazer, para consolidar e estender seu domínio”⁽⁸⁾. A observação é, sem dúvida, exata, mas não é menos verdade que o livro possui também um valor que transcende o seu tempo, pois de outro modo não se justificaria a sua repercussão histórica universal. A genialidade de Maquiavel, aliás, reside exatamente nisto: haver penetrado de tal maneira na própria substância do comportamento político do homem, descobrindo as leis próprias da política e anatomizando friamente as fibras das paixões humanas, que seu livro ganhou uma validade permanente e um interesse que não conhece limitações geográficas.

A ARTE DE GOVERNAR

Teve sem dúvida razão Luigi Russo⁽⁹⁾ ao destacar a clareza arquitetônica da estrutura de *O Príncipe*, pois de fato o livro se distingue das demais obras de Maquiavel pela sua impecável e harmoniosa composição. Discriminados no primeiro capítulo os vários tipos de principados (ou monarquias), os dez capítulos seguintes se apresentam como desenvolvimento das diferentes características e qualidades dos men-

cionados principados; uma vez finda essa análise, entra Maquiavel a demonstrar que a base fundamental de qualquer Estado está na sua autarquia militar, e que nada pode haver de mais perigoso para o príncipe do que repousar sua segurança em armas mercenárias, conceitos que explora e desdobra nos dois capítulos seguintes, advertindo que um príncipe sábio deve confiar apenas nas suas próprias forças militares, não deixando de se interessar jamais pela arte da guerra, caso não queira perder o seu Estado. O capítulo XV dá início a um novo tema, entrando o autor propriamente no exame do problema do governo de um povo, ao abordar os modos de como um príncipe deve conduzir-se com os súditos e com os aliados. Trata-se de um capítulo fundamental, pois nele Maquiavel fixou suas idéias mais originais e audaciosas, aquelas que iriam desencadear a polêmica história entre maquiavelistas e antimaquiavelistas; capítulo que serve de eixo aos capítulos sucessivos até o XXIII inclusive, dos quais se destaca o XVIII, onde vem exposta a intuição básica da política maquiavélica, simbolizada no Centauro, política para a qual é necessário “*sapere bene usare la bestia e l'uomo*”. Os três capítulos finais concluem o conciso e lúcido tratado, numa gradação admirável, que passa da constatação dos motivos por que os príncipes italianos perderam os seus Estados, à afirmação do poder da vontade humana de domar e vencer a própria fortuna, para culminar na eloquente e emocionante exortação ao novo príncipe para que viesse redimir a Itália e libertá-la das mãos dos bárbaros.

A patriótica peroração de *O Príncipe* representa o tributo que o realista Maquiavel pagou ao utopismo do Renascimento, e se destaca na exposição científica e fria do pequeno e singular tratado como um ardente sonho de visionário, ou uma projeção profética, que só três séculos mais tarde iria se

COMENTÁRIOS SOBRE A PRIMEIRA DÉCADA DE TITO LÍVIO

converter em realidade. “O caráter utópico de *O Príncipe*”, escreve A. Gramsci⁽¹⁰⁾, “está no fato de que o Príncipe não existia na realidade histórica, não se apresentava ao povo italiano com características de imediateza objetiva, mas era uma pura abstração doutrinária, o símbolo do chefe, do *condottiere* ideal”. Gramsci sugere que *O Príncipe* deve ser estudado com uma manifestação histórica do “mito” soreliano, isto é, de uma ideologia política que não se apresenta nem como fria utopia nem como raciocínio doutrinário, mas como uma criação da fantasia concreta que atua sobre um povo disperso e pulverizado para suscitar-lhe e organizar-lhe a vontade coletiva.

A história foi sua grande mestra e ele buscou na Antiguidade as chaves da sabedoria política.

De fato, não existiam no século XVI condições propícias à obra de unificação e libertação nacional que Maquiavel almejava ver realizada pelo herói de sua imaginação. A ausência de uma consciência política italiana fez com que a exortação final de *O Príncipe* passasse durante longo tempo despercebida, deixada nos bastidores, enquanto todas as atenções se voltavam para o conteúdo político-pedagógico da obra. O amadurecimento da idéia nacionalista e o aparecimento de condições favoráveis à unificação da Itália determinaram, no século XIX, uma reavaliação do livro, dedicando-se os escritores do *Risorgimento* a trazer para o primeiro plano, como o próprio fulcro de *O Príncipe*, o seu eloquente capítulo final, e em forçar fora da cena ou pelo menos em colocar na sombra o embaçoso – sobretudo para os católicos liberais – problema moral do maquiavelismo.

COM relação a *O Príncipe*, os *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio* se colocam em contraste frontal – embora haja entre ambos os livros mais de um ponto de contato – pois entre seus objetivos figura certamente a exaltação das virtudes do regime republicano como o regime político mais apto, em determinadas circunstâncias, a assegurar a continuidade do Estado e a participação da coletividade na direção da coisa pública. O motivo pelo qual Maquiavel terá sido em geral considerado exclusivamente um defensor do despotismo está em que *O Príncipe* foi o seu livro mais largamente difundido – na verdade muitos de seus críticos não leram senão este livro –, ao passo que os *Comentários* nunca chegaram a ser tão conhecidos quanto aquele. Hoje em dia, entretanto, ninguém mais ousaria definir o pensamento político de Maquiavel sem ter presentes as considerações apoloéticas que nos deixou sobre a República romana, as quais colocam na devida perspectiva histórica sua defesa do absolutismo. Quer-nos parecer, porém, injustificável exaltar o republicanismo de Maquiavel a ponto de, como faz J. W. Allen⁽¹¹⁾, qualificar *O Príncipe* de simples livro de circunstância, apenas parcialmente sincero. Porque, na verdade, no pensamento maquiavélico, a apologia da monarquia absoluta, uma vez bem compreendida, pode legitimamente coexistir, sem que por isso seu autor deva ser acoimado de insincero, com as manifestas simpatias que os *Comentários* revelam pela forma republicana de governo.

O fato é que ao conceber *O Príncipe*, Maquiavel alimentava a convicção de que uma monarquia absoluta, tendo à testa um príncipe rico de *virtù*, cons-

tituía a única solução possível naquele momento de corrupção e anarquia da vida italiana, para unificar a Itália e libertá-la do domínio estrangeiro. Essa mesma idéia, em raiz, não deixa, aliás, de figurar também nos *Comentários*, onde se lê: “Mas quando (a massa do povo) está corrompida, mesmo as leis melhor ordenadas são impotentes – a menos que sejam manipuladas habilmente por uma personalidade vigorosa” (*Discorsi* L. I, c. XVII). Acreditava Maquiavel realmente que tanto a fundação de uma nação, de um Estado, quanto a reforma de uma cidade corrupta requeriam a intervenção da vontade absoluta de um legislador, como o foram Rômulo, Licurgo e Sólon. Não considerava ele a obra política um produto histórico e impessoal, observa Villari, mas a criação específica do homem de Estado, do gênio político, investido do poder despótico de imprimir a forma de sua vontade à consciência popular. Para aquele momento da vida italiana, como de resto para outras situações congêneres, em que o problema político consistia em lançar os fundamentos de um Estado unitário, dar-lhe forma e substância, superando o caos social e a corrupção, eliminando dissensões; rebeldias locais e o divisionismo debilitador, estendendo o domínio e consolidando o poder centralizador do Príncipe, Maquiavel recomendou a adoção de um governo monárquico absoluto e formulou as regras de conduta que, a seu ver, levada em conta a prática política da época, melhor poderiam assegurar a instauração e a defesa da autoridade real.

O absolutismo régio se coloca, desarte, como um recurso necessário em determinadas situações históricas, particularmente nos momentos de reforma ou criação de um Estado, como era precisamente o caso no século XVI, quando teórica e praticamente se configurava o Estado moderno. Sabia Maquiavel, porém, que a sobrevivência do Estado não pode repousar num único

indivíduo, por maior que seja sua *virtù*, exigindo antes bases institucionais, isto é, a instauração de um regime legal que garanta a continuidade do governo – “*la successione dei buoni ordini*” – e a preservação da ordem social: “os governos que dependem da virtude de um só homem”, escreve ele, “são pouco duráveis, porque aquela virtude desaparece com a morte do mesmo”. E ainda, “não basta para a felicidade de uma república ou de um reino, ter um príncipe que governe com sabedoria durante sua vida; é necessário que o soberano organize o Estado de modo que, mesmo após sua morte, o governo se mantenha cheio de vida”. Finalmente, “se um só homem é capaz de estabelecer normas para um Estado, este durará bem pouco tempo, se um só homem também continuar a suportar todo o peso. Não acontece o mesmo, quando sua guarda é confiada a um grande número de pessoas”. (*Discorsi* L. I, c. II, IX e XI).

Foi a esse segundo momento da vida do Estado que Maquiavel dedicou suas reflexões dos *Comentários*, nas quais, no dizer de Luigi Russo, se verifica um progresso especulativo em relação à doutrina formulada em *O Príncipe*, pois neles se efetua a passagem da concepção do Estado como obra de engenharia do indivíduo de exceção à teoria do Estado-Civilização, do Estado-Força ao Estado-Regime, cujo protótipo será para Maquiavel a República romana. Russo, a quem devemos páginas extremamente agudas sobre Maquiavel, observa ainda que se *O Príncipe* é um libelo de política militante que “esgota as exigências da prática política do Renascimento, os *Comentários* são uma construção ideal, uma obra de educação política, uma sistematização mais refletida, uma projeção na história passada e futura das *lezioni delle cose del mondo*”, um acolhimento menos polêmico de alguns motivos da ética tradicional, por demais impetuosamente negados ou transcurados em *O Príncipe*⁽¹³⁾.

Colocado assim esse plano mais desinteressado, mais especulativo do que prático, Maquiavel procurou, sob a inspiração da obra de Tito Lívio, estabelecer um paralelo entre a história de Roma, particularmente das instituições políticas da Roma republicana, e a precária organização política de Florença do seu tempo, entre “a virtude que outrora reinava e o vício que agora está reinando”. Quis ele perscrutar as razões que explicam o nascimento, a prosperidade e a decadência das nações, animado pelo desejo de descobrir, no exemplo eminente da Roma clássica, qual o segredo da força e da estabilidade dos Estados. Convencido de que a Antiguidade guardava as chaves da sabedoria política, procurou Maquiavel demonstrar como a *virtù* e a prudência exemplificadas pela República romana representavam os fatores básicos para a manutenção, o ordenamento e o desenvolvimento dos Estados. Villari frisa que, com os *Comentários*, Maquiavel procurou “fundar uma nova ciência do Estado, baseado na experiência das coisas humanas e na História”⁽¹⁴⁾.

Maquiavel dedicou os *Discorsi* a seus amigos Zenóbio Buondelmonti e Cosmo Rucellai, freqüentadores ambos das reuniões realizadas nos jardins anexos ao palácio Rucellai. Dedicou-os dizendo que lhes oferecia aquilo que podia oferecer de melhor, isto é, a súpula de tudo o que aprendera, através de uma longa prática e uma lição contínua das coisas do mundo.

Maquiavel acreditava que as lutas políticas nos regimes livres são índices de vitalidade.

Acham-se os *Discorsi* divididos em três livros. No primeiro, estuda Maquiavel os diversos modos pelos quais se fundam os Estados, bem como a sua organização intensa e as diversas modalidades de governo, apresentando

sempre como exemplo a história, segundo Tito Lívio, da República romana; no segundo, examina os processos de engrandecimento dos Estados e a arte da conquista de novos domínios; no terceiro, finalmente, tece considerações gerais sobre o crescimento e a decadência dos Estados, e seus modos de transformação, analisando ainda, num longo capítulo, a natureza das conjurações que ameaçam o detentor do poder. Não se julgue, porém, que a matéria do livro se ache distribuída com precisão científica; na verdade, seria mesmo difícil determinar com rigor o tema central da obra, escrita evidentemente ao sabor das leituras e das preocupações de momento do autor, que esteve longe de ser um pensador sistemático. Mas é evidente que, por maior que seja a capacidade de divagação de Maquiavel, os *Discorsi* se acham dominados pela idéia de que na imitação da história antiga e, em particular, da República romana, se acha a fonte da sabedoria política.

Estava Maquiavel seguro de que realizava uma obra de marcante originalidade, de que entrava em *acque e terre incognite*; como afirmava no proêmio do Livro I: “Tomei a decisão de seguir uma senda ainda não trilhada... Se vier a encontrar dificuldades e aborrecimentos, espero colher também recompensa na aprovação dos que lançarem um olhar benevolente aos objetivos deste esforço”.

Observa Maquiavel, inicialmente, que no seu tempo os artistas buscavam inspiração nos fragmentos das estátuas antigas, os médicos, medicamentos nas receitas da Antiguidade, os juristas, ensinamentos no direito romano, e que, no entanto, estranhamente, não se recorria aos exemplos dos antigos para organizar as Repúblicas e manter os Estados, governar os reinos, organizar os exércitos, planejar a guerra e ampliar o império.

A insistência com que Maquiavel pregou a imitação da Antiguidade, no



Leão X com os cardeais Medici e Rossi (1518), óleo de Rafael.

que concerne à organização político-militar das repúblicas e à manutenção da autoridade do Estado, foi tanto maior quanto ele estava convencido de que a natureza humana é imutável, e de que os mesmos acidentes se repetem incessantemente no mundo, num movimento de permanente retorno histórico.

Abre ele os *Discorsi* com a observação de que muitos pareciam julgar difícil, senão impossível, a imitação dos antigos no plano político-militar, “como se o sol, o céu, os homens e os elementos não fossem os mesmos de outrora; como se a sua ordem, seu rumo e seu poder tivessem sido alterados”.

A HISTÓRIA COMO FONTE

A história era para Maquiavel a grande mestra, a fonte mais segura de

ensinamentos, pois o que ocorrera no passado tendia inevitavelmente, a se ver, a repetir-se no presente e no futuro. Todas as coisas do mundo, em todos os tempos, dizia ele, encontram seu paralelo nos tempos antigos. O que resulta do fato de serem elas dirigidas pelos homens, que têm e sempre tiveram as mesmas paixões, de tal modo que necessariamente os efeitos são sempre os mesmos. Tinha Maquiavel, como de resto seus contemporâneos, uma concepção ingênua e dogmática da história, a qual o levava a julgar esta última um repositório de exemplos universalmente válidos, ignorando o caráter particular da experiência histórica. Villari adverte que Maquiavel não abordou a história de Roma com espírito crítico, mas aceitou-a indiscriminadamente, sem fazer mesmo qualquer distinção entre os fatos históricos e a tradição legendária, sobretudo em torno à origem de Roma.

Estribado em semelhante supervalorização da experiência política da Roma clássica, e na convicção de sua permanente atualidade, em vista da imutabilidade da natureza humana, era natural que Maquiavel concluísse pela inutilidade de se imaginar governos ideais que, nunca tendo existido, não tinham possibilidade de vir a existir. Ao político caberia antes aprofundar o conhecimento histórico da arte de governo, tal como a praticaram os grandes legisladores da Antiguidade, a fim de evitar a própria ruína e garantir a sobrevivência do Estado.

O estudo da história contemporânea e antiga levará a reconhecer que “os mesmos desejos e as mesmas paixões reinaram e reinam ainda em todos os governos, em todos os povos. Por isso é fácil, para quem estuda com profundidade os acontecimentos pretéritos, prever o que o futuro reserva a cada Estado, propondo os remédios já utilizados pelos antigos ou, caso isto não seja possível, imaginando novos remédios, baseados na semelhança dos acontecimentos”. (*Discorsi* L. I, c. XXXIX).

Villari conclui daí que Maquiavel não podia esperar que o futuro trouxesse uma melhoria nos costumes políticos, uma vez que partia da idéia de que os homens são sempre os mesmos e de que a história, em consequência, se repete. Faltando-lhe, ainda, como à sua época em geral, uma concepção do devenir histórico – que, de resto, esboçada por Vico, só entrou na ciência e na cultura ocidentais depois da revolução filosófica iniciada por Kant, como observa Villari – Maquiavel não dispunha de critérios relativos para julgar diversamente as ações e a conduta política, segundo a variedade dos tempos, as diferentes sociedades e modalidades dos povos, considerando que aquilo fora oportuno, necessário e útil numa determinada época estava logicamente justificado para sempre.

Se é verdade, porém, que Maquiavel carecia de uma concepção da evolução

histórica, não podendo conceber ainda a idéia de progresso, e acreditando antes no retorno cíclico das mesmas situações, na repetição periódica dos mesmos acontecimentos – segundo a filosofia da história de Políbio em que se abeberou à vontade – não deixa de estar presente na sua obra uma certa consciência do relativismo das formas de governo. De fato, não exaltou ele nenhum regime em abstrato, não proclamou a bondade absoluta de nenhum sistema político, mas procurou sempre pôr em relevo a necessidade de haver uma adequação ou, para usar sua própria palavra, uma *proporzione* entre a forma de governo e o meio social.

Erraram, portanto, igualmente, tanto os que quiseram fazer de Maquiavel um apologista exclusivo do absolutismo, como também os que o proclamaram um puro defensor do ideal republicano, que teria escrito *O Príncipe* por conveniência prática ou com intuitos meramente irônicos ou satíricos, sem qualquer sinceridade de convicção, em suma.

O ELOGIO DA MONARQUIA

Já não se discute mais hoje que as preferências de Maquiavel se inclinavam em tese pela república, considerada por ele o regime mais propício à realização do bem comum – compreendido este como o oposto do bem particular e se confundindo com o bem do Estado –, mas também se reconhece que, graças a seu realismo, objetividade e intuição histórica, ele viu claramente que a monarquia absoluta era, no século XVI, a forma de governo mais adequada aos povos europeus, ponderando que “não é o interesse particular que faz a grandeza dos Estados, mas o interesse coletivo. E é evidente que o interesse comum só é respeitado nas repúblicas...” (*Discorsi* L. II, c. II).

Julgava Maquiavel, além disso, que uma república tem “uma vitalidade

maior e sorte mais duradoura que uma monarquia”. (*Disc.* L. III, c. IX), devido à sua maior capacidade de adaptar-se às variações dos tempos, a novas situações, e que a desejada sucessão de homens virtuosos era melhor assegurada numa república bem organizada. Mas considerava, ao mesmo tempo, que a organização ou a reforma de uma república, como a fundação de um reino, exige um chefe investido de poder absoluto, tais como foram Rômulo, Moisés, Licurgo e Sólon. O fundador ou reformador, porém, deve preocupar-se em ampliar o governo do Estado, de modo a entregar a sua direção a um colégio de homens virtuosos – única maneira de garantir a estabilidade das instituições. “*Se uno è atto a ordinare, non è la cosa ordinata per durare molto quando la rimanga sopra le spalle d'uno, ma sì bene quando la rimane alla cura di molti, e che a molti sia a mantenerla*” (*Disc.* L. I, c. IX)¹⁷. Assim agiu Rômulo convocando o Senado, após haver fundado Roma.

Entretanto, consciente do fato de que os Estados não são uniformes, mas variam segundo circunstâncias históricas, condições de tempo, de clima e de espaço, nascendo e se desenvolvendo em diferentes ambientes físicos, econômicos e sociais – circunstâncias, condições e ambientes que imprimem uma particular estrutura e uma individualidade própria a cada um –, Maquiavel não erigiu nenhuma forma de governo em ideal político aplicável indistintamente a todos os povos. Francisco Ercole¹⁸, que nos deu uma notável sistematização do fragmentado pensamento maquiavélico, observa que o republicanismo do autor de *O Príncipe* foi muito relativo, pois a oportunidade da república está condicionada pela existência de altas virtudes morais e políticas na coletividade, as quais possam levar os indivíduos a sacrificar seus fins egoísticos e particulares às finalidades comuns do Estado. De outra parte, Maquiavel nota que a forma monárquica não se adapta a povos em que

predomine uma grande igualdade social e econômica, como também não é possível instaurar uma república onde impere a desigualdade.

“Em todas as cidades em que é grande a igualdade dos cidadãos, não é possível, senão com a maior dificuldade, organizar um principado; e naquelas cidades em que é grande a desigualdade dos cidadãos, não se pode organizar uma república, senão com a maior dificuldade” (*Discorso sopra il riformare lo stato di Firenze*).

Maquiavel distinguiu três formas de governo republicano: a primeira, aristocrática, na qual uma maioria de governados se encontra diante de uma minoria de governantes, tal como na república de Esparta; a segunda, democrática em sentido restrito, em que uma minoria de governados se acha diante de uma maioria de governantes, como na república de Atenas; e a terceira, democrática em sentido lato ou universal, na qual existe uma coletividade política que se governa de todo por si mesma, isto é, na qual o Estado se confunde praticamente com o governo. Exemplo: a república romana depois da instituição do tribulado e da admissão do povo à magistratura. A oligarquia e a demagogia seriam – conforme, aliás, a tradição aristotélica – formas corrompidas respectivamente da aristocracia e da democracia.

A maioria dos indivíduos, segundo o pensador florentino, não se interessa pela liberdade política.

Entretanto, para o realista Maquiavel, a forma perfeita de governo republicano é a república “mista”, isto é, aquela que apresenta simultaneamente, numa combinação harmoniosa, características monárquicas, aristocráticas e populares. Observa ele que o governo de um príncipe (ou a monar-

quia) facilmente se torna tirânico; que o governo de uma aristocracia (ou dos *Ottimati*) degenera em oligarquia e que o governo popular se converte sem dificuldade em licencioso ou demagógico. “Em consequência, todo legislador que adota para o Estado que vai fundar uma destas três formas de governo, não a mantém por muito tempo; não há o que possa impedir de precipitar-se no tipo contrário, tal semelhança entre a forma boa e a forma má” (*Disc. L. I, c. II*).

Maquiavel louva Licurgo precisamente por ter sabido equilibrar na constituição que deu a Esparta os direitos do rei, dos nobres e do povo, conseguindo assim que aquele Estado durasse mais de oitocentos anos; ao contrário, Sólon, por ter dado ao governo de Atenas um caráter exclusivamente popular, condenou a república a uma vida breve e a uma luta constante para reprimir a insolência dos poderosos e os abusos do povo. Entretanto, “como não participavam da constituição ateniense nem a autoridade do príncipe nem a aristocrática, a cidade teve uma existência muito limitada em comparação com Esparta” (*Disc. L. I, c. II*).

O MELHOR GOVERNO

No caso de Roma, a república só alcançou plena estabilidade política depois que, ao consulado e ao senado – que encarnavam as virtudes do Principado e dos *Ottimati* – foi acrescentada a instituição dos tributos da plebe, que veio possibilitar a participação popular no governo republicano. Considerava Maquiavel que fora graças ao choque entre a plebe e o Senado romano que Roma se tornara livre e poderosa; acreditava ele na fecundidade dos regimes livres, afirmando que as lutas políticas, embora criem por vezes tumultos na sociedade, são índices de vitalidade, pois delas resultam vitórias para a liber-

dade. Em toda república, escreve Maquiavel, há duas tendências diversas (*due umori diversi*); a do povo e a dos poderosos (nobres e ricos); e todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem de um conflito entre os dois grupos. Os tumultos verificados na República romana não foram nocivos ao bem comum, mas resultaram antes em benefício da liberdade pública:

“todas as cidades devem dispor de meios para desafogar a ambição popular, sobretudo as cidades que, nos momentos decisivos, queiram contar com o povo. Os desejos dos povos livres são raramente perniciosos à liberdade porque ou nascem do fato de serem oprimidos, ou da suspeita de virem a ser oprimidos” (*Disc. L. I, c. IV*).

Maquiavel julgava, em suma, que o melhor governo seria aquele em que, graças a um regime misto, o poder estatal fosse distribuído entre uma maioria democrática, uma minoria aristocrática e um órgão, individual ou colegial, que representasse a autoridade monárquica, cada órgão constitucional mantendo sua autonomia e dividindo entre si o exercício da autoridade do Estado.

No seu *Discorso sopra il riformare lo stato di Firenze*, escrito a pedido de Leão X, Maquiavel propôs para Florença a instituição de um governo vitalício de sessenta e cinco cidadãos, dentre os quais seria escolhido o *gonfaloniere* perpétuo ou temporário, de um senado vitalício composto de duzentos membros, também chamado o Conselho dos escolhidos, e de um grande Conselho popular, integrado por mil ou pelo menos seiscentos cidadãos. E justificando a conveniência de uma participação popular no governo florentino, Maquiavel advertia:

“sem satisfazer o povo, não se fez jamais uma república estável”.

A confiança que Maquiavel depositava nas virtudes do governo popular transparece bem clara nas páginas dos *Discorsi*, onde se encontra mesmo um

capítulo – o LVIII – todo dedicado ao desenvolvimento da idéia de que “a multidão é mais sábia e mais constante do que o príncipe”. Os erros que, em geral, se atribuem ao povo, observa ele, são erros de que se podem acusar todos os homens, e, particularmente, os príncipes, “porque cada qual que não seja disciplinado pelas leis, faria aqueles mesmos erros como a multidão solta”. E ainda: “um príncipe desligado das leis será mais ingrato, vacilante e imprudente do que o povo”. Maquiavel considera o povo mais estável, mas prudente e de melhor juízo do que um príncipe, e lembra que, não sem razão, se diz ser a voz do povo a voz de Deus. “São melhores aqueles governos que são do povo do que aqueles de príncipes”, conclui Maquiavel, advertindo, porém, que os príncipes são superiores aos povos na organização do Estado, e no estabelecimento de novas instituições, enquanto que os povos lhes são superiores na manutenção da ordem estabelecida. O importante, porém, acrescenta Maquiavel, é que, trate-se de república ou de principado, estejam os governantes submetidos a leis,

“um príncipe que pode fazer o que desejar, é louco; um povo que pode fazer o que quiser, não é sábio”.

Maquiavel observa ainda que a crueldade da multidão se volta contra os que, a seu ver, ameaçam o bem comum, ao passo que a crueldade dos príncipes é dirigida contra os que ameaçam o seu próprio bem. E acrescenta:

“As opiniões desfavoráveis ao povo nascem porque do povo todos falam mal à vontade e sem temor, mesmo quando ele reina; dos príncipes se fala sempre com mil receios e cuidados”.

Esse capítulo dos *Discorsi* não deixa dúvidas quanto à convicção de Maquiavel de que a participação popular é o fator decisivo da vida e força de um Estado, e de que a função do soberano, seja a de organizar um Estado, seja a de

reformular uma sociedade corrupta, corresponde apenas a um momento determinado na trajetória política de um povo. Essa participação popular, no entanto, não deve ser confundida, de modo algum, com a participação do povo num regime democrático. Maquiavel, de fato, considerava a grande maioria dos homens desprovida daquela *virtù* ativa sobre a qual repousava a grandeza dos Estados. Por maior que fosse a importância que ele atribuía ao povo como instrumento de governo, por mais sincera que fosse sua convicção republicana, não se divorciou ele um só momento do pessimismo fundamental com que encarava a natureza humana, e que o fazia confiar apenas na *virtù* do homem de Estado excepcional, em cujas mãos, segundo notou Villari, o povo era como uma argila maleável nas mãos do escultor.

O republicanismo de Maquiavel há de ser, portanto, compreendido em sentido limitado, como adiante veremos ao examinar o seu conceito de liberdade, que tão nitidamente se distingue do moderno conceito de liberdade individual. Fosse numa monarquia, fosse numa república, o que realmente importava para Maquiavel era a consagração de todos os membros da comunidade ao bem do Estado.

4

A CRÍTICA A MAQUIAVEL

OS CRÍTICOS de Maquiavel assinalam com razão que um dos fatores que torna difícil a compreensão perfeita de seu pensamento político consiste na ambigüidade e imprecisão de sua terminologia de direito público – a começar pela significação dos vocábulos *stato* e *libertà*, que ocorrem com tanta freqüência na sua obra, e que exprimem conceitos tão fundamentais no conjunto de suas idéias políticas.

Francisco Ercole considera que Maquiavel não emprega a palavra *stato* na acepção política e jurídica moderna de uma coletividade politicamente organizada na sua essência subjetiva e soberana⁽¹³⁾. Embora reconheça que o emprego da palavra *stato*, por parte de Maquiavel e dos escritores italianos da Renascença, representa um passo notável no sentido de fixar o sentido moderno da mesma, acha Ercole que este significado está longe de ter sido alcançado, seja na obra do secretário florentino, seja na de seus contemporâneos.

Através de uma acurada análise dos textos maquiavélicos, o referido autor destaca as diversas significações em que o termo *stato* é empregado por Maquiavel. A palavra surge freqüentemente, observa Ercole, com o significado de forma de governo ou organização dos poderes públicos: assim, por exemplo: “lembrando os que escreveram a respeito da organização das repúblicas, Maquiavel menciona três espécies de governo (*tre stati*): o monárquico, o aristocrático e o popular (*Disc. L. I, c. II*). Ou ainda: “depois de uma mudança de forma de governo (*mutazioni di stato*), de uma república em tirania ou de uma tirania em república, faz-se necessária uma execução memorável contra os inimigos das novas instituições” (*Disc. L. III, c. III*).

Outras vezes, o sentido do termo é o de autoridade ou poder que, nas relações internas de uma cidade, exercem efetivamente um indivíduo, uma família, ou uma facção, ainda quando não ocupem qualquer cargo público. Perder o *stato* significa, em certas passagens, deixar de exercer autoridade ou poder efetivo, apesar de se continuar no desempenho de uma função oficial. Assim, por exemplo, o conde Guido Novello percebe certo dia *di aver perduto lo Stato*, embora oficialmente continuasse a ocupar o seu cargo. Por outro lado, os Medici gozavam de uma grande autoridade em Florença, não obstan-

te não desempenharem qualquer função oficial de governo – o que não impediu Maquiavel de referir-se ao *stato* da casa dos Medici: “*perciò sempre le civili discordie gli accrebbero in Firenze lo Stato...*” (*Storie fiorentine, L. VII, c. I*).

Significa também o termo *stato* ora a organização jurídica sob um poder soberano, ora um povo que vive num determinado território, ou seja: o governo e o país. Aquilo que Maquiavel chama subjetivamente de *stato* – ensina Ercole – é sempre o governo de um ente coletivo; no sentido objetivo, o vocábulo designa um complexo demográfico-territorial, isto é, um país⁽¹⁴⁾.

Ercole considera que o conceito de Estado, na acepção jurídica e filosófica moderna, se acha na obra de Maquiavel de modo antes implícito do que explícito, e que para designá-lo ele não emprega a palavra *stato* nem outra qualquer denominação específica e técnica. Entre as várias expressões empregadas por Maquiavel para indicar sua idéia de Estado, tais como *vivere civile*, *vivere comune*, *vivere politico* e *vivere libero* – Ercole pensa que a primeira delas é a que mais se aproxima do conceito moderno de Estado, exprimindo melhor do que qualquer outra a concepção que tinha Maquiavel do Estado como a organização política soberana de uma coletividade social.

O *vivere civile* de Maquiavel – ou o Estado, como diríamos hoje – existe na medida em que não dependa de qualquer vontade estranha, na medida em que seja soberano. O Estado maquiavélico não aceita nenhuma autoridade externa que imponha limites à sua ação, como também não admite, internamente, a existência de qualquer grupo que pretenda se contrapor ou escapar a seu poder soberano. Segundo Ercole, o elemento que confere um sentido ético ao Estado maquiavélico – investido de uma soberania absoluta e ilimitada – é o seu conceito de Pátria, “*una vivente realtà storica e psicologica collettiva*”, à qual todos os indivíduos e grupos sociais devem

estar subordinados, a tal ponto que Maquiavel, em carta a Francisco Vettori, afirmava: “*io amo la patria più dell'anima...*”.

Diante de semelhante conceito de Estado, não será difícil compreender quão distante se acha o conceito maquiavélico de liberdade da moderna noção de liberdade individual. De fato, se na obra de Maquiavel se acha presente a idéia de cidadão, não se encontra ainda nela, como é historicamente compreensível, o conceito do homem como um ser dotado de direitos invioláveis diante do Estado. A palavra liberdade se confunde em Maquiavel com a de “lei” e a de “ordem”: não significa, em suma, o direito de colocar-se o indivíduo contra ou fora do Estado, desde que não prejudique a outrem, mas se identifica antes com a lei que impõe a todos os indivíduos a limitação dos próprios desejos em favor do interesse geral, contra o qual não prevalece qualquer interesse particular.

Maquiavel defendia uma boa organização militar como base para um Estado bem organizado.

Liberdade significa, também, para Maquiavel, independência ou soberania, constituindo nesse sentido uma condição essencial de vida para o Estado. Distingue ele, ademais, a liberdade civil da liberdade política, considerando que esta, pelo fato de implicar a participação direta dos cidadãos no governo, só se acha plenamente garantida no regime republicano. Mas, acrescenta Maquiavel, a maioria dos indivíduos não se interessa, na verdade, pela liberdade política, isto é, pelo direito de influir diretamente na gestão da coisa pública, satisfazendo-se apenas em gozar da proteção legal da liberdade civil, que lhes garanta a vida, a propriedade e a honra. Apenas um pequeno número aspira a ser livre para

exercer ação política; todos os demais desejam a liberdade tão-somente na medida em que esta é sinônimo de segurança pessoal. Por isso, conclui Maquiavel,

“os homens, quando bem governados, não procuram nem querem outra liberdade” (*Disc. L. III, c. V*).

Ou ainda, como escreve em *O Príncipe*: “Todas as vezes que à maioria dos homens não se lhes tira nem fortuna nem honra, vivem contentes, e só se tem de combater a ambição de alguns, a qual de muitos modos e com facilidade se refreia” (*Il Príncipe, c. XIX*).

Villari acentua que há, no pensamento de Maquiavel, um esforço gigantesco para determinar o conceito da unidade do Estado, acrescentando: “ele certamente não o consegue determinar cientificamente; não chega a proclamar que todos os súditos devem ser cidadãos e iguais perante a lei, participando todos, direta ou indiretamente, do governo do Estado. Mas para isto será preciso aguardar o século XVIII e a Revolução Francesa. Maquiavel põe de lado e repele o feudalismo, as milícias mercenárias, o poder político das corporações maiores e menores, o domínio temporal dos Papas e a sua ingerência no Estado, para o qual ele procura a unidade, a independência e a força”.

Em oposição ao pensamento medieval, Maquiavel concebeu o Estado como uma entidade política secular, dotada de fins próprios, moralmente isolada e soberana, desprovida de qualquer laço de subordinação a Deus, ao direito natural ou à Igreja, e que enfrenta a sua razão de ser tão-somente na convicção dos homens de que a autoridade estatal é indispensável para garantir a segurança individual. O Estado existe para proteger cada indivíduo contra a violência e, ao mesmo tempo, para defender a coletividade contra ataques que poderão advir de seus inimigos externos; rodeado como se acha de inimigos atuais ou virtuais,

deve o Estado precaver-se, fortalecendo-se adequadamente, pois sua segurança e sobrevivência repousam fundamentalmente na força. A capacidade de um Estado de defender-se depende também da popularidade do governo, que será tanto maior quanto maior for o sentimento de segurança que conseguir transmitir a seus cidadãos.

Grande fator positivo na exaltação do patriotismo, na criação das virtudes cívicas indispensáveis à vida e defesa do Estado é a religião, pois as sanções divinas, os ritos e os sacrifícios religiosos contribuem para fortalecer o devotamento do povo à causa pública.

Há em todo Estado, porém, uma tendência inevitável à corrupção; esta se verifica quando um povo deixa de possuir o que Maquiavel chama *l'attitudine alla vita libera*, isto é, quando se torna deficiente o *senso di solidarietà* ou de comunidade de interesses e objetivos entre governantes e governados, determinando o predomínio, na consciência política de uns e outros, dos interesses egoísticos e particularistas sobre os interesses públicos e coletivos. De acordo com Maquiavel, são corruptos os Estados em que as leis não são criadas para a utilidade pública, mas para a utilidade do indivíduo, e onde as guerras, a paz e as amizades não se decidem pelo bem comum, mas para a satisfação de alguns poucos.

A CORRUPÇÃO POLÍTICA

A corrupção política resulta, segundo Maquiavel, do fato de ser o Estado um organismo que, como os demais organismos físicos e naturais, se corrompe inevitavelmente com o passar do tempo. Maquiavel considera, aliás, todas as coisas do mundo como processos orgânicos, comparáveis ao corpo humano, e que possuem um princípio de vida, um desenvolvimento e um fim, com suas enfermidades e crises. O prin-

principal sintoma de que o Estado alcançou sua fase fatal de esgotamento está na decadência dos *buoni costumi*, sem os quais não há sociedade política que sobreviva como um organismo livre e sadio.

Pesando sobre todo Estado essa fatalidade de uma decadência orgânica, é necessário que, de tempos em tempos, sofra ele um processo de rejuvenescimento e purificação de seus usos, costumes e instituições. Maquiavel chama de “*riduzione dello Stato verso il suo principio*” ou de “*il ritornare al segno*”, essa reconquista pelo Estado de sua vitalidade e saúde originárias, graças à qual ele se renova e readquire sua antiga *virtù*, restaurando a pureza dos princípios sobre os quais se fundou. O que se aplica tanto às repúblicas quanto às religiões, acrescenta Maquiavel, lembrando que, não fora a obra de renovação empreendida por São Francisco e São Domingos, a religião católica já estaria extinta. Não há nada mais necessário a uma comunidade, seja uma religião, reino ou república, do que recuperar aquela reputação que tinha nas suas origens (*Disc. L. III, c. I*).

Essa *riduzione verso il principio*, no caso de uma república, diz Maquiavel, ou se processa por “acidente extrínseco” ou por “prudência intrínseca”, isto é: ou o Estado se renova sob a pressão de uma ameaça externa, que lhe impõe uma crise de consequências por vezes imprevisíveis, ou encontra em si mesmo forças ainda suficientemente sãs para reagir contra a decadência e recuperar o vigor primitivo, seja graças à capacidade das próprias instituições de se renovarem, seja devido à ação exemplar de um reformador oportuno ou, para usar as palavras textuais de Maquiavel: “A reforma desejada terá raízes ou em uma lei que obrigue os cidadãos a prestar contas da sua conduta, ou em uma personalidade virtuosa que instrua com o seu exemplo, e cujo comportamento nobre tenha a mesma influência que as leis” (*Disc. L. III, c. I*).

Semelhante processo de renovação, acrescenta Maquiavel, exige muitas vezes que se apliquem meios drásticos, como a execução dos indivíduos mais diretamente ligados à corrupção do Estado, para que a punição sirva de exemplo aos demais membros da comunidade. De dez em dez anos, seria conveniente realizar algumas execuções memoráveis, porque “além deste prazo os homens mudam de atitude e começam a se colocar em posição superior à das leis; se não ocorrer um novo episódio que faça despertar o temor do castigo, e que restabeleça em todos o medo da lei, os culpados logo se multiplicarão, a ponto de não poderem mais ser punidos sem sério perigo” (*Disc. L. III, c. I*).

Se, no plano interno, o Estado se acha ameaçado pela corrupção que acarreta inevitavelmente a destruição das liberdades públicas, no plano externo pesa sobre ele a ameaça constante do expansionismo agressivo dos demais Estados, o qual põe em perigo sua independência, vale dizer, sua própria existência. De olhos fitos na realidade de uma época conturbada e instável como o Renascimento, Maquiavel concluiu que, segundo “*la verità effettuale della cosa*”, a lei reguladora das relações entre os Estados é a luta, a competição, o choque de interesses e ambições rivais, de tal modo que cada Estado deve estar sempre adequadamente preparado para defender-se da absorção ou aniquilamento por parte de seus vizinhos. Ser-lhe-á inútil pretender isolar-se, manter-se alheio ao jogo político, renunciar a objetivos de engrandecimento e conquista, na esperança de viver em paz dentro de suas fronteiras: será fatalmente arrastado, mais cedo ou mais tarde, a participar da competição pelo poder, pois seus propósitos de paz não serão necessariamente respeitados pela cupidez e agressividade de outros Estados menos pacíficos. Se não se armar para enfrentar a eventualidade de um ataque a seus domínios, estará

abdicando do próprio direito de existir: porque “é impossível que uma república consiga permanecer tranqüila e gozar sua liberdade dentro de suas fronteiras: porque se não molestar as demais, será molestada por elas; e daí lhe nascerá o desejo e a necessidade de conquistar” (*Disc. L. II, c. XIX*).

Um dos indícios mais seguros da “vitalidade orgânica” de um Estado é a sua capacidade de resistência à ameaça externa – uma resistência que, para Maquiavel, não consiste apenas em poder defender-se, mas também em estar em condições de atacar, caso isto se torne necessário à sua segurança. Distingue ele, nesse ponto, duas categorias de Estados: conservadores e expansionistas ou, em suas palavras, Estados “*indirizzati per la via del ampliare*” e Estados “*indirizzati per la via del mantenere*” – isto é, Estados que colocam a expansão de seu poder como a razão de ser da própria vida e diretriz central de sua política exterior; e Estados interessados apenas na manutenção do *statu quo* territorial e político.

O que importa – escreveu Maquiavel – é que o Príncipe consolide o próprio poder.

Da maior importância para o Estado é organizar-se internamente em função dos objetivos de sua política externa; caso não o faça, pretendendo agir externamente sem levar em conta a aptidão de sua organização interna, estará se expondo à ruína. Desde que fixe como seu objetivo uma política imperialista ou expansionista, é indispensável que o Estado esteja “*ordinato ad acquistare*”, do mesmo modo pelo qual, na hipótese de uma política de preservação do *statu quo*, esteja “*ordinato a mantenersi non ampliando*” (*Disc. L. I, c. 6*).

O que distingue as duas organizações políticas – a de finalidade conservadora e a de finalidade expansionista –

é que a segunda deve estar submetida a um processo permanente de fortalecimento, em termos de homens e armamentos, ao passo que a primeira não necessita dispor de um nível tão alto de poder bélico. Por outro lado, um Estado voltado para uma política de expansão não deve criar obstáculos de natureza aristocrática a uma maior participação das camadas populares no governo; é, ao contrário, de interesse vital para ele ampliar cada vez mais sua base popular, isto é, o número de cidadãos ativos, realmente interessados na sua defesa e expansão, pois disso dependerão sua força e vitalidade. Se Esparta, entre os antigos, e Veneza, entre os modernos, conseguiram sobreviver excluindo as classes populares da direção da coisa pública, isto foi devido, entre outras razões, ao fato de seguirem ambas uma política de manutenção do *statu quo* e não de expansão. No dia em que as circunstâncias históricas as obrigaram a se entregar a uma política de conquista, sem terem tido antes o cuidado de alargar a base popular de seus governos, se viram arruinadas.

Maquiavel conclui: “assim, quando se quer um povo guerreiro e numeroso, que estenda o domínio do Estado, será necessário imprimir-lhe um caráter tal que o tornará difícil de governar; quando se quer restringi-lo dentro de limites estreitos, ou mantê-lo desarmado a fim de melhor governá-lo, ele não poderá conservar suas conquistas, ou se tornará tão covarde que será presa do primeiro agressor” (*Disc. L.I, c.VI*)

O PODER ARMADO

Seja na consecução de objetivos expansionistas, seja simplesmente para manter o *statu quo*, não pode o Estado prescindir de uma força armada, adequada à natureza de sua política exterior. Maquiavel considera que as *buone armi* constituem, ao lado das *buone leggi*, os fundamentos do Estado. Para que



César Bórgia, um dos heróis da mitologia maquiavélica. Retrato atribuído a Giorgione (Giorgio Barbarelli, 1478-1510).

possa perfazer eficientemente sua missão – a de garantir a integridade do Estado – deve o exército possuir uma *virtù* própria, sem a qual se tornará um instrumento nocivo de fraqueza e corrupção. Uma *virtù* que depende da existência de uma boa organização, pois não há bons soldados sem boa organização, como não há boa organização com maus soldados. Três são, segundo Maquiavel, as espécies de exércitos: a primeira é aquela em que as virtudes militares coexistem com uma boa organização, isto é, em que há *furor* e *ordine*, bravura e disciplina, de tal modo que “*dall’ordine nasce il furor e la virtù, come era quello dei Romani...*”; a segunda espécie se caracteriza pela presença de *furor* desacompanhado de *ordine*, como acontecia com os franceses que não combatiam bem porque “esse ímpeto, sobre o qual fundavam a esperança, e que não era sustentado por uma coragem bem ordenada, se enfraquecia, e deixavam-se vencer, quando não tinham à vista nenhum outro recurso com que pudessem contar” (*Disc. L.III, c.XXXVI*). E, finalmente, a terceira espécie se define pela ausência de bravura e de disci-

plina, de *furor naturale* e de *ordine accidentale*, como são, conclui melancolicamente Maquiavel, os exércitos italianos, “que são de todo inúteis, não saberiam do gosto da vitória se por acaso não encontrassem adversários afugentados por algum acontecimento imprevisto” (*Disc. L.III, c.XXXVI*).

Maquiavel opôs o sentido mundano da educação pagã ao sentido contemplativo da educação cristã.

Um Estado bem organizado e forte será aquele que, ao lado de uma boa organização civil, política e religiosa, capaz de elevar a um alto nível o espírito público de seus cidadãos, disponha também de uma boa organização militar, pois só é verdadeiramente livre o Estado que dispõe de meios aptos a garantir a própria liberdade. A segurança do Estado exige que o exército lhe pertença, isto é, que seja integrado pelos seus próprios cidadãos mediante recrutamento, e não por

mercenários aventureiros, “*disunite, ambiziose, senza disciplina, infedele*”. Maquiavel defendeu não somente a idéia do recrutamento popular em tempo de guerra, mas também o treinamento militar em tempo de paz, pois considerava o exército a força permanente do Estado. Tanto em *O Príncipe* como nos *Comentários*, mas particularmente na sua *Arte da Guerra*, expôs ele suas convicções militares, que tinham por eixo a necessidade de se constituir um exército popular para defender a liberdade e a independência, descendo a detalhes de organização que incluíam até mesmo dispositivos de batalha e modelos de alojamento para a tropa.

5

O PAPEL DO PRÍNCIPE

Os *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio* (Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio), se acham dominados pela admiração, típica, aliás, de toda a Renascença, que Maquiavel consagrou durante toda sua vida à República romana: à *virtù* de seus fundadores e legisladores à força cívico-educativa de sua religião, à sua sabedoria política em tratar os povos submetidos ao seu império, à sua organização e virtudes militares e ao fervor patriótico de seus cidadãos – qualidades que o Secretário florentino apontava como a histórica constelação de valores capaz de orientar seus contemporâneos na recuperação da antiga grandeza.

De olhos sempre fitos no exemplo de Roma, Maquiavel estabelece como axioma fundamental de seu pensamento a presença, à origem de todo Estado, de uma figura de *fondatore* ou *ordinatore*, ao qual incumbe a missão de dar *forma* à *matéria* que o povo representa. Considera regra geral “que as repúblicas e os reinos que não receberam as suas leis de um único legislador, ao serem fundados, ou durante alguma reforma funda-

mental que se tenha feito, não possam ser bem organizados. É necessário que um só homem imprima a forma e o espírito do qual depende a organização do Estado” (*Disc. L.I, c.IX*).

Para Maquiavel, o fundador de um Estado, concentrando em suas mãos o poder absoluto, se coloca diante da coletividade como o intérprete de suas aspirações e do seu destino. O povo é uma *matéria* que aguarda a sua *forma* e não uma forma qualquer imposta pelo arbítrio do fundador. A este realmente cabe encontrar, com intuição genial, qual deva ser essa *forma*, de tal modo que é, na verdade, o povo que, através da intuição do fundador, descobre a própria forma política que deverá regê-lo. Maquiavel não considera, portanto, esclarece Ercole, a formação histórica de um Estado, um produto arbitrário da vontade individual e criadora do fundador. De acordo com o referido crítico, o Estado constitui um organismo a partir do momento em que nasce, representando o fundador apenas o espírito organizador. A *virtù ordinatrice* do fundador já é, substancialmente, a virtude do viver em sociedade; seu desenvolvimento futuro dependerá do vigor e da intensidade dela⁽¹⁵⁾. Essa *virtù* ordenadora, frisa Maquiavel, possuiu-a em alto grau Rômulo, que lançou as bases da organização político-militar de Roma, agindo sempre, frisa ele, “*per il bene comune e non per ambizione propria*”, inclusive ao assassinar o próprio irmão e ao permitir que fosse morto seu companheiro Tito Tácio. Atos que lhe não devem ser censurados em vista dos efeitos benéficos que produziram porque “nenhum espírito esclarecido reprovará quem se tenha valido de uma ação extraordinária para instituir um reino ou uma república. É conveniente, sem dúvida, que, acusando-o de fato, o efeito o justifique. E quando o resultado for bom, como no exemplo de Rômulo, a justificação não faltará” (*Disc. L. I, c. IX*).

Mais uma vez se afirma aí a convicção de Maquiavel de que o que verdadeiramente importa é que o príncipe ou o chefe de uma república seja capaz de empregar os meios necessários para consolidar e preservar o próprio poder. Quem se propõe a governar um povo, seja através de um governo monárquico, seja através de um regime republicano, e não toma todas as precauções para neutralizar os inimigos da nova ordem, não governará muito tempo, adverte ele, ou nas suas palavras “*fa uno Stato di poca vita*”. Julga Maquiavel infelizes os príncipes que, para assegurarem o seu Estado, são obrigados a empregar meios extraordinários, tendo por inimiga a multidão, porque aquele que tem poucos inimigos facilmente e sem grande escândalo deles se livra; mas quem tem por inimigo o povo, não está jamais seguro; e quanto mais crueldade emprega, tão mais fraco se torna seu principado. De modo que, adverte Maquiavel, o melhor remédio que há é procurar tornar o povo amigo (*Disc. L. I, c. XVI*). Quando se trata, porém, de governar uma cidade tomada pela corrupção, adverte Maquiavel, meios extraordinários são indispensáveis, pois em tal caso as leis e as instituições já não bastam para frear a decadência geral. Porque “assim como os bons costumes para se manter têm necessidade das leis, estas para serem observadas têm necessidade dos bons costumes” (*Disc. L. I, c. XVIII*).

A PERMANÊNCIA NO PODER

Do mesmo modo, um príncipe que se apodera de uma cidade ou de uma província, com o intuito de governá-la despoticamente, deverá, para garantir sua permanência no poder, estabelecer condições inteiramente novas, sem qualquer contemplação ou escrúpulo: nas cidades estabelecer novos governos, com novos nomes, novas autoridades, novos homens; fazer os ricos

pobres e os pobres ricos, edificar novas cidades e destruir as existentes, transferir os habitantes de uma região para outra, nada deixando intacto, de modo que não haja nem posição nem instituição, nem situação, nem riqueza que quem a possua não a deva ao príncipe. E Maquiavel acrescenta: “este é, sem dúvida, um procedimento bárbaro, contrário à civilização, anticristão e anti-humano. Todos devem evitá-lo, preferindo a vida simples à de um rei que, para reinar, deve levar à ruína seus súditos. Entretanto, àquele que em vez de bem preferir o poder, convém que pratique este mal” (*Disc. L. I, c. XXVI*).

O texto acima não deixa dúvidas quanto à convicção de Maquiavel de que a natureza da política é fundamental e irremissivelmente ambivalente, um misto de espírito e de natureza, de razão e de instinto, “*mezza bestia e mezza uomo*”, de tal modo que ele não concebe que alguém pretenda entregar-se à atividade política sem estar disposto a empregar todos os meios, ainda que sejam meios julgados moralmente maus, desde que necessários ao sucesso político. Quem preferir não transigir com o mal, quem não quiser lançar mão de processos cruéis, violentos ou simplesmente escusos para vencer politicamente, será melhor que permaneça fora do campo político, e se consagre apenas à sua vida privada. O que Maquiavel não aceita é o indivíduo que não se decide resolutamente a tomar um dos dois caminhos – a salvação da alma ou o êxito político – optando por soluções intermediárias que ele reputa de qualquer modo ineficazes, pois “os homens pensam que é possível escolher um caminho entre esses dois extremos, o que é muito perigoso, porque não sabem ser completamente bons nem completamente maus” (*Disc. L. I, c. XXVI*).

Foi o que se deu com o tirano Baglioni, de Perúgia, acrescenta Maquiavel, a título de exemplo. Baglioni, apesar de ser um homem desprovido

de senso moral a ponto de haver matado o próprio pai e de viver incestuosamente com a irmã, incompreensivelmente não se prevaleceu do fato de o Papa Júlio II ter entrado desarmado em sua cidade, para prender e eliminar o Pontífice que vinha ostensivamente expulsá-lo de seu domínio. A surpreendente inação do tirano sugeriu a Maquiavel a reflexão de que Baglioni não soubera ou não ousara cometer uma ação que “*avesse da sè lasciata memoria eterna...*”. Para um homem que vivia integrado na luta política, como o tirano de Perúgia, nada parecia a Maquiavel mais absurdo do que perder uma ocasião oportuna como aquela para livrar-se de um inimigo e preservar assim o próprio poder.

Não somente preconizou Maquiavel o emprego da força e da violência nas páginas dos *Discorsi*, mas também da fraude e do engano, processos que ele considera maus, porém em certas circunstâncias necessárias: “Embora seja condenável empregar a fraude na vida ordinária, durante a guerra ela é louvável e gloriosa. E quem vence os inimigos usando a fraude, não merece menos elogios do que quem triunfa pela força das armas” (*Disc. L. III, c. XL*).

Verifica-se, pois, diante de tais conceitos, que não procede a argumentação dos que quiseram contrapor os *Discorsi* a *Il Principe*, pretendendo apresentar aqueles como expressão de um pensamento político de natureza radicalmente diversa da do que Maquiavel manifestou neste último. Os *Discorsi* nos revelam, sem dúvida, um pensador convencido das excelências do governo popular sempre que as condições de sanidade moral do Estado sejam propícias a um regime de liberdade republicana. Mas não é menos certo que se acha presente neles a mesma filosofia política que serve de fundamento a *Il Principe*, segundo a qual as ações individuais não são julgadas pelo seu coeficiente intrínseco de moralidade, mas pelo efeito político que produzem

face a uma determinada situação de fato.

A FUNÇÃO DA RELIGIÃO

Após haver analisado a sabedoria política que, a seu ver, presidiu à fundação de Roma – cuja versão legendária ele sem discussão endossa –, Maquiavel acentua que a grandeza histórica e a potência militar dos romanos só foram possíveis porque, depois de um fundador dotado da *virtù* guerreira de Rômulo, a Providência, *i cieli*, como diz o escritor, inspirou o Senado a eleger como seu sucessor Numa Pompílio. Este, para organizar a vida romana, teve a sabedoria de recorrer à religião – *cosa al tutto necessaria a volere mantenere una civiltà* – constituindo-a de tal modo que, durante séculos, nunca houve tanto temor a Deus como naquela república.

A religião romana contribuiu essencialmente, frisa Maquiavel, para manter, graças ao juramento, a fidelidade à pátria e às instituições, para comandar os exércitos, conservar os homens no caminho do bem e lançar o opróbrio sobre os maus. Por isso, julgou Maquiavel que Roma deveu mais a Numa do que a Rômulo, pois “onde a religião é todo-poderosa, pode-se introduzir facilmente o espírito militar; já num povo guerreiro, mas irreligioso, é difícil fazer penetrar a religião” (*Disc. L. I, c. XI*). Uma das razões precípuas da felicidade e grandeza de Roma foi a religião introduzida por Numa, porque ela permitiu que fosse estabelecida uma boa constituição política, além de ter trazido boa fortuna e contribuído para o êxito dos empreendimentos romanos. Nem sempre o chefe de um Estado consegue impor sua autoridade ao povo, baseado em fundamentos puramente racionais; toda sociedade necessita apoiar-se em alguns princípios e valores indiscutíveis, supra-rationais, para manter sua coesão interna e assegurar sua própria

estabilidade; toda sociedade, em outras palavras, necessita contar com um feixe de mitos, inacessíveis à força desagregadora da crítica racional. Ou, no dizer de Maquiavel, que procuramos interpretar em linguagem moderna: “de fato, nunca nenhum legislador outorgou a seu povo leis de caráter extraordinário, sem apelar para a divindade, pois sem isto não seriam aceitas. Há muitas instituições cujos efeitos benéficos podem ser previstos por um homem sábio e prudente, mas cuja evidência não é tal que convença imediatamente todos os espíritos” (*Disc. L. I, c. XI*).

A religião se apresenta, pois, no pensamento de Maquiavel, como uma disciplina moral, um fator de educação espiritual e política, uma fonte de civilização – e até aí ele se mantém fiel à tradição medieval: mas enquanto a Idade Média subordinava a política à religião, o Império ao Papado, o Estado à Igreja, os valores temporais aos valores espirituais transcendentais, Maquiavel defende uma concepção puramente utilitária e laica da religião, considerando-a um valor instrumental que deve servir aos fins da política. A religião é assim encarada como um *instrumentum regni* de grande eficácia social e política, a ser manejado com astúcia pelo chefe de Estado para manter as instituições e a moralidade pública e assegurar melhor a defesa da pátria. O político inteligente a respeitará sempre; ainda que nela não acredite, *se pure non ci crede*, porque de sua influência sobre o povo só lhe poderão advir vantagens. A religião não constitui, em consequência, um limite à ação do Estado, mas é antes um instrumento desta; vale pela sua eficácia cívico-educativa, para impor o respeito às leis e às instituições, para refrear as paixões individuais e para consagrar, com suas sanções ultraterrenas, os valores e os interesses do Estado. “Se o Estado maquiavélico não pode prescindir da religião”, escreve Ercole⁽¹⁶⁾, “antes *deve ser* religioso, não é porque este tenha, entre seus fins, fins

religiosos, ou porque este deva, ainda que seja mediamente, conduzir seus súditos a uma salvação ultraterrena garantida pela religião, mas porque a religião é um meio indispensável ao Estado para a conservação de sua sanidade íntima”. Ou nas palavras do próprio Maquiavel: “se a observância do culto divino é a fonte da grandeza dos Estados, a sua negligência é causa da ruína dos povos. Onde não existe o amor a Deus, o império sucumbirá, a menos que seja sustentado pela fé de um príncipe capaz de se apoiar na religião” (*Disc. L. I, c. XI*).

Foi graças ao caráter de sua religião, acentua Maquiavel – uma religião que exaltava a força, a coragem, o heroísmo, o culto da ação, o sacrifício pela pátria e a ambição de glória –, que a República romana se manteve livre, unida e incorrupta, ao passo que seu declínio determinou, de um lado, o decréscimo do sentimento religioso, e de outro lado, a divisão da Itália e sua submissão ao estrangeiro. A Igreja Católica, acrescenta Maquiavel, através da corrupção de seus representantes, gerou a descrença e a dissolução de costumes na Itália, e devido à sua política impediu a união almejada dos Estados italianos. “É portanto à Igreja e aos sacerdotes que nós – os italianos – devemos o estar vivendo sem religião e sem moral. Mas nós lhes devemos uma obrigação ainda maior, que é a fonte da nossa ruína: a Igreja tem promovido incessantemente a divisão neste malfadado país – e ainda a promove” (*Disc. L. I, c. XII*).

Maquiavel julgou a Igreja não somente responsável pela decadência do sentimento religioso, mas também a principal causa que impedia a Itália de seguir o exemplo da França e da Espanha unificando-se numa monarquia, porque o Papa não era suficientemente forte para reduzir todos os Estados italianos ao seu domínio, nem de outra parte suficientemente fraco para não poder impedir que aquela unificação

viesse a ser realizada em torno de um outro príncipe.

Segundo Maquiavel, a briga pelo poder pode legitimar o recurso ao mal.

Apóstolo da *virtù* individual – que lhe pareceu plenamente encarnada pelos romanos antigos – persuadido de que a grandeza do homem reside na sua capacidade de impor o ritmo de sua vontade aos acontecimentos, resistindo à fortuna e criando, de certo modo, o próprio destino e a história, Maquiavel opôs o sentido mundano e ativista da educação pagã ao sentido sobrenatural e contemplativo da educação cristã, considerando aquela uma fonte de energia, de vitalidade, de fortaleza, de patriotismo, e esta, sobretudo na forma em que se apresentava no século XVI, um fator de fraqueza, de conformismo, de inação e decadência. A religião antiga, frisava ele, só beatificava os grandes capitães e os príncipes que, pelos seus feitos heróicos, se haviam coberto de glória mundana, ao passo que o cristianismo veio exaltar os homens votados à humildade e à contemplação, pregando o desprezo às vaidades e ambições terrenas. Este modo de viver, acrescentava Maquiavel, parece ter tornado o mundo fraco, deixando-o exposto à sanha dos homens celerados que o podem manejar à vontade, pois a maioria dos indivíduos, com a idéia de conquistar o Paraíso, prefere suportar passivamente os sofrimentos que lhe são impostos, a vingar-se de seus opressores. “Contudo, se os homens perderam a fibra, e se os céus não impõem mais a guerra, essas transformações se originam na covardia dos que interpretam a religião de acordo com a sua fraqueza, e não segundo a virtude verdadeira” (*Disc. L. II, c. II*).

Embora reconheça a verdade substancial da religião cristã – “*la nostra religione mostrò la verità e la vera via*” – Ma-

quiavel foi, na realidade, um cético e indiferente em matéria religiosa. Com razão, observa J. W. Allen que ele encrava a religião apenas como um fator social, não tendo dela uma concepção filosófica ou existencial (17). O que lhe interessava não era tanto saber se esta ou aquela religião era falsa ou verdadeira, quanto verificar qual delas dispunha de maior poder educativo para criar na coletividade um sentimento cívico de veneração pelas leis do Estado e de devoção integral ao bem da pátria. Em conseqüência, considerou ele a religião dos antigos superior à religião cristã na medida em que esta, pregando a contemplação, a resignação, a humildade, o desprezo à glória mundana e a renúncia aos bens terrenos, e colocando a vida sobrenatural como a finalidade suprema da criatura humana, teria contribuído para debilitar o mundo e corromper as virtudes guerreiras e o devotamento patriótico. Ao contrário, a religião antiga, com a magnificência de seus sacrifícios, com a pompa de seus ritos e cerimônias, com a valorização dos heróis e conquistadores, dos homens de ação, em suma, movidos pela ambição do poder, de fama e glória, insuflou nos romanos “*una virtù e prudenza grandissima*”, graças à qual, e não apenas à fortuna, como quiseram alguns historiadores, se tornaram livres, grandes e poderosos.

É certo que Maquiavel, com relação à religião cristã, não atribui a decadência dos valores viris no mundo a uma inferioridade intrínseca do cristianismo, mas sim à “vileza dos homens”, que o interpretaram como um ideal de ócio e não de *virtù*, quando na verdade ele é compatível com a exaltação e a defesa da pátria. Isto, porém, não altera o fato básico de que, para Maquiavel, o valor supremo da vida não reside na consagração do homem a uma realidade religiosa de natureza transcendente; ao contrário, a *virtù* é para ele a vida ativa a serviço da pátria. Como escreve De Sanctis, a propósito: “o novo

tipo moral não é o santo, mas o patriota” (18).

6

RELAÇÕES DA ÉTICA COM A POLÍTICA

CHEGAMOS assim ao ponto crucial do pensamento maquiavélico, aquele em que se situa o problema das relações entre a ética e a política, em torno do qual tem tradicionalmente girado a controvérsia histórica entre os apologistas e os adversários de Maquiavel. Tantas têm sido as interpretações errôneas ou simplesmente equívocas a esse respeito, que o assunto exige destaque especial, mesmo porque dele depende a compreensão cabal das idéias do pensador florentino. Foi ele, inicialmente, apresentado como um defensor franco do *imoralismo* político colocado a serviço do despotismo; outros pretenderam retificar esse ponto de vista, ponderando que Maquiavel não merecia o qualificativo de imoral, uma vez que, na realidade, o problema moral não tinha lugar na sua concepção de política: estaríamos, antes, diante de um caso de *amoralismo* em que se fazia *tabula rasa* das normas éticas, deixando o campo inteiramente livre ao jogo político, regido por leis próprias e específicas. Maquiavel seria o símbolo da política pura. Houve ainda quem descobrisse nele uma profunda amargura interior diante da inevitabilidade do mal; e outros que apontaram em seu pensamento uma constante preocupação ética. O que, entretanto, é necessário, antes de mais nada, destacar, é que Maquiavel construiu sua filosofia política partindo da rejeição do legado ético cristão e formulando suas idéias em termos antitéticos à tradição medieval. Não será por isso exato dizer que Maquiavel seja imoral ou amoral: na verdade, há uma moral maquiavélica, com a diferença substancial, porém, de ser uma moral laica e secular, de base naturalista, que, contrariamente à

moral cristã, se esgota, sem maior transcendência, na consecução do bem comum da coletividade.

A filosofia cristã, legada pela Idade Média ao Renascimento, concebia o homem como um ser temporal, de vocação social, dotado, porém, de uma destinação extraterrena, isto é, como um ser que vive naturalmente em sociedade, subordinado à lei positiva, mas que deve, antes de mais nada, obedecer à lei natural, colocada acima da própria autoridade do Estado, e que este não deve contrariar, pois ela emana da própria lei eterna. Se o Estado é soberano em seu domínio, sua soberania não há de ser absoluta, mas subordinada, uma vez que existem valores humanos e espirituais superiores aos valores políticos, de tal modo que o bem comum da cidade temporal deve se subordinar ao supremo fim sobrenatural do homem. A conseqüência é que, acima dos próprios interesses da comunidade, se colocam os interesses da pessoa humana que a comunidade deve servir e respeitar, pois a razão de ser final do homem não é a grandeza ou a salvação da pátria, mas a salvação da própria alma. Uma sociedade que persiga o bem comum à custa da violação da lei natural ou em contradição com os fins ultraterrenos da criatura humana estará traindo as suas próprias finalidades desde que “*la cité n'est bien servie, si Dieu n'est pas premier servi*” (19).

A moral cristã se apóia, portanto, em uma concepção do bem e do mal; do justo e do injusto, que ao mesmo tempo preexiste e transcende a autoridade do Estado, cuja organização político-jurídica não deve contradizer ou violar as normas éticas fundamentais, implícitas no direito natural. O indivíduo está subordinado ao Estado, mas a ação deste último se acha limitada pela lei natural ou moral que constitui uma instância superior à qual todo membro da comunidade pode recorrer sempre que o poder temporal atentar contra seus direitos essenciais inalienáveis.

Esta, em síntese, a tradição filosófica que Maquiavel recebeu como herança da Idade Média, mas da qual se divorciou na formulação de seu pensamento político, que teve a norteá-lo coordenadas puramente racionais e naturalistas. A começar pela sua concepção da natureza do homem e da origem do Estado.

Parte Maquiavel de uma concepção nitidamente pessimista do homem, a qual informa toda sua obra, constituindo um dos elementos que conferem unidade ao seu pensamento. Os instintos normais do homem são claramente anti-sociais: egoísta, ambicioso, invejoso, traiçoeiro, feroz e vingativo, o indivíduo só pratica o bem ou se submete à lei movido pela *necessidade* e convencido de que a autoridade do Estado é indispensável à sua própria defesa e segurança. Se a sociedade se constitui e se mantém não é porque o homem seja, como queriam Aristóteles e com ele a tradição cristã, um animal por natureza social, mas tão-somente porque o instinto de conservação o leva a substituir a competição violenta pela colaboração pacífica, e a criar, graças à maior ou menor *virtù* existente nos membros da comunidade, condições de vida propícias ao desenvolvimento de suas faculdades materiais e espirituais.

Nas palavras do autor dos *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, “é necessário que quem estabelece a forma de um Estado e promulga suas leis, parta do princípio de que todos os homens são maus” (*Disc. L. I, c. III*). Os homens em geral devem ser considerados “ingratos, volúveis, simuladores e falsos, que fogem do perigo e são ávidos de lucros e que, enquanto tu os favoreceres, são todos teus, oferecendo-te o sangue, a fortuna, a vida, os filhos...” (*Il Príncipe, c. XVII*).

Não reconhece Maquiavel, ademais, que o homem possua direitos naturais anteriormente à constituição da sociedade; ao contrário, enquanto no estado

da natureza, vive o homem nivelado aos animais irracionais, privado de quaisquer noções do bem e do mal, do justo e do injusto. A moral e a justiça não preexistem, portanto, ao Estado, mas dele resultam em obediência a condições e exigências sociológicas. Assim descreve Maquiavel a origem da sociedade humana, antecipando a teoria política de Hobbes, com o qual ele tem mais de um ponto de contato:

“No começo do mundo, os habitantes da Terra eram pouco numerosos, e viveram por muito tempo dispersos, como animais. Com o crescimento da população, os homens se reuniram e, para melhor se defender, começaram a distinguir os mais robustos e mais corajosos, que passaram a respeitar como chefes. Chegou-se assim ao conhecimento do que era útil e honesto, por oposição ao que era pernicioso e ruim. Viu-se que quem prejudicava seu benfeitor provocava nos homens sentimentos de ira – e de piedade pela sua vítima. Passou-se a detestar os ingratos, e a honrar os que demonstravam gratidão; e, pelo temor de sofrer as mesmas injúrias que os outros tinham sofrido, procurou-se corrigir a barreira das leis contra os maus, impondo penalidades aos que tentassem desrespeitá-las. Estas foram as primeiras noções de justiça” (*Disc. L. I, c. II*).

Fica bem patente, nessa passagem, o fundamental naturalismo ou determinismo sociológico do pensamento maquiavélico no que concerne à origem da moral e da justiça; uma e outra são explicitamente declaradas subprodutos sociais, nascidos do instinto de conservação e da necessidade em que se vê o Estado de manter a ordem social e as instituições políticas de que dependem a sua vitalidade e sobrevivência. As normas éticas, como também as leis positivas, a educação e a religião, são meios a que recorre o Estado para instaurar coercitivamente bons costumes na sociedade, para dirigir no sentido do bem comum o egoísmo indi-

vidual ou, como diz Ercole, para dar forma de moralidade e justiça à fundamental amoralidade da maioria.

O que se verifica, portanto, é que não há, para Maquiavel, qualquer antagonismo entre a moral e a política ou qualquer distinção entre a moral privada e a moral pública, uma vez que, para ele, ambas coincidem num mesmo objetivo, que é o bem da comunidade, ou pelo menos o bem do príncipe. O conflito ético, na verdade, surge apenas quando determinados objetivos políticos exigem a adoção de medidas que a consciência moral condena em nome de valores e princípios que transcendem a jurisdição temporal do Estado. Desde, porém, que preliminarmente se haja definido a moral – como é o caso de Maquiavel – como um fenômeno puramente social, e lhe atribuído a função de persuadir o indivíduo a considerar como seu bem particular o bem da coletividade, não se opondo egoisticamente a esta última mas nela se integrando patrioticamente – é evidente que desaparece a possibilidade de qualquer condenação ética de meios ou processos considerados necessários ao bem da pátria. Serão, em consequência, morais todas as ações manifestamente úteis à comunidade; imorais, as que só tiverem em vista a satisfação de interesses privados e egoísticos. A Pátria é, em suma, o pressuposto e o limite da moralidade maquiavélica, um valor supremo que se deve defender, ainda que seja “con ignominia”. Literalmente: “Quando é necessário deliberar sobre uma decisão da qual depende a salvação do Estado, não se deve deixar de agir com considerações de justiça ou injustiça, humanidade ou crueldade, glória ou ignomínia. Deve-se seguir o caminho que leva à salvação do Estado e à manutenção da sua liberdade, rejeitando-se tudo o mais” (*Disc. L. III, c. XLI*).

Para se compreender, entretanto, a posição que Maquiavel atribui à ética com relação à política, bem como a

distinção que ele estabelece entre ações simplesmente “virtuosas” e ações morais (o que implica a existência de ações “virtuosas” porém imorais), será necessário, como mostra Ercole⁽²⁰⁾, determinar preliminarmente o que entendia ele por livre-arbítrio ou *libertà del volere*.

Maquiavel não é, malgrado as aparências verbais em contrário, um determinista; a vontade humana é, na sua opinião, livre. Mas o livre-arbítrio maquiavélico não se confunde nem com o arbítrio da indiferença ou da indeterminação absoluta, nem tampouco com a concepção de livre-arbítrio da tradição aristotélico-tomista, segundo a qual a razão humana dispõe do poder não apenas de conhecer mas de escolher o bem, discriminando entre fins bons e fins maus e impondo o objeto de sua escolha à vontade que lhe está subordinada. Maquiavel não aceita esse primado da razão sobre a vontade, mas acredita que cabe à vontade servir-se da inteligência para alcançar os próprios fins. A sua é uma posição anti-intelectualista que conduz a um voluntarismo ativista, segundo a qual a afirmação da liberdade humana não se esgota com a escolha interior de um fim moralmente bom, mas exige essencialmente ação exterior: que a vontade consiga impor a sua direção à realidade, alcançando efetivamente o alvo almejado. A *virtù* não está em pautar o homem a própria conduta por uma concepção abstrata do bem, desinteressando-se de suas repercussões práticas; consiste em saber aproveitar a *occasione* proporcionada pela *fortuna*, avaliando devidamente a situação de fato em que se encontra, e formulando, com perfeita consciência do seu poder de agir, uma decisão correspondente, elegendo, a seguir, os meios mais adequados para traduzir essa decisão em realidade.

Maquiavel instaura, desse modo, no pensamento moderno, um novo conceito de *virtù*. A Idade Média definira a virtude como a submissão do homem à

vontade de Deus, proclamara como sumo bem a renúncia ao mundo terreno – “o cristão vive no mundo mas não é do mundo” – e glorificara os espíritos humildes e contemplativos. Para o cristianismo, de nada valeria ganhar o mundo e perder a alma. Maquiavel veio inverter os termos dessa hierarquia cristã que culminava na Cidade de Deus, adotando como dístico de sua filosofia ativista, imbuída de paganismo clássico, a máxima: *amare la patria più che l'anima*. E confessando sua admiração por Cosmo de Medici, que afirmara, certa vez, não ser com padrenossos que se governam os Estados. Pois era sua convicção de que “*bisogna entrare nel male per fare politica*”. A necessidade pode, em certos casos, argumentava Maquiavel, tornar legítimo o recurso ao mal, de tal modo que o príncipe deve aprender também a não ser bom, uma vez que a *virtù* tem o direito de lançar mão de todas as armas para sobrepujar a fortuna, por excelência insidiosa. Não se encontra na obra de Maquiavel a máxima fartamente popularizada, “os fins justificam os meios”, cunhada, na verdade, durante o período da Contra-Reforma. É certo, porém, que ele declara que o vulgo, ao julgar o homem de Estado, considera apenas o êxito alcançado e não os meios para tanto empregados. Esta poderia ser considerada talvez uma simples constatação de fato se ele de outro lado não houvesse considerado Rômulo isento de qualquer censura apesar de haver assassinado o próprio irmão, pelo fato de o haver feito para o bem comum; e se não houvesse justificado ainda todas as crueldades de César Bórgia com a alegação de que este, servindó-se de tais meios, pacificara e unificara a Romagna. Na verdade, para Maquiavel, não existiam meios *a priori* bons e meios *a priori* maus: encarando a política como uma técnica, ele só julgava os meios *a posteriori*, isto é, em função de sua eficiência prática, fosse para conservar ou conquistar o

poder, fosse para promover o bem coletivo.

O RECURSO AO MAL

O conceito maquiavélico de *virtù*, ensina Francisco Ercole, prescinde de modo absoluto de qualquer critério moral de avaliação da atividade humana. A afirmação de Ercole nos parece aceitável desde que frisemos: qualquer critério moral é *transcendente*, pois há, como vimos, uma moralidade imanente à ação, no pensamento de Maquiavel. O que importa para este é saber se uma determinada ação correspondeu ou não às condições de fato em que foi levada a cabo, e se conseguiu efetivamente alcançar um fim útil. Não que seja indiferente a Maquiavel a distinção entre ações morais e ações imorais; na verdade, apesar de todo o seu paganismo, ele não se libertou inteiramente do dualismo ético cristão. Ocorre apenas que para ele o homem pode revelar *virtù*, isto é, capacidade pessoal de afirmar sua liberdade em face da fortuna, conquistando o seu objetivo mediante o emprego justo de meios adequados à situação de fato, tanto na prática do bem quanto na do mal. Um grande criminoso ou um tirano cruel e egoísta pode constituir exemplo de *virtù*, assim como, de outro lado, será privado de *virtù* um homem honesto e bom, dotado das melhores intenções, que seja no entanto praticamente inepto no seu agir. Como escreveu Luigi Russo, interpretando Maquiavel, “o homem virtuoso não é aquele que se submete a razões superiores, que se fia apenas na justiça abstrata de sua causa, que confia a Deus e a piás orações a solução dos conflitos que se travam neste mundo, mas aquele que ajusta suas ações à medida de sua própria capacidade interna e se prepara para agir com obstinada consciência”⁽²¹⁾.

Para Maquiavel, o carisma da *virtù* se revela na capacidade do homem de

enfrentar a fortuna, pois acreditava ele que “a sorte decide a metade dos nossos atos, mas que nos permite o controle sobre a outra metade, aproximadamente” (*O Príncipe*, c. XXV). A fortuna só domina inteiramente onde não há *ordinata virtù* para resistir-lhe, assim como as águas de um rio que transborda arruinam os campos e as cidades, desde que não encontrem diques e barragens capazes de conter e canalizar sua torrente. Mas acontece que a fortuna é vária, de tal modo que será bem-sucedido somente aquele que souber harmonizar seu procedimento com *le qualità de’ tempi*, agindo ora com prudência, ora com ímpeto, ora com violência, ora com arte, ora com paciência, ora com impaciência; mudanças oportunas de atitude tática que nem todos os homens acham possível realizar, seja porque não podem desviar-se daquilo a que os inclina sua natureza, seja porque tendo sido sempre bem-sucedido seguindo uma determinada via não conseguem convencer-se a abandoná-la. E, por esse motivo, o homem prudente quando se trata de ser impetuoso, não consegue sê-lo e, em consequência, fracassa, vítima da fatalidade, ao passo que “se fosse possível modificar nossa natureza, para ajustá-la aos tempos e às circunstâncias, nossa sorte jamais mudaria”. (*O Príncipe*, c. XXV).

Considerando as variações incessantes da fortuna e a tendência do homem a obstinar-se no procedimento mais afim à sua própria natureza, Maquiavel julga que será sempre preferível ser impetuoso a ser prudente, porque, explica, “a sorte é uma mulher, sendo necessário, para dominá-la, empregar a força; pode-se ver que ela se deixa vencer pelos que ousam...” (*O Príncipe*, c. XXV). O homem virtuoso, entretanto, não perderá jamais de vista as peculiaridades de cada situação de fato, pois o seu êxito dependerá fundamentalmente da adaptação de seu método de ação às circunstâncias e condições em que

ele deve atuar. Em outras palavras: o indivíduo age condicionado pela “necessidade”, isto é, pela constrição causal dos fatos que possui um valor criador na medida em que muitas coisas a que não nos induz a razão, induz-nos a necessidade. Semelhante conceito é, na verdade, uma faca de dois gumes: o homem tanto pratica o bem por necessidade, como o príncipe é “Muitas vezes obrigado, para preservar o Estado, a agir contra a fê, a caridade, a humanidade e a religião” (*O Príncipe*, c. XVIII).

É mister, porém, lembrar que Maquiavel manifesta uma decidida preferência pelo homem “virtuoso” que erija como escopo de sua ação um bem moral, como seja a fundação de um reino ou a reforma de um Estado corrupto. Ao lado de seu conceito de *virtù*, coloca-se um conceito próprio de moralidade: o que distingue uma ação boa de uma ação má é que, enquanto a primeira transcende o prazer ou o egoísmo individual, visando realizar o bem da comunidade, a segunda tem somente por mira a satisfação de um bem particular, com prejuízo para a coletividade. Para que a atividade humana seja ao mesmo tempo “virtuosa” e moral, é necessário que, além de revestir-se da eficiência prática indispensável à obtenção do bem visado, tenha por objetivo não o bem do indivíduo mas o bem da pátria.

Um tirano como Agátocles, que revelou grande *virtù* por ter sabido enfrentar os maiores perigos e suportar e vencer a adversidade, não é considerado por Maquiavel plenamente “virtuoso” porque sua política na Sicília consistiu em assassinar os cidadãos, trair os amigos, violar a palavra empenhada, agir sem piedade e sem religião. Uma política, frisou Maquiavel, que pode levar a “*acquistare impero, ma non gloria*” (*Il Príncipe*, c. VIII). Infames e detestáveis são os homens dissipadores de reinos e de repúblicas, inimigos da virtude, das letras e de todas as outras

artes que produzam utilidade e honra para a geração humana, como são os ímpios, os violentos, os ignorantes, os medíocres, os ociosos e os vis. O bom príncipe é aquele que age “*per il bene comune e non per ambizione propria*” (*Disc. L. I, c. 9*). Diz ainda Maquiavel: “*il riordinare una città al vivere politico presuppone un uomo buono*” (*Disc. L. I, c. XVIII*). Julga ele, ademais, ser indispensável que haja também no povo de um Estado honestidade, bondade e abnegação, porque “assim como os bons costumes para se manter precisam das leis, as leis para se conservar têm necessidade de bons costumes” (*Disc. L. I, c. XVIII*). “*Dove non è questa bontà, non si può sperare nulla da bene*” (*Disc. L. I, c. LV*).

UMA VIRTUDE DINÂMICA

A *virtù* maquiavélica, em contraste com a virtude cristã medieval, de natureza precipuamente contemplativa, é uma virtude ativa e dinâmica, capaz de enfrentar e vencer os azares da fortuna com vistas a um êxito puramente temporal, assim como a moralidade maquiavélica diferencia-se da abstrata moral cristã, de raízes transcendentais, pelo fato de ser “uma moralidade concreta, inerente à ação que se pratica”. A consequência de semelhante posição ética é que para Maquiavel um erro de cálculo é mais grave do que um crime. Rômulo será exculpado de haver assassinado o próprio irmão porque sua ação foi provada útil e necessária à fundação de Roma; mas César Bórgia merecerá censuras, não pelos seus crimes, mas sim por haver confiado, imprudentemente, na palavra de Júlio II.

Apesar de seu pessimismo fundamental, Maquiavel acredita na existência de indivíduos dotados de uma *virtù* superior e capazes de agir moralmente, isto é, de sobrepor o bem comum ao bem próprio, consagrando-se integralmente ao bem da pátria. Observa,

porém, que a grande maioria dos homens não tem em mira senão a satisfação de seus interesses particulares, desprovida que é de *virtù* e de vontade moral; tal fato torna indispensável que a lei exerça uma função educativa na sociedade, fazendo com que, mediante sanções, o indivíduo sacrifique o próprio egoísmo aos interesses supremos da comunidade a que pertence, até o ponto de conceber como bem próprio o bem coletivo.

Identificação do interesse particular com o interesse geral, disposição do indivíduo de consagrar-se ao bem da própria pátria, pautando suas ações pelos interesses desta última, eis em que consiste a moralidade maquiavélica, para a qual não existem um Bem e um Mal em abstrato a definir os atos humanos, mas apenas atos bons e atos maus conforme redundem ou não em benefício da coletividade. Em suma: no pensamento de Maquiavel, a Moral perde a sua autonomia e transcendência, sendo integralmente absorvida pela Política. Ou, se quisermos perfilhar a interpretação de Benedetto Croce, que tanta influência exerceu sobre os modernos estudos maquiavélicos: afirma-se nele a necessidade e autonomia da Política, resolvendo-se declaradamente a favor desta última a antinomia que desde a Antiguidade sempre existiu, em maior ou menor grau, entre o seu domínio e o da Moral. Maquiavel, afirmou Croce, concebeu a Política como uma atividade situada fora da jurisdição da Moral, além ou aquém do Bem e do Mal, como escreve o filósofo, uma atividade que possui suas leis próprias contra as quais é inútil rebelar-se, já que a Política “*non si può esorcizzare e cacciare dal mondo con l’acqua benedetta*” (22).

Mais do que autonomia, há em Maquiavel uma verdadeira hipertrofia da Política, que passa a ser o estalão absoluto, única medida de avaliação do comportamento humano, imã implacável que tudo atrai, eliminando todas as zonas até então livres em que o

homem podia se subtrair ainda ao seu império absorvente, preservando sua liberdade espiritual diante do poder do Estado. Expressão de uma época que teve a marcá-la a luta da autoridade secular para afirmar sua independência com relação à Igreja e ao Papado – luta que culminou na Reforma –, Maquiavel cortou todas as amarras de subordinação, teológicas e morais, com que na Idade Média o sistema hierárquico do cristianismo limitara o poder temporal, e recusou-se a reconhecer qualquer valor superior à autoridade do Estado, erigindo este último em fonte suprema da justiça e da moral. Não somente desconheceu ele qualquer direito individual que se pudesse legitimamente opor ao poder público em nome de valores supra-estatais, como também não concebeu uma noção de justiça internacional que transcendesse a vontade soberana do Estado.

Por isso mesmo, Frederico Meinecke considerou Maquiavel o primeiro descobridor da essência da “razão de Estado”, afirmando que todo seu pensamento político constitui uma reflexão constante sobre a mesma. Meinecke, que, do seu ponto de vista historicista, verificou ser a “razão de Estado” a norma da ação política, a lei motriz do Estado, a qual indica ao homem de governo – armado de uma consciência plena de seu próprio poder e de um conhecimento realista de seu ambiente – o que deve fazer para defender os interesses vitais do Estado, Meinecke considera Maquiavel um pensador pagão que contrapôs à ética dualista do cristianismo uma nova ética naturalista, cuja principal característica reside no reconhecimento da necessidade do Mal. Fato este fundamental, que alterou substancialmente a perspectiva em que até então fora colocado o problema das relações entre a política e a moral. “Há algo de essencialmente diverso”, acentua Meinecke, “entre a simples transgressão de fato da lei moral, na política, e o poder justificá-la mediante uma

inevitável “necessidade”, o que dora-vante não somente foi possível mas aconteceu com frequência cada vez maior. No primeiro caso, a própria lei moral permanece ilesa de modo absoluto na sua santidade, como uma necessidade superempírica. Agora, ao contrário, a necessidade empírica suplantou a necessidade superempírica, o mal conquista um lugar ao lado do bem e se apresenta mesmo como um bem, ou pelo menos como meio indispensável à obtenção de um bem. A força do pecado, que a ética cristã havia domado como princípio, obtém como princípio uma vitória parcial mas fundamental; o demônio penetra no reino de Deus” (23).

7

O DUALISMO ENTRE ÉTICA E PODER

VERIFICAMOS, no capítulo anterior, que Maquiavel concebia a política – ou antes constatava que ela assim se apresentava na história – como uma atividade autônoma, senão soberana, que engendra, sob o império do instinto de poder e da necessidade, sua própria ética utilitária e empírica, uma ética que legitima, em certos casos, o recurso ao mal. Posição esta que, projetada no campo do direito público, o levou a considerar o Estado, compreendido como o titular efetivo do poder, um valor supremo, fonte única da moral e do direito, autoridade incontestável dentro de seu próprio território, e que, no plano das relações internacionais, nada reconhece de superior aos seus interesses vitais.

Creio não restar dúvida que são essas duas linhas básicas do pensamento de Maquiavel que informam e definem a consciência política do homem moderno; não é menos certo, porém, que semelhante colocação do problema político encontra forte oposição teórica, de bases filosóficas as mais diversas, mas concordes todas em afirmar que,

possuindo o homem, na sua natureza, valores extrapolíticos, de uma hierarquia espiritual superior, a política e, em consequência, o Estado devem estar submetidos a critérios éticos absolutos e transcendentais.

Em contraste com a virtude cristã, a virtude maquiavélica é ativa, dinâmica.

Existe, na verdade, nas raízes do pensamento ocidental, um fundamental dualismo que pretende contrapor a ética à política, o direito ao Estado, estabelecendo um dissídio, de verificação diária, entre os imperativos da moral e as exigências da ação política, seja no plano individual, seja no campo nacional ou internacional.

Há, de outro lado, a convicção de que política e ética constituem dois mundos separados que não se regem necessariamente pelo mesmo código, fato esse que o filósofo Werner Jaeger explica da seguinte maneira: “nenhuma tentativa teórica, no sentido de eliminar o abismo entre esses dois mundos, poderá alterar o fato histórico de que a nossa moralidade remonta à religião cristã e a nossa política à concepção greco-romana do Estado; elas derivam, assim, de fontes morais diversas”⁽²⁴⁾.

Essa coexistência de dois pólos culturais que atraem o homem para direções opostas e antinômicas é que nos esclarece a razão do caráter dualístico do pensamento político ocidental, e nos faz compreender os dilemas de consciência que a todo momento confrontam o homem íntegro e responsável, tantas vezes dilacerado entre os imperativos da ética cristã (ainda quando esta se apresenta apenas sob a forma de um resíduo cultural) e as exigências da competição política ou da defesa do Estado.

Semelhante conflito não podia ocorrer, como lembra Jaeger, no espírito do homem da Antiguidade greco-romana, para o qual a moralidade pública e a moralidade pessoal eram praticamente idênticas. O Estado era, então, a única fonte dos padrões éticos, e não se concebia um código moral que não fosse o próprio código da *polis*, pois nenhuma distância devia subsistir entre o homem e o cidadão.

O problema crucial que defrontamos, hoje em dia, no campo da atividade política, deriva desse choque traumático que o cristianismo veio provocar na consciência humana, entre as imposições práticas da vida do Estado – com tudo o que a conquista e a manutenção do poder implicam – e as exigências de uma ética transcendente que reclama do homem, para sua salvação eterna, o sacrifício de todas as vantagens mundanas e da glória terrena, cujo preço seja a violação ou o abandono de um dever moral concebido como um valor meta-histórico.

O político tem o dever, diz Maquiavel, de violar a moral privada para garantir a sobrevivência da nação.

Trata-se de saber, porém, de que modo, praticamente, esse conflito se resolve no campo da política; trata-se de indagar se o homem de vocação política é sensível a uma ética que lhe dificulte alcançar seus objetivos de poder; ou até que ponto será ele capaz de curvar-se a seus imperativos, com prejuízo de seus interesses pessoais ou partidários; e mais do que isto: se, aceitando o primado de uma ética transcendente que lhe embarace o êxito, poderá o político exercer uma ação eficaz no campo social, desde que a detenção de uma soma relativa de poder é condição in-

dispensável à eficácia política. Trata-se, enfim, de verificar, com base na experiência e na observação, qual a real natureza do agir político.

O que a observação quotidiana e a experiência histórica nos ensinam é que a insistência do indivíduo em manter inflexível, no domínio da política, o mesmo código moral pelo qual rege sua vida interior, tem como resultado, via de regra, uma colheita de sucessivos fracassos políticos ou redonda, finalmente, na adoção de uma atitude negativa de reprovação e nojo diante da política, com o consequente abandono da atividade pública. Atitude esta que serve apenas para identificar aos olhos da opinião pública o homem moralmente íntegro com o homem politicamente incompetente. Ora, a consciência ética não tem o direito de renunciar à política sob o fundamento de que impuros são os seus métodos, porque a política, isto é, a ação prática diante de uma determinada situação de fato, gerada pelo funcionamento da máquina do Estado, é o único meio efetivo e direto de se fazer prevalecer a moralidade sobre as paixões individuais que se chocam no seio da sociedade, e que seria utópico pretender suprimir, pois são elas que geram a força motriz da história. Croce, a quem devemos esta observação, acrescenta: “o esforço, soberbo e estéril, da pura vontade moral contra as paixões pode funcionar como símbolo da vontade ética e da sua autonomia; mas traduzido em realidade, ou desmente com o fato a norma, ou se consome na impossível luta e torna a uma espécie de estoicismo, bom talvez para se preparar uma morte togada, mas não certamente para a vida eficaz”⁽²⁵⁾. Para o filósofo, a solução é uma só: que a moral desça à arena e se misture às paixões humanas, que se torne uma paixão entre as paixões, lidando com elas sem pretender suprimi-las ou violentar sua natureza, lançando uma contra outra,

conforme convenha, aliada ora a esta, ora àquela.

Não seria razoável deixar de reconhecer no agir político uma especificidade legítima, pois é evidente que as circunstâncias e exigências da ação política não são as mesmas que circunscrevem e condicionam a conduta moral do indivíduo desligado das responsabilidades do poder ou desinteressado de sua conquista por motivo de temperamento ou vocação diversa.

Da essência mesma da política é a vontade de poder, que cabe à lei moral e à lei jurídica disciplinar, sem dúvida, mas sem a qual a humanidade não teria evoluído socialmente, permanecendo numa apática estagnação anti-histórica. A atividade política se caracteriza por ser fundamentalmente dinâmica, criadora de novas situações, inapta por natureza a contentar-se com a mera contemplação de um bem abstrato, por maior que seja a influência sobre ela exercida pelos mitos coletivos e pelas utopias sociais. O impulso natural da política é para a aquisição e o uso efetivo do poder numa determinada sociedade, o que impõe aos que a praticam uma maleabilidade adequada aos imprevistos da realidade histórica, uma capacidade de adaptação e improvisação proporcional às variações frequentes da situação de fato a enfrentar. É fato de observação corrente que a pretensão de fazer política encouraçado numa rígida moralidade de ordem privada poderá levar o indivíduo à auto-exaltação estoica ou mesmo à santidade, mas não o conduzirá por certo ao êxito político, nem o manterá no poder, se a ele o tiverem levado circunstâncias excepcionais. E não se concebe um político – cuja existência, diga-se de passagem, é indispensável à vida do Estado e à promoção dos valores morais necessários ao bem da comunidade – que renuncie a agir segundo exija uma determinada situação de fato, para não ferir um código ético inadequado à

esfera própria da política. Porque, de tal omissão, poderão resultar, conforme as circunstâncias, conseqüências práticas desastrosas para a própria coletividade.

Se o indivíduo, na sua existência privada, tem o direito de sacrificar o seu bem pessoal imediato e até sua própria vida a um valor moral superior, ditado pela sua consciência, pois em tal hipótese estará empenhando apenas seu destino particular, o mesmo não acontece com o homem de Estado, sobre o qual pesam a pressão e a responsabilidade dos interesses coletivos; este, de fato, não terá o direito de tomar uma decisão que envolva o bem-estar ou a segurança da comunidade, levando em conta tão-somente as exigências da moral privada; casos haverá em que terá o dever de violá-la para defender as instituições que representa ou garantir a própria sobrevivência da nação.

Jacques Maritain, que condena o maquiavelismo como uma racionalização puramente técnica da vida política, não deixa, porém, de distinguir entre a *ética individual* e a *ética política*, afirmando que há uma diferença específica de perspectiva entre esses dois ramos da Ética. “A Política é um ramo da Ética, mas um ramo especificamente distinto dos outros do mesmo tronco. Pois a vida humana tem dois fins últimos, sendo um subordinado ao outro: um fim último e uma determinada ordem, que é o bem comum terreno ou o *bonum vitae civilis*, assim como um fim último absoluto, que é o bem comum transcendente e eterno. A ética individual leva em conta o bem último subordinado, mas visa diretamente ao bem último absoluto; ao passo que a ética política leva em conta o fim último absoluto, mas seu objetivo direto é o fim último subordinado, isto é, o bem da natureza racional na sua realização temporal”⁽²⁶⁾.

É graças à natureza específica da ética política, continua Maritain, que se torna moralmente aceitável toda uma

série de atos praticados comumente pelo corpo político; assim, por exemplo, o emprego da força coercitiva pelo Estado, o recurso à guerra contra um agressor injusto em caso de necessidade absoluta, a prática da espionagem pelos Estados – a qual exige a utilização de pessoas corrompidas – o emprego da violência policial, a defesa dos interesses próprios da comunidade política, a desconfiança e a suspeita permanentes e a habilidade, “*bien éloignée de toute candeur*”, em tratar com os demais Estados, a tolerância pela lei de certos atos maus, o reconhecimento do princípio do mal menor e a aceitação dos fatos consumados.

Ora, tudo isto, que envolve inevitavelmente graves desvios éticos, parece demonstrar que a política tem sua própria ética e que a realidade sobre a qual ela atua violenta todos os esquemas e transborda fatalmente dos conceitos morais com que a pretendemos conter.

De outro lado, porém, considerando que o mero imediatismo ou oportunismo político, isto é, o primado exclusivo de útil, denota no corpo social uma temperatura moral extremamente baixa, nada de verdadeiramente criador sendo lícito esperar de semelhante situação, resta saber de que modo se pode conjugar, como é indispensável, o plano moralmente indiferente da utilidade política com o plano politicamente indiferente da moralidade. Pois não há dúvida que uma atividade política desvinculada de qualquer elo de subordinação a uma finalidade ética não passa de uma frenética competição pelo poder com vistas à satisfação de interesses particularistas. Como observa lucidamente Carlos Antoni, não é possível reduzir a política a mera atividade utilitária, pois seu elemento essencial é a dedicação a uma causa. “A política”, frisa aquele comentador de Benedetto Croce, “como atividade consagrada à coisa pública, é uma reali-

zação da vida moral. A relação entre a moral e a política é pois uma relação entre o universal e o particular”(27).

Essa questão básica, das relações entre a ética e a política, se reveste de uma tal complexidade que chegamos a duvidar se será possível atingir jamais uma plataforma firme e estável em que ela se situe e se resolva em termos inequívocos. A não ser que nos contentemos em proclamar posições doutrinárias destituídas de eficácia social e relevância prática, como a que afirma abstratamente a unidade e o primado da moral sobre a política, ou que optemos pela fórmula inversa, aceitando fatalisticamente a força como regente único da história. Qualquer dos dois extremos oferece uma saída fácil para o dilema de agir politicamente, dentro da realidade, sem renunciar a um esforço de superamento das limitações naturais e históricas. A opção por uma moral transcendente, inflexível na rigidez de princípios que se recusam a transacionar com as exigências da vida política, conduz, em última análise, ao isolamento contemplativo e ao fari-saísmo social; de outro lado, a renúncia a qualquer tábua de valores éticos e jurídicos e a submissão ao império exclusivo do poder equivalem a ignorar o impulso civilizador que há no homem e a preparar o seu retorno à bárbarie original.

Desde que se reconheça que os fins da política não constituem os únicos fins a que se acha destinada a vida do homem – mais do que isto, não representam os fatores exclusivos de sua realização temporal –, é-se levado a pensar que a antinomia entre a consciência ética e a vontade de poder corresponde a uma antinomia verdadeiramente insolúvel, e que é precisamente de uma permanente tensão dramática e dos choques verificados entre ambas que nascem os princípios morais e as idéias jurídicas efetivamente operantes nos diversos períodos da história. “*Cratos e ethos* juntos fundam o

Estado e fazem a história”, ensina Frederico Meinecke, que significativamente acrescenta: “quão sombria e problemática, porém, é a sua relação em todos os estágios da evolução, e especialmente na ação do homem de Estado”(28).

Na verdade, a própria natureza do homem se opõe a qualquer solução monista que pretenda resolver, de uma vez por todas, a favor de uma ou de outra, a antinomia entre a política e a moral, entre o poder e o direito, entre a força e o espírito. Um monismo filosófico que repila a realidade histórica em favor de uma realidade abstrata, transcendente e imutável, será tão insatisfatório quanto aquele que negue qualquer transcendência e não reconheça senão o que traga a marca da experiência empírica, integrada no fluxo inexorável da história. O transcendentalismo puro conduz, em última análise, ao quietismo religioso ou à mística contemplação das essências metafísicas, enquanto que o imanentismo monista deixa o homem inteiramente desarmado diante do processo histórico. Só uma concepção dualista da história leva na devida conta a ambivalência da natureza humana, sua íntima contradição de espírito e de animal, de razão e de instinto, de consciência e de vontade, de bem e de mal, elementos contraditórios que não vivem em compartimentos estanques mas que, ao contrário, transfundem mútua e permanentemente seus efeitos, mantendo o homem enraizado, de um lado, no mundo finito da matéria, mas tendendo, de outro, ao infinito da realidade transcendente.

Esse dualismo se torna tão mais vivo quanto maior for o sentimento de transcendência religiosa que anime o momento histórico, a exemplo do que se deu na Idade Média, quando a humanidade teve bem viva a consciência do sobrenatural. Tende, ao contrário, a desaparecer nas épocas em que, como no Renascimento e no mundo moder-

no, diminui o sentido da transcendência, e o agnosticismo dominante leva a humanidade a concentrar-se nas realizações empíricas da história. Foi o que se deu precisamente com Maquiavel – como nota Spirito –, o qual, sob a influência do agnosticismo e do empirismo renascentistas, permaneceu no plano da pura experiência histórica, renunciando assim a qualquer esforço de transcendência filosófica.

Posição inaceitável esta de Maquiavel, na medida em que, no seu imanentismo ético, nos priva de critérios de valor para julgar a ação política, que passa a ser medida unicamente pelo seu resultado prático; ora, acontece que este só é susceptível de uma aferição justa quando apreciado através de uma perspectiva histórica de longo alcance, pois muitas vezes um êxito aparente redundando com o tempo em um desastre final. O problema político, no entanto, envolve julgamentos também imediatos, fato que nos coloca diante da necessidade de recorrer a um feixe de valores éticos, meta-históricos, sem os quais a política não terá um sentido que transcenda o simples exercício da vontade de poder.

Mas a atividade política só ganha sentido humano quando se submete à ética.

Quando nos referimos antes à insolubilidade da antinomia entre a consciência ética e a vontade de poder, tínhamos em mente o fato de que se a ética tende pela sua natureza a orientar a atividade política, imprimindo-lhe um valor de transcendência, a vontade de poder, de seu lado, resiste às imposições da moral que busca tolher o seu ímpeto ativista e mundano, sem o qual não se faria a história. A consciência ética representa o que há no homem de meta-histórico, de vocação transcendente, de capacidade de dedicação a

uma causa que ultrapasse o nível da satisfação egoística do indivíduo; a vontade de poder revela tudo o que existe nele de substancialmente ligado à natureza e à vida terrena, ao mundo obscuro e poderoso das paixões e dos instintos. O dualismo a que nos referimos não há de ser compreendido como a coexistência de dois mundos que não se comunicam, o que condenaria a humanidade à alternativa da pura contemplação desinteressada ou da ação instintiva e brutal, mas ao contrário como um diálogo contínuo, de feição essencialmente dramática, através do qual o universal se particulariza e o transcendente se incorpora, por assim dizer, à história.

Em suma, as relações entre a ética e a política não podem ser explicadas do ponto de vista da lógica tradicional, porque esta, não tolerando por princípio as contradições que constituem o tecido vivo daquelas relações, tende a eliminá-las artificialmente recorrendo a um esquema puramente abstrato e falseando, desse modo, a colocação do problema. Ao contrário, uma perspectiva dramática da história é mais apta para compreender o diálogo entre a consciência ética e a vontade de poder justamente por reconhecer, de início, o caráter contraditório e dialético do processo histórico e, em consequência, da própria ação política.

Foi colocado em semelhante ponto de vista que Benedetto Croce exaltou Maquiavel como o pensador que descobriu com rara agudeza a intrínseca necessidade da política, concebida como uma atividade que não pode dispensar o concurso do mal, uma atividade eminentemente utilitária e econômica, a exigir do homem público espírito de iniciativa, senso de oportunidade, poder de invenção e criação. Mas considerou que o pensamento maquiavélico, no seu unilateralismo, iluminara apenas uma das faces do espírito humano, e que era necessário completá-lo com a filosofia da história

de João Batista Vico, para o qual “a política, a força, a energia criadora dos Estados se tornam um momento do espírito humano e da vida em sociedade, um momento eterno, o momento do *certo*, ao qual sucede, através de um desenvolvimento dialético, o momento do *verdadeiro*, da razão plenamente dobrada, da justiça e da moral, ou seja da ‘eticidade’”⁽²⁹⁾.

O NÍVEL DE MORALIDADE PÚBLICA

A técnica política não poderá, portanto, ser aplicada com êxito real e duradouro caso se apresente totalmente desligada de considerações morais. Em outras palavras: a arte da política é inseparável da moral, em primeiro lugar porque cabe a esta última assinalar-lhe sua finalidade última, que é a de promover o bem comum; em segundo lugar porque, na prática, o político não pode, sem grave dano para sua carreira, desconhecer a moralidade dominante como uma das forças sociais que ele há de levar em conta na ponderação dos fatores integrantes do jogo pelo poder.

A este propósito, são de particular interesse as considerações feitas por Frederic S. Oliver, qualificado por Mário Praz de “Maquiavel escocês”, em seu estudo sobre a carreira política do ministro inglês Robert Walpole, e no qual ele analisa com penetração invulgar o problema que ora nos ocupa.

Oliver observa que a arte da política é influenciada diretamente, de mil maneiras, por considerações morais. A política não pode ser considerada um ramo da conduta virtuosa, porque, embora as duas coisas estejam muitas vezes entrelaçadas, cada uma tem sua raiz e seu tronco separados. “O primeiro escopo do homem político”, escreve Oliver, “não é o de fazer o bem à humanidade ou a seu país, mas simplesmente obter o poder para si mesmo. E, no entanto, ele fracassará certamente se se recusar a prestar home-

nagem às normas éticas de sua própria época”⁽³⁰⁾. O mais importante, no julgamento de um homem político, acrescenta aquele autor, não consiste em saber se ele é um homem reto que emprega meios virtuosos, mas verificar se conseguiu conquistar o poder, manter-se nele e governar; se, em resumo, revelou habilidade na sua arte particular ou agiu como um desastrado.

O que Oliver deixa bem claro é que o homem político, para conservar a confiança de seus adeptos, deve preocupar-se em não ferir suas idéias do bem e do mal; deve, em suma, agir tendo em vista a moralidade reinante na sua época. Um artista, diz ele, que morre de fome numa mansarda por ter ousado escandalizar o gosto do público, pode ainda pintar obras-primas; mas as obras-primas políticas só podem ser realizadas por um homem político que trabalhe em colaboração completa com a opinião dominante.

Semelhante colocação do problema da conduta política está a indicar a importância da interação, a que nos referimos acima, entre a consciência ética e a vontade de poder, demonstrando a influência que a moral pode exercer efetivamente na sociedade mediante a criação de um clima ético refratário à corrupção e ao personalismo egoístico. Porque a política, movida pelo próprio interesse de seus oficiais, de conquistar a aprovação pública, reflete sempre o grau de moralidade em que se encontra a comunidade a governar.

Em consequência, fica ressaltado o valor positivo que a perspectiva cristã da história reconhece à presença no mundo dos homens não-violentos ou dos “profetas desarmados” que se recusam a transigir com as impurezas e exigências práticas da política. Para o cristianismo, realmente, tais homens têm a missão de render um testemunho concreto e atual dos valores meta-históricos que conferem dignidade e sentido transcendente à vida humana. É da

sua presença na história, da coragem de seus gestos de recusa, independência e sacrifício, de seus exemplos de desinteresse e de nobreza, de pureza e intransigência, que resulta a tensão dramática entre o plano ético e o plano político, entre a moral e o poder entre o homem puro e o realista, o pacifista e o homem violento, o iogue e o comissário, na acepção dada por Arthur Koestler a estes dois termos. Deles depende, do seu maior ou menor número, da sua maior ou menor presença efetiva numa determinada sociedade, o nível da moralidade pública, a que não pode ser indiferente, como vimos, a arte da política.

Foi meditando sobre esse problema central da vida humana que o filósofo Paul Ricoeur, depois de acentuar que o Sermão da Montanha diz respeito à nossa história e a toda história, com suas estruturas sociais e políticas, e não apenas a atos privados sem alcance histórico, observou: “se a não-violência deve ser eticamente possível, é preciso relacioná-la com a ação efetiva, realizada de tal modo que ela aflore de todas as incidências naturais pelas quais se elabora uma história humana”⁽³¹⁾.

De fato, a não-violência, a pureza de intenções, o não-conformismo da consciência ética não bastam para fazer a história; sua eficácia eventual resulta, ao contrário, como acentua Ricoeur, de uma tensão necessária com a impureza reconhecida de uma violência progressista, vale dizer, com o realismo frequentemente maligno da vontade de poder. São precisamente as resistências opostas pelo inconformismo substancial da consciência ética à voracidade incessante da vontade de poder que, assegurando o dualismo indispensável à preservação da liberdade humana, salvam o homem da falsa e violenta unidade do despotismo. E, graças à sua permanente aspiração a formas superiores de convivência social, restringe a utilização do mal e da violência como instrumentos da técnica política.

A corrupção política ou o uso do poder para fins particularistas representa sempre uma traição aos fins superiores do bem comum a que uma sadia organização política deve estar ordenada. Não será, porém, com apelos a uma moralidade abstrata – em nome da qual se condene como impura e demoníaca a prática política – que se poderá combater efetivamente a demoralização política de uma determinada sociedade. O caminho a seguir será antes uma reforma social que restaure aquela identidade de interesses, a que já se referia Maquiavel, entre governantes e governados, e da qual possa renascer aquele perdido senso de missão pública, de serviço à coletividade, no qual se cifram a justificação e o conteúdo ético da política. Pois de uma moral se pode dizer que é viva quando se acha encarnada historicamente em instituições de fato voltadas ao bem da comunidade. Sempre que, ao contrário, se estabelece um divórcio entre as categorias éticas e as instituições sociais e políticas, e aquelas passam a representar apenas um moralismo abstrato destituído de ressonância social, é inevitável o advento do aventureirismo, do oportunismo, do imediatismo sem escrúpulos e do cinismo, da corrupção, em suma, da qual a única saída é uma reforma institucional capaz de reintroduzir na organização política substância ética e eficiência prática na promoção do bem comum.

8

MAQUIAVEL E AS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

DEPOIS que Maquiavel, na Itália, havia realizado sua análise espectral da realidade política, Jean Bodin (1529-1596), na França, colocava também sua inteligência a serviço do absolutismo monárquico, elaborando a teoria político-jurídica da soberania do Estado, definida por ele como “o poder

absoluto e perpétuo de uma República”⁽³²⁾. Apesar de, ao contrário de Maquiavel, Bodin submeter o soberano à lei divina e ao direito natural, o resultado prático de suas idéias foi também o de fortalecer a autoridade absoluta do Estado. De fato, para Bodin, o detentor do poder só devia prestar contas de seus deveres de governante a Deus. Ora, aconteceu que o gradual enfraquecimento do ideal religioso veio tornar inócuo esse único freio imposto pelo teorizador da soberania ao absolutismo monárquico; este ficou livre, então, para afirmar-se como um poder tão ilimitado praticamente quanto o poder da concepção maquiavélica.

O politicismo puro de Maquiavel e o conceito da soberania absoluta, fixado por Jean Bodin, geraram, a partir do século XVI, uma idéia de Estado, que, embora tenha, a um certo momento, sob o influxo do liberalismo, aceitado internamente as limitações jurídicas dos direitos individuais ao seu poder soberano, tornou inevitável a rejeição, na ordem internacional, de qualquer norma ou pacto institucional susceptível de restringir ou violar o dogma da soberania nacional, considerado atributo essencial à própria existência do Estado. O resultado foi que, apesar de todos os esforços da consciência jurídica universal, a supremacia dos interesses nacionais, garantida pelo poder efetivo, continuou até hoje a constituir a linha fundamental de conduta dos Estados, impossibilitando o estabelecimento de uma ordem jurídica supra-estatal e condenando a humanidade às trágicas consequências da luta pelo poder.

Nascido do racionalismo jusnaturalista, que buscou na natureza pura e na razão abstrata argumentos para invalidar os privilégios e as instituições históricas em que se apoiavam a nobreza e o clero, o direito internacional se construiu à base de um logicismo formalista que, por não levar na devida conta as realidades concretas da distribuição do poder entre as nações, se

mostrou impotente para assegurar a ordem internacional e impedir o recurso à guerra, todas as vezes em que estiveram em jogo os interesses vitais dos Estados. Esse fracasso do espírito jurídico de criar uma comunidade internacional em que ficasse efetivamente abolido o direito de fazer a guerra, produziu em nossos dias um indistigável e generalizado ceticismo com relação às possibilidades de se alcançar uma real disciplina jurídica das relações interestatais. Fez, de outro lado, com que ressurgisse, sob as elaboradas teorias da *Realpolitik*, a noção fundamentalmente maquiavélica de que só o Poder limita o Poder.

Se na vida interna dos Estados, ainda seria possível reconhecer, com certo otimismo, que, nos últimos quatro séculos, o maquiavelismo perdeu terreno na medida em que a humanidade conseguiu impor à natural e violenta competição pelo poder as disciplinas da ética e do direito, com suas respectivas sanções sociais e legais, já o mesmo não se pode afirmar com relação à política internacional, onde o pensamento de Maquiavel continua a apresentar uma sombria atualidade. F. Meinecke⁽³³⁾ observou que a realidade mais terrível e impressionante da história universal está na incapacidade dos homens de darem ao Estado uma perfeita consciência ética capaz de regular suas relações com os demais Estados. Ao passo que, no interior de cada nação, a moral, o direito e o poder agem via de regra harmoniosamente, beneficiando-se reciprocamente dessa cooperação; nas relações internacionais cada Estado procura defender seus direitos e interesses pelos meios de que dispõe, não hesitando em recorrer à força todas as vezes que suas necessidades vitais não encontram plena satisfação na normalidade jurídica, e ele não se vê confrontado por um poder superior ao próprio.

A característica central das relações internacionais em nosso tempo é a

primazia atribuída ao interesse nacional como fator determinante da conduta externa dos Estados. Não ultrapassamos ainda na prática – apesar de todas as construções doutrinárias do idealismo jurídico – a concepção política nascida no século de Maquiavel, segundo a qual o Estado, com seus atributos de igualdade e soberania e toda a série clássica de seus direitos fundamentais, não reconhece qualquer valor ou poder superior a si mesmo, e se proclama o único intérprete de seus interesses vitais e juiz exclusivo dos meios a empregar para defendê-los.

Desde que, concentrado todo o poder político nas mãos do rei e afirmada a independência da autoridade secular com relação à Igreja, perfilou-se na história a figura do Estado moderno, juristas e filósofos procuraram encontrar bases e princípios morais e jurídicos, capazes não somente de limitar a onipotência do poder, mas também de disciplinar as relações entre Estados que se proclamavam independentes e iguais. Já no século XVI, os juristas-teólogos espanhóis Francisco de Vittoria e Francisco Suarez, com o intuito de conciliar a concepção cristã da unidade do gênero humano com o fato histórico da distribuição do poder entre Estados soberanos, fixaram limites à soberania do Estado, afirmando que esta não podia prevalecer contra os direitos supremos da comunidade universal, e proclamando a existência, ao lado do *jus gentium* comum a todos os homens, de um *jus inter gentes*, destinado a regular as relações entre os diversos Estados.

Entretanto, esse esforço ético-jurídico de impor em nome do direito natural limites à suprema autoridade política não prevaleceu historicamente, no campo das relações internacionais, sobre a concepção do Estado soberano. Este, na verdade, se recusou sistematicamente a aceitar qualquer laço de subordinação a uma comunidade universal ou a uma lei superior, arrogando-se todos os direitos, inclusive o re-

curso à força na defesa de seus interesses fundamentais. Em tais circunstâncias, o direito internacional que se constituiu, a partir do século XVII, sob a influência do racionalismo jusnaturalista da época, viu-se confrontado e desafiado na prática pela supremacia inflexível da “razão de Estado”. Impossibilitados de superá-la, os juristas não tiveram outro remédio senão refugiar-se no puro doutrinarmismo, o que equivalia a fechar os olhos à realidade política. “Grotius construiu seu sistema de direito das gentes”, escreve Meinecke, “como se não existisse absolutamente nem uma razão de Estado, nem a violência que impele os Estados além dos confins do direito e da moral; como se fosse sempre possível manter as relações recíprocas dos Estados dentro de limites jurídicos e morais”⁽³⁴⁾.

O direito internacional viu-se confrontado pela supremacia da razão de Estado.

Trouxe, assim, o direito internacional, de sua origem racionalista, o vício fundamental de se constituir em um sistema abstrato e lógico, em que as relações entre os Estados se definiam segundo regras impecáveis e justas do ponto de vista teórico, mas às quais faltava correspondência histórica com as realidades políticas da competição internacional. À medida que se tornou cada vez mais forte e exclusiva a autoridade do Estado, e a soberania deste último tendeu a se confundir com a maior força e a libertar-se de qualquer norma restritiva, observou o jurista Charles de Visscher⁽³⁵⁾, a tradição do direito natural foi se abrigando cada vez mais na pura teoria, abandonada pela prática governamental, para a qual tudo se reduziu finalmente ao poder. Na sua luta pelo poder, as nações modernas davam razão a Hobbes, que afirmara: entre os Estados prevalece

ainda o “estado de natureza” onde a força é a única lei dominante.

A reação do positivismo jurídico do século XIX contra aquela concepção puramente racional do direito internacional consistiu em deslocar a ênfase que até então fora colocada na razão como fundamento do direito, para a vontade dos Estados, o que significou separar aquele ramo do direito do direito natural. Assim, a doutrina não somente transformaria o Estado em destinatário exclusivo de todas as normas, como ainda impõe sua vontade, como fonte única de sua elaboração⁽³⁶⁾. De Visscher acrescenta que se a nova orientação teve, de um lado, a inegável vantagem de conferir à técnica jurídica uma grande segurança, pelo fato de tornar mais precisas as obrigações e responsabilidades dos Estados, por outra parte uma tal sistematização jurídica em torno do Estado só foi alcançada à custa do sacrifício da idéia de uma ordem objetiva a uma concepção inteiramente formal do direito internacional: relegando para além do âmbito do direito as considerações superiores da razão, da justiça, da utilidade comum, que são o fundamento essencial do direito⁽³⁷⁾.

O século XVIII já tornara ainda maior o poder político, investindo a “razão de Estado” de um conteúdo moral, identificando o bem do Estado com o bem absoluto, e conferindo assim uma base ética à noção da ilimitação da soberania política. No século XIX, caberia a Hegel proclamar o Estado a síntese da vida moral, a mais alta manifestação do Espírito, uma entidade extrapessoal cuja vocação histórica só poderia ser realizada através do absolutismo governamental.

A solução que os estadistas e diplomatas do século XIX encontraram para evitar que, partindo de premissas tão evidentemente hostis a qualquer forma de solidariedade internacional, o mundo caísse numa anarquia individualista, foi a política do equilíbrio do poder, à

qual o Congresso de Viena veio acrescentar o “espírito de moderação”. Tratava-se, porém, de um sistema artificial, consistente num mero equilíbrio mecânico de forças, o qual se revelaria incapaz de resistir à pressão do nacionalismo e da revolução industrial e capitalista. Destruída a política do equilíbrio pela entrada em cena de novos interesses que reacenderam através do mundo a competição internacional, e que se chocaram na expansão imperialista das grandes potências, sucedeu-lhe a política de coalizões, de que resultaram finalmente as conflagrações mundiais do nosso século.

A tentativa feita, ao encerrar-se a Primeira Guerra Mundial, de organizar uma Sociedade das Nações capaz de garantir a paz no mundo, falhou, entre outras razões, pelo fato de ter buscado inspiração no otimismo intelectualista herdado do século XVIII pelo liberalismo democrático, o qual depositava uma confiança excessiva na infalibilidade da razão humana aplicada à definição das regras da vida social. Essa ideologia racionalista e utilitarista, que acreditava na harmonia natural dos interesses, e de que Wilson se fez o mais fervoroso apologista, se apoiava na convicção, como notou George Kennan, de que seria possível suprimir as aspirações caóticas e explosivas dos governos no campo internacional mediante a aceitação de um sistema de normas e restrições jurídicas. Kennan, a quem devemos uma lúcida crítica do tratamento jurídico-moralista dos assuntos internacionais, acrescenta que a idéia da subordinação de um grande número de Estados a um regime jurídico internacional que limite suas possibilidades de agressão recíproca, pressupõe que todos os Estados se achem razoavelmente satisfeitos com suas fronteiras e *status* internacionais, pelo menos a ponto de se absterem de promover uma transformação qualquer no *statu quo* sem um prévio acordo internacional. Na verdade, porém, isto só acontece com uma

parte da sociedade internacional. De acordo com Kennan, tendemos a subestimar a violência dos desajustes nacionais e de descontentes no mundo, ao considerar que eles sempre parecem menos importantes a outros povos do que a suposição da ordem jurídica na vida internacional⁽³⁸⁾.

O CONCEITO DE SOBERANIA

Os fatos que levaram a Sociedade das Nações à ruína e conduziram à Segunda Guerra Mundial serviram para provar que o irracionalismo político contemporâneo, encarnado nos mitos nacionalistas, não poderá ser contido ou anulado por fórmulas jurídicas abstratas que ignorem os desajustamentos e insatisfações políticas, e que sejam manipuladas para estabilizar a sociedade internacional em termos favoráveis apenas aos interessados na manutenção do *statu quo*.

Na raiz do não-funcionamento efetivo das Nações Unidas se encontra o fato de que não foi possível, ao conceber a nova organização, eliminar o conceito de soberania que é defendido zelosamente por todos os Estados-membros. As disposições da Carta da ONU, escreve de Visscher, não alteraram o poder discricionário que os Estados se arrogam com relação aos seus interesses que consideram vitais, nem tampouco têm impedido que os Estados procurem sistematicamente na idéia da *competência exclusiva* ou da *competência nacional* uma proteção contra a intervenção dos órgãos internacionais⁽³⁹⁾. Experiência que indica claramente não ser ainda a comunidade internacional mais do que um postulado da razão jurídica e não uma realidade histórica. O mundo, de fato, continua a ser dominado pela presença do Estado-nação, que ocupa o ponto mais alto na escala dos valores éticos e emocionais, capazes de empolgar a cons-

ciência da maioria esmagadora dos homens.

Se o direito internacional, de base jusnaturalista, perdeu de vista inteiramente, por excesso racionalista, a realidade política, o positivismo jurídico do século XIX abdicou totalmente diante da figura do Estado soberano, “fazendo depender o caráter obrigatório das normas jurídicas não de uma conformidade com considerações de razão, de justiça ou de bem comum, mas exclusivamente da circunstância que elas encontram sua expressão num fato exterior tangível: o seu reconhecimento e observância efetivos pelos Estados”⁽⁴⁰⁾.

O pensamento jurídico do século XIX se caracterizou pela negação geral do direito natural, limitando os positivistas aos tratados e ao costume as fontes do direito internacional positivo. Essa orientação positivista continua a prevalecer na jurisprudência moderna, como o mostra Marcel Sibert no seu tratado de direito internacional público⁽⁴¹⁾.

Não caberia, nos limites deste ensaio, examinar as várias teorias jurídicas que se propuseram a encontrar uma solução para a flagrante contradição existente entre a noção de Estado soberano e a de uma comunidade internacional. Mas conviria lembrar que toda a estrutura científica do direito internacional repousa na idéia da soberania do Estado, e que mesmo a orientação mais moderna, tendente a considerar a soberania apenas “o poder de se mover livremente nos limites fixados pelo direito” não resolve substancialmente o problema, desde que a eficácia dos limites jurídicos à ação do Estado depende, em última análise, de um ato soberano de vontade do próprio Estado.

Diante de um tal dilema, que está a nos mostrar quão pouco a humanidade avançou, desde o tempo de Maquiavel, no sentido de submeter o poder político do Estado a fins humanos e uni-

versais, resta saber que posição deveremos assumir, no atual contexto histórico, que não represente nem uma simples evasão rumo à esfera abstrata do direito puro, nem, tampouco, uma submissão pessimista às realidades cegas da luta pelo poder. Quer-nos parecer, antes de mais nada, que uma política exterior, qualquer que ela seja, não pode senão partir de uma consciência fria e desapaixonada dos termos em que se define, numa determinada situação histórica, a competição internacional. O que o momento atual nos indica é que, sob o influxo de causas diversas, deixou na realidade de existir o tradicional sistema de Estados que possibilitava a cada nação uma relativa flexibilidade de movimentos, e que o cenário mundial passou a ser *dominado* pela presença de duas superpotências, nas quais se concentra uma soma jamais conhecida de poder, e das quais depende hoje o destino do mundo.

Em tais circunstâncias, não será exagero dizer que soou com certo atraso a justa advertência dos juristas que preconizam uma revisão do conceito de soberania, pois esta – na medida em que supõe um lastro de poder efetivo para manter-se íntegra – já foi praticamente abolida pela bipolarização contemporânea do poder político, subsistindo tão-somente com uma ficção jurídica ou um valor emocional na maioria das nações, ou, se quisermos, hipertrofiada ao máximo nos dois detentores supremos do poder bélico mundial.

A limitação verdadeiramente necessária e sem a qual não se poderá criar uma comunidade internacional efetivamente operante seria a limitação da soberania dos atuais detentores máximos do poder. Nada indica, porém, na presente conjuntura, que tal possibilidade exista ou que qualquer das duas superpotências esteja disposta a dar o primeiro passo no sentido de sacrificar o próprio interesse nacional a um valor superior que seria, no caso, a paz e

a segurança da humanidade. O que se verifica, ao contrário, é que uma e outra consideram o seu interesse nacional a regra suprema de sua conduta internacional. Um dos teóricos mais reputados do realismo político, Hans J. Morgenthau, considera moralmente errado exigir que uma nação passe por cima de seus interesses nacionais, não a favor do bem de uma sociedade com um objetivo moral superior, mas em favor de uma quimera⁽⁴²⁾.

Por maiores que sejam as diferenças ideológicas e processos políticos que distinguem os dois contendores pelo poder político mundial, o fato indiscutível é que, na prática, ambos se comportam como se partissem da convicção de que a fonte da moral e do direito é a vontade do Estado ou, na melhor das hipóteses, de que há uma identificação perfeita entre o interesse nacional e os imperativos éticos e jurídicos. Não seria, de fato, lícito ou realista esperar que nações conscientes de seu poder e imbuídas do sentimento de uma missão histórica a cumprir tomassem espontaneamente a iniciativa de sacrificar seus objetivos políticos e ideológicos à idéia de uma ainda tão problemática comunidade internacional. Nenhum outro poder existe no momento capaz de convencê-las de que devem limitar a própria expansão a não ser o medo da destruição recíproca, desde que entre ambas foi alcançada a paridade em matéria de armas nucleares.

Maquiavel e Hobbes afirmaram que a sociedade política nasceu do desejo de segurança e do medo da morte violenta que sentiram os homens primitivos. Ao considerarmos a presente situação do mundo, não nos parece possível esperar, a menos que se queira pensar com o próprio desejo e não com a razão objetiva, outra solução para o presente impasse, senão a de que o imperativo de segurança e o medo da destruição mútua se aliem para estabelecer um clima de convivência do qual, talvez, possa evoluir no futuro uma verdadeira

comunidade internacional, ordenada segundo finalidades humanas e universais. Pois o mundo parece estar querendo dar mais uma vez razão a Maquiavel: “*gli uomini non operano mai nulla bene se non per necessità*”.

Uma política exterior não se pode fundar em normas abstratas e aspirações mais ou menos utópicas: deve, ao contrário, partir da consideração dos dados históricos e das lições da experiência atual, para melhor promover o interesse nacional. A propósito Morgenthau observa que não se trata de escolher entre princípios morais universais e um interesse nacional vazio de dignidade moral, mas entre princípios éticos divorciados da realidade e princípios éticos derivados da realidade. O que, em linguagem maquiavélica, seria assim traduzido: uma política exterior deve basear-se na “*verità effettuale della cosa*” e não na “*immaginazione di essa*”, isto é, seus fundamentos hão de ser a real distribuição de poder no mundo e não esquemas jurídicos abstratos e acadêmicos.

A PAZ SEM GARANTIAS

Uma visão realista do mundo atual nos revela que viveremos por muito tempo ainda expostos aos azares catastróficos de um sistema internacional que se limita a buscar paliativos inoperantes para seus males profundos, sem capacidade de atacar a causa real de sua instabilidade anárquica, a qual consiste no culto da soberania e do poder nacional. As experiências mais recentes têm demonstrado claramente que o sistema de segurança coletiva não oferece garantias reais para a manutenção da paz, devido à impossibilidade prática de um grupo de Estados exercer coação efetiva sobre um Estado sem provocar precisamente o que se pretendia evitar, isto é, a guerra. As alternativas que restam – a abolição da

multiplicidade dos Estados mediante o domínio universal de um único super-Estado ou a união de todos os Estados numa federação mundial – são soluções que apresentam dificuldades práticas que não parecem superáveis em futuro próximo. A primeira choca-se, desde logo, com a consciência nacionalista dos povos, que hoje se acha mais do que nunca exasperada devido sobretudo “à deificação antropomórfica da nação-Estado”; a segunda se classifica entre as utopias modernas (ainda que se aceite a veracidade do dito lamartiniano de que “as utopias são apenas verdades prematuras”), pois implicam, como mostra um de seus apologistas, Frederick L. Schuman, a renúncia a certos valores que os homens parecem prezar mais do que a própria paz: soberania, independência, patriotismo, vaidade nacional e “todos os ritos e sacrifícios de seus deuses tribais”. “Que todos esses estimados valores transformar-se-iam em pó, por ocasião da Terceira Guerra Mundial, não foi suficiente para prevenir os homens, em toda parte, de agirem em sua defesa, ou o que eles achavam ser a sua defesa – e por isso, com toda a probabilidade, tornando sua destruição inevitável”⁽⁴³⁾.

Já não resta mais dúvida de que assistimos hoje ao encerrar-se de um ciclo histórico que se iniciou pela afirmação do Estado moderno, soberano e secular – na hora mesma em que Maquiavel formulou seu pensamento político – e que ora atinge a sua fase crítica sob a forma pré-catastrófica da bipolarização mundial do poder. As superpotências, que dominam presentemente a política internacional, representam, na verdade, o ponto de saturação de um sistema político que, baseado na competição anárquica de unidades nacionais soberanas, por definição incompatíveis com a organização de uma verdadeira comunidade internacional, gerou sua própria destruição, reduzindo a maioria das nações de sujeitos da política internacional a meros objetos

ou simples posições estratégicas na luta pelo domínio do mundo.

Tudo indica que esse processo de esvaziamento progressivo do conteúdo de poder da soberania dos Estados modernos é de natureza irreversível, e que será inútil confiar numa restauração do velho sistema de equilíbrio de entidades nacionais soberanas. A solução teórica da atual crise não se encontra, sem dúvida, num retorno ao otimismo liberal do século XIX, mas na conquista e efetivação de uma concepção de convivência política de sentido universal e humano, a qual supere historicamente a etapa nacionalista. Sob esse aspecto, o pensamento de Maquiavel vive hoje sua hora crepuscular, depois de haver sido provada, tão tragicamente, em nosso tempo, a virulência irracional de uma concepção puramente técnica da política e da deificação do poder nacional.

Seria, porém, impossível deixar de ver as fortes resistências que ainda se opõem a qualquer plano de integração política que supere o conceito de Estado-nação – resistências que vão desde o inegável nacionalismo dos povos que já alcançaram o ponto mais alto de seu poder, e que ora se opõem através do mundo, imbuídos de um senso de missão universal, até o nacionalismo dos que, em diferentes fases de desenvolvimento social, político e econômico, lutam ainda por se realizar como nação, não parecendo dispostos a renunciar a uma experiência histórica, cujos termos fundamentais – Estado soberano e Poder nacional – já foram mais de uma vez provados fatais à humanidade. Estaríamos sendo utópicos se esperássemos que fórmulas jurídicas abstratas ou planos políticos de integração política de base supra-estatal viessem a remover proximamente a poderosa carga emocional que o nacionalismo ainda representa através do mundo. A experiência histórica e a realidade contemporânea, lamentavelmente, não nos autorizam a esperar para um futuro

próximo um desmentido de fato à afirmação realista de Hans J. Morgenthau: que a política internacional é necessariamente política de poder⁽⁴⁴⁾.

Num mundo destinado, assim, a viver, talvez indefinidamente, sob a lei implacável da competição entre nações que insistem em proclamar e defender a supremacia do interesse nacional, mesmo depois de perda, sob a dura lição dos fatos, a crença liberal na harmonia natural dos interesses; num mundo dividido e lacerado pelo egoísmo, pela ambição, pela rivalidade e pela suspeita, no qual tanto a política interna quanto a política internacional continuam a se definir em termos da luta pelo poder – a figura de Nicolau Maquiavel permanece viva e atual, sorrindo o seu ambíguo sorriso de sempre: ele, que não fugiu à verificação de que o mal se acha inextricavelmente associado à história humana, ele, que formulou seu pensamento, rico de antecipações e intuições proféticas, no momento em que nascia o Estado moderno, cuja afirmação crescente foi a constante dos últimos quatro séculos, ele, enfim, que soube observar, ainda no nascedouro, a eclosão das forças sociais e das paixões políticas que ainda hoje se agitam e se chocam sob o nosso olhar inquieto e à procura de luz.

9

ONDE MAQUIAVEL FALHOU

SERÁ fácil dizer hoje, com o lastro de quatro séculos de evolução cultural e política, que Maquiavel errou ao hipertrofiar o valor da política e o alcance da autoridade do Estado; que ele não soube ou não pôde reconhecer a independência da consciência moral do homem e a existência de direitos individuais invioláveis; e que suas premissas políticas, retomadas entre outros por Hobbes e Hegel, trouxeram o mundo até o paroxismo to-

talitário. É preciso considerar, porém, que ele, assim pensando, não fazia senão interpretar uma tendência fundamental de sua época, na qual a formação do absolutismo estatal gerava uma crescente valorização da política secular e era acompanhada por uma decadência visível da moral tradicional e da religião, fatos que não deixavam de repercutir na própria Igreja, dirigida então por pontífices mais preocupados em promover, por todos os meios, os interesses temporais do Papado do que propriamente em zelar pelos valores espirituais da cristandade.

Maquiavel teve, mais do que ninguém, uma intuição profunda do sentido central em que se movia politicamente a Europa no século XVI, interpretou com lucidez invulgar os signos da condenação histórica que marcavam as velhas instituições políticas herdadas do feudalismo medieval, e pressentiu profeticamente os grandes lineamentos básicos do Estado moderno. Mas, de outro lado, a imagem deste último, na sua grandeza mundana e poder secular, de tal maneira o ofuscou, que seu olhar não pôde perceber os demais valores humanos colocados fora ou além da órbita política.

Estribado em uma concepção naturalista da vida e num método de conhecimento meramente empírico, faltou essencialmente a Maquiavel fé na eficácia social da consciência ética do homem. Não acreditou ele na possibilidade de opor à realidade dos fatos naturais e instintivos normas morais supra-empíricas, capazes de gerar uma forma mais alta de civilização e de convivência social. Há em Maquiavel, fruto de seu semifatalismo e do seu desconhecimento da ideia da perfectibilidade humana, que o fizeram acorrentar o homem às obscuras forças da natureza, um conformismo pessimista diante do mal presente na história, o que explica a frieza, para nós tão chocante, com que ele descreve as ações imorais ou cruéis de seus celebrados

heróis ou preceitua regras de conduta política manifestamente desumanas.

O erro de Maquiavel, como bem viu Luigi Russo, não foi o de ter fixado as leis da política, mas o de ter deixado suspeitar que, para ele, toda a vida do espírito humano se reduzia exclusivamente à pura política. Esta, de fato, a limitação básica do pensamento maquiavélico, nas palavras daquele eminentemente crítico: “a política não é toda a vida do espírito humano, mas somente um momento dele. O enérgico politicismo puro de Maquiavel serve para redimir o homem de sua inércia e de seu afeminamento, mas ele não esgota os problemas do homem, e, ao contrário, na tentativa falaz de querer resolvê-los totalmente *sub specie utilitatis*, corrompe a própria *virtù-príncipe* da nova religião”⁽⁴⁵⁾.

A política não é certamente uma realidade absoluta e exclusiva, mas nem por isso a lição de Maquiavel quanto à sua natureza e técnica deixa de ser válida: na verdade, ela subsistiu intacta através dos séculos, desafiando ainda hoje o nosso espírito a resolver o terrível dilema que a irremovível presença da política no mundo impõe à nossa consciência ética.

Se descontarmos tudo o que na obra do secretário florentino se pode explicar pelos costumes violentos e extremados da época renascentista, não há dúvida que ela nos coloca diante de uma visão supremamente aguda da conduta política, uma visão de sempre viva atualidade, na medida em que reflete o que há de permanente na natureza humana, e que não seria razoável nem prudente refutar com alegações puramente moralistas.

Villari percebeu bem a agudeza do problema ao dizer que, por mais estranho que pareça, um retorno às doutrinas e ao método de Maquiavel era necessário para se encontrar um fundamento e uma orientação segura da honestidade política. Estava Villari bem consciente de tudo o que há de mons-

truoso na concepção política maquiavélica, mas também de tudo o que há nela de verdadeiro. Segundo aquele autor, o leitor de Maquiavel passaria continuamente da mais profunda contrariedade, ficando por vezes horrorizado, à mais sincera admiração, pois se de um lado nos repugna a imoralidade de seus conselhos, de outro nos deixa fascinados a veracidade de suas observações (46). Argumentava ele, porém, não obstante ser um espírito de convicções muito mais savonarolianas do que maquiavélicas, que a mera reiteração de que a moral é una, que os negócios públicos devem ser regidos pelas mesmas regras da moral privada, que a política e a diplomacia devem basear-se na lealdade, leva a uma consequência inaceitável, isto é, conduz à impotência ou ao isolamento, em face da insubmissão da realidade a deixar-se domar por preceitos morais abstratos. Maquiavel teve o grande mérito, frisava Villari, de haver enfrentado o problema político sem disfarces doutrinários, capazes de desfigurá-lo de início, e de haver encarado pela primeira vez os fenômenos da sociedade e da história como fenômenos da natureza, procurando descobrir suas leis e relações objetivamente, livre de abstrações utópicas e conceitos apriorísticos – atitude esta que lhe permitiu lançar as bases da ciência política moderna(47).

Não será realmente escamoteando a verdadeira e, por tantos aspectos, rude natureza da política que chegaremos a encontrar uma solução para a antinomia entre ela e a moral: qualquer especulação em tal sentido, que aspire a ser mais do que um mero exercício intelectual socialmente inócuo, deverá tomar como base o método maquiavélico de conhecimento da realidade política, ainda que seja para posteriormente completá-lo. Só a partir dele, porém, só levando em conta realisticamente os fatores integrantes do fato político e da dinâmica do poder é que chegaremos, talvez, a harmonizar as

aspirações éticas da humanidade com as exigências concretas do jogo político.

É certo que o método empírico-indutivo de Maquiavel, consistente em levar tão-somente em conta aquilo que é susceptível de observação e experiência, ou em suas próprias palavras, “*la verità effettuale della cosa*”, se ressentia de uma óbvia limitação, na medida em que lhe falta o espírito lógico-dedutivo, necessário para completar e retificar nosso conhecimento da realidade, incorporando ao mundo dos valores empíricos os valores espirituais e morais que, pela sua própria natureza, refogem àquele plano positivo e experimental em que se concentra e demora o olhar do observador realista. Entretanto, não há dúvida que tal método possui a grande virtude de permitir, como permitiu a Maquiavel, alcançar um conhecimento minucioso e quase anatômico da natureza real da política, concebida como uma técnica utilitária posta a serviço dos fins do Estado. Técnica que o homem político, particularmente quando investido das responsabilidades do poder público, há de conhecer e dominar da melhor maneira, a fim de bem cumprir sua missão última, que consiste em promover o bem comum.

Maquiavel foi e será sempre o intérprete magistral do *homo politicus*, mas o unilateralismo patente de seu pensamento o levou a conceber o poder como um fato puramente político, fechado em si mesmo, dotado de fins imanes e, por isso mesmo, autorizado a escolher discricionariamente os meios necessários à sua própria preservação ou engrandecimento. A consequência de semelhante politicismo integral é que a moral, a religião e o direito passaram a ser considerados realidades ancilares com relação ao Estado, o “deus mortal”, como dizia Hobbes, todo-poderoso e absorvente, encarnação suprema do poder, o qual não reconhece qualquer finalidade ou autoridade que se lhe oponha ou o

transcenda. Uma tal concepção puramente política do poder, segundo a qual o Estado não existe para servir a fins humanos extrapolíticos, mas encontra sua razão de ser na própria existência e expansão, veio culminar em nosso tempo no Leviatã totalitário, depois de um longo processo histórico em que foram sendo sucessivamente transpostas as barreiras que a religião, a ética e o direito procuravam opor à marcha avassaladora do poder estatal.

A fraqueza fundamental do pensamento maquiavélico está em que lhe falta um substrato ético transcendente, isto é, uma noção universal do bem, sem a qual não se pode conceber e definir o próprio bem da pátria que Maquiavel colocou como o fim supremo da política, e que tende assim a confundir-se com o bem do eventual titular do poder, tantas vezes em contraste com o bem da coletividade.

Desde que não se reconheçam, na verdade, como é o caso de Maquiavel, objetivos extrapolíticos a que o Estado deva se subordinar, nada mais resta senão a conquista e a expansão contínua do poder, com limitações meramente táticas e conveniências apenas estratégicas; dentro de semelhante concepção estritamente técnica da política, o poder passa a ser, de um valor instrumental para a realização do bem comum, uma finalidade em si mesma, absorvente e exclusiva, com imprevisíveis consequências para a comunidade.

A este propósito, vale lembrar uma observação de Ernest Cassirer: distinguiu este filósofo entre o pensamento de Maquiavel e o maquiavelismo, dizendo que há muitas coisas neste último que não podiam ser previstas pelo escritor. Maquiavel formulou suas idéias com base na sua experiência pessoal de secretário florentino e tendo como campo de observação a ascensão e o declínio dos “novos principados”. O que eram, porém, as pequenas tiranias italianas do *Cinquecento*, pergunta

Cassirer, comparadas com as monarquias absolutas do século XVII e as modernas formas de ditadura? E acrescenta: “o maquiavelismo revelou sua verdadeira face e seu perigo real quando seus princípios foram mais tarde aplicados a um cenário mais amplo e a condições políticas inteiramente novas. Nesse sentido, podemos dizer que as conseqüências da teoria maquiavélica só se revelaram em nossa época. Diríamos que hoje em dia é possível estudar o maquiavelismo com uma lente de aumento”⁽⁴⁸⁾.

Estudado com uma lente de aumento, como sugere Cassirer, à luz da trágica experiência política de nosso século, a filosofia de Maquiavel – seu politicismo integral, sua concepção meramente técnica ou estética da política, sua ética secular, naturalista e

pagã – prefigura no Renascimento o totalitarismo moderno, para o qual, como na *polis* antiga, não se admite qualquer distinção entre a moralidade pública e a moralidade privada, já que o único código ético vigente é o código do próprio Estado. Ao confessar a seu amigo Guicciardini que “amava a pátria mais do que a alma”, Maquiavel antecipava o totalitarismo de nosso tempo, que não hesita em sacrificar os direitos humanos fundamentais à segurança e ao interesse do Estado.

Tudo o que temos visto em nossa época, em matéria de violência, de crueldade e de terror – organizados racionalmente como técnicas demoníacas de domínio político – bem como a corrupção e o imoralismo que se tem alastrado nas modernas sociedades de massa bastam para evidenciar que a

política não pode ser a medida de todas as coisas, que o êxito na conquista e preservação do poder não é suficiente para justificar moralmente um político (na medida em que seu preço pode ter sido a deterioração das bases éticas que devem sustentar a sociedade); e que, finalmente, a atividade política só ganha sentido humano e criador de civilização quando se submete a finalidades éticas e limitações jurídicas que a transcendam. Pois, caso contrário, só nos restará a alternativa entre o cinismo individualista e a opressão totalitária, entre o primado anárquico do eu, que se recusa a sobrepor o bem da comunidade ao seu próprio interesse, e o primado autoritário do Estado, que se erige em intérprete supremo do direito e da moral.

NOTAS

(1) *Il Principe*, Niccolò Macchiavelli, ed. por L. A. Burd Introd. de Lord Acton. Oxford, Clarendon Press 1891, p. 2

(2) Tommasini, O. *La Vita e gli scritti di Niccolò Macchiavelli*, 3 vols. Roma, Loescher 1883, p. 922, v. II

(3) Burd, L. A., *op. cit.* (cf. Nota 1, acima)

(4) Benoist, Ch. *Le Macchiavélisme*, 3 vols.

(5) Cassirer, E. *The Myth of the State*. N. York, Doubleday, 1955, p. 178

(6) Gramsci, A. *Note Sul Macchiavelli*. Einaudi, p. 118

(7) Villari, P. *Niccolò Macchiavelli e i suoi tempi*, 3 vols. Firenze 1877, p. 294, v. II

(8) Allen, J. W. *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*. London, Methuen & Co. 3ª ed. 1951, p. 466

(9) Russo, L. *Macchiavelli*. Bari, Laterza, 1949, p. 68

(10) Gramsci, A. *op. cit.*, p. 3-4

(11) *op. cit.*, p. 465

(12) Ercole, F. *La politica di Macchiavelli*. Anonima Romana Editoriale, 1926

(13) *op. cit.*, p. 66

(14) *op. cit.* p. 86-87

(15) *op. cit.*, p. 168

(16) *op. cit.*, p. 259

(17) *op. cit.*, p. 458

(18) *op. cit.*, v. II, p. 65

(19) Maritain, J. *La primauté du spirituel*, pp. 25-26

(20) *op. cit.*, p. 5-6

(21) *op. cit.*, p. 241

(22) Croce, B. *Ética e política*. Bari, Laterza, 1945 p. 251

(23) Meinecke, F. *L'idea della ragione di stato nella storia moderna*. Trad. por D. Scolari, 2 vols.

(24) Jaeger, W. *Paidea* (versão inglesa) v. II, p. 325

(25) *op. cit.*, p. 99

(26) Maritain, J. *O homem e o Estado*. Trad. de Alceu Amoroso Lima, 4ª ed. Rio de Janeiro, AGIR 1966, pp. 64-65

(27) Antoni, C. *Commento a Croce*. Veneza, Neri Pozza Editore, 1955, p. 208

(28) *op. cit.*, v. I, p. 12

(29) *op. cit.*, p. 254

(30) Oliver, F. S. *Elogio dell'uomo politico*. Napoles 1950, p. 2

(31) Ricoeur, P. *Histoire et vérité*. Paris, Seuil, p. 231

(32) Bodin, J. *De República libri sex*, Jacobum Du-Puys 1586

(33) *op. cit.*, v. I, p. 22

(34) *op. cit.*, v. II, p. 9

(35) De Visscher, Ch. *Théories et réalités en Droit International Public*. Paris, Ed. A Pedone 1953, p. 30

(36) *op. cit.*, p. 35

(37) *op. cit.*, p. 33

(38) Kennan, G. F. *American Diplomacy*. Chicago, The University of Chicago Press 1951, p. 97

(39) *op. cit.* p. 133

(40) *op. cit.*, p. 71

(41) Sibert, M. *Traité du Droit International Public*. Paris, Librairie Dalloz 1951

(42) Morgenthau, H. J. *In Defence of the National Interest*. N. York, A. Knopf 1951, p. 36

(43) Schumann, F. L. *International Politics*. N. York, McGraw-Hill Co. 1948

(44) Morgenthau, H. J. *Politics Among Nations*. N. York, A. Knopf 1950, p. 15

(45) *op. cit.*, p. 213

(46) *op. cit.*, v. II p. 341

(47) *op. cit.*, v. II; p. 340

(48) Cassirer, E. *The Myth of the State*. N. York, Doubleday, 1955, p. 175

Observações

O presente artigo foi adaptado de Lauro Escorel, *Introdução ao Pensamento Político de Maquiavel* (Curso de Introdução à Ciência Política). Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1979, c. 9 ss. Para a tradução das citações de Maquiavel, recorreu-se às seguintes obras, editadas pela Editora Universidade de Brasília:

– *A Arte da Guerra, A Vida de Castruccio Castracani; Belfagor, o Arquidiabo; O Príncipe* (Coleção Pensamento Político, v. 22), Trad. de Sérgio Bath, 2ª ed. Brasília, 1982.

– *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lúvio* (Coleção Pensamento Político, v. 3). Trad. de Sérgio Bath, 2ª ed. revista, Brasília, 1979.

A ALDEIA INALCANÇÁVEL

Neste texto Kolakowski discute a chamada “aldeia global” e mostra que, no mundo de hoje, o homem vai inexoravelmente apagando os vestígios da comunidade tradicional, da cidade real, em que os contatos são diretos, pessoais, sem intermediários. Essa mudança, entre outras questões, tem levado as sociedades modernas a dilemas, do tipo: como conciliar a ânsia dos homens por um Estado providencial, que os proteja de todos os males individuais e sociais, com o desejo de que esse mesmo Estado não interfira em suas vidas privadas? Outro aspecto abordado pelo autor é o problema da deterioração do discurso político que, cada vez mais, vai se tornando vago e incapaz de formular com clareza as idéias e programas dos diferentes partidos políticos.

LESZEK KOLAKOSWSKI

NADA é menos verdadeiro do que a opinião de que, graças à expansão inacreditável dos meios de informação, vivemos em uma aldeia gigantesca, que se estende a toda a face da terra, e de que, após termos destruído a cidade tradicional, nós a reproduzimos, numa ascendente espiral “dialética”, em escala global. O oposto parece evidente: não há nenhuma “espiral”. Há apenas o movimento irresistível, unidirecional, que apaga sem dó, de um ano para o outro, os vestígios da comunidade tradicional, e cujo resultado é bem visível nas culturas urbanas e industriais mais avançadas. Esta aldeia-monstro que, algumas vezes, imaginamos habitar se opõe à cidade tradicional não apenas quanto à tecnologia (a economia das aldeias era um modelo perfeito de reciclagem; as fazendas quase não produziam lixo, tudo era utilizado novamente, enquanto o lixo é um dos maiores problemas da nossa civilização), mas também nas suas mudanças em ritmo vertiginoso, em contraste com os monótonos ciclos naturais da vida rural. Especialmente, é uma aldeia imaginária e artificial, um substituto cerebral, em que é difícil esconder a irrealidade e que parece provocar cada vez mais a nostalgia, dissimulada sob diferentes

formas ideológicas, de uma aldeia “verdadeira”. A tela de televisão em que assistimos, apenas com algumas horas de atraso, ou simultaneamente, aos motins no Japão, aos cadáveres, no Irã, a um discurso do presidente americano e a uma partida de futebol em Sidney, ao invés de nos tornar o mundo familiar, parece apagar a diferença entre a realidade e a ficção, em benefício desta última. Essas guerras, revoluções, sofrimentos e terrores são, para nós, ocidentais, como fantasias dos cineastas. Ao invés de se tornar próxima e tangível, a realidade se transforma em ficção literária; ao invés de nos proporcionar a ocasião de participarmos nos acontecimentos mundiais, ou de nos encorajar, a densa massa de informações visuais e verbais que em vão nos esforçamos por digerir oferece um mundo com o qual nos identificamos de maneira estética, isto é, com um pouco de prazer e sem responsabilidade.

LESZEK KOLAKOWSKI é professor da Universidade de Oxford, possui uma vasta obra publicada e tem se dedicado especialmente ao estudo da história do cristianismo e à análise dos fundamentos filosóficos do marxismo. “Aldeia Inalcançável” foi uma conferência proferida na Universidade de Brasília, em agosto de 1981.

Uma vez que a cidade real é, sobretudo, o mundo dos contatos pessoais, dos conhecimentos sem intermediários e que contam, parece claro, que a aldeia global não existe e jamais existirá.

A ruína da aldeia tradicional e a mobilidade de nossa vida não causam somente a perda progressiva do meio relativamente estável e quase natural de vizinhança, mas também o fim do espaço humano, que, outrora, constituía um sistema de referência e a partir do qual nosso mundo se construía pouco a pouco; as noções da casa de família, da origem natal, da família de várias gerações estão em rápido desaparecimento e, com elas, até a noção de infância; por isso, estamos em toda parte, mas não estamos em nenhum lugar; nosso espaço é puramente cartesiano, indiferente e infinito, sem pontos privilegiados. É uma perda que talvez não se deixe facilmente definir ou apreender nas categorias da sociologia empírica, mas o que não é menos verdadeira e realmente vivida. Temos tantas vezes descrito os novos bairros das grandes metrópoles que, embora bem planejados e razoavelmente equipados de tudo que é preciso para o conforto, são misteriosamente mortos, indiferentes, não abrindo qualquer forma de comuni-

dade, nenhum espaço espiritual, e nos quais nada, nem ninguém, cria raízes.

O DESAPARECIMENTO DA “GEMEINSCHAFT”

Flutuamos num infinito geométrico, sem saber como nos definir em relação a uma ordem que vai além de nós, sem ter a imagem dessa ordem e, conseqüentemente, sem regras que nos atribuam um campo de responsabilidades “naturais”. Nossas necessidades tendem a aumentar infinitamente, e os sentimentos subjetivos de penúria não correspondem ao que efetivamente já temos. Por outro lado, uma vez que os recursos reais não são inesgotáveis, somos muitas vezes vítimas de uma fome dolorosa em meio à opulência, e nada muda a verdadeira miséria, fisiologicamente definida, que nos envolve ou de que temos consciência.

Eis-nos, ainda, prisioneiros – tanto dos *slogans* políticos quanto das especulações filosóficas desta mesma vã nostalgia da aldeia, que persegue a civilização ocidental há mais de dois séculos, isto é, desde o começo do urbanismo moderno e, sobretudo, da industrialização. Foi Vico – não sem razão recentemente redescoberto, chamando a atenção dos historiadores – que descreveu os declínios periódicos e inevitáveis de civilizações, nos termos que deveriam logo se tornar familiares aos adeptos de Rousseau e aos críticos românticos da era moderna: o desaparecimento das autoridades e dos mitos, a decomposição da solidariedade espontânea tribal, a absorção exclusiva de cada um por seus interesses particulares, etc. Estaremos condenados a repetir sem cessar todos esses penosos clichês sobre a “atomização”, a solidão na multidão, a “mecanização” da vida, a dissolução dos laços familiares, tribais, nacionais, a “despersonalização” dos desenraizados, a reificação e a “Gemeinschaft” desaparecida? Bem, parece que sim; estamos condenados a isso, e

reinventaremos fórmulas novas para refrescar, um pouco, o vocabulário caído em desuso, de Rousseau, dos românticos alemães, dos seguidores de Saint-Simon, do jovem Marx. Mas a nossa vida espiritual gira sempre em torno dos mesmos sonhos, tanto para reanimar a imagística arcadiana, quanto para reformulá-la ou para negá-la, como fantasia pueril e reacionária, num ato desesperado de desafio. O que é a filosofia que elaboramos ao longo dos últimos decênios senão a neurose dos exilados do paraíso – real ou imaginário, pouco importa –, senão as renovadas tentativas de enfrentar uma vida à qual nem as mitologias estabelecidas, nem o sentido de solidariedade nacional ou tribal oferecem mais uma ordem inteligível, uma vida sem um lugar de identificação, num todo que nos supera? A metafísica do primeiro Heidegger parece ter sido impulsionada por esse desejo: opor-se ao homem que quer escapar de sua liberdade e de sua responsabilidade e que se dilui nos quadros burocráticos próximos a um cômodo anonimato – um homem que busca suas raízes no Ser inegável e que reafirma, nesta busca, sua própria existência irreduzível. A metafísica original de Sartre, ao contrário, parecia ser apenas a aceitação resignada do mundo que, no universo das coisas, convida somente a vivermos nossa liberdade vazia, sem perspectivas de enraizamento ou de identificação com a comunidade real. Como cada um produz seu tempo (se “temporaliza”) separadamente, a partir de sua liberdade ilimitada, não pode surgir qualquer tempo comum para nos dar o quadro da existência em comum; em conseqüência a comunidade não existe, salvo sob forma de fuga mentirosa, ao abrigo do Ser-em-si, da coisa; e os encontros entre as pessoas são, sobretudo, baseados no desejo de se apropriar do outro. Depois de abandonar sua filosofia da existência, Sartre procurou traçar uma visão da comunidade que se cons-

tituiu, imediatamente, num projeto revolucionário e que, sem jamais chegar a uma forma fixa (o relicário de suas batalhas antigas contra a reificação), dá a seus participantes uma espécie de identidade. Infelizmente, parece que se trata, ainda, de um retorno ilusório: sendo a revolução, por definição, o processo da decomposição das formas institucionalizadas da vida social, não pode estabelecer-se como modo permanente de vida e, embora no decorrer desse processo os grupos ativos adquiram forte sentimento de identificação coletiva, é igualmente verdade que são apenas curtos períodos de euforia, inevitavelmente seguidos por decepções amargas, no curso do restabelecimento das instituições; a revolução concebida como trabalho do espírito em busca de um lugar durável de identificação psicológica não foi, e nem será, mais que uma quimera de adolescentes.

O DESEJO DE PERTENCER À COMUNIDADE

Esse desejo de pertencer à comunidade realmente vivida com base em relações diretas, esses sonhos de uma vida em que as pessoas se comuniquem sem a intermediação das instituições (“Comunicação autêntica” de Jaspers) foram por nós descritos muitas vezes como reacionários por definição, como tentativa desesperada de anular a civilização moderna e de se refugiar nesses fantasmas, numa barbárie serena. Reacionário ou não, esse desejo existe em nós, mais forte que nunca, e procura exprimir-se sob as máscaras ideológicas mais variadas. Além do mais, para crer que o adjetivo “reacionário” é não apenas descritivo (indicando idéia de retorno a formas antigas e ultrapassadas), mas que contém um julgamento de valor pejorativo, é preciso admitir não apenas que há progresso, mas que só há progresso, o que implica que pensar num retorno é pensar em algo pior. Portanto, para empregar a palavra

“reacionário”, incorporando automaticamente seus subentendidos, é preciso admitir toda uma teoria global do progresso inevitável e incessante, uma teoria cuja certeza – é o mínimo que se pode dizer – não é total. Citarei um exemplo simples dessa confusão. Ao estudar a metafísica heideggeriana, Adorno associava esse desejo de voltar às “raízes” à ideologia nazista do “sangue e solo”. Mesmo se verdadeira, essa associação é apenas um terço da verdade, e dois terços a ela devem ser adicionados. Primeiro, que tinha Adorno a oferecer, a não ser a condenação prévia da civilização industrial e burocrática que nos aprisiona em suas formas “reificadas”, a não ser o elogio da cultura das elites feudais? E depois – e esta é a terceira parte –, se refletirmos sobre o sucesso espetacular – tão breve que foi, na escala histórica – dessa ideologia, não seremos tentados a ver nisso, também, uma renascença monstruosamente bárbara da mesma nostalgia romântica, da mesma busca da perdida comunidade tribal, dos laços “orgânicos” – para empregar a palavra sugestiva e enganadora de toda a tradição pós-Rousseau? As fontes românticas do nazismo foram discutidas e analisadas em muitas ocasiões. Muito se comentou que a crueldade sem disfarce dessa ideologia, sua barbárie patente e sua condenação universal a tornaram caduca e impotente. As inspirações românticas que outrora contribuíram para o seu aparecimento não são menos viáveis e são encontradas freqüentemente na fraseologia política de hoje, tanto da esquerda quanto da direita, assim como na inquietude da juventude dos países desenvolvidos, mesmo se essas inquietudes se articulam, algumas vezes, em idéias grotescamente idiotas e em ações desesperadamente contraproduativas. A procura de novas formas de religiosidade, os sucessos de seitas carismáticas múltiplas e as explorações das profundidades e das lendas do Oriente eternamente misterioso, as



A procura de novas formas de religiosidade é um sintoma dessa estranha doença do mundo moderno, intimamente ligada ao sentimento vago de ter perdido a faculdade e o lugar da chamada “comunicação direta”.

técnicas variadas da psicoterapia coletiva – tudo isso não passa de sintomas de uma mesma doença estranha, intimamente ligada ao sentimento vago de ter perdido a faculdade e o lugar da chamada “comunicação direta”. Não há dúvida de que, com isto, se abriu um vasto campo a toda sorte de charlatanismo e de vigarice. Mas o fato de que as necessidades humanas se deixam facilmente explorar por vendedores de

drogas fraudulentas só prova a realidade e urgência dessas necessidades.

No entanto, essa nostalgia do Eldorado, de uma convivência que falta, esse mal de “bei-sich-Sein” persistem e se desenvolvem nas condições sociais e psicológicas fortemente diferenciadas daquela em que a revolta romântica na Europa surgiu no passado, e essa mudança lhes dá caráter contraditório.

O LEVIATÃ PROSPERA GRAÇAS A NÓS

De um lado, o crescimento irresistível das funções sociais e econômicas do Estado – movimento inexorável e devido, ao menos em parte, às exigências tecnológicas e à expansão demográfica –, de outro, a concentração de decisões fundamentais nos centros de poder (e as presenciei nos países democráticos, não nas satrapias comunistas ou nas ditaduras militares) provocam o sentimento, muito difundido, de impotência do indivíduo e queixas incessantes contra o “big government”. A idéia é tão difundida que as formas de participação oferecidas às pessoas, nos sistemas de democracia representativa, são ineficazes e que todos os canais de influência são bloqueados por aparelhos bem estabelecidos, os quais encarnam essa mesma tendência e alimentam o Leviatã. Sabe-se tudo isso, sem que qualquer pessoa seja capaz de oferecer uma idéia alternativa viável.

Por outro lado, o Leviatã prospera graças a nós, e não apenas por ser útil e indispensável. Prospera, também, porque lhe apresentamos reivindicações que contribuem inevitavelmente, para o seu crescimento.

Através do mundo civilizado, observa-se o que se pode chamar de infantilização da sociedade, verso da medalha e complemento direto do Estado do “bem-estar”. Imperceptivelmente, habituamo-nos à idéia de que é dever e competência do Estado nos tornar felizes, que, se formos privados de alguma



Representação do *Leviatã*. A imagem aqui reproduz a crença de que as sociedades consistem de multidões, e não de relações.

coisa, ou se pensarmos que o fomos, o responsável é o Estado, e que distribuir a felicidade é tarefa da burocracia onipotente; que se alguma coisa não der certo mesmo em nossos negócios privados, a culpa é do Estado. O Estado deve se ocupar inteiramente de todos os aspectos da nossa vida, nosso trabalho, nossa saúde, nosso corpo e nosso casamento. Esse infantilismo, que parece estar aumentando, abriga evidente perigo totalitário; uma vez que o Estado é obrigado a atender, totalmente, nossas necessidades de segurança, que são

hoje o valor supremo, devemos nos deixar nacionalizar inteiramente, corpo e alma, conferindo ao Estado a responsabilidade total sobre nossa vida. E este é exatamente o princípio central do totalitarismo: a nacionalização de tudo, até mesmo dos seres humanos, e a promessa de segurança em troca da submissão perfeita e da renúncia perfeita à vida espiritual pessoal com suas incertezas necessárias.

Em resumo, somos divididos por desejos incompatíveis: queremos cada vez menos um Estado que nos supervi-



Thomas
Hobbes,
(1585-1679).

sione e nos importune com intervenções em nossos afazeres, um Estado em relação ao qual sentimos, penosamente, nossa fraqueza; ao mesmo tempo queremos, cada vez mais, um Estado para nos proteger contra todos os males possíveis vindos da natureza, da sociedade e de nós mesmos, para nos munir de segurança total, para se encarregar dos nossos interesses e para favorecer nossas causas particulares contra todas as outras.

Talvez mais que antigamente, esta atitude esquizofrênica se manifesta nas ideologias de esquerda que prometem que, se os seus proponentes tomarem o poder, tudo será, simultaneamente, planejado e espontâneo. Ao mesmo tempo, contradições análogas, mais ou menos escondidas sob palavras de ordem nebulosas, são fáceis de identificar nas ideologias de quase todos os movimentos políticos, salvo os extremistas. As mensagens dos grandes partidos que preenchem, na Europa, o espaço da vida política, contêm, geralmente, afora as diferenças retóricas, duas promessas fatalmente contraditórias. De um lado, dizem: “Todos os outros querem dirigir sua vida do alto, por decisões burocráticas, mas somos os únicos que querem que vocês mesmos, o povo, tomem todas as decisões nos assuntos que lhes concernem; queremos que a sociedade seja dela mesma!” Mas, por outro lado, prometem que o Estado, comandado pelo mesmo partido, protegerá todos os interessados de todas as camadas sociais, que se ocupará dos pobres e das crianças, das escolas e dos hospitais, que apoiará as aspirações legítimas das classes média e operária, que lutará energicamente contra o desemprego e a inflação, etc. No limite, as ideologias políticas parecem cada vez mais nos prometerem uma sociedade que combinará harmoniosamente o paraíso anarquista e o paraíso totalitário: o Estado não será nada e, ao mesmo tempo, será tudo, se ocupará eficazmente de tudo e cederá

tudo o poder ao povo; cada um de nós será protegido como uma criança no berço e cada um terá a liberdade perfeita de expansão individual, de realização pessoal, etc.

O PROBLEMA DA IDENTIDADE DOS PARTIDOS POLÍTICOS

Com efeito, vemos que, nos últimos decênios, os partidos, pouco a pouco, deixaram de ser, ou pararam de parecer, aquilo que foram antes, isto é, expressões políticas de grupos de interesses e de camadas sociais bem definidas. Cada vez mais, quase todos os partidos querem representar as necessidades de toda a sociedade, estar ao serviço de todos, favorecer o bem-estar de todos os grupos e apoiar suas aspirações; não podem fazê-lo sem pagar o preço de tornar sua linguagem cada vez mais frouxa, seus *slogans* cada vez mais vagos. Isto é verdade também para os partidos de tendência eurocomunista, nos quais os apelos à impiedosa luta de classes são passo a passo substituídos pelo conceito do interesse nacional. O resultado é que todos os partidos, excepto os extremistas – isto é, os partidos comunistas de rito moscovita, as seitas fundamentalistas marxistas ou comunistas, os partidos explicitamente fascistas ou racistas –, estão desesperados na procura de sua própria identidade e nenhum está verdadeiramente certo do que é. Em consequência, assistimos, no nível ideológico, a batalhas mortais de palavras que não significam nada e que se tornam palavras de ordem, *slogans*; servem para diferenciar os grupos rivais, mas perderam todo o seu conteúdo inteligível. Os políticos não são capazes de definir bens como “a justiça social”, “a legalidade”, “o povo”, “a liberdade de iniciativa”, “a qualidade de vida”, etc.; todas essas expressões são úteis como sinais convencionais ou estandar-tes que identificam batalhões hostis; mas, de outro lado, são quase vazias de conteúdo. Há, sem dúvida, diferenças

claras entre as orientações políticas, mas quase não há interação entre política de cada dia, onde as lutas são reais, e as idéias gerais, que são vazias. É comum ouvir que as divisões políticas estabelecidas que herdamos do século XIX ou da época da 1ª Guerra Mundial e que determinam até hoje a estrutura dos partidos e sua linguagem não correspondem mais nem aos problemas essenciais e urgentes do nosso mundo, nem às cristalizações reais, embora subterrâneas, dos interesses na escala mundial e nacional, e que as formações políticas existentes estão prestes a explodir.

Subsistem, no entanto, não apenas porque se sustentam umas às outras por sua própria hostilidade, mas também porque as tentativas de reagrupamento, mesmo que muito freqüentes, são abortivas – pelo menos até agora; incapazes de formular alternativas claras, repetem as mesmas generalidades. Além do mais, o direito de falar sob forma de crítica só se justifica no quadro de uma proposta melhor. No entanto, o sentimento de ter caído num limbo intelectual parece universal, com exceção dos fanáticos ligados a fórmulas ultrapassadas. As grandes perturbações políticas, as revoluções e as guerras civis no Terceiro Mundo – tudo isso nos interessa, sobretudo, graças à significação dos acontecimentos nos conflitos internacionais; de outra forma, os simbolismos ideológicos não valem nada. Se um deles se chama islamismo ou socialismo científico (ou os dois ao mesmo tempo), ou democracia ou liberação, simplesmente, não importa; são sinais das alianças políticas. Podem ser de outra forma para os participantes ou, ao menos, para uma parte deles, mas, mesmo assim, a distância entre esses rótulos e as forças em jogo nos faz ver a que ponto às realidades sociais faltam os meios para se exprimirem. Fala-se, freqüentemente, da “crise” das instituições parlamentares, de sua insuficiência, e certamente há verdade nessas

críticas; no entanto, as instituições parlamentares não tendo, até hoje, como alternativa, a não ser instituições ditatoriais, estas críticas ou continuam estêreis – no caso em que não levam a outras fórmulas que garantiriam à sociedade as mesmas liberdades civis e a mesma proteção dos direitos – ou reforçam simplesmente os sonhos totalitários. Os movimentos democráticos nos regimes despóticos – comunistas – têm uma posição, sobre essa questão, muito mais fácil e até muito confortável: podem exprimir suas reivindicações de maneira inequívoca. Se dizem “Queremos eleições, abolição da censura, liberdade de expressão, liberdade de se organizar com objetivos políticos ou sindicais, garantias legais contra a polícia, etc.”, todo mundo sabe do que se trata e não há dúvida sobre o conteúdo dessas reivindicações. Mas se se proclama que é preciso “abolir a alienação” ou “instaurar a justiça social”, manipulam-se palavras cujo único uso consiste em que canalizam um sentimento impreciso de insatisfação e de frustração em relação a objetivos políticos não confessados. Onde está essa alienação cruel que um Brutus nobre poderia, à sorrelfa, apunhalar? E, no entanto, desde que nos esforcemos para traduzir estas palavras – extremamente potentes porque não têm conteúdo preciso – em propostas bem definidas e factíveis, nos encontraremos subitamente diante da imensidade de problemas complexos e interdependentes que não sabemos como abordar.

NÃO HÁ UMA CHAVE UNIVERSAL PARA AS DIFICULDADES MUNDIAIS

Quase todo mundo entende que não existe nenhuma chave universal para as dificuldades mundiais que enfrentamos de maneira ineficaz; que a antiga idéia liberal, segundo a qual tudo correrá melhor se cada um se preocupar, livremente, com seus próprios proble-

Onde está essa alienação cruel que um Brutus nobre poderia, à sorrelfa, apunhalar?

mas, não pode ser considerada séria; que o ideal dos anarquistas ou dos esquerdistas – a autonomia ou a autogestão perfeita das unidades produtivas –, mesmo se factível, antingiria apenas a economia da concorrência ilimitada do século passado, com todos os seus efeitos nefastos: as desigualdades extremas, as crises, as falências, os desempregos em masa, a miséria; que o ideal de um Estado que incorpora tudo e ao qual todas as responsabilidades são atribuídas não se pode verificar, a não ser sob a forma da escravidão totalitária. Postos os ideais de lado, só nos restam compromissos, mais ou menos ineficazes, entre as exigências incompatíveis que, em última análise, têm suas origens no nosso desejo de ter segurança total e, ao mesmo tempo, espaço ilimitado de expressão individual. E são, precisamente, esses dois elementos que não podemos jamais juntar.

Todos parecem estar de acordo em que temos necessidade, cada vez mais urgente, de soluções globais, e em que os perigos mais graves não se deixam afastar ou atenuar senão em escala mundial; é inútil enumerar as razões evidentes dessa situação. Parece extremamente improvável que tais soluções possam ser eficazmente aplicadas no espaço de tempo que nos resta, antes deste ou daquele apocalipse prometido pelos sábios. Não se passa uma semana sem que se leiam na imprensa profecias lúgubres feitas por pessoas competentes: ou esta será a idade glacial novamente – e não há nada a fazer – ou, ao contrário, o aumento da temperatura, causado pelo homem, provocará dilúvio lento, mas inexorável; podemos prever que sufocaremos por causa da poluição do ar, ou da devastação da

floresta da bacia amazônica; será apenas o superpovoamento, ou será a expansão, que nos dizimará pela fome; afastando a hipótese de uma guerra total, os cenários possíveis de uma catástrofe universal são variados e a maioria esmagadora de pessoas de alto nível de instrução, sem falar nas outras, não têm meios de verificar a probabilidade ou de pesar os argumentos.

Vivemos numa época em que acreditamos que a ciência pode nos salvar e pode nos levar à extinção; ao mesmo tempo, percebemos nossa impotência em controlá-la. Basta pensar que, hoje em dia, é preciso ser físico profissional para compreender a definição internacional obrigatória do que é um metro. Nos países democráticos, a população é freqüentemente encorajada a tomar, através de plebiscitos, decisões cujos efeitos são causa de violentas controvérsias entre as pessoas mais competentes, e não é surpreendente que as decisões efetivamente tomadas provenham de motivos que não têm nada a ver com os debates desses especialistas. Podemos nos consolar, no entanto, pensando que, nesses casos, as chances de uma decisão justa (isto é, cujos efeitos estejam de acordo com as expectativas) não serão talvez menores se essa decisão for tomada pelos especialistas, ao invés de ficar ao acaso das emoções populares. É ainda mais chocante se se tratar de decisões “globais”. Para fazer propostas, os especialistas são infalíveis, e, sobretudo, como os outros, que não o pretendem ser, podem escolhê-los? Os mecanismos democráticos mais efetivos podem facilmente produzir chefes mediócrs, no verdadeiro sentido que o termo sugere e que a experiência confirma. Os mecanismos despóticos produzem muito mais facilmente chefes mediócrs ou criminosos, além do que essa mediocridade é, geralmente, de um outro tipo e mais perigoso. Deduz-se que uma sociedade pluralista e aberta tem mais chances – sem garantias, é verdade – de tomar decisões importan-

tes a partir de premissas racionais e, sobretudo, de corrigir seus erros, do que uma sociedade despótica. Mesmo assim, o despotismo, especialmente sob a forma comunista, tem suas virtudes: oferece segurança em troca do servilismo e da renúncia à participação nos assuntos públicos; livra-nos da obrigação de termos opiniões ou idéias próprias; lança-nos no oceano da mentira otimista (e quem jamais provou que vive-se necessariamente melhor sob a verdade do que sob a mentira?).

Em última análise, apostamos em que as forças sociais que favorecem a ascensão do totalitarismo não vencerão, mas trata-se de uma aposta baseada antes em uma confiança na necessidade, suficientemente evoluída, de liberdade, do que numa predição apoiada em estimativa sem preconceitos. Há, sem dúvida, circunstâncias que contribuem para a tendência totalitária e há outras que a desfavorecem. Entre as primeiras – mesmo se pusermos de lado a expansão soviética – encontram-se todos os imperativos econômicos que levam à concentração do poder no aparelho do Estado, na medida em que este deve ser responsável pela exploração e distribuição dos bens vitais limitados (como o solo, as matérias-primas, as plantas e as fontes de energia), assim como pela “saúde” geral da economia: estas são tarefas que não se deixam regular pelos automatismos do mercado. Encontram-se, também, enquanto fator psicológico importante, o infantilismo já mencionado, o valor crescente atribuído à segurança em prejuízo de outros bens, e o nosso hábito, cada vez mais acentuado, de esperar do Estado receitas de felicidade e remédios contra todos os males coletivos e particulares, e de condená-lo por não nos servir, imediatamente, em cada ocasião.

Também há fatores ativos na direção oposta que compreendem não só todos os traços repugnantes do totalitarismo, sua natureza opressiva, mentirosa e anticultural, mas também sua incurável



As utopias sempre acompanham a história do homem sobre a Terra. Hoje vêm assumindo formas fartamente revestidas de teorias científicas. Ao lado, a Ilha da Utopia; gravação em madeira, atribuída a Hans Holbein, que ilustra a edição da obra de Thomas More, impressa por J. Froben, em 1518.

incapacidade econômica e técnica que a experiência demonstra plenamente e que está totalmente ligada à estrutura política. Compreendem a oposição crescente contra a onipotência do Estado, mesmo se esta oposição se exprime, algumas vezes, sob formas pueris e bárbaras. Compreendem, igualmente, enquanto contrapesos psicológicos incalculáveis, mas importantes, o desejo de ter vastos campos de vida pessoal e de expressão, que nenhum poder está autorizado a regular.

A BUSCA DA ALDEIA INALCANÇÁVEL

Todas essas forças opostas têm seus perigos, cada uma o seu. A busca da aldeia inalcançável, combinada com a fé nas possibilidades infinitas do Esta-

do, cria enganos fortemente difundidos entre os ideólogos de diversas correntes de esquerda – segundo os quais é possível empregar, eficazmente, técnica social para produzir uma sociedade sem conflitos, isto é, é possível institucionalizar a fraternidade a golpes de burocracia e violência. Por outro lado, nas condições em que o socialismo é identificado tão vividamente com o culto da burocracia, os porfa-vozes da descentralização econômica e política, entre os liberais e os conservadores, se chocam fatalmente com as exigências sociais e ecológicas imperativas, que o jogo de oferta e procura não pode de forma alguma resolver e que se tornam cada vez mais numerosa. É possível que, num certo país, as soluções radicalmente liberais, que abrangeriam, por exemplo, o desemprego gigantesco,

fossem compensadas pelo rápido crescimento econômico e pelo aumento da produtividade; no entanto, sendo tais soluções impossíveis por razões sociais e políticas notórias, os governos são compelidos a procurar saídas intermediárias, sempre incertas e limitadas. Em resumo, dos dois lados, todas as soluções radicais são piores que as doenças que pretendem curar, enquanto as soluções parciais e não radicais são necessariamente provisórias e não podem satisfazer os espíritos em busca da perspectiva grandiosa de um mundo definitivamente salvo.

Uma contradição parecida encontra-se nos movimentos e idéias nacionalistas. Obviamente, é preciso distinguir entre as nacionalidades verdadeiramente oprimidas e impossibilitadas, por causa da violência exterior, de desenvolver sua própria cultura; os opressores; os grupos étnicos minoritários nos países democráticos; e as unidades tribais desprovidas de consciência histórica clara, como a conhecemos na Europa, mas suficientemente identificáveis. Notamos, portanto, uma certa tendência paralela em condições bem diferentes: a comunidade cultural, que é a nação, se identifica com o Estado; uma vez que os valores nacionais são tidos como supremos, essa identificação resulta, naturalmente, num culto do Estado, que tem todos os direitos em relação aos indivíduos; assim sendo, vemos, de um lado, os nacionalismos bizarros cujo foco é um Estado sem qualquer homogeneidade étnica e, de outro, o protecionismo e o isolacionis-

mo culturais, em condições em que não existe qualquer opressão política verdadeira, como se a liberdade nacional repousasse sobre o aumento dos postos alfandegários e policiais nas fronteiras. Então, repito, é a miragem de uma solidariedade “natural” e “orgânica” que se traduz facilmente na glorificação dos tribalismos opressivos.

Mesmo os movimentos ecológicos têm ambigüidades análogas. Se se exprimissem nos *slogans* gerais sobre a necessidade de proteger a natureza contra a destruição – quem não os aceitaria? Mas desde que se trata de escolhas reais, os problemas se multiplicam. Não podemos pedir, ao mesmo tempo, que “parem a construção das usinas elétricas atômicas!” e ofereçam “energia infinita barata!” É preciso dizer claramente: “Estamos prontos a ter menos do que temos – menos comida, menos viagens, menos aquecimento, menos tudo”. Não é exatamente o que se ouve; mas sim: “Estado, você tem a obrigação de nos fornecer todas as quantidades de energia de que tivermos necessidade, mas sem perigo e sem prejudicar a paisagem; invente alguma solução!” No entanto, aqui, como em tudo, temos que fazer opções que devem apoiar-se sobre uma estimativa racional de riscos, de custos, de potencialidades técnicas e de todas as consequências sociais das decisões possíveis. A ecologia, se é uma ideologia, exprime frequentemente essa mesma infantilidade que, de um lado, crê no Estado todo-poderoso e, de outro, gostaria de desfazer-se dele. Nenhum político, nenhum movimento político, pode per-

mitir-se dizer aos cidadãos, nas sociedades relativamente ricas: “Vocês têm muito, vocês podem bem se contentar com menos”; os indivíduos podem dizê-lo e devem dizê-lo, se preciso; as igrejas também podem dizê-lo e o fazem algumas vezes, sem muito sucesso. De outro lado, temos uma outra palavra cômoda – “consumismo” – usada com tanta freqüência que sugere uma reprovação moral imprecisa e que não tentamos traduzir em propostas sociais bem definidas.

Ninguém pode prever o que resultará da confrontação dessas tendências fortes e opostas nas próximas décadas. Sentimos que as ideologias, tanto quanto as formações e as divisões políticas herdadas, não correspondem mais, nem às exigências impostas pela demografia e tecnologia modernas, nem às enormes desproporções, que talvez se agravem, entre as diferentes regiões do planeta; sentimos – de forma não menos vaga – que nossos mecanismos de democracia representativa não estão bem adaptados a essas exigências, apesar deles serem sempre os melhores que temos para nos proteger contra o despotismo. Aparentemente, não foram propostas outras formas viáveis de governo democrático e representativo, nem muito menos postas à prova; é possível que, se aparecerem, cada uma das forças em conflito contribua para elas, embora não se deva esperar que se alcancem sínteses, a não ser ao modo das convulsões dramáticas, como ensina a experiência de toda a história humana.

Comentário I

LUIZ ANTÔNIO MARCUSCHI – Universidade Federal de Pernambuco

A crítica da ideologia efetuada pelo Prof. Kolakowski desenvolve-se em três momentos: (1) é apresentada uma antropologia pessimista do mundo moderno; (2) é feita uma dissecação das

ideologias políticas como aspirantes a uma simbiose impossível; e (3) os diversos sistemas políticos alternativos são vistos como suportes de uma infância prolongada que se libera da iniciativa

pessoal e se entrega à tutela do Estado. Tentarei, inicialmente, uma breve recapitulação dos três aspectos desenvolvidos e depois colocarei algumas observações gerais.

1. Os Fundamentos da Antropologia Pessimista

Na argumentação geral, o primeiro aspecto frisado é o de que os modernos meios de comunicação, ao contrário do que se pensa, não produziram uma “espiral dialética” que transformasse o planeta numa “aldeia global” eliminando a aldeia tradicional. Mais do que isso, a massa de informação visual e verbal deu origem a um “movimento unidirecional” que transforma os acontecimentos mundiais em ficção literária para o indivíduo, uma vez que o homem é um ser voltado para os valores da família, enraizado e solidário, de modo que a “aldeia real” é aquela dos contatos pessoais e dos conhecimentos imediatos e não a profetizada “aldeia planetária”.

Com isso os meios de comunicação seriam impotentes frente ao indivíduo e não conseguiriam montar um novo “sistema de referência”. Apenas colocam o homem num espaço cartesiano, sem pontos privilegiados, desenraizando-o e impossibilitando-lhe uma autodefinição; não o encorajam nem o tornam participante dos acontecimentos mundiais: produzem tão-somente uma identificação de natureza “estética” e geram um “prazer sem responsabilidade” ao apagarem as diferenças entre realidade e ficção.

Temendo que essa maneira de ver a civilização dos *mass media* pudesse fazê-lo alvo de críticas que o categorizassem como tribalista, saudosista ou romântico, o prof. Kollakowski parte para um segundo aspecto. Não se trata propriamente de uma incapacidade dos meios de comunicação, mas de uma questão da natureza humana: o indivíduo não é massificável; não pode ser transformado em habitante de uma suposta aldeia planetária. Por isso mesmo, a crítica é extensível à civilização industrial capitalista que planeja as cidades e as equipa com todo o conforto, sem conseguir lançar raízes, produzindo

do apenas núcleos “misteriosamente mortos”, indiferentes e sem espaço espiritual; ao lado da opulência material subsiste a miséria psicológica. Assim, a urbanização moderna nos torna cada vez mais presas da vã nostalgia da aldeia tribal e devolve-nos à infância. Isso gera um homem sem identidade, que, por um lado, quer liberdade total e, por outro, entrega a gerência de sua vida ao Estado.

2. A Simbiose Impossível

Qual a forma que o Estado deve assumir para corresponder a um tal infante que deseja proteção e liberdade? Segundo afirma o prof. Kollakowski, a crença nas funções sociais e econômicas do Estado *versus* a concentração das decisões maiores nos centros de poder provoca o sentimento da “impotência do indivíduo”. As próprias formas de representação oferecidas pelos sistemas de democracia representativa são ineficazes e só alimentam o Leviatã burocrático. Por outro lado, esse Leviatã nutre-se e cresce com nosso consentimento, acarretando com isso uma “infantilização da sociedade” que se entrega à tutela do Estado. Habituaamo-nos a dar ao Estado as competências plenipotenciárias de zelar pelo nosso bem, nossa saúde, nossa segurança, nossa felicidade. O Estado torna-se responsável inclusive pela nossa esfera privada. Esse infantilismo é no entanto o germe do perigo totalitário: ao zelar pela nossa segurança total ele nos nacionaliza, e esta nacionalização do corpo e espírito é o princípio do totalitarismo. Isto leva a uma esquizofrenia insuperável, pois enquanto ele intervém em assuntos particulares, rouba-nos o privilégio de indivíduos, mas ao mesmo tempo desejamos um Estado forte que nos defenda e dê segurança total. O ideal de espontaneidade e planificação permanece como a ideologia impossível dos esquerdistas. Como pode um partido prometer preservar os direitos do indi-

víduo e ao mesmo tempo dar-lhe proteção total? Como chegar a essa simbiose impossível para harmonizar pólos em evidente contraposição? É vã, pois, a promessa das ideologias políticas que pretendem harmonizar o paraíso anarquista e o paraíso totalitário. Inexistem, evidentemente, chaves universais para os problemas mundiais. O ideal dos anarquistas ou esquerdistas – autonomia e autogestão perfeita das unidades produtivas – desembocaria fatalmente na economia da concorrência ilimitada do século passado, com todas as suas inconseqüências.

Existe uma contradição nos que pedem o fechamento das usinas atômicas enquanto reivindicam energia mais barata.

Face a isso, nos últimos decênios, os partidos políticos parecem estar cessando de ser a “expressão política de grupos de interesses ou de camadas sociais definidas”. Eles buscam, cada vez mais, representar os interesses de todos. Com isso vão assumindo uma linguagem vaga e vazia; tornam-se ininteligíveis. Para Kollakowski, excluindo os partidos extremistas como os “comunistas de rito moscovita, seitas fundamentalistas marxistas ou comunistas e partidos explicitamente fascistas ou racistas”, todos os outros buscam uma identidade própria, e neste afã perdem-se em palavras que nada significam. Não sabem definir suas etiquetas como “justiça social”, “igualdade”, “povo”, “liberdade de iniciativa” e outras. Sob este aspecto, os movimentos democráticos em regimes despóticos têm uma posição fácil e confortável. Conseguem reivindicar inequivocamente “eleições livres”, “liberdades políticas”, “liberdade de imprensa”, “garantias legais”, “liberdades sindicais”, etc., de modo a serem bem entendidos. Mas, ao proclamarem a necessidade de “abolir a alienação” e “instaurar a justiça social”,

encontram-se no emaranhado de *slogans* poderosos não traduzíveis em sentenças claras e compreensíveis.

3. Alternativas Aporéticas

Vistos os ideais que o infante político coloca para um Estado, não há muita esperança de se encontrar alguma saída racional e tudo se transforma aqui ou ali em satrapia.

Numa sociedade pluralista e aberta há maior chance de as decisões importantes partirem de premissas racionais do que numa sociedade despótica. O despotismo, especialmente na sua forma comunista, oferece segurança ao preço do servilismo e renúncia à participação nos negócios públicos; não requer opinião ou idéias de ninguém, pois ele oferece sua versão profética e otimista. Em contrapartida, a sociedade pluralista e aberta não dá a segurança desejada.

As forças sociais que favorecem o ímpeto totalitário não o arrebatarão mais. O resultado é um Estado forte que remonta ao infantilismo já lembrado, da entrega do indivíduo ao Estado. Mas as forças opostas a estas também têm seus perigos, pois a fê num Estado sem conflitos é mais ou menos uma espera por Godot.

Os movimentos nacionalistas não conseguem, seja qual for sua forma de realização, eliminar suas contradições internas e dificilmente superam o totalitarismo. De igual modo, os movimentos ecológicos estão eivados de ambigüidades na medida em que buscam lutar contra os perigos que ameaçam a natureza, mas exigem ao mesmo tempo que o Estado providencie os recursos necessários ao bem-estar.

A conclusão só pode ser cética. As ideologias existentes recebem uma avaliação negativa e são vistas como impotentes ante as exigências. A melhor alternativa – mas provisória – contra o despotismo, segundo Kolakowski, é ainda a democracia representativa, em-



bora não seja capaz de fazer frente aos problemas postos. Resta-nos esperar outras alternativas que viabilizem um homem livre daquele infantilismo.

4. Indagações

Neste breve apanhado, sente-se um evidente ceticismo no questionamento dos sistemas políticos, deixando-nos o autor sem alternativa de escolha. Não vemos nele uma preocupação central com a *legitimação* de algum sistema político, mas sim uma vontade de *viabilizar* algum instrumento político para o homem como indivíduo escapista. Com

isso, a preocupação-base não poderia deixar de ser o combate a todas as formas de despotismo, especialmente o comunismo, para salvaguardar um ideal de liberdade inatingível, posto que se deseje segura. Há ainda uma crítica severa à linguagem mistificadora e equivocada dos partidos políticos que nela encobrem sua impotência. Mas essa cruzada para a clarificação da linguagem política tem como alvo maior a impossibilidade de se conjugarem ideais opostos, quais sejam, os ideais de segurança total e liberdade individual.

Se os argumentos do prof. Kolakowski para essas posições forem consisten-

tes, parece-me que afirmam a falência da *intelligentsia* política ou pelo menos sua visceral impotência e vagueza teórica. Não me pareceu tratar-se de um simples fenómeno de declínio de fim de século, nem creio ser uma visão apocalíptica dos partidos e sistemas políticos. Tudo se passa como se os argumentos levantados com base naquela antropologia pessimista buscassem decretar o próprio *zoon politikon* aristotélico como um projeto inviável.

Frente a isso, gostaria de indagar se não haveria outra forma de se questionar a respeito dos problemas levantados. Parece-me que o questionamento feito baseia-se numa política antropológica em que tudo é visto sob o prisma do indivíduo e não da sociedade como um todo. De resto, cabe indagar se os ideais de segurança total e liberdade individual são os dois fiéis da balança política; a questão assim colocada é evidentemente insuperável. Será viável colocar o bem comum e o privilégio do indivíduo, a segurança do Estado e a segurança do indivíduo no mesmo pé

de igualdade? Creio que, quando se trata de dissertar a respeito da identidade de alguma coisa, esse termo esguio não tem a mesma estrutura conceitual no caso da identidade do indivíduo e da identidade do Estado. Pois bem, no estudo aqui apresentado, parece-me que as duas coisas andaram juntas. É evidente que as desigualdades estruturais que se evidenciam na oposição de uma identidade coletiva e uma identidade individual geram uma bifurcação que deve ser resolvida. Mas convém frisar que aqui a matemática não funciona; aqui, dois mais dois não são quatro, ou seja, a segurança de cada um não tem como somatório a segurança do Estado. O que é, portanto, *segurança total*? O que é *liberdade individual*?

Neste ponto concordo com J. Habermas ao analisar Helmut Schelsky, quando este defende teses que em muito se aproximam das postuladas pelo prof. Kolakowski (cf. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt/Main, 1973). Mais liberdade ou mais segurança é um dilema que não chega a

ser dilema. A meu ver trata-se, muito mais, da diluição da própria essência de democracia como sistema político. Por isso mesmo, não consigo vislumbrar por que o prof. Kollakowski, que combate com tanta veemência o comunismo, elege a democracia liberal como expressão do sistema político mais viável. Sabemos que a democracia não é mais aquilo que o étimo pode saudosamente lembrar, mas sim um método de escolha de elites mandatárias que se distribuem em partidos supostamente representativos das forças vivas, mas que se baseiam em compromissos mútuos para a ocupação harmônica das diversas instâncias do poder. Por que privilegiar este método de escolha de elites? Tudo dependerá do que se entender por “segurança total” e “liberdade individual”.

Peço ao prof. Kolakowski que me perdoe a insistência do questionamento aqui posto, mas a provocação visa ampliar o debate tão frutiferamente iniciado na também provocativa exposição.

Comentário II

VICENTE BARRETTO – Conjunto Universitário Cândido Mendes

O comunicado do prof. Kolakowski examina a busca da “Aldeia Inalcançável” pelo homem da sociedade pós-industrial em dois níveis. No primeiro nível, que podemos caracterizar como especificamente filosófico, o prof. Kolakowski mostra como no centro da cultura contemporânea existe a nostalgia de uma ordem racional diante da decomposição da autoridade e de mitos clássicos, que matinhm integrada a cidade antiga.

Alguns autores contemporâneos expressariam esta perplexidade, debatendo-se no vazio de uma ordem ininteligível, sem pontos de referência, dentro de um “todo” fugidio à capacidade de entendimento. A elaboração teórica e a reflexão filosófica foram, então,

substituídas por uma gama de *slogans*, que se propagam como verdades eternas, deixando em sua esteira a única certeza do homem contemporâneo: a incapacidade de controlar a sociedade, por ele próprio criada.

Vivemos numa época em que acreditamos que a ciência pode nos salvar e, ao mesmo tempo, nos levar à extinção.

A análise do prof. Kolakowski parte da crítica à idéia da “cidade planetária”, tão em voga ultimamente, como sendo a expressão-chave que engloba em toda a sua imprecisão conceitual a fraqueza do pensamento contemporâneo em li-

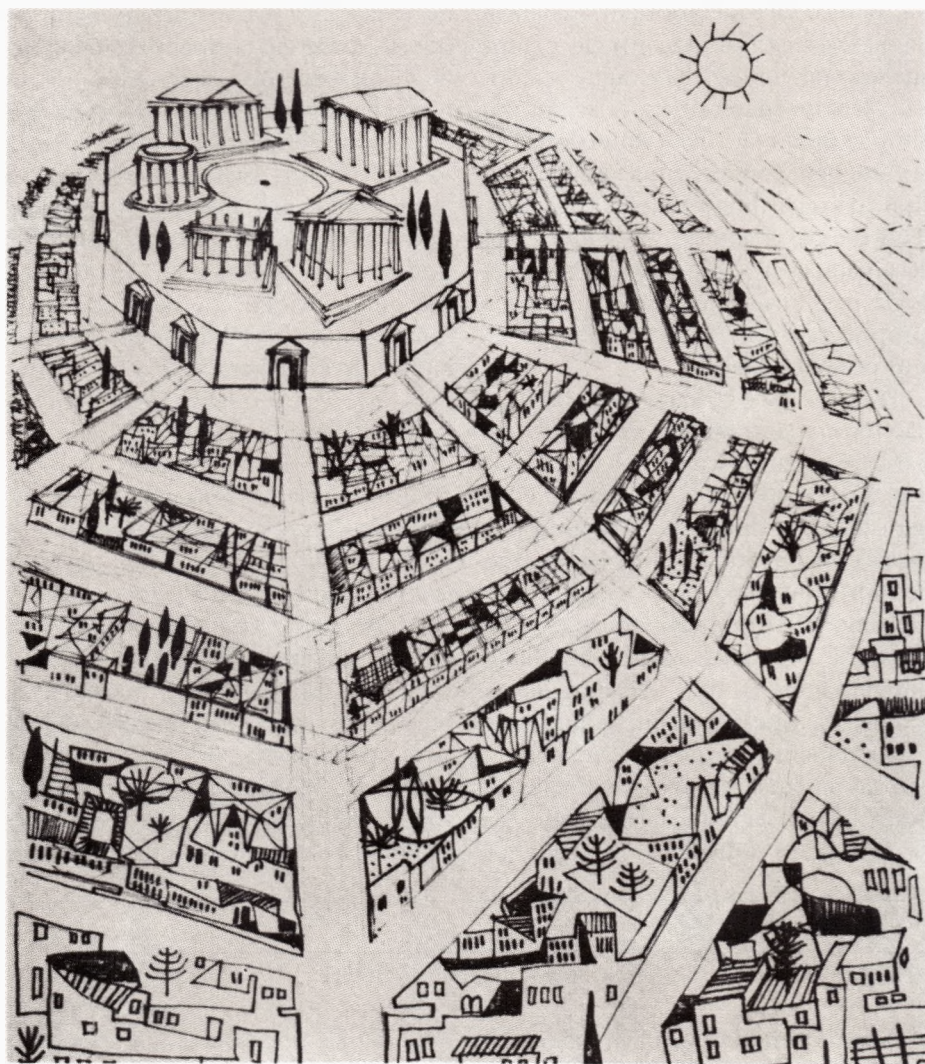
dar com os desafios que diante dele se colocam. Rompe-se, então, a relação entre a idéia e o real, em favor de divagações ideais, que em nada contribuem para definir ou apreender a realidade vivida.

Na expressão “cidade planetária” encontra-se toda a pretensão da cultura contemporânea de que vivemos numa cidade integrada em nível planetário. A crise do humanismo aparece, antes de tudo, na incapacidade do homem contemporâneo em centrar a sua reflexão em um fundamento sólido, real e objetivo. A “cidade planetária”, ao contrário da “cidade antiga”, não existiu, não existe e não existirá, a não ser como o *slogan*-padrão da cultura do nosso tempo.

A nossa vida espiritual, expressa no que o prof. Kolakowski chama a “neurose dos exilados do paraíso”, leva-nos a viver neste mundo intelectualmente nebuloso, produto da ausência dos pontos de referência encontrados na “cidade antiga”. A síntese admirável realizada pelo professor Kolakowski mostra-nos um pensamento anômico, perdido diante de um mundo extremamente vivo, variado e complexo, imune às elaborações racionais herdadas de uma cultura real, quando o homem refletia com conceitos e valores objetivos.

A vida espiritual gira sem cessar em torno dos mesmos sonhos, outrora alimentados pelos rousseauianos, pelos românticos alemães, pelos saint-simonianos, etc., e hoje apresentados com novo vocabulário, mas mantendo intacto o que o prof. Kolakowski chama de “fantasia pueril e reacionária, em um ato desesperado de desafio”.

No campo específico da teoria política, esta incisiva análise intelectual leva o prof. Kolakowski a transmitir-nos uma perplexidade paralisadora da criação, ao tratar alguns temas estudados na teoria política contemporânea. Assim, por exemplo, a questão do Estado e de sua inexorável expansão. O prof. Kolakowski atribui ao que ele chama de “infantilização da sociedade” – o processo pelo qual o Estado aumenta progressivamente o papel de protetor da sociedade incapaz de realizar seus sonhos – o crescimento desproporcional do Estado e a ocupação de área de atuação cada vez maiores, substituindo-se ao indivíduo e aos grupos intermediários. Este processo de “infantilização da sociedade” ocorre, para o prof. Kolakowski, tanto nos países democráticos, como nas satrapias comunistas e nas ditaduras militares. A nosso ver, no entanto, a questão que se coloca reside na determinação, tanto nos regimes totalitários e nas ditaduras militares, como nos países democráticos, de um processo, não de infantilização,



A Cidade das Leis, de Platão. Desenho original de Loïc Dubigeon.

mas de conscientização crescente da pessoa humana diante da vida bestializante dentro da qual o Estado e seu *factotum*, a burocracia, procuram colocar o indivíduo.

Queremos com isto afirmar que a evidência do processo de infantilização da sociedade como inexorável, e levando necessariamente à realização da visão orwelliana da sociedade do futuro, encontra-se, pelo menos, em suspenso, diante de alguns indícios da existência e do desenvolvimento dentro das sociedades – democráticas ou totalitárias – de um processo contrário de conscientização do indivíduo.

Começemos o exame pelas satrapias comunistas, e tomemos, como caso-tipo, a maior delas, a URSS. Este Estado totalitário pretende, na teoria e na prática oficial, ser absoluto no controle da mente e da ação dos seus cidadãos. Até que ponto o controle pelo Estado da vida do indivíduo na URSS reflete a “infantilização da sociedade”?

Deixando de lado os movimentos dissidentes encontrados na URSS como casos de contestação exclusivamente política e, para fins de argumentação, considerando-os simples divergências partidárias – o que evidentemente não são – vejamos onde se encontram na

URSS outros sintomas de vitalização diante do processo de “infantilização da sociedade”, apontado pelo prof. Kolakowski e levado a efeito pelo Estado. Qualquer viajante que perambule pelas ruas de Moscou defronta-se com um fenômeno impensado num Estado com a pretensão ideológica de ter estabelecido a sociedade justa e ter resolvido os problemas da existência quotidiana. O número de atividades ilegais, constituindo ao lado da economia oficial uma verdadeira contra-economia, constatada na disputa entre jovens estudantes por uma calça “jeans”, no desvio de material do Estado para fins privados ou então na formidável rede de troca de mercadorias de primeira necessidade, une os indivíduos, em última análise, em torno de laços comunitários autênticos e profundos. Entramos em contato, portanto, com um sistema criado pelo indivíduo para vencer o Estado e encontrar meios de subsistência. Esta contra-economia não é a expressão, ainda que ilegal, da autonomia do indivíduo, que não se deixa sufocar pela onipresença do Leviatã?

Somos levados a pensar que é tarefa do Estado distribuir a felicidade.

Tomando-se o sistema soviético como exemplo, a ação ilegal não se transforma, neste caso, no indício de uma sociedade onde não encontramos a tendência inexorável para a “infantilização”?

Na análise dos países democráticos, o prof. Kolakowski refere-se ao *welfare state* como “reverso da medalha e complemento direto” do processo de infantilização da sociedade. O *welfare state* é um produto típico do progressivo aperfeiçoamento do Estado liberal-democrático e, dentro deste quadro, observamos também alguns indícios que merecem, talvez, ser analisados. O

prof. Kolakowski assinala com a habitual precisão a tendência geral das burocracias estatais para substituírem as metas ou objetivos comuns das comunidades por projetos gerados na “imaginação” tecnocrática. A pretensão burocrática de distribuir de forma onipotente a felicidade para toda a sociedade encontra, nas políticas públicas definidas pelos executivos, a sua expressão lógica e o seu fracasso prático. Ora, precisamente a cisão entre o que o prof. Kolakowski chama de “desejos incompatíveis”, i.é, a reação contra a intromissão crescente do Estado em nossa vida pessoal e a consciência de nossa fraqueza, e daí a necessidade cada vez maior do Estado, nas palavras do expositor, de nos “proteger contra todos os males vindos da natureza, da sociedade e de nós mesmos”, fornece a explicação para o aparecimento de *praxis* diversas nas sociedades contemporâneas, que procuram remover os entraves à plena expansão da autonomia individual colocados pelas burocracias. O contraste assinalado pelo autor serve somente para realçar que a intromissão do Estado, procurando realizar o *welfare state*, não significa a consagração da “infantilização da sociedade”. Nos países democráticos – onde as políticas públicas definem-se em função de interesses sociais expressos – o papel do *welfare state* foi o de superar desníveis sociais, que poderiam levar à “infantilização da sociedade”. Na verdade, quando e onde o *welfare state* tornou-se burocrático e, portanto, menos democrático, o processo analisado reaparece; quando e onde o Estado caracterizava-se por práticas democráticas, a própria sociedade de forma madura soube reagir ao processo de infantilização.

Observamos que em torno desta cisão processa-se o renascimento de novas formas de participação na vida política que poderão retirar do terreno das proclamações a questão da “alienação”. Foi exatamente a percepção da contradição diagnosticada pelo prof.

Kolakowski que levou progressivamente cada vez maior número de pessoas a lutar por maiores espaços autônomos na sociedade e pela participação política, vale dizer, contribuir nas respostas às questões referentes ao bem comum. Este fenômeno de ação política, que se expressa principalmente fora dos canais da representação clássica, demonstra uma nascente consciência cívica na sociedade civil, ocorrendo com características próprias, tanto nos países democráticos, como naqueles, como o Brasil, onde a sociedade civil encontra na participação política o caminho para superar o autoritarismo e controlar o seu instrumento, a burocracia. Evidentemente, esses indícios manifestam-se de forma desordenada, randômica, demonstrando mais uma vez a insuficiência das instituições políticas tradicionais para canalizar toda a atividade política do indivíduo na sociedade. Observe-se, por outro lado, que essas dificuldades de integração das novas formas de participação política na estrutura do Estado liberal estão muito relacionadas com a rejeição, pelo liberalismo, das formas democráticas do exercício do poder. Esta crise observa-se de forma mais aguda nos processos de transição do autoritarismo para a democracia. Atualmente, a sociedade civil encontra-se consciente de que a mudança não se reduz, como queiram os liberais clássicos, a uma definição formal de direitos e liberdades, mas que o controle final do Estado deverá ser feito por representantes políticos e grupos intermediários, garantindo a expressão das autonomias individuais. Neste sentido, parece-nos que o processo espanhol de democratização, como o brasileiro, ainda que com características políticas, sociais, econômicas e históricas específicas, tem o mesmo denominador comum, ou seja, o aparecimento de uma sociedade mais madura, que poderá restituir-nos a esperança numa ordem mais justa e mais livre.



A gravura japonesa (1869) de Newton olhando para a maçã fez parte de uma série de gravuras que representavam grandes homens do Mundo Ocidental. O artista Hosai escolheu a história da maçã de Newton para representar a ciência. Os caracteres significam: “Isaac Newton, grande sábio, que não se gabava de seus conhecimentos”.

A MAÇÃ DE NEWTON E O DIÁLOGO DE GALILEU

Newton viu, certamente, cair a maçã, mas o que o terá inspirado a relacionar esse fato com a Lua em órbita, chegando à lei da gravitação universal? Poderá ter sido o diagrama em um dos “Dialogos” de Galileu Galilei, vertidos em inglês em 1666.

STILLMAN DRAKE

Na seção final da *Philosophia Naturalis Principia Mathematica*, Isaac Newton desenvolve o raciocínio sobre a lei da gravitação universal e demonstra como ele explica a queda de objetos em direção à Terra, o movimento orbital da Lua, o deslocamento dos planetas e o fenômeno das maçãs. Como terá Newton descoberto essa importante lei? Confidenciou a um amigo que seus pensamentos tomaram um rumo certo quando viu uma maçã cair da macieira. Talvez a Lua estivesse visível no céu, à luz do dia, quando ele observou a maçã. Seja como for, ter-se-à perguntado por que a Lua não se afastava da Terra ou nela caía, como a maçã. Sabia que a força da gravidade se estende, sem diminuição sensível, aos picos das altas montanhas. Deveria estender-se, então, para mais longe, e por que não à Lua? Mesmo que seja verdadeira a tão conhecida história da maçã, ela ainda não explica, de todo, como Newton terá chegado a formular seu raciocínio sobre a Lua. Creio que o que o terá inspirado a estender a gravidade à Lua foi o trecho que lera no *Diálogo sobre os Dois Grandes Sistemas do Universo*, de Galileu Galilei.

A indagação relativa à Lua levou Newton a uma série de ponderações, na qual a principal dizia respeito à diminuição da gravidade com o aumento à distância. Fez um cálculo baseado no fato de que essa diminuição era proporcional ao quadrado da distância, e achou que o resultado era satisfatório. Isto se deu em 1666, quando a Univer-

sidade de Cambridge foi fechada devido a um surto de peste, e Newton voltou para a propriedade rural da família em Lincolnshire. Os dados de que dispunha eram inexatos, e ele pôs de lado, temporariamente, o assunto. Isto ocorreu 20 anos antes de ele desenvolver a sua teoria completa da gravitação. Foi este o grande feito que coroou a seção final dos *Principia*, chamados de “O Sistema do Universo”, unificando a física terrestre e a celeste.

A história de Newton e a maçã é conhecidíssima no mundo inteiro e isto, creio, por dois motivos principais. Em primeiro lugar, a história faz com que algo que foi sempre misterioso pareça inteligível em termos de experiência cotidiana. Em segundo lugar, e é esta, talvez, a causa mais atraente, ela mostra que mesmo as maiores realizações de grande genialidade podem ter origens triviais, acessíveis a mentes comuns. Tal fato nos encoraja, ao mesmo tempo em que aumenta a nossa admiração pelos indivíduos verdadeiramente inovadores.

Galileu, que morreu em 1642, cerca de um ano antes do nascimento de Newton, reconhecia que as grandes

idéias surgem, muitas vezes, de fenômenos simples. Ele elogiou William Gilbert (que em 1600 considerara a Terra como um enorme imã) pelo fato de esse cientista haver “formulado um conceito tão extraordinário, observando um objeto de que inúmeros indivíduos de inteligência brilhante se tinham ocupado, sem lhe dar atenção”. E continuando, escreveu Galileu:

“Não duvido que, com o correr do tempo, esta nova ciência venha a ser aperfeiçoada por novas observações e, até mesmo, por demonstrações verdadeiras e conclusivas. Mas isto não diminui a glória do primeiro observador. Não tenho menos admiração pelo inventor original da harpa, mesmo sabendo que o seu instrumento foi construído muito grosseiramente e, talvez, ainda mais rudemente tocado; pelo contrário, admiro-o muito mais que as centenas de artistas que, nos séculos seguintes, imprimiram a essa profissão o maior virtuosismo... Dedicar-se a grandes inventos, iniciando por pontos de partida os mais modestos, e acreditar que as mais admiráveis ciências se ocultam por detrás de coisas triviais e infantis, isto não é para cabeças comuns; trata-se de idéias e concepções para espíritos sobre-humanos”.

O que Galileu escreveu sobre Gilbert capta aquilo que as pessoas sentem quando ouvem falar, pela primeira vez, de Newton, da maçã, e da lei de gravitação que une a Terra e a abóbada celeste. Isto explica por que um artista japonês, por volta de 1869, logo após se terem

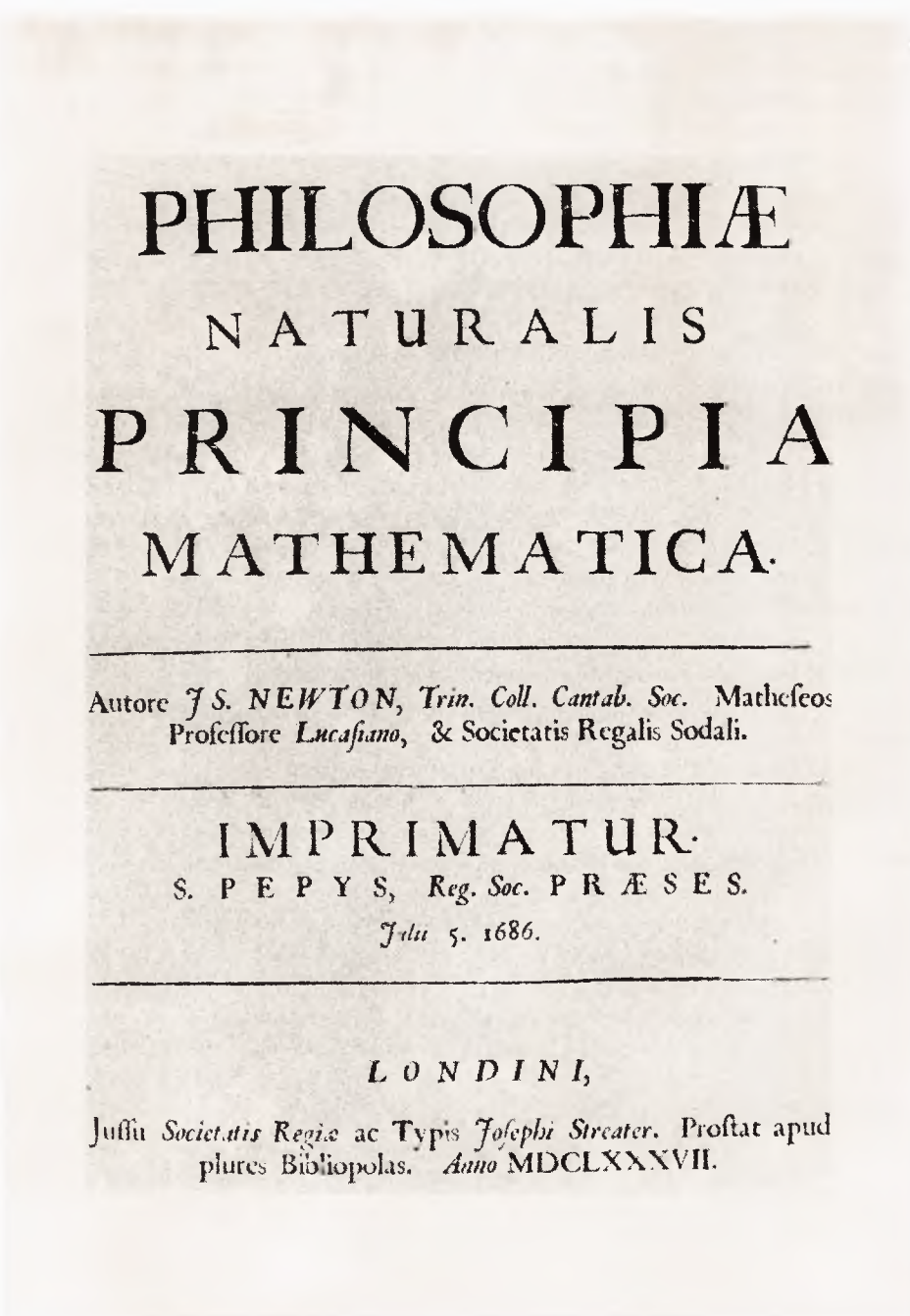
STILLMAN DRAKE estudou filosofia e matemática na Universidade da Califórnia, em Berkeley, na década de 30, e trabalhou como consultor de finanças municipais em San Francisco até 1967. Durante esse tempo dedicou-se à tradução e publicação de textos científicos de Galileu. Em 1967 passou a integrar o corpo docente do Instituto de História e Filosofia da Ciência e Tecnologia na Universidade de Toronto. Aposentou-se em 1978 na condição de Professor Emérito de história da ciência.

iniciado, realmente, os intercâmbios culturais entre Oriente e Ocidente, escolheu a história de Newton para simbolizar a ciência ocidental. No entanto, todo mundo percebe que a simplicidade da grande descoberta de Newton é apenas aparente. O que ocorreu na realidade deve ter sido muito mais complexo. Quando a famosa maçã caiu, havia no pensamento de Newton algo que diferia de qualquer coisa que teria ocorrido a outras pessoas em circunstâncias similares. Seria bom saber o que teria sido esse “algo”, embora não haja meios de se ter certeza a esse respeito; mas é possível sugerir o que poderá ter sido.

As primeiras anotações de Newton sobre gravitação e dinâmica foram publicadas conjuntamente há apenas pouco tempo, com a indicação de quando foram escritas. Em 1965 John Herivel, da Universidade de Belfast, publicou a obra *Background to Newton's Principia*, e I. Bernard Cohen, da Universidade de Harvard, apresentou um estudo pormenorizado das fontes a partir das quais Newton tomou conhecimento da obra de Galileu. Herivel demonstrou, de maneira conclusiva, que Newton apreendeu a lei da inércia através das obras de René Descartes, e Cohen apresentou provas convincentes de que antes de ter publicado os *Principia*, em 1687, Newton nada lera de Galileu a não ser uma tradução inglesa do *Diálogo*.

A lei da inércia foi fundamental para a primeira investigação de Newton a propósito da órbita da Lua, porque aqui ele admitia que um grande corpo, tal como a Lua, se moveria uniformemente em linha reta, na ausência de de uma força externa. Ele pesquisou a força que impedia a Lua de fazê-lo. Como a lei da inércia nunca fora formulada por Galileu, os historiadores da ciência deram ênfase, e com razão, à influência de Descartes sobre Newton.

Não obstante, tanto Herivel quanto Cohen reconhecem que Newton deve



A página de rosto dos *Principia* apresenta a grande obra na qual Newton apresentava a lei de gravitação universal. Na época, ele era professor de Matemática no *Trinity College* em Cambridge e membro da *Royal Society* de Londres. O *imprimatur* contém o nome de Samuel Pepys, como presidente da *Royal Society*. Os *Principia* se dividem em três livros ou seções: no primeiro, Newton estabelece suas três leis de movimento, no segundo ele analisa o movimento nos líquidos, e no terceiro ele aborda a gravidade.

ter lido, muito antes, o *Diálogo*. Por volta de 1666 Newton fez anotações da tradução inglesa publicada em Londres,

em 1661, por Thomas Salusbury. Há no livro uma demonstração que dificilmente teria deixado de interessar a

THE SYSTEME OF THE WORLD: IN FOUR DIALOGUES.

Wherein the Two
GRAND SYSTEMES
Of PTOLOMY and COPERNICUS
are largely discoursed of :

And the REASONS, both *Philosophical* and *Physical*,
as well on the one side as the other, *impartially*
and *indefinitely* propounded:

By GALILEUS GALILEUS LINCEUS,
A Gentleman of FLORENCE: Extraordinary Professor of
the Mathematicks in the UNIVERSITY of PISA; and
Chief Mathematician to the GRAND DUKE of TUSCANY.

Englisbed from the Original Italian Copy, by THOMAS SALUSBURY.

ALCINOUS,
Δεῖ δ' ἐλευθέριον εἶναι τῇ γνώμῃ τὸν μέλλοντα φιλοσοφεῖν.

SENeca,
Inter nullos magis quam inter PHILOSOPHOS esse debet aqua LIBERTAS.

L O N D O N,
Printed by WILLIAM LEYBOURNE. MDCLXI.

A página de rosto dos *Dialogues* apresenta a tradução inglesa contemporânea dos trabalhos de Galileu, que Newton havia lido até 1666. A palavra *Linceus* indica que Galileu pertencia à Academia dos Linceus, a primeira sociedade estritamente científica, fundada em Roma, em 1603.

Newton. Além do mais, o diagrama que acompanha a demonstração sugere o tipo de análise que Newton aplicou, inicialmente, ao estudo da órbita da Lua.

O que Galileu planejava demonstrar nada tinha a ver com a Lua. Na verdade, Galileu nunca tentou aplicar a sua física aos corpos celestes. Tratava apenas de corpos pesados que se movem por

distâncias mensuráveis, perto de superfícies da Terra. A demonstração pretendia provar que nenhum corpo pesado, em repouso na Terra, seria arremessado pela rotação da Terra, independentemente do peso do corpo ou da velocidade angular da Terra. Herivel definiu a prova como “não convincente”, e até pouco tempo atrás eu concordava com outros historiadores que a prova era engenhosa, porém enganadora. Não é pois inteiramente surpreendente o fato de que uma prova duvidosa sobre corpos pesados em repouso na Terra tenha sido ignorada em todos os debates sobre Newton e a maçã.

Devo salientar, no entanto, que aquilo que impele um indivíduo, num dado momento, a se voltar para uma determinada linha de pensamento não é, necessariamente, algo que seja clara e facilmente relacionado com esse pensamento. Um trecho escrito por Galileu é, em particular, um diagrama que ele traçou, podem ter sido aplicados por Newton a um objetivo que nunca ocorrera a Galileu. Creio que este é, provavelmente, o caso da primeira análise de Newton do movimento da Lua em redor da Terra. A ilustração da pág. 71 mostra o diagrama de Galileu destinado a provar que um corpo pesado, em repouso, não poderia ser arremessado ao longo de uma tangente pela rotação da Terra. Traçou esse diagrama para refutar a afirmação de seus contemporâneos, que acreditavam que tal coisa ocorreria caso a Terra tivesse, realmente, uma velocidade de rotação que atingisse 24.000 milhas por dia, ou 1.000 milhas por hora.

Galileu supunha que se um corpo pesado, em repouso no ponto A do diagrama, fosse arremessado pela rotação da Terra, este se deslocaria uniformemente ao longo da tangente AB. A distância à qual o corpo se deslocaria horizontalmente, em intervalos de tempo iguais, seria proporcional às linhas designadas como AF, FH e HK. As

velocidades de sua queda, nesses intervalos de tempo, seriam proporcionais às verticais FG , HI e KL , no triângulo retângulo AKL . Galileu havia demonstrado que a distância vertical em que o corpo cai depende não do intervalo de tempo, mas do quadrado do intervalo de tempo. Na verdade, a regra do quadrado do tempo é a sua famosa lei da queda livre. Ai, no entanto, ele preferiu explicar o seu raciocínio sobre os corpos em termos das velocidades com que caíam, em determinados intervalos de tempo.

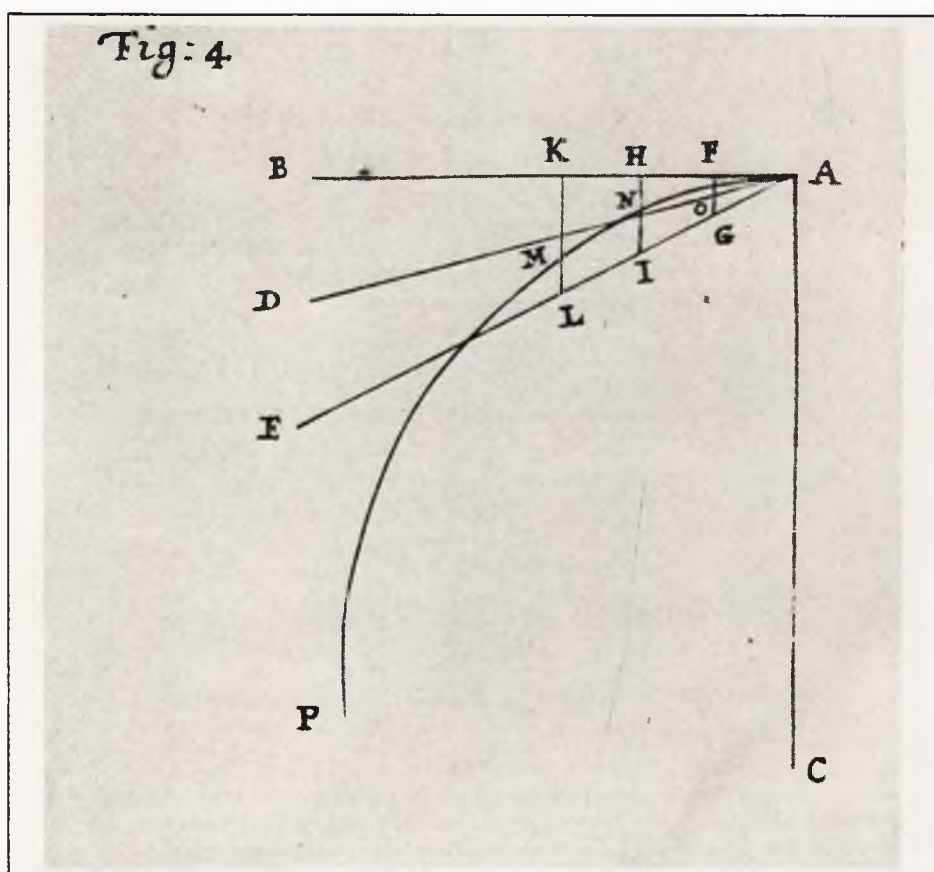
Galileu se baseava na prova de Euclides, de que um ângulo “misto” (que consiste numa linha e num arco circular) é sempre menor que um ângulo retilíneo entre aquela linha e qualquer outra linha reta, seja ela qual for. No diagrama, isto significa que o ângulo (misto) de tangência entre AB e a superfície da Terra (representada pelo arco AP) é menor do que qualquer ângulo retilíneo que possa ser traçado. Desta forma, se o corpo, em qualquer caso, se afastasse da Terra, sua velocidade descendente seria mais do que suficiente para trazê-lo de volta à superfície.

Tal era a idéia principal da demonstração de Galileu, embora ele a expressasse de forma diferente. Considere-se F como arbitrariamente próximo de A . Desde que o corpo pesado em repouso, no ponto A , não se tenha afastado da Terra onde FG cruza a sua superfície, uma nova tangente poderia ser traçada naquele ponto. O mesmo raciocínio poderia ter sido aplicado àquele ponto para demonstrar que o corpo permaneceria na Terra, que ainda outra tangente poderia ser traçada, etc. Qualquer inclinação central que desse origem a uma aceleração uniforme serviria para manter o corpo em repouso para sempre, a despeito da velocidade da Terra ou do peso do corpo, conquanto este tivesse peso. Galileu especificou, cuidadosamente, que se referia apenas a corpos pesados.

Os adversários aristotélicos de Galileu acreditavam que a velocidade da queda era proporcional ao peso do corpo, e por isto Galileu incluiu a linha AD , representando um corpo mais leve. Prosseguiu, salientando que, de fato, o peso não afetava a velocidade da queda e que incluía a linha AD apenas para persuadir os seus oponentes de que ainda que a velocidade da queda dependesse do peso do corpo, este jamais seria lançado ao longo da tangente, como supunham. O fato de Galileu ter incluído essa consideração supérflua torna a sua demonstração ainda mais interessante à luz da dinâmica de Newton. Se a velocidade rotatória da Terra aumentasse, o corpo em repouso per-

deria algum peso. A certa velocidade rotatória ficaria inteiramente sem peso (possibilidade que Galileu havia excluído). Não obstante, não seria arremessado. Começaria a descrever uma órbita na superfície terrestre, tendo alcançado a velocidade orbitária adequada àquele raio.

Caso a Terra tivesse um movimento de rotação mais rápido, não poderia conferir uma nova velocidade ao corpo em órbita, porque este já não estaria em repouso sobre ela. Como resultado, o corpo começaria a mover-se na direção oposta à do arremesso (na direção BA). Não obstante, como disse corretamente Galileu, em caso algum um corpo pesado seria arremessado ao longo da

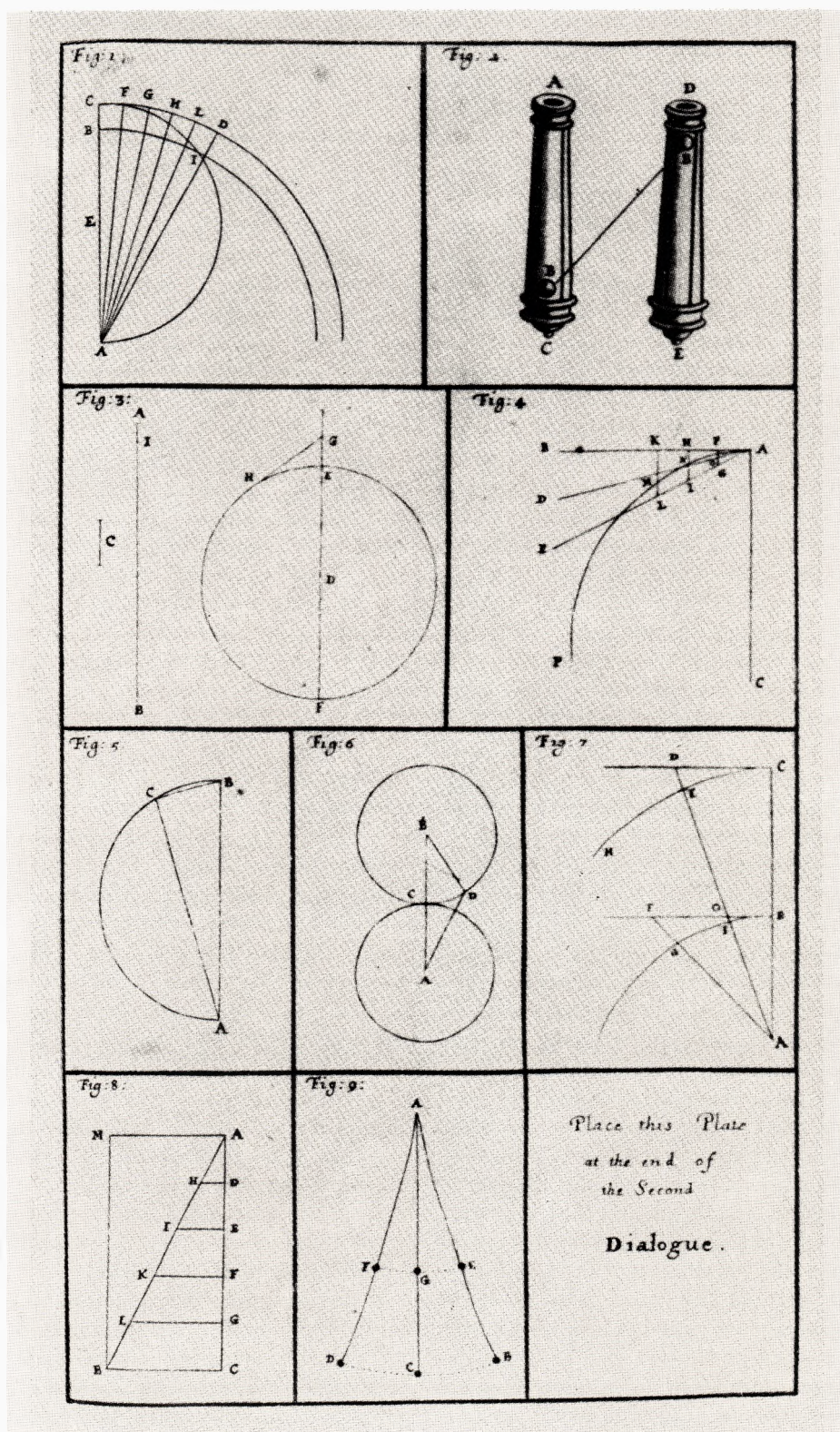


A figura 4 do “Diálogo” pode ter inspirado Newton a perguntar-se por que razão a Lua não se afastava da Terra nem dela se aproximava, como fazia a maçã. Com seu diagrama, Galileu queria mostrar que um objeto não podia ser lançado da Terra (representado pelo arco AP) devido à rotação dela. Se a demonstração é definitivamente convincente ou não, vem ao caso. Mesmo uma prova invalidada ainda poderia ter interessado a Newton, particularmente porque o caso de um corpo sem peso (que não foi considerado por Galileu) ter-se-ia assemelhado ao caso da Lua.

tangente apenas pela rotação da Terra. Se essa demonstração é adequada, é questão de opinião. Sabe-se agora que a conclusão de Galileu estava correta, porque os corpos não podem, pelo seu próprio movimento, modificar o seu centro de gravidade comum (quarto corolário de Newton às suas leis de movimento). De qualquer forma, a física, assim como a matemática da demonstração de Galileu, teria fascinado Newton, em especial porque comparar um ângulo de tangência a um ângulo retilíneo sugere, de certa forma, o conceito dos infinitésimos de ordem mais alta no cálculo inventado por Newton.

Newton investigou o caso especial que Galileu excluía: o de um corpo sem peso. O que tornou a Lua sem peso foi, precisamente, um certo raio orbitário e uma determinada velocidade. As anotações de Newton mostram que, à época em que pesquisou, pela primeira vez, a respeito da órbita da Lua, também fazia investigações sobre a força centrífuga. No *Diálogo* Galileu se refere à força centrífuga, algumas páginas logo depois da demonstração. É, portanto, altamente plausível que a indagação básica de Newton a propósito da queda da maçã, e sobre a Lua, se tivesse inspirado numa leitura recente do *Diálogo*.

Devo voltar, agora, à origem da lei da inércia, que Herivel demonstrou ter sido inferida por Newton a partir da leitura de Descartes, e não de Galileu. Newton não poderia ter obtido elementos sobre essa lei pelo *Diálogo*, não apenas porque ela não está expressa naquela obra, mas também por que parece ter sido negada em certas passagens dela. Não obstante, no trecho do *Diálogo* que antecede a demonstração, Galileu acrescentou à margem três notas sucessivas nas quais refere as três condições que iriam fundamentar, posteriormente, as leis da inércia de Newton. Essas notas, que constavam da tradução inglesa do *Diálogo* lida por Newton, são as seguintes:



A prancha no final do segundo "Dialogue", com o número 4, pode ter sido estudado por Newton. A figura 3 também trata da discussão sobre corpos arremessados e a rotação da Terra.

“O movimento imprimido pelo projetante é unicamente retilíneo.

“O projétil se move pela tangente do círculo do movimento precedente no ponto da separação.”

“Um projétil pesado começa a cair assim que se separa do projetante.”

As anotações significam, respectivamente, que se um corpo é projetado, o movimento a ele imprimido é exclusivamente retilíneo. Caso um corpo se libere do movimento giratório, avança em linha reta ao longo da tangente no ponto em que se liberou. E se o corpo é pesado, começa a cair assim que se libera. Já que o diagrama de Galileu demonstra que ele considerava ser o movimento conferido uniforme em velocidade, sua argumentação forneceu todas as três condições para a lei da inércia de Newton: velocidade uniforme, movimento retilíneo e efeito de desvio por outra força (nesse caso, o peso). No entanto, é verdade que Galileu não formulou qualquer lei universal de inércia, como o fez Descartes, e que foi a partir da idéia de Descartes que Newton enunciou a sua lei. Todos estes pontos merecem mais explicações.

Galileu jamais enunciou qualquer espécie de lei física universal. Rejeitou a física tradicional de sua época principalmente porque a tendência dela consistia em postular leis sem prestar rigorosa atenção ao universo físico real. No *Diálogo*, negou explicitamente que um corpo se pudesse mover uniformemente e perpetuamente em linha reta, porque nesse caso deixaria o universo. Descartes ignorava a lei de Galileu sobre a queda livre, e propôs um princípio universal de movimento direto uniforme, mas continuou postulando vórtices de “matéria rarefeita” que impediriam qualquer corpo de mover-se de acordo com a sua lei. A lei da gravitação universal de Newton excluía, em princípio, o perpétuo movimento retilíneo uniforme de um corpo sólido, já que todo corpo estaria continuamente sujeito à atração por outros corpos. Com

Einstein, a linha reta euclidiana simplesmente desapareceu do universo físico. Pode-se dizer que, no domínio da inércia, Galileu não se meteu em dificuldades, Newton tirou Descartes de dificuldades, e Einstein mostrou onde sempre estiveram as dificuldades.

Quando tento entender o que Newton tinha em mente quando fez sua fecunda indagação sobre a Lua, não preciso especular sobre que pensava Galileu ao construir a física do *Diálogo*. Basta ler com cuidado o que ele publicou nessa obra, porque foi isto o que Newton fez. Newton considerava Galileu não como um filósofo confuso que frequentemente se contradizia, admitindo hipóteses físicas indignas de um jovem inteligente, mas sim como um matemático naturalista competente. Newton não teria sido desviado de seu caminho por afirmações do *Diálogo* que podem parecer paradoxais. Ao contrário, ele teria examinado criticamente algumas demonstrações físicas que lhe pareceram interessantes no livro.

Creio que constitui um erro supor que na visão de Galileu sobre o universo estivesse a convicção de que todo movimento imprimido deve ser circular, e não reto. Ele sabia, certamente, que havia exceções, como esclarecem as anotações à margem que citei acima. Disse, realmente, que o movimento específico imprimido aos corpos pesados pela rotação da Terra era circular. “Acompanhar a Terra”, escreveu Galileu, é um movimento “indelevelmente imprimido” a corpos que estão ou estiveram em contato com a Terra. Salientou, por exemplo, que os pássaros batem as asas apenas para se moverem com referência à Terra, e não para acompanharem a sua rotação.

A demonstração de Galileu de que os objetos não podem ser arremessados da Terra pelo seu próprio movimento de rotação indica, apenas, o que ele pensava sobre o específico movimento circular de “acompanhar a Terra”. Para ele, o movimento não era puramente

inercial, no sentido que esse termo tem na física moderna, mas consistia no resultado de dois movimentos retilíneos, um inercial e outro dirigido para o centro da Terra. Há, atualmente, uma tendência para generalizar esse movimento composto para além do âmbito ao qual Galileu o limitou. O movimento circular não era uma simples “tendência natural”, mas um movimento combinado. Alguns historiadores têm postulado que a “inércia circular” era a convicção fundamental de Galileu, sem especificar a que círculo (ou círculos) se referem. Newton, provavelmente, não leu o *Diálogo* da forma como esses historiadores o fizeram. Nos *Principia*, de fato, Newton atribuiu a Galileu o mérito de ter levado em consideração a lei da inércia, embora tenha ele chegado à enunciação dessa lei via Descartes, que foi o primeiro a torná-la universal.

Há outra passagem no *Diálogo* que deverá ter intrigado Newton. Nesse trecho, o interlocutor fictício Salviati fala por Galileu, e Simplicio fala pelos aristotélicos, seus contemporâneos.

Salviati: “Eu não disse que a Terra não obedece a um princípio de movimento circulatório interno ou externo; eu disse que não sei a qual dos dois obedece. Minha ignorância não tem o poder de o tornar inexistente. Mas caso esse autor (um alemão anticopernico) saiba que (tipo de) princípio rege o movimento giratório dos outros corpos celestes, já que eles, certamente, se movem, digo, então, que o que faz a Terra mover-se é algo semelhante ao que quer que seja que move Marte e Júpiter e que, segundo ele, move também o espaço estelar. Caso ele me possa dizer qual a força motriz de um desses corpos móveis, dou a minha palavra de que serei capaz de dizer-lhe o que faz a Terra mover-se (em redor do Sol). Ademais, farei o mesmo, caso ele me possa ensinar o que impele para baixo as coisas terrestres.”

Este último comentário, digno de Galileu, constitui certamente uma notá-

vel profecia, por ser ele a promessa que levou basicamente Newton à lei da gravitação universal. O que quer que fosse que Galileu tivesse em mente, as palavras que divulgou podem ter sugerido a Newton a indagação sobre a maçã e a Lua. Não menos interessantes são as linhas que se seguem no *Diálogo*:

Simplicio: “A causa desse efeito é bem conhecida; todos sabem que é a gravidade”.

Salviati: “Você está errado, Simplicio; o que deveria dizer é que todos sabem que se chama “gravidade”. O que lhe estou perguntando não é o nome da coisa, e sim a sua essência, essência esta sobre a qual você não sabe nem um pouquinho mais do que sabe sobre a essência daquilo que faz girar as estrelas. Não me refiro ao nome que se prende a ela, e que se tornou palavra familiar pelo freqüente uso que dela fazemos no dia-a-dia. Mas, na verdade, não sabemos que princípio ou força move as pedras para baixo, não mais do que sabemos o que as move para cima quando deixam a mão que as arremessa, ou o que faz girar a Lua”.

Para Galileu a ciência diferia da filosofia, na medida em que se concentrava menos na busca dos princípios ou das forças da natureza, do que na captação de tudo o que derivava das “experiências apreendidas através dos sentidos e demonstrações necessárias”. A partir de tais experiências, ele descobrira a lei da queda livre e a trajetória parabólica dos projéteis. Por outro lado, para Descartes tudo o que havia de importante na ciência partia de princípios; ele chamou a sua obra-prima de *Princípios de Filosofia*. Galileu intitulou o seu livro principal *As Duas Novas Ciências**. O título inglês da obra-prima de Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy* (*Princípios Matemáticos da Filosofia Natural*) incide exatamente entre os dois outros, porque naquela época “filoso-

* O título original da obra é *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze attinenti alla Meccanica e movimenti locali*. (N.T.)

À página 176 do “Dialogue” começa uma discussão habilidosa, que pode ter inspirado Newton a desenvolver a lei da gravitação universal. A nota à margem diz o seguinte: uma demonstração geométrica para provar a impossibilidade do deslocamento por meio do movimento de rotação terrestre.

fia natural” significava “ciência física”. Nela Newton enunciou as suas três célebres leis do movimento: a lei de inércia, a lei da força e a lei da ação e reação. E observou em um escólio:

“No que respeita as primeiras duas leis e os dois primeiros corolários, Galileu descobriu que a queda dos corpos pesados está na razão quadrada dos intervalos de tempo, e que o movimento dos projéteis é parabólico, estando a experiência em concordância, exceto na medida em que o movimento é algo retardado pela resistência do ar”.

Se Newton foi injusto, por não ter acrescentado que Descartes fora o primeiro a formular a lei da inércia como princípio universal, foi, da mesma forma, injusto para consigo mesmo, por não ter mencionado que a primeira enunciação da lei da força foi de sua própria autoria. Galileu falara, apenas, de aceleração, e não de força, e somente em relação com a queda dos corpos. Quando Newton identificou força com aceleração, em sua segunda lei, e fez da aceleração uma medida universal de

and I will give you an answer. Tell me therefore, how much do you think I will give you to make that motion swifter than this?

SIMP. I will say for example, that if that motion by the tangent were a million of times swifter than this by the secant, the pen, yea, and the stone also would come to be extruded.

SALV. You say so, and say that which is false, onely for want, not of Logick, Physicks, or Metaphysicks, but of Geometry; for if you did but understand its first elements, you would know, that from the centre of a circle a right line may be drawn to meet the tangent, which intersecteth it in such a manner, that the part of the tangent between the contact and the secant, may be one, two, or three millions of times greater than that part of the secant which lieth between the tangent and the circumference, and that the nearer and nearer the secant shall be to the contact, this proportion shall grow greater and greater in infinitum; so that it need not be feared, though the *vertigo* be swift, and the motion downwards slow, that the pen or other lighter matter can begin to rise upwards, for that the inclination downwards always exceedeth the velocity of the projection.

SAGR. I do not perfectly apprehend this business.

SALV. I will give you a most universal yet very easie demonstration thereof. Let a proportion be given between BA [in Fig. 3.] and C: And let BA be greater than C at pleasure. And let there be described a circle, whose centre is D. From which it is required to draw a secant, in such manner, that the tangent may be in proportion to the said secant, as BA to C. Let AI be supposed a third proportional to BA and C. And as BI is to IA, so let the diameter FE be to EG; and from the point G, let there be drawn the tangent GH. I say that all this is done as was required; and as BA is to C, so is HG to GE. And in regard that as BI is to IA, so is FE to EG; therefore by composition, as BA is to AI; so shall FG be to GE. And because C is the middle proportion between BA and AI; and GH is a middle term between FG and GE; therefore, as BA is to C, so shall FG be to GH; that is HG to GE, which was to be demonstrated.

SAGR. I apprehend this demonstration; yet nevertheless, I am not left wholly without hesitation; for I find certain confused scruples role to and again in my mind, which like thick and dark clouds, permit me not to discern the cleernesse and necessity of the conclusion with that perspicuity, which is usual in Mathematical Demonstrations. And that which I stick at is this. It is true that the spaces between the tangent and the circumference do gradually diminish in infinitum towards the contact, but it is allso true on the contrary, that the propension of the moveable to de-

força, foi muito além de tudo o que Galileu jamais tivera em mente. Newton, certamente, estava consciente disto. Antes de ter desenvolvido a ciência da dinâmica, o conceito de forças na natureza era considerado autocontraditório: o que era movido por força, não era natural, por definição. Suponho que Newton tenha achado que Galileu, com o seu tratamento matemático da aceleração dos objetos em queda, dera o primeiro pequeno passo no rumo da dinâmica que viria unir a física terrestre e a celeste. Se Newton começou a desenvolver a ciência da dinâmica ao contemplar a maçã e a Lua, e se lembrou de que as suas observações se haviam inspirado no *Diálogo* de Galileu, não há dúvida de que lhe prestou uma homenagem exagerada. Em relação ao seu antecessor italiano poderá ter sentido o mesmo que Galileu sentira a respeito de seu predecessor inglês Gilbert.

EVOLUÇÃO E CONCERTOS IMPROVISADOS

O processo evolutivo biológico se assemelha mais à atividade de um improvisador do que propriamente à atividade de um engenheiro. A evolução, longe de ser perfeita, utiliza-se do que já existe, recombina a exemplo de concertos improvisados os materiais que encontra na natureza, sejam células ou órgãos. Por outro lado, a seleção natural não se comporta de modo indiferente em relação à estrutura e operação de seus produtos, mas reflete as contingências de um longo processo histórico, no qual intervêm as improvisações – completamente imprevisíveis e nem sempre funcionais.

FRANÇOIS JACOB

Alguns livros de Zoologia e de Botânica do século XVI são ilustrados com magníficos desenhos dos vários animais que povoam a Terra. Há descrições detalhadas de monstros como cães com cabeça de peixe, homens com pernas de galinha ou mesmo mulheres sem cabeça. A noção de monstros em que se misturam características de espécies diferentes não é, em si mesma, de causar surpresa: todo mundo já imaginou ou já desenhou seres híbridos desse tipo. O que é desconcertante para nós é que, no século XVI, tais monstros pertenciam não ao mundo da fantasia, mas ao mundo real. Muita gente os tinha visto e descrito com pormenores. Esses monstros caminhavam lado a lado com os animais comuns da vida quotidiana de então. Existiam dentro dos limites do possível.

Ao examinarmos os livros de ficção científica atuais, somos surpreendidos pelo mesmo fenômeno: os abomináveis animais que perseguem o pobre astronauta perdido em um planeta distante são combinações de organismos que se encontram na Terra. As criaturas que vêm do espaço exterior

para explorar a Terra são representados à semelhança do homem. Podemos observá-las emergindo de seus objetos voadores não-identificados (OVNIs): são vertebrados e mamíferos, sem sombra de dúvida, e andam eretos. As únicas diferenças são o tamanho do corpo e o número de olhos. Em geral, tais criaturas têm crânios maiores que os humanos, para sugerir cérebros maiores, e às vezes uma ou duas radioantenas na cabeça, sugerindo órgãos de sentidos bastante sofisticados. Também aqui, mais uma vez, surpreende o que é considerado possível. É a concepção mais de cem anos depois de Darwin – de que, se existe vida em algum lugar, ela produzirá, por certo, animais não muito diferentes dos animais terrestres; e, acima de tudo,

propiciará a evolução de algo semelhante ao homem.

O curioso nesses monstros é que eles indicam de que modo uma cultura lida com a idéia do possível e como demarca seus limites. Pôr ordem no universo é uma exigência do cérebro humano. Parece razoável dizer que todas as culturas têm tido maior ou menor êxito em oferecer aos seus membros uma visão coerente e uniforme do mundo e das forças que o regem. Pode-se discordar dos sistemas explicativos transmitidos por mitos ou magia, mas não se pode dizer que tais sistemas não tenham coerência e uniformidade. De fato, eles se caracterizam freqüentemente por um excesso de coerência e uniformidade, em razão de sua capacidade de explicar qualquer coisa pelos mesmos princípios. Na realidade, a despeito de suas diferenças, sejam elas míticas, mágicas ou científicas, todos os sistemas explicativos atuam com base em um princípio comum. Nas palavras do físico Jean Perrin, o cerne da questão é sempre “explicar o visível complicado mediante algum invisível simples” (1). Uma tempestade pode ser considerada

FRANÇOIS JACOB é professor de Genética Celular no Institut Pasteur, Paris. O presente artigo, reproduzido da revista *Science*, v. 196, junho de 1977, baseia-se no texto de uma excelente preleção dada no mesmo ano na Universidade da Califórnia, em Berkeley. O ponto de vista defendido pelo autor, com exceção de suas considerações epistemológicas sobre o inter-relacionamento das ciências, trata de uma temática ainda atual na Biologia.

consequência da ira de Júpiter, ou de uma diferença de potencial entre as nuvens e Terra. Uma doença pode ser encarada como resultado de um feitiço lançado contra um paciente ou de uma infecção causada por um vírus. Em todos os casos, entretanto, observa-se o efeito visível de alguma coisa oculta, relacionada com todo o conjunto de forças invisíveis que supostamente regem o mundo.

VISÃO DO MUNDO PELA CIÊNCIA

Mítica ou científica, a visão do mundo que o homem constrói é sempre e em grande parte produto da imaginação, pois o processo científico não consiste simplesmente em observar e coletar dados e deles deduzir uma teoria. Pode-se observar-se um objeto durante anos e nunca elaborar sobre ele qualquer juízo de interesse científico. Para produzir um juízo válido, é preciso haver primeiro uma idéia daquilo que se vai observar, uma pré-concepção daquilo que é possível. Os avanços científicos, freqüentemente, surgem como resultado da descoberta de um aspecto das coisas até então não visto. Não resultam do uso de algum instrumento novo, mas sim do exame dos objetos a partir de um ângulo diferente. Essa visão é sempre guiada por uma certa noção daquilo que poderia ser a chamada realidade. Necessariamente, ela envolve uma certa concepção do desconhecido, isto é, do que está além daquilo em que se têm razões de ordem lógica ou experimental para acreditar. Nas palavras de Peter Medawar, a pesquisa científica começa com a “invenção de um mundo possível ou de uma reduzida fração desse mundo” (2). É assim também que começa o pensamento mítico, mas ele não avança além deste ponto. Tendo construído o que considera o único mundo possível,



Representação de uma tribo de índios sem cabeça do Novo Mundo. Essa gravura circulou na Europa em 1599.

o pensamento mítico facilmente enquadra a realidade em seu esquema. Para o pensamento científico, no entanto, a imaginação é apenas uma parte do jogo. A cada etapa, tem de fazer frente à experimentação e à crítica. O melhor mundo é aquele que existe e que já deu provas de funcionar durante muito tempo. A ciência busca comparar o possível com o real.

O preço a pagar por esse enfoque, no entanto, tem sido alto. Foi – e hoje talvez seja mais do que nunca – a renúncia a uma visão unificada do mundo. Tal fato resulta da própria forma como a ciência atua. A maior parte dos outros sistemas explicativos – mítico, mágico ou religioso – em geral engloba tudo. Tais sistemas são aplicados a todos os domínios, respondem a qualquer questão possível, explicam a origem, o presente e o fim do Universo.

A ciência age de outra maneira. Atua mediante experimentação detalhada com a natureza, parecendo bem menos ambiciosa, pelo menos à primeira vista. Não tem como objetivo atingir de imediato uma explicação completa e definitiva de todo o universo, de seu início e de sua conformação atual. Ao contrário: procura respostas parciais e provisórias para aqueles fenômenos que podem ser isolados e bem definidos. Na verdade, o início da ciência moderna se situa na época em que questões gerais do tipo “de que forma foi criado o Universo?”, “de que é feita a matéria?”, “o que é a essência da vida?” foram substituídas por questões limitadas como “de que modo cai uma pedra?”, “Como é que água flui em um tubo?”, “como é que o sangue circula nas veias?”. Essa substituição teve um resultado espantoso. Embora as perguntas gerais levas-

sem a respostas limitadas, as perguntas limitadas acabaram fornecendo respostas cada vez mais gerais.

Ao mesmo tempo, contudo, esse método científico não pôde evitar um esfacelamento da visão do mundo. Cada ramo da ciência investiga uma determinada área que nem sempre está relacionada com as que lhe estão próximas. O conhecimento científico, portanto, parece compor-se de ilhas isoladas. Na História das Ciências, os avanços importantes quase sempre surgem como resultado da transposição de lacunas, como resultado do reconhecimento de que dois pontos de vista até então separados podem ser considerados a partir de um ângulo novo, ao constatar-se que não representam senão diferentes facetas de um mesmo fenômeno. Desse modo, mecanismos terrestres e celestes se tornaram uma só ciência com a Lei de Newton. A Termodinâmica e a Mecânica se relacionaram por intermédio da Mecânica Estatística, da mesma forma que a Ótica e o Eletromagnetismo o foram pela Teoria de Maxwell sobre o campo magnético, ou a Química e a Física Atômica, através da Mecânica Quântica. De maneira análoga, diferentes combinações dos mesmos átomos, obedecendo às mesmas leis, apresentam-se na Bioquímica como componentes tanto do mundo dos seres inanimados quanto do mundo dos seres vivos.

A HIERARQUIA DOS OBJETOS

Apesar dessas generalizações, permanecem grandes lacunas, algumas das quais não serão preenchidas durante muito tempo, se é que o serão algum dia. Hoje existem algumas ciências que diferem não apenas pela natureza dos objetos que estudam, mas também pe-

Os sistemas míticos, mágicos ou religiosos geralmente englobam tudo e respondem a qualquer questão possível sobre a origem, o presente e o fim do Universo. Já a ciência atua pela experimentação; não procura oferecer uma explicação completa e definitiva de todo o Universo, mas procura respostas parciais e provisórias para fenômenos que podem ser isolados e bem definidos.

los conceitos e pela linguagem que usam. Essas ciências podem ser arranjadas em uma certa ordem – Física, Química, Biologia, Psicossociologia – o que corresponde à hierarquia da complexidade encontrada nos seus campos de atuação. Seguindo a linha que une a Física à Sociologia, vai-se dos objetos mais simples aos mais complexos e também, por motivos óbvios, da ciência mais antiga à mais recente, do conteúdo empírico mais pobre ao mais rico bem como do sistema de hipóteses e de experimentação menos flexível ao mais flexível. A fim de obter, através da ciência, uma visão unificada do mundo, tem-se colocado repetidamente a questão da possibilidade de se estabelecerem vínculos entre disciplinas adjacentes. Em razão da hierarquia dos objetos, o problema é sempre explicar o mais complexo em termos e conceitos que se apliquem ao mais simples. É esse o velho problema da redução, de emergência, do todo e das partes, e assim por diante. Pode-se reduzir a Química à Física, a Biologia à Física mais a Química, etc.? Evidentemente, se faz necessário compreender o mais simples para se chegar ao entendimento do mais complexo, mas pode-se questionar se isso é suficiente.

Esta questão tem originado uma infinidade de discussões. Obviamente, os dois fatos críticos da evolução – primeiro, o surgimento da vida, e, mais

tarde, o do pensamento e da linguagem – originaram fenômenos que ainda não existiam na Terra. Para descrever e interpretar esses fenômenos são necessários conceitos novos e desprovidos de significado ao nível anterior. O que é que as noções de sexualidade, de predador ou de dor representam em Física ou Química? Ou as idéias de justiça, de valores mais elevados ou de poder democrático em Biologia? No final, o reducionismo total cai no absurdo. Pois a pretensão de que cada nível possa ser inteiramente reduzido a um nível mais simples redundaria, por exemplo, em explicar democracia em termos de estrutura e propriedade de partículas elementares. O que é nitidamente uma tolice.

Pode-se considerar esse problema sob um outro aspecto. É possível examinar uma série de objetos, indo do mais simples ao mais complexo. As moléculas são compostas de átomos. Em consequência, obedecem às leis que determinam o comportamento dos átomos. Além disso, podem-se fazer duas afirmativas a respeito das moléculas. Em primeiro lugar, elas são capazes de mostrar novas propriedades, tais como isomerização, racemização, etc. Em segundo lugar, o tema central da Química, ao tratar das moléculas encontradas na natureza ou produzidas no laboratório, representa apenas uma pequena fração de todas as interações possíveis entre os átomos. A Química constitui, assim, uma situação especial da Física. Tal fato ocorre mais ainda com a Biologia, que lida com uma complexa hierarquia de objetos que vão das células a populações e ecossistemas. Os objetos existentes em cada nível constituem uma limitação das possibilidades totais oferecidas pelo nível mais simples. Por exemplo, o conjunto de moléculas encontradas em organismos vivos representa uma gama muito restrita de objetos químicos. No

nível mais próximo, o número de espécies animais ascende a vários milhões; no entanto, trata-se de quantidade pequena em relação à que poderia existir. Todos os vertebrados são compostos de um número muito limitado de tipos celulares (no máximo 200), tais como células musculares, células dérmicas e células nervosas. A grande diversidade de vertebrados resulta de diferenças no arranjo, no número e na proporção desses 200 tipos. Da mesma forma, as sociedades humanas analisadas pela Etnologia e a Sociologia representam apenas um grupo restrito de todas as possíveis interações entre seres humanos.

RESTRIÇÕES E HISTÓRIA

A natureza funciona mediante interação. Qualquer que seja o nível, os objetos analisados pelas ciências naturais são sempre organizações ou sistemas. Cada sistema, em determinado nível, usa como ingredientes alguns sistemas do nível mais simples – mas apenas alguns. A hierarquia na complexidade de objetos, portanto, é acompanhada de uma série de restrições e limitações. Em cada nível podem surgir novas propriedades que impõem novas restrições ao sistema. Trata-se porém de restrições meramente adicionais. Aquelas que operam em determinado nível ainda são válidas em todos os níveis mais complexos. Toda a proposição que seja verdadeira para a Física também o é para a Química, Biologia ou Sociologia. Do mesmo modo, toda a proposição válida para a Biologia mantém-se válida para a Sociologia. Como norma geral, as afirmativas de maior importância em um nível não são de interesse nos níveis mais complexos. A lei dos gases perfeitos não é menos verdadeira para os objetos da Biologia ou da Sociologia do que para os da Física: é simplesmente irrelevante no contexto dos problemas de que se

ocupam os biólogos ou os sociólogos.

Essa hierarquia de sucessivas interações, caracterizada por restrições e pelo aparecimento de novas propriedades em cada nível, tem várias consequências. A primeira é a necessidade de se analisar objetos complexos em todos os níveis. Se a Biologia Molecular, que demonstra uma decidida atitude reducionista, conseguiu apresentar uma análise tão bem-sucedida da hereditariedade, isso ocorreu principalmente porque, a cada etapa, a análise foi levada adiante simultaneamente ao nível das moléculas e ao nível da “caixa-preta”: a célula bacteriana. O mesmo se aplica também a descobertas recentes no campo da Imunologia. É provável que tal convergência de análises representará importante papel no estudo dos seres humanos e de suas sociedades.

O segundo ponto se relaciona com a previsibilidade. Será possível fazer previsões em um nível, com base no que é conhecido em um nível mais simples? Apenas até determinado ponto. As propriedades de um sistema podem ser explicadas pelas propriedades de seus componentes. Não podem ser deduzidas deles. A partir de leis fundamentais da Física, não há como reconstruir o Universo, o que significa que um determinado sistema – digamos uma célula – tem apenas uma certa probabilidade de aparecer. Todas as previsões sobre sua existência só podem ser estatísticas. A Biologia Molecular tem demonstrado que, em última instância, as características de uma célula repousam na estrutura de seus componentes moleculares. Mas o surgimento da vida na Terra não foi consequência necessária da presença de certas estruturas moleculares em eras pré-bióticas. De fato, não há absolutamente como avaliar qual era a probabilidade de a vida ter surgido na Terra. Pode muito bem ter ocorrido uma única vez.

O terceiro ponto se refere à natureza das restrições e limitações encontradas em cada etapa de complexidade

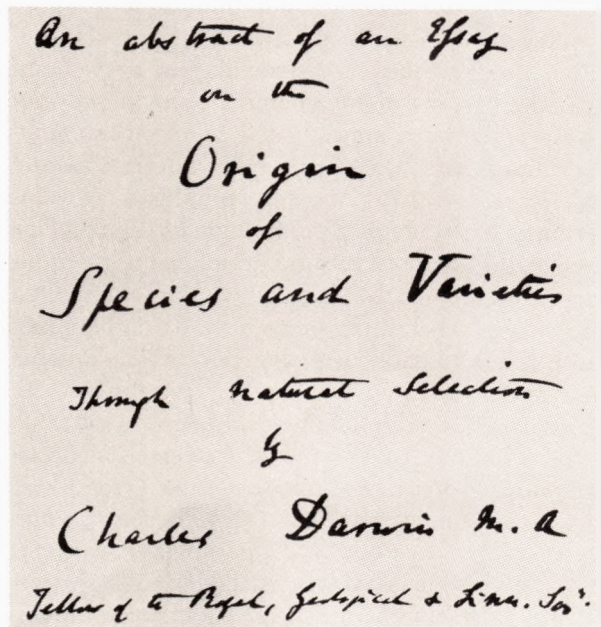
crescente. Pode-se explicar por que, entre todas as interações possíveis em um nível, apenas algumas são efetivamente observadas no nível mais complexo? Como é que existem apenas alguns tipos de estruturas moleculares, por exemplo, em organismos vivos? Ou como é que existem somente algumas interações nas sociedades humanas? Não há resposta geral a tais questões, e parece duvidoso que eventualmente venha a surgir uma resposta específica para cada determinado nível de complexidade. Objetos complexos são produzidos por processos evolutivos, nos quais dois fatores são de suma importância: os fatores limitantes que em cada nível controlam os sistemas envolvidos, e as circunstâncias históricas que controlam as verdadeiras interações entre os sistemas. A combinação desses fatores com a história existe em cada nível, embora em proporções diferentes. Objetos mais simples são mais dependentes de fatores limitantes do que da história. Na medida em que aumenta a complexidade, a história passa a desempenhar um papel maior. Contudo, a história sempre entra em cena, mesmo na Física. Segundo teorias contemporâneas, núcleos mais pesados são compostos por outros mais leves e, em última instância, de núcleos de hidrogênio e nêutrons. A transformação do hidrogênio pesado em hélio ocorre durante o processo de fusão, que é a principal fonte de energia no Sol, assim como em bombas de hidrogênio. O hélio e todos os elementos mais pesados são, portanto, resultado de uma evolução cósmica. Segundo teorias vigentes, os elementos mais pesados são considerados produtos de explosões de supernovas. Parecem ser muito raros e não excedem de um a dois por cento da massa de toda a matéria do Universo, enquanto o hélio representa um quinto, e o hidrogênio quatro quintos de toda a matéria. A Terra e os outros planetas do sistema solar são, portanto, formados de mate-

rial muito raro, sob condições que dificilmente são encontradas no Cosmos. A própria origem do hidrogênio é objeto das teorias e especulações relacionadas com a origem do Universo.

SELEÇÃO NATURAL

Os fatores limitantes a que estão sujeitos os sistemas variam segundo o nível de complexidade. Sempre há alguns fatores impostos pela estabilidade e pela termodinâmica. Na medida em que aumenta a complexidade, surgem outros limitantes, tais como a reprodução de sistemas vivos ou as exigências econômicas de sistemas sociais. Em consequência, não pode haver nenhuma lei geral de evolução, nenhuma receita que explique a crescente complexidade em todos os níveis. Desde Darwin, os biólogos vêm progressivamente elaborando um quadro razoável, embora ainda incompleto, do mecanismo que opera na evolução dos seres vivos, isto é, a seleção natural. Para muitos tem sido uma tentação invocar um mecanismo de seleção similar para descrever qualquer evolução possível, seja cosmológica, química, cultural, ideológica ou social. Entretanto, essa tentativa está fadada ao fracasso. As normas do jogo são diferentes em cada nível, razão pela qual em cada um se exige a elaboração de novos princípios.

A seleção natural é resultado de dois fatores limitantes impostos a cada organismo vivo: a) a exigência de reprodução, que é satisfeita mediante mecanismos genéticos cuidadosamente ajustados por artifícios específicos, como a mutação, a recombinação e o sexo para produzir organismos semelhantes, mas não idênticos, a seus genitores; e b) a exigência de uma permanente interação com o ambiente, porque os seres vivos são o que os especialistas em termodinâmica chamam de sistemas abertos, e que sobrevivem apenas mediante um fluxo constante, de matéria,



Charles Darwin

Rascunho original da página de rosto da obra *A Origem das Espécies*.

energia e informação. O primeiro desses fatores gera variações aleatórias e produz grupos nos quais todos os indivíduos são diferentes. O relacionamento de ambos os fatores resulta em reprodução diferencial e, conseqüentemente, em populações que evoluem progressivamente como função de circunstâncias ambientais, de comportamento e de novos bichos ecológicos. A seleção natural não age simplesmente como uma peneira que elimina mutações perniciosas e favorece reproduções de mutações benéficas, como frequentemente se tem sugerido. A longo prazo, ela integra mutações e ordena-as em padrões adaptados e coerentes, ajustados no decorrer de milhões de anos e ao longo de milhões de gerações, como uma resposta a desafios ambientais. É a seleção natural que dá orientação a mudanças, orienta o acaso e, lenta e progressivamente, produz estruturas mais complexas, novos órgãos e novas espécies. As inovações surgem da associação, antes desconhecida, de material antigo. Criar é recombinar.

O trabalho da seleção natural é frequentemente comparado com o de um engenheiro. Tal comparação, entretan-

to, não parece muito apropriada. Primeiro porque, ao contrário do que ocorre na evolução, o engenheiro trabalha segundo um plano pré-concebido, no sentido de prever o produto de seus esforços. Segundo, em razão da forma como o engenheiro trabalha: para fazer um novo produto, ele tem à sua disposição material especificamente preparado para tal fim, além de máquinas projetadas unicamente para sua tarefa. Finalmente, os objetos produzidos pelo engenheiro, ao menos pelo bom engenheiro, se aproximam do nível de perfeição possibilitado pela tecnologia da época. A evolução, por sua vez, está longe da perfeição. Esse ponto foi repetidamente enfatizado por Darwin, que precisou lutar contra o argumento da criação perfeita. Em sua obra-prima, *A Origem das Espécies*, Darwin enfatiza frequentemente as imperfeições estruturais ou funcionais no mundo dos seres vivos. Por exemplo, ao discutir a seleção natural, ele diz o seguinte:

“Nem devemos surpreender-nos se todos os artifícios da natureza não forem, na medida que julgamos, absolutamente perfeitos. Não

precisamos surpreender-nos com o ferrão da abelha a causar a morte da própria abelha, ou com os zangões sendo produzidos em tão grande quantidade para um único ato, sendo em seguida assassinados por suas irmãs estéreis; com o espantoso desperdício de pólen por nossos abetos; com o ódio instintivo da abelha-rainha por suas próprias filhas férteis; com os incnêumons que se alimentam dentro dos corpos vivos das lagartas, e com outros casos semelhantes. O que de fato fascina, na teoria da seleção natural, é que não se tenham observado mais casos da falta de perfeição absoluta”.

Há inúmeras afirmativas desse tipo na obra clássica *A Origem das Espécies*. A verdade é que um dos melhores argumentos contra a perfeição vem de espécies extintas. Embora o número de espécies vivas no reino animal possa ser avaliado em alguns milhões, o número de espécies extintas desde que existe vida na Terra foi avaliado por Simpson⁽⁴⁾ em cerca de quinhentos milhões.

A seleção natural não tem nenhuma analogia com qualquer aspecto do comportamento humano. No entanto, se quisermos fazer uma comparação, podemos dizer que a seleção natural não age como um engenheiro. Age como um improvisador que não sabe exatamente o que vai produzir, mas que usa qualquer coisa disponível, sejam pedaços de barbante, ripas ou papelão velho. Em resumo, a seleção natural trabalha como um improvisador que usa tudo o que está ao seu alcance para produzir algum tipo de objeto funcional. Para o engenheiro, a realização de sua tarefa depende de ele ter a matéria-prima e as ferramentas que servem exatamente para seu projeto. O improvisador, ao contrário, sempre lida com sobras. Em última instância, o que ele produz, geralmente não se relaciona com nenhum projeto específico e resulta de uma série de fatos contingentes, de todas as oportunidades de que dispõe para enriquecer seu estoque de restos de coisas. Como já

É a seleção natural que dá orientação a mudanças, orienta o acaso e, lenta e progressivamente, produz estruturas mais complexas, novos órgãos e novas espécies. As inovações surgem da associação, antes desconhecida, de material antigo. Criar é recombinar.

afirmou Lévy Strauss⁽⁵⁾, nenhum dos tipos de material de que dispõe um remendão tem uma finalidade precisa e definida. O material disponível pode ser usado de muitas maneiras diferentes. Ao contrário das ferramentas do engenheiro, as do improvisador não podem sequer ser classificadas em função de um projeto. O que tais objetos têm em comum é que podem servir para alguma coisa. Para quê? Isso depende das oportunidades.

EVOLUÇÃO COMO CONSERTOS IMPROVISADOS

Esse modo de trabalhar tem vários aspectos em comum com o processo da evolução. Quase sempre – sem qualquer projeto bem definido e a longo prazo – o improvisador dá a seu material funções inesperadas para produzir um novo objeto. De uma velha roda de bicicleta, ele faz uma roleta; de uma cadeira quebrada, uma caixa de rádio. Da mesma forma, a evolução faz uma asa de uma perna ou uma parte de orelha de um pedaço de mandíbula. Naturalmente isso leva muito tempo. A evolução se comporta como um improvisador que, durante uma eternidade, modifica lentamente sua obra, retocando-a incessantemente cortando aqui, esticando ali, aproveitando as chances de adaptá-la progressivamente a um novo uso. Por exemplo, o pulmão dos vertebrados terrestres segundo Mayr⁽⁶⁾, surgiu da seguinte maneira: Seu desenvolvimento começou em certos peixes de água doce que viviam em lagos estagnados, com pouco oxigênio.

Esses peixes adotaram o hábito de engolir ar e absorver oxigênio através das paredes do esôfago. Nessas condições, o alargamento da área de superfície do esôfago possibilitou uma vantagem seletiva. Os divertículos do esôfago surgiram e, sob contínua pressão seletiva, se alargaram até se transformarem em pulmões. A evolução interior do pulmão foi simplesmente um aperfeiçoamento dessa situação – alargamento da superfície para aspirar oxigênio, e vascularização. Fazer um pulmão com um pedaço de esôfago se assemelha muito ao trabalho do improvisador. Diferentemente dos engenheiros, os improvisadores que enfrentam o mesmo problema provavelmente chegarão a soluções diferentes, o que também se aplica à evolução, conforme exemplificado pela variedade de olhos encontrada no mundo dos seres vivos⁽⁷⁾. Obviamente é uma grande vantagem, sob muitas condições, dispor de receptores de luz, e é surpreendente a variedade de foto-receptores no mundo dos seres vivos. Os mais aperfeiçoados são os olhos que produzem imagens, fornecendo informações não apenas sobre a intensidade da luz que entra por eles, mas também sobre os objetos de onde vem a luz, sobre sua forma, cor, posição, movimento, velocidade, distância, e assim por diante. Essas estruturas aperfeiçoadas são, necessariamente complexas. Podem desenvolver-se apenas em organismos já por si complexos. Poder-se-ia supor, por conseguinte, que há apenas uma forma de produzir tal estrutura. Mas não é bem isso o que acontece. Os olhos surgiram em muitas ocasiões no curso da evolução, baseados em pelo menos três princípios: um orifício mínimo, um corpo lenticular e tubos múltiplos. Olhos com cristalinos como os nossos surgiram em moluscos e em vertebrados. Nada se assemelha tanto ao nosso olho como o olho de um polvo. Ambos funcionam quase que exatamente do mesmo modo. No entanto, não evoluíram da mesma forma.

Enquanto nos vertebrados as células fotorreceptoras da retina se afastam da luz, nos moluscos elas se aproximam dela. Entre todas as soluções achadas para o problema dos fotorreceptores, essas duas são semelhantes, mas não idênticas. Em cada caso, a seleção natural fez o que pôde com o material à sua disposição.

A evolução não produz inovações a partir do nada: atua sobre o que já existe – ou transformando um sistema para dar-lhe novas funções, ou combinando vários sistemas para produzir um outro mais aperfeiçoado. Isso ocorreu, por exemplo, durante um dos principais eventos da evolução celular, ou seja, na passagem de formas unicelulares para formas multicelulares. Trata-se de transição particularmente importante, porque acarretou enorme potencial para uma especialização das partes. Essa transição, que provavelmente ocorreu em diversas ocasiões, não exigiu a criação de novas espécies químicas, pois não há grande diferença entre tipos moleculares de organismos unicelulares e organismos multicelulares. Trata-se basicamente de uma reorganização daquilo que já existia.

IMPROVISAÇÕES MOLECULARES

O aspecto improvisado da seleção natural torna-se talvez mais evidente no nível molecular. O que caracteriza os seres vivos é sua diversidade e sua uniformidade subjacente. O mundo dos seres vivos contém bactérias e baleias, vírus e elefantes, organismos vivendo a 20° C em áreas polares e outros a 70° C em águas quentes. Todos eles, no entanto, exibem uma notável uniformidade de estruturas e funções químicas. Polímeros semelhantes, proteínas ou ácidos nucleicos, sempre feitos dos mesmos elementos básicos; as quatro bases e os vinte aminoácidos desempenham papéis semelhantes. O código genético é o mesmo, e as engre-

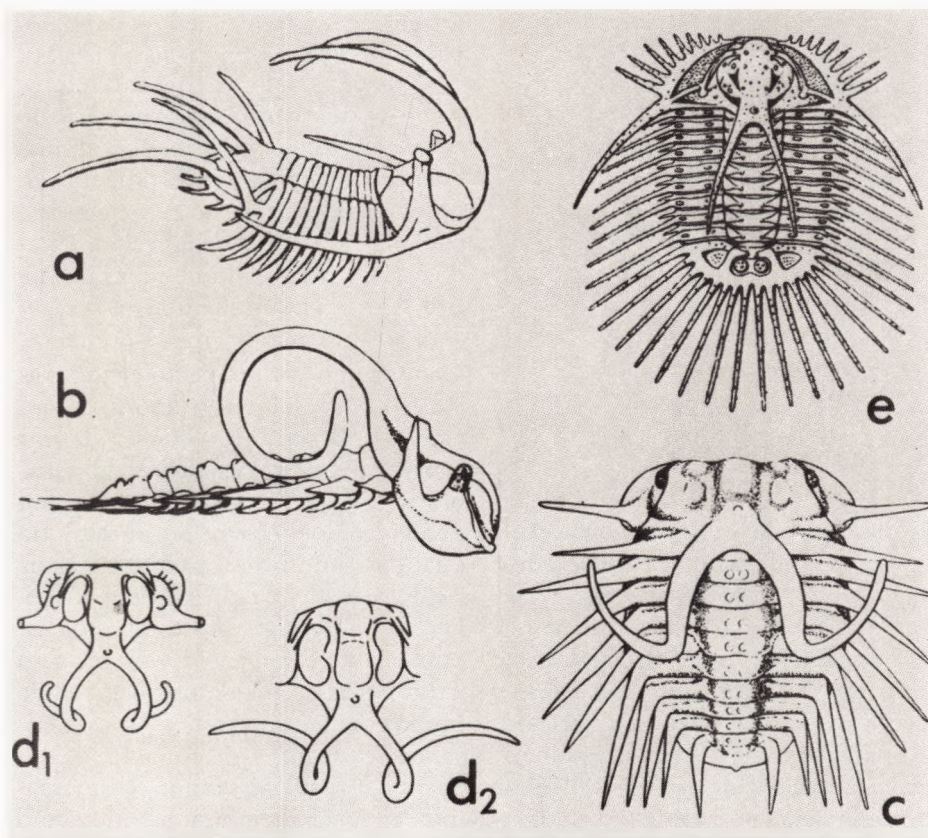
A evolução está longe da perfeição – ponto repetidamente enfatizado por Darwin (1809-1882), que chamou a atenção para as imperfeições estruturais ou funcionais no mundo dos seres vivos: a ferroada que mata a própria abelha, os zangões produzidos em grande quantidade para um único ato, a abelha-rainha a matar as suas próprias filhas férteis.

nagens que efetuam as transferências são praticamente as mesmas. As mesmas coenzimas medeiam reações similares. Muitas etapas metabólicas continuam essencialmente as mesmas, da bactéria ao homem. Obviamente, para que surgisse a vida, foi necessário formar-se primeiro um determinado número de tipos moleculares. Durante a evolução química nas eras pré-bióticas e nos primórdios da evolução biológica, tinham de surgir todas aquelas moléculas com as quais todo ser vivo é construído. Uma vez começada a vida na forma de algum organismo primitivo auto-reprodutor, tinha de ocorrer outra evolução, principalmente através de alterações de compostos já existentes. Desenvolveram-se funções novas na medida em que apareciam novas proteínas. Estas eram simplesmente variações sobre os mesmos temas. Uma sequência de mil códigos de nucleotídios para uma proteína de tamanho médio. A probabilidade de que uma proteína funcional surja novamente mediante a combinação aleatória de aminoácidos é praticamente nula. Em organismos tão complexos e integrados quanto aqueles que já existiam há muito tempo, a criação de seqüências de nucleotídeos inteiramente novas não teria qualquer importância para a produção de novas informações.

O surgimento de novas estruturas moleculares durante grande parte da evolução biológica, portanto, deve ter repousado na alteração de outras pré-

existentes. Isso é exemplificado pela descoberta de que grandes segmentos de informação genética, isto é, do ADN (ácido desoxiribonucleico, ingl. DNA), vêm a ser homólogos, não apenas no mesmo organismo, mas também em organismos diferentes, mesmo quando filogeneticamente distantes. Da mesma forma, na medida em que se conhece mais a respeito de seqüências de aminoácidos em proteínas, parece não apenas que as proteínas desempenhando funções semelhantes em diferentes organismos, freqüentemente, têm seqüências semelhantes, como também parece que as proteínas com diferentes funções quase sempre exibem em comum segmentos relativamente grandes. A hipótese geralmente aceita para explicar essas semelhanças foi proposta por Horowitz⁽⁸⁾, por Igram⁽⁹⁾ e por Ohno⁽¹⁰⁾. Um segmento de ADN, correspondente a um ou diversos genes, supostamente se duplica mediante algum mecanismo genético. Quando existe mais de um exemplar de um gene em uma célula ou em um gameta, ele se liberta das limitações impostas às funções, por seleção natural. As mutações então podem acumular-se mais ou menos livremente e resultar em estruturas de proteínas modificadas, algumas das quais podem, em última instância, exercer novas funções. Visto que a seleção natural exerce contínua pressão sobre os organismos, uma alteração em uma proteína ainda pode ser aumentada por outras mudanças posteriores. Pode também levar a uma perturbação das interações com outras proteínas e, finalmente, favorecer modificações dessas proteínas. Grande parte dos genomas dos organismos complexos pode, efetivamente, ter-se originado de alguns poucos genes ancestrais.

As mudanças bioquímicas, portanto, não parecem ser uma força impulsora básica na diversificação de organismos vivos. A parte realmente criativa deve ter ocorrido muito cedo. A uni-



Trilobitas foram animais bastante evoluídos. Sua extinção, ocorrida no Permiano, não tem motivos claramente explicados, sendo aparentemente uma falha da evolução.

formidade bioquímica subjacente ao mundo dos seres vivos só é explicável se a maior parte dos tipos moleculares importantes encontrados nos organismos, isto é, a maior parte dos procedimentos metabólicos envolvidos na produção de energia e na biossíntese ou na degradação dos genótipos essenciais, já existiu em organismos muito primitivos, como nas bactérias. Superado esse estágio, a evolução bioquímica continuou, quando surgiram organismos mais complexos. Mas não foram as inovações bioquímicas que geraram a diversificação de organismos. Com toda probabilidade, tais inovações atuaram de maneira oposta. A pressão seletiva resultante de alterações relativas ao comportamento ou aos nichos ecológicos levou a ajustes e modificações bioquímicas em tipos moleculares.

Aquilo que distingue uma borboleta de um leão, uma galinha de uma mosca ou um verme de uma baleia é muito menos uma diferença de componentes químicos do que a organização e distribuição desses componentes. Os poucos grandes passos importantes da evolução exigiram que se adquirissem novas informações. Entretanto, a especialização e a diversificação ocorreram por que se usaram de modo diferente as mesmas informações estruturais. Entre grupos vizinhos – os vertebrados, por exemplo –, a química é a mesma. O que faz um vertebrado ser diferente de outro é mais uma mudança no tempo, referente à impressão e às quantidades de produtos genéticos, do que às pequenas diferenças observadas na estrutura desses produtos. É antes uma questão de regulação do que de estrutura⁽¹¹⁾.

O improvisador dá ao seu material disponível funções inesperadas, produzindo novos objetos. Assim também, a evolução faz uma asa de uma perna, ou parte de um orelha a partir de um pedaço de mandíbula. A evolução se comporta como um improvisador que vai lenta e incessantemente modificando a sua obra, aproveitando as chances de adaptá-la progressivamente a um novo uso.

Após a fertilização do ovo, o desenvolvimento embrionário ocorre em uma ordem fixada e segundo um esquema preciso, estabelecido pelo programa genético contido nos cromossomos. Esse programa determina quando e onde surgirão as linhas de células diferenciadas, quando e onde se farão as diferentes proteínas – e em que quantidades. Tanto a qualidade como a quantidade das diferentes proteínas variam no tempo e no espaço durante o desenvolvimento. Assim, no adulto, os vários tipos de células ou tecidos contêm diferentes repertórios de tipos moleculares segundo suas funções. O programa genético é executado por meio de circuitos regulatórios complexos que ligam e desligam as diferentes atividades bioquímicas do organismo. Até agora sabe-se muito pouco sobre os circuitos regulatórios que operaram no desenvolvimento de organismos complexos. Sabe-se, contudo, que entre organismos aparentados como os mamíferos, as primeiras etapas do desenvolvimento embrionário são bastante semelhantes, surgindo as divergências apenas na medida em que se processa gradativamente o desenvolvimento. Essas divergências se relacionam muito menos com a verdadeira estrutura de tipos celulares ou moleculares do que com seu número e posição. É provável que a divergência e a especialização dos mamíferos, por

exemplo, tenha resultado de mutações alterando os circuitos regulatórios e não das próprias estruturas químicas. Pequenas alterações modificadoras da distribuição no tempo e no espaço das mesmas estruturas são suficientes para afetar profundamente a forma, o funcionamento e o comportamento do produto final – o animal adulto. Trata-se sempre de usar os mesmos elementos, de ajustá-los, de alterar aqui ou ali, arranjando várias combinações para produzir novos seres de crescente complexidade. Trata-se sempre de uma questão de consertos improvisados.

CONSEQUÊNCIAS DOS CONCERTOS IMPROVISADOS

Portanto, em todos os níveis do mundo dos seres vivos encontram-se marcas desses consertos improvisados. Evidentemente, tais marcas podem ser encontradas nos seres humanos, conforme demonstrado pelos exemplos citados a seguir. Nos humanos, como em muitos mamíferos, existem processos muito complexos responsáveis por funções tais como coagulação do sangue, reações inflamatórias contra corpos estranhos e defesas imunológicas decorrentes do sistema de complementos. Nos últimos anos, esses três processos já foram analisados independentemente em certos detalhes. Cada um deles exibe uma inesperada complexidade. Cada um deles envolve cerca de dez proteínas, nenhuma das quais tem atividade enzimática. A conversão da primeira proteína em uma forma ativa catalítica desencadeia uma cascata de reações. A primeira proteína segmenta a segunda em um ponto específico; um produto dessa reação segmenta a terceira proteína, e assim por diante. Nessa série de reações, as proteínas isoladas são, portanto, divididas sequencialmente, e os fragmentos liberados servem de ativadores ou inibidores em outras reações da cadeia. Além do mais, essas três cadeias de reações não

A evolução não produz inovações a partir do nada: atua sobre o que já existe – ou transformando um sistema para dar-lhe novas funções, ou combinando vários sistemas para produzir um outro mais aperfeiçoado. A passagem de formas unicelulares para multicelulares acarretou enorme potencial para uma especialização das partes, mas basicamente trata-se de uma reorganização do que já existia anteriormente.

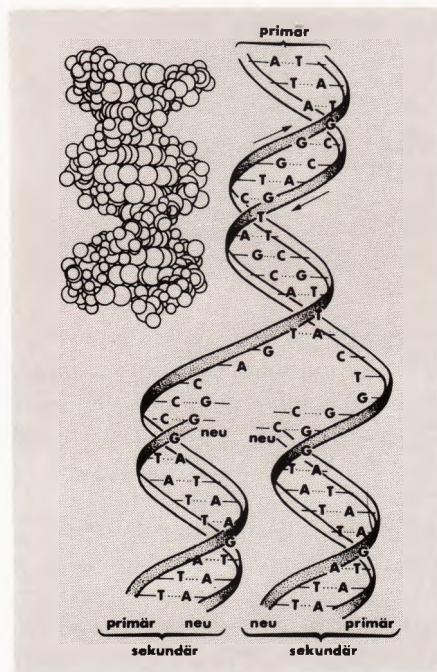
são inteiramente independentes. Um produto de clivagem em uma cadeia pode, de repente, tornar-se um elemento ativo em outra cadeia ou mesmo desempenhar um papel em um processo completamente diferente. Esses produtos podem servir como indicadores para conectar sistemas quimicamente desvinculados, mas fisiologicamente dependentes. É como se algumas moléculas de proteínas, formadas ao acaso, fossem usadas aqui ou ali como fonte de peptídios menores mas ativos, na medida em que novas funções estiverem tomado forma. Há pouco tempo se descobriu que alguns peptídeos de diferentes tamanhos participam de uma variedade de processos fisiológicos. Sabe-se que alguns deles, como os peptídios hormonais ou os peptídios cerebrais, não sofrem transformação química na reação que ativam ou inibem. Aparentemente apenas se vinculam a uma proteína a fim de favorecerem uma transição alostérica. Para o biólogo, portanto, é impossível, de modo geral, fazer uma previsão ou conjectura a respeito da natureza de tais moléculas e de suas relações estruturais com outros componentes. A única coisa que ele pode fazer é detectá-las, depurá-las e analisá-las. Mais tarde, na medida em que as estruturas de mais proteínas vierem a ser conhecidas, talvez haja uma chance de definir as

inter-relações funcionais e o relacionamento evolutivo entre tais moléculas.

Outro exemplo de conserto improvisado pode ser encontrado no início do desenvolvimento embrionário humano. Atualmente o desenvolvimento embrionário é um processo extremamente complicado e pouco conhecido. Estudos realizados nos últimos dez ou vinte anos revelaram um fenômeno surpreendente. Em vários grupos humanos, calcula-se que 50 por cento de todas as concepções resultem em aborto espontâneo⁽¹²⁾. Grande parte desses abortos ocorre durante as três primeiras semanas de gravidez e geralmente passam despercebidos. Assim, em metade do total das concepções, deve estar ocorrendo algo de errado desde o início. Parece que muitos desses abortos espontâneos se devem a um número irregular de cromossomos; em vez de um conjunto de cromossomos derivados de sua mãe e de um outro de seu pai, o embrião não tem um cromossomo, ou então tem um cromossomo extra, ou mesmo três conjuntos em vez de dois. Como resultado, algumas funções necessárias ao desenvolvimento do embrião não são desempenhadas corretamente. O feto morre e é expelido. Desse modo, muitos fetos potencialmente mal formados desaparecem. Infelizmente nem todos, visto que alguns deles ainda chegam a nascer, o que revela a imperfeição de um mecanismo que está no próprio cerne de qualquer sistema vivo, e que se tem aperfeiçoado no decorrer de milhões de anos.

Um terceiro exemplo de conserto improvisado que é muito intrigante é a associação entre reprodução e o que em geral se considera prazer. O sexo é uma das mais eficientes invenções da evolução. Em organismos inferiores que aparentemente se reproduzem assexuadamente por cissiparidade, o programa genético é escrupulosamente recopiado a cada geração. Assim, em um grupo, esse programa permanece sempre o mesmo, exceto em raras mu-

A pressão seletiva que resultou de alterações no comportamento ou no ambiente acarretou modificações bioquímicas em tipos moleculares. Por isso, o que distingue uma borboleta de um leão, uma galinha de uma mosca ou um verme de uma baleia é muito menos uma diferença de componentes químicos do que organização e distribuição desses componentes.



A molécula do DNA é uma hélice dupla que carrega a mensagem genética sob forma redundante; embaixo, a representação esquemática do estado de reduplicação resultante do afastamento das duas hélices por influência de outra matriz complementar; em cima à esquerda; em cima, à esquerda, o modelo molecular do DNA em esferas. (A – Adacemia; C – Citosima; G – Guamina; T – Timina).

mente à copulação, nidificação e cuidados com a prole. O curso da evolução, no entanto, se caracteriza por uma tendência à maior flexibilidade da execução do programa genético. Na medida em que tal programa se tornou mais aberto, por assim dizer, o comportamento se tornou menos rigidamente determinado pelos genes. As reações a invocações sexuais já não eram inteiramente automáticas. Por conseguinte, a fim de estimular os indivíduos à reprodução, a sexualidade tinha de associar-se a alguns outros artifícios. Entre eles estava o prazer. Este pode ser definido obviamente como “o oposto da dor”, mas também como “condição da consciência, induzida pela fruição do que é sentido ou visto como bom ou desejável”. É provável que as sensações de desconforto e prazer já existiram há

muito tempo em animais complexos. É mais provável que um animal venha a ter uma prole, se uma sensação desagradável o dissuadir de envolver-se em situações perigosas. Evidentemente, é de grande valor seletivo a existência de centros nervosos, conectados aos órgãos dos sentidos e capazes de correlacionar o que é recebido como agradável ou desagradável, com o que é realmente bom ou mau para a sobrevivência. De fato, sabemos agora que tais centros existem. Há cerca de vinte anos neurobiólogos detectaram no cérebro, primeiro no rato e mais tarde em muitos outros vertebrados, a presença de dois centros importantes: um, chamado o centro de aversão, e o outro, centro de auto-estimulação. Equipado com electrodos corretamente localizados e dispondo dos meios de ativar à vontade este segundo centro, um rato provoca para si tanto prazer até sucumbir exausto. Experiências realizadas durante cirurgias cerebrais e as descrições das sensações dos pacientes deixam poucas dúvidas quanto à existência de tais centros no homem e sua associação com a atividade sexual. Assim, o prazer aparece como mero expediente para estimular os indivíduos a acharem prazer no sexo e, por conseguinte, a se reproduzirem. Um expediente de fato frutífero, conforme se pode ver pelo atual estágio da população mundial.

UM EXEMPLO FINAL DE IMPROVISACÃO: O CÉREBRO HUMANO

Embora nosso cérebro represente a principal característica adaptável de nossa espécie, não está muito claro a que é que ele se adapta. Entretanto, não há dúvida que, como o resto de nosso corpo, nosso cérebro é produto da seleção natural, isto é, de reproduções diferenciais acumuladas no decorrer de milhões de anos, sob a pressão de várias condições ambientais. Nosso cérebro, portanto, evoluiu a serviço de nossa

gônada, conforme salientado por Freud há muitos anos. Mas, por curioso que pareça, o desenvolvimento do cérebro nos mamíferos não foi um processo tão integrado quanto, por exemplo, a transformação de uma perna em asa. O cérebro humano foi formado pela superposição de novas estruturas sobre estruturas anteriores. Ao rinencéfalo dos mamíferos inferiores foi acrescentado um neocórtex que rapidamente – talvez demasiadamente rápido – assumiu um papel muito importante na seqüência evolutiva que leva ao homem. Para alguns neurobiólogos, especialmente McLean⁽¹³⁾, esses dois tipos de estruturas correspondem a dois tipos de funções, mas não foram completamente coordenadas ou hierarquizadas. A estrutura mais recente, o neocórtex, controla a atividade intelectual, cognitiva. A antiga, derivada do rinencéfalo, controla as atividades emocionais e viscerais. Em contraste com a primeira, a segunda não parece possuir qualquer poder de discriminação específica, nem qualquer capacidade de simbolização, linguagem ou autoconsciência. A estrutura antiga que, em mamíferos inferiores, mantinha o comando total, foi relegada ao departamento de emoções. No homem, ela constitui o que McLean chama de “cérebro visceral”. Talvez porque o desenvolvimento seja tão prolongado e a maturidade tão demorada no homem, esses centros mantêm fortes

Um exemplo muito intrigante de improvisação na evolução das espécies é a associação entre reprodução e prazer. Por isso, pode-se considerar o sexo como uma das mais eficientes invenções da evolução.

conexões com centros autônomos inferiores e continuam a coordenar impulsos fundamentais como a obtenção de alimentos, a busca do parceiro sexual ou a reação a um inimigo. Esse processo evolutivo – a formação de um neocórtex dominante, aliado à persistência de um sistema nervoso e hormonal, parcialmente sob o domínio do neocórtex – assemelha-se muito à atividade do improvisador. É como se fosse acrescentada uma turbina a jato numa velha carroça. Não é de surpreender, em qualquer um dos casos, que possam ocorrer acidentes, dificuldades e conflitos.

É difícil imaginar que o mundo dos seres vivos como o conhecemos, seja apenas uma entre muitas possibilidades, e que sua atual estrutura resulte da história da Terra. Não obstante, organismos vivos são estruturas históricas: são literalmente, criações da história. Representam não um produto perfeito de engenharia, mas uma colcha de retalhos com pedaços irregulares que se uniram uns aos outros, conforme vi-

nham surgindo as oportunidades. O oportunismo da seleção natural não é simplesmente uma questão de indiferença à estrutura e operação de seus produtos. Reflete a própria natureza de um processo histórico cheio de contingências.

Conforme Simpson⁽⁴⁾ salientou, o inter-relacionamento de oportunidades locais – físicas, ecológicas e constitucionais – produz uma oportunidade histórica fundamental que, por sua vez, determina de que modo serão exploradas as oportunidades genéticas. É essa oportunidade genética fundamental que controla basicamente a direção e o ritmo da evolução adaptável. Por isso que é praticamente zero a probabilidade de os sistemas vivos, que poderiam existir em outros pontos do Universo, terem evoluído para algo que se assemelhe a seres humanos. Mesmo que a vida no espaço exterior use o mesmo material que na Terra, mesmo que o ambiente não seja muito diferente do nosso, mesmo que a natureza da vida e de sua química limita arraigadamente a maneira de satisfazer certas funções, a seqüência de oportunidades históricas lá não poderia ser a mesma que aqui. Uma peça diferente deve ter sido representada por atores diferentes. Apesar da ficção científica, os marcianos não podem parecer-se conosco. E nós talvez pudéssemos muito bem assemelhar-nos a um daqueles monstros do século XVI.

NOTAS

- (1) J. Perrin, *Les Atomes* (Alcan, Paris 1914).
- (2) P. B. Medawar, *The Hope of Progress*. Doubleday, Nova Iorque 1983.
- (3) C. Darwin, *On the Origin of Species*. Londres 1859.
- (4) G.G. Simpson, *Evolution* 6.342 (1952).

- (5) C. Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage*. Plon Paris 1962
- (6) E. Mayr, *Proc. Fed. Am. Soc. Exp. Biol.* 23, 1231 (1964).
- (7) G.G. Simpson, *The Meaning of Evolution*. Yale Univ. Press, New Haven, Conn. 1967.

- (8) N. Horowitz, *Adv. Genet.* 3.33 (1950)
- (9) V. M. Ingram, *Hemoglobins in Genetics and Evolution*. Columbia Univ. Press. Nova Iorque. 1963.
- (10) S. Ohno, *Evolution by Gene Duplication*. Springer-Verlag. Nova Iorque 1970.
- (11) M. C. King e A. C. Wilson, *Science* 188, 107, (1975).
- (12) A. Boue e J. G. Boue, em: *Physiology and Genetics of Reproduction*, E Countinho e F. Fuchs, eds. Vol. 4 b. Plenum, Nova Iorque 1975, pág. 317.
- (13) P. McLean, *Psychosom. Med.* II, 338 (1949).

AS TRÊS CRISES DA MATEMÁTICA: O LOGICISMO, O INTUICIONISMO, E O FORMALISMO

A partir de uma perspectiva atual da Matemática, o autor descreve de modo sucinto a impossibilidade das tentativas de três importantes correntes do pensamento matemático moderno em oferecer uma fundamentação sólida e definitiva desta ciência. Nas crises decorrentes, refletem-se as dúvidas acerca dos critérios filosóficos e matemáticos necessários para fundamentar satisfatoriamente a Matemática como ciência. Apesar de se constatar, desde o trabalho de Kurt Gödel (1931), um certo desinteresse entre os matemáticos contemporâneos em fundamentar a sua ciência, o assunto nunca foi inteiramente abandonado, recebendo aqui um tratamento retrospectivo, em linguagem clara e acessível, também para não-matemáticos interessados em Filosofia da Ciência.

ERNST SNAPPER

Tradução do inglês por: JOÃO PITOMBEIRA DE CARVALHO.

AS três escolas mencionadas no título tentaram, todas elas, fornecer fundamentos sólidos à matemática. As três crises são o fracasso dessas escolas em completar seus objetivos. O presente artigo examina essas crises “do ponto de vista moderno”, usando toda a matemática de hoje, e não somente a que estava à disposição dos pioneiros que criaram essas escolas. Assim, este artigo não trata das três crises de uma maneira estritamente histórica. Não discute tampouco o grande volume da matemática técnica atual, que surgiu das técnicas introduzidas pelas três escolas em questão. Uma razão é que tal discussão tomaria todo um livro, e não um breve artigo. Uma outra é que toda essa matemática técnica muito pouco tem a ver com a filosofia da matemática, e neste artigo desejo enfatizar os aspectos do logicismo, intuicionismo e for-

malismo que mostram claramente que essas escolas se baseavam na filosofia.

O LOGICISMO

Esta escola foi iniciada por volta de 1884 pelo filósofo, lógico e matemático alemão *Gottlob Frege* (1848-1925) e redescoberta uns dezoito anos mais tarde por *Bertrand Russel* (1872-1970). Outros logicistas pioneiros foram *Giuseppe Peano* (1858-1932) e *A. N. Whitehead* (1861-1947), co-autor, com *Russel*, dos *Principia Mathematica*. O objetivo do logicismo era mostrar que a matemática clássica é parte da lógica. Se os logicis-

ERNST SNAPPER pertence ao Dartmouth College, em Hanover, New Hampshire (EUA). O artigo foi extraído do *Mathematics Magazine*, vol. 52 (4), 1979; sua tradução esteve a cargo do matemático Prof. João Pitombeira de Carvalho, da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

tas tivessem sido capazes de cumprir com sucesso sua missão, perguntas do tipo *Por que a matemática clássica não contém contradições?* ter-se-iam transformado em *Por que a lógica não contém contradições?* Esta última pergunta, pelo menos, é uma das que os filósofos sabem manejar com perfeição, e pode-se admitir que uma conclusão satisfatória dos programas dos logicistas teria dado fundamentos firmes à matemática clássica, em termos da lógica.

É óbvio que, para realizar este programa dos logicistas, deve-se em primeiro lugar, de alguma maneira, definir o que é “matemática clássica” e o que é lógica. Dito de outra maneira: aquilo que está em questão é parte do quê? São exatamente estas duas definições que desejamos examinar do ponto de vista moderno, imaginando que os pioneiros do logicismo tivessem à sua

disposição toda a matemática atual. Começemos pela matemática clássica.

A fim de realizar seu programa, Russel e Whitehead criaram os *Principia Mathematica*⁽¹⁰⁾, que foram publicados em 1910. Os *Principia* podem ser considerados uma teoria formal dos conjuntos. Embora a formalização não estivesse inteiramente concluída, ao contrário do que pensavam seus autores, Russel e Whitehead planejavam usá-la para mostrar que a matemática clássica pode ser reduzida à lógica. Eles mostraram que toda a matemática clássica conhecida em sua época podia ser deduzida da teoria dos conjuntos, e portanto dos axiomas dos *Principia*. Por conseguinte, o que restava a ser feito era mostrar que os axiomas dos *Principia* pertencem à lógica.

Obviamente, em vez dos *Principia*, pode-se usar qualquer outra teoria formal dos conjuntos. Como hoje a teoria formal dos conjuntos desenvolvida por Zermelo e Fraenkel (ZF) é muito mais conhecida do que os *Principia*, referimo-nos doravante à ZF e não aos *Principia*. A teoria ZF tem somente nove axiomas, e, embora muitos deles sejam realmente esquemas de axiomas, referimo-nos a todos eles como “axiomas”. A formulação do programa dos logicistas transforma-se agora numa demonstração de que todos os nove axiomas de ZF pertencem à lógica.

Esta formulação do logicismo está baseada na tese de que a matemática clássica pode ser definida como um conjunto de teoremas que podem ser demonstrados dentro da teoria ZF. Tal definição da matemática clássica está longe da perfeição⁽¹²⁾. No entanto, a formulação acima do logicismo é satisfatória, quando tem a finalidade de mostrar que essa escola não conseguiu levar a cabo seu programa. Voltamos agora para a definição de lógica.

A fim de compreender o logicismo, é muito importante perceber o que os logicistas entendiam por “lógica”. A razão é que não importa o que entendessem

por isto – para eles certamente significava mais do que a lógica clássica. Hoje, pode-se definir a lógica clássica como consistindo de todos aqueles teoremas que podem ser demonstrados em linguagens de primeira ordem (discutidas a seguir na seção sobre o formalismo), sem o uso de axiomas não-lógicos. Estamos, portanto, nos restringindo à lógica de primeira ordem e ao uso das regras de dedução e dos axiomas daquela lógica. Um exemplo de tal teorema é a lei do terceiro excluído, que diz: se p é uma proposição, então ou p ou sua negação $\neg p$ é verdadeiro; em outras palavras, a proposição $p \vee \neg p$ é sempre verdadeira, onde $\vee$ é o símbolo usual para o “ou” inclusivo.

Se os logicistas tivessem cumprido com sucesso sua missão, perguntas do tipo Por que a matemática clássica não contém contradições? ter-se-iam transformado em Por que a lógica não contém contradições?

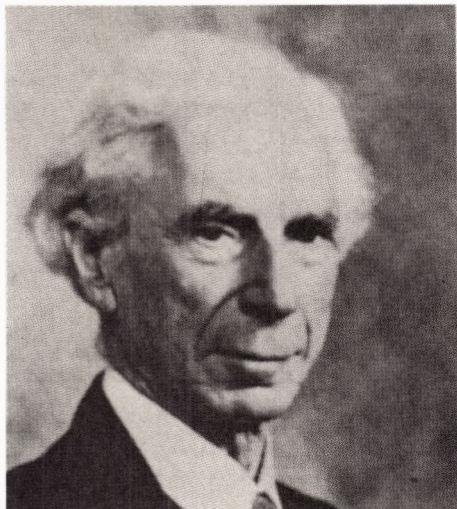
Se esta definição de lógica tivesse sido também a definição dos logicistas, seria insensato pensar, mesmo por um momento, que toda a ZF pode ser reduzida à lógica. No entanto, a definição dos logicistas era mais abrangente. Tinham um conceito geral de quando uma proposição pertence à lógica, ou seja, quando uma proposição deveria ser considerada uma “proposição lógica”. Diziam: *Uma proposição lógica é uma proposição que tem generalidade completa e é verdadeira em virtude de sua forma, e não do seu conteúdo*. Aqui, a palavra “proposição” é usada como sinônimo de “teorema”.

Por exemplo, a lei acima do terceiro excluído “ $P \vee \neg p$ ” é uma proposição lógica. Em verdade, esta lei é válida não devido a qualquer conteúdo especial da proposição p ; não interessa se p é uma proposição da matemática, física ou seja de que for. Pelo contrário, esta lei se verifica através de uma generalidade

completa, ou seja, em qualquer proposição p arbitrária. Por que é então válida? Os logicistas respondem: “Devido à sua forma”. Com forma, querem dizer “forma sintática”, a forma de $p \vee \neg p$ sendo dada pelos dois conectivos da linguagem usual, o “ou” inclusivo e a negação “não” (representados por $\vee$ e $\neg$, respectivamente).

Por um lado, não é difícil mostrar que todos os teoremas da lógica clássica, como foi definida acima, são proposições lógicas no sentido do logicismo. Por outro lado, não há razões *a priori* para acreditar que não poderia haver proposições lógicas que se situem fora da lógica clássica. É por isso que dissemos que a definição de lógica dos logicistas é mais extensa do que a definição da lógica clássica. E agora a tarefa dos logicistas se torna mais clara: consiste em mostrar que todos os nove axiomas de ZF são proposições lógicas no sentido do logicismo.

A única maneira de avaliar o sucesso ou fracasso do logicismo em efetuar esta tarefa é examinar todos os nove axiomas de ZF e verificar se cada um deles se enquadra no conceito logicista de proposição lógica. Isso exigiria um artigo separado, e seria interessante somente para leitores totalmente familiarizados com ZF. Assim, em vez disso, afirmamos simplesmente que pelo menos dois destes axiomas, ou seja, o axioma da infinidade e o axioma da escolha, não podem ser considerados proposições lógicas. Por exemplo, o axioma da infinidade diz que existem conjuntos infinitos. Por que aceitamos este axioma como verdadeiro? A razão é que todos estamos muito familiarizados com inúmeros conjuntos infinitos, por exemplo, o conjunto dos números naturais, ou o conjunto dos pontos no espaço euclidiano tridimensional. Portanto, aceitamos este axioma baseados em nossa experiência do dia a dia com conjuntos, e isso claramente mostra que o aceitamos em virtude de seu conteúdo, e não em virtude de sua



Bertrand
Russel,
1872-1970



forma sintática. Em geral, quando um axioma afirma a existência de objetos com os quais nos achamos familiarizados devido à nossa experiência do dia a dia, é quase certo que não se trata de uma proposição lógica no sentido do logicismo.

E eis então a primeira crise da matemática: como pelo menos dois dos nove axiomas de ZF não são proposições lógicas no sentido do logicismo, é razoável dizer que esta escola fracassou em mais ou menos 20% de seu esforço em dar fundamentos firmes à matemática. No entanto, o logicismo foi da maior importância para o desenvolvimento da lógica matemática moderna. Em verdade, foi o logicismo que deu início, de maneira séria, à lógica matemática. Os dois quantificadores, a saber, o quantificador $\forall$ "para tudo" e o quantificador $\exists$ "existe um", foram introduzidos na lógica por Frege⁽⁵⁾, e a influência dos *Principia* no desenvolvimento da lógica matemática faz parte da História.

É importante perceber que o logicismo está baseado na filosofia. Por exemplo, quando os logicistas nos dizem o que entendem por uma proposição lógica (acima), usam uma linguagem filosófica e não matemática. Eles têm que usar a linguagem filosófica para este fim, pois a matemática sim-

plesmente não consegue lidar com definições tão amplas.

Diz-se por vezes que a filosofia do logicismo está baseada na escola filosófica chamada "realismo". Na filosofia medieval, "realismo" queria dizer a doutrina platônica de que as entidades abstratas têm uma existência independente da mente humana. A matemática está, naturalmente, cheia de entidades abstratas tais como números, funções, conjuntos, etc., e segundo Platão todas essas entidades existem independentemente de nossa mente. A mente humana pode descobri-las, mas não as cria. Esta doutrina tem a vantagem de permitir que se aceite um conceito como "conjunto", sem preocupar-se em saber como a mente pode construir um conjunto. Segundo o realismo, os conjuntos existem, e devemos descobri-los e não inventá-los, e o mesmo vale para todas as outras entidades abstratas. Em resumo, o realismo permite-nos aceitar na matemática muito mais entidades abstratas do que na filosofia que nos limitasse somente às entidades que a mente humana pode construir. Russell era um realista e aceitou as entidades abstratas que ocorrem na matemática clássica, sem perguntar-se se nossas mentes podem construí-las. Esta é a

diferença fundamental entre o logicismo e o intuicionismo, pois no intuicionismo entidades abstratas só são admitidas se tiverem sido elaboradas pelo homem.

Exposições excelentes do logicismo podem ser encontradas nos escritos de Russell, por exemplo nas obras referenciadas ao final deste artigo com os números⁽⁹⁾, ⁽¹⁰⁾, ⁽¹¹⁾.

O INTUICIONISMO

ESTA escola foi iniciada em torno de 1908 pelo matemático holandês L. E. J. Brouwer (1881-1966). Os intuicionistas abordaram o problema dos fundamentos da matemática de uma maneira radicalmente diferente da dos logicistas. Estes nunca pensaram que havia algo de errado com a matemática clássica. Desejavam simplesmente mostrar que ela é parte da lógica. Os intuicionistas, pelo contrário, achavam que havia muita coisa errada com a matemática clássica.

Por volta de 1908, vários paradoxos tinham surgido na teoria dos conjuntos de Cantor. Aqui, a palavra "paradoxo" é usada como sinônimo de "contradição". Georg Cantor (1845-1918) criou a teoria dos conjuntos, a partir de 1870, e trabalhou

“ingenuamente”, ou seja, de maneira não axiomática. Por conseguinte, formou conjuntos tão despreocupadamente que ele próprio, Russel e outros descobriram vários paradoxos no seio de sua teoria. Os logicistas consideraram esses paradoxos como erros banais, devidos a matemáticos falíveis e não a uma matemática falível. Os intuicionistas, por outro lado, consideravam esses paradoxos como indicações claras de que a matemática clássica está longe de ser perfeita. Achavam que a matemática deveria ser reconstruída desde os alicerces.

Os “alicerces”, ou seja, o início da matemática, para os intuicionistas era sua explicação do que são os números naturais 1, 2, 3, ... (observe que não incluímos o número zero entre os números naturais). Segundo a filosofia intuicionista, todos os seres humanos têm, dentro de si, uma intuição primordial dos números naturais. Isso significa, em primeiro lugar, que temos uma certeza imediata sobre o que quer dizer o número 1 e, em segundo lugar, que o processo mental que entra na formação do número 1 pode ser repetido. Quando o repetimos, obtemos o conceito do número 2, e quando o repetimos mais uma vez, o conceito do número 3; desta maneira, os seres humanos podem construir qualquer segmento inicial *finito* 1, 2... n para qualquer número natural n . Essa construção mental de um número natural após o outro nunca teria sido possível, se não tivéssemos uma percepção do tempo dentro de nós. “Depois” refere-se ao tempo e Brouwer concorda com o filósofo Immanuel Kant (1714-1804): que os seres humanos têm uma percepção imediata do tempo. Kant usou a palavra “intuição” para “percepção imediata” e é daí que provém o nome “intuicionismo”. (Veja o capítulo IV de⁽⁴⁾ para mais informações sobre este conceito intuicionista dos números naturais).

É importante observar que a construção intuicionista dos números na-

Os intuicionistas consideravam a matemática clássica longe de ser perfeita. Achavam que a matemática deveria ser reconstruída a partir dos alicerces, e, segundo sua filosofia, esses alicerces eram, basicamente, a explicação que davam aos números naturais e a idéia de que todos os seres humanos têm, dentro de si, uma intuição primordial dos números naturais.

turais nos permite construir somente segmentos iniciais *finitos* arbitrariamente longos 1, 2, ... n . Não nos permite construir aquele conjunto completo de todos os números naturais que nos é tão familiar na matemática clássica. É igualmente importante observar que esta construção é ao mesmo tempo “indutiva” e “efetiva”. É indutiva no sentido de que, se desejarmos construir, digamos, o número 3, devemos percorrer todos os passos mentais de construir primeiro 1, em seguida 2, e finalmente 3; não podemos simplesmente tirar o número 3 de uma cartola. É efetiva no sentido de que, uma vez completada a construção de um número natural, ele foi construído integralmente. Ele se nos depara como uma construção mental completamente terminada, pronta para estudo. Quando alguém diz “completei a construção mental do número 3”, é como um pedreiro que diz “completei a construção daquela parede”, o que só pode dizer após ter colocado o último tijolo em seu lugar.

Voltamo-nos agora para a definição intuicionista da matemática. Segundo a filosofia intuicionista, a matemática deveria ser definida como uma atividade mental e não como um conjunto de teoremas (como foi feito acima na seção sobre o logicismo). É a atividade que consiste em efetuar, uma após outra, as construções mentais que são indutivas e efetivas no sentido de que a

construção intuicionista dos números naturais é indutiva e efetiva. O intuicionismo afirma que os seres humanos podem reconhecer se uma construção mental dada tem estas duas propriedades. Designaremos uma construção mental que as possui por *construto*, e portanto a definição intuicionista de matemática diz: *a matemática é a atividade mental que consiste em efetuar um construto após o outro*.

A consequência mais importante desta definição é que toda a matemática intuicionista é efetiva ou “construtiva”, como geralmente se diz. De agora em diante, usaremos o adjetivo “construtivo” como sinônimo de “efetivo”. Explicitamente, todo o construto é “construtivo” e a matemática intuicionista nada mais é do que a repetida realização de construtos. Por exemplo, se um número real r ocorre numa demonstração ou teorema intuicionista, nunca ocorre simplesmente devido a uma demonstração de existência. Ocorre aí pois foi construído de cima para baixo. Isso implica, por exemplo, que cada algarismo no desenvolvimento decimal de r pode, em princípio, ser calculado. Em resumo, todas as demonstrações, teoremas e definições intuicionistas são inteiramente construtivas.

Outra consequência importante da definição intuicionista da matemática é que ela não pode ser reduzida a qualquer outra ciência tal como, por exemplo, a lógica. A definição acima abrange um número de processos mentais demasiadamente grande para que uma tal redução seja permissível. E aqui, então, vemos uma diferença radical entre o logicismo e o intuicionismo. De fato, a atitude intuicionista em relação à lógica é precisamente o oposto da atitude dos logicistas: segundo os intuicionistas, quaisquer que sejam os processos lógicos válidos, são todos construtos; portanto, a parte válida da lógica clássica é parte da matemática! Qualquer lei da lógica clássica que não seja

composta de construtos é para o intuicionista uma combinação de palavras sem sentido. Foi, naturalmente, chocante que a lei clássica do terceiro excluído tenha-se revelado uma tal combinação de palavras sem sentido. Isso significa que esta lei não pode ser usada indiscriminadamente na matemática intuicionista; pode frequentemente ser usada, mas nem sempre.

Uma vez compreendida e aceita a definição intuicionista da matemática, só resta fazer matemática de maneira intuicionista. Com efeito, os intuicionistas desenvolveram uma aritmética, álgebra, análise, teoria dos conjuntos, etc., intuicionistas. No entanto, em cada um destes ramos da matemática, ocorrem teoremas clássicos que não são compostos de construtos, sendo portanto combinações de palavras sem sentido para os intuicionistas. Por conseguinte, não se pode dizer que os intuicionistas reconstruíram toda a matemática clássica. Isso não os perturba, pois parte da matemática clássica que não podem obter é, de qualquer maneira, sem sentido para eles. O intuicionismo não tem como objetivo a justificação da matemática clássica. Seu objetivo é dar uma definição válida de matemática para ver que matemática surgirá dela. Toda a matemática clássica que não puder ser feita de modo intuicionista, simplesmente não é matemática, para o intuicionista. Vemos aqui outra diferença fundamental entre o logicismo e o intuicionismo: os logicistas desejavam justificar toda a matemática clássica. (Uma introdução excelente às técnicas atuais do intuicionismo é a obra de Heyting⁽⁸⁾).

Examinemos agora o sucesso da escola intuicionista em dar-nos bons fundamentos para a matemática, aceitáveis pela maioria dos matemáticos. Mais uma vez, há uma diferença nítida entre a maneira de responder a esta questão no presente e no caso do logicismo. Mesmo os logicistas mais empedernidos têm que admitir que sua escola até

agora não conseguiu em pelo menos 20% fornecer bons fundamentos à matemática. No entanto, um intuicionista tem todo o direito de afirmar que o intuicionismo deu à matemática fundamentos inteiramente satisfatórios. Há a discussão significativa da matemática intuicionista, discutida acima; há a filosofia intuicionista, que nos diz por que os construtos não podem nunca dar origem a contradições, e que, portanto, a matemática intuicionista está isenta de contradições. Em verdade, não somente este problema (de não conter contradições) mas todos os outros problemas acerca dos fundamentos da matemática recebem uma solução perfeitamente satisfatória no intuicionismo.

No entanto, se examinarmos o intuicionismo de fora, ou seja, do ponto de vista do matemático clássico, temos que confessar que o intuicionismo não conseguiu dar fundamentos adequados à matemática. A comunidade matemática rejeitou o intuicionismo quase que universalmente. Por que é que a comunidade matemática fez isso, apesar das muitas características atraentes do intuicionismo, algumas das quais acabamos de mencionar?

Uma das razões é que os matemáticos clássicos simplesmente se recusam a eliminar muitos belos teoremas que são, para os intuicionistas, combinações de palavras sem sentido. Um exemplo é o teorema do ponto fixo de *Brouwer*, em topologia, que é rejeitado pelos intuicionistas, pois o ponto fixo não pode ser construído, podendo-se somente demonstrar que tem de existir, por meio de uma demonstração de existência. A propósito, o mesmo *Brouwer* que criou o intuicionismo é também famoso por seu trabalho em topologia (não-intuicionista).

Uma segunda razão provém de teoremas que podem ser demonstrados tanto de maneira clássica como de maneira intuicionista. Ocorre frequentemente que a demonstração de um tal

teorema é breve, elegante, diabolicamente engenhosa, mas não construtiva. Os intuicionistas naturalmente a rejeitarão e a substituirão por sua própria demonstração construtiva do mesmo teorema. No entanto, esta demonstração construtiva frequentemente acaba sendo mais ou menos dez vezes tão longa quanto a clássica, e parece ter perdido toda sua elegância pelo menos para o matemático clássico. Um exemplo é o teorema fundamental da álgebra, que na matemática clássica é demonstrado mais ou menos em meia página, mas cuja demonstração na matemática intuicionista toma mais ou menos umas dez páginas. Mais uma vez, os matemáticos clássicos se recusam a acreditar que suas elegantes demonstrações não fazem sentido, sempre que não forem construtivas.

Finalmente, há os teoremas que são verdadeiros no intuicionismo mas são falsos na matemática clássica. Um exemplo é o teorema intuicionista que afirma que qualquer função real definida para *todos* os números reais é contínua. Este teorema não é tão estranho como parece, pois depende do conceito intuicionista de uma função: Uma função real f está definida no intuicionismo para todos os números reais somente se, para qualquer número real r cuja construção intuicionista tenha sido completada, se puder construir o número real $f(r)$. Qualquer função obviamente descontínua que um matemático clássico possa mencionar, não satisfaz este critério construtivo. Mesmo assim, teoremas como este parecem tão estranhos aos matemáticos clássicos que eles rejeitam qualquer matemática que os aceite.

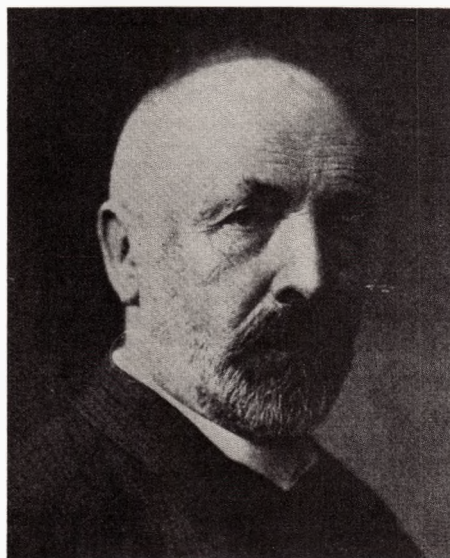
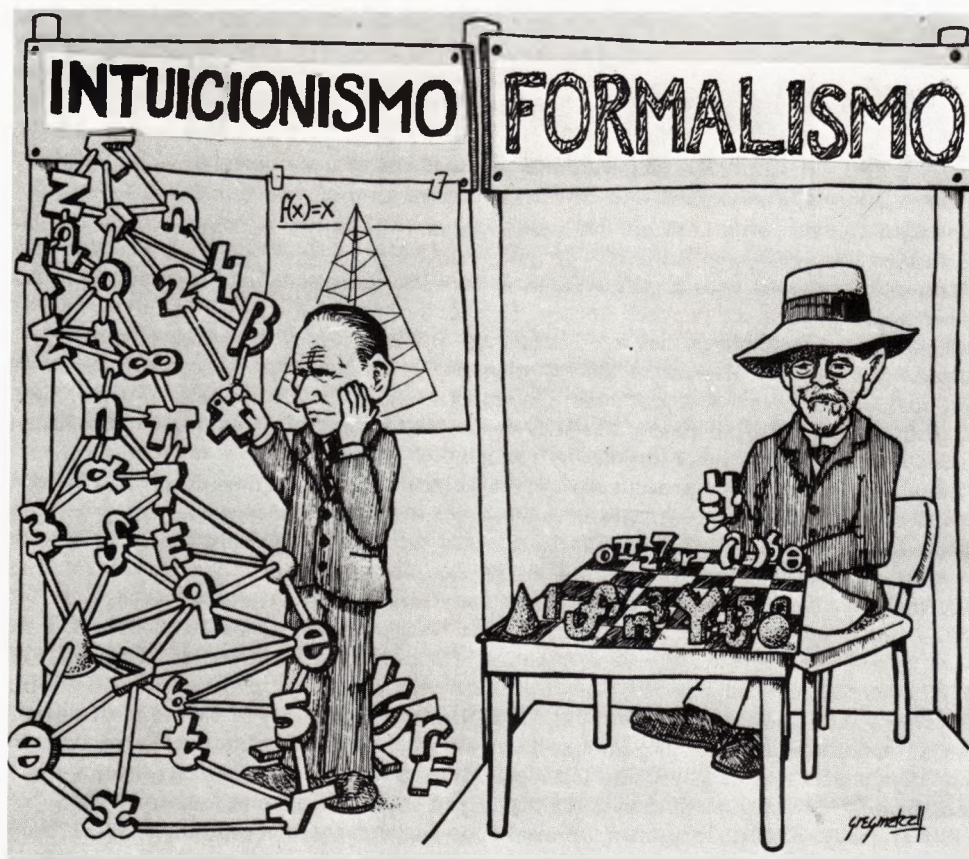
Essas três razões para a rejeição do intuicionismo pelos matemáticos clássicos não são nem racionais nem científicas. Também não são razões pragmáticas, baseadas na convicção de que a matemática clássica é melhor para aplicações à física ou a outras ciências do que o intuicionismo. São todas razões

de natureza emotiva, baseadas em um sentimento profundo do que seja realmente a matemática. (Se algum dos leitores conhecer uma recusa realmente científica do intuicionismo, o autor agradecerá ter conhecimento dela). Temos assim a segunda crise da matemática à nossa frente: consiste no fracasso da escola intuicionista em tornar o intuicionismo aceitável, pelo menos para a maioria dos matemáticos.

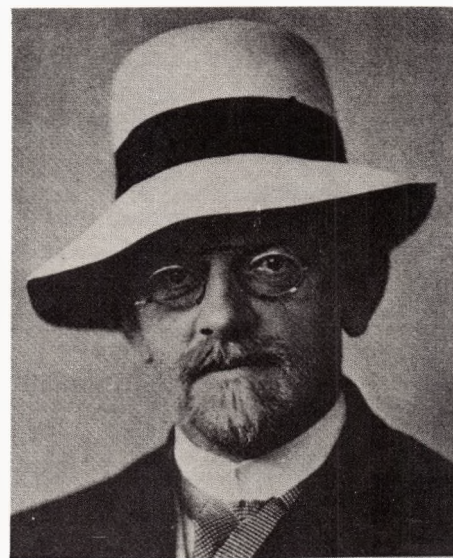
Devemos ter cuidado para não confundir axiomatização com formalização. Euclides axiomatizou a geometria por volta do ano 300 a. C., mas sua formalização principiou somente 2.200 anos depois, com os logicistas e formalistas.

É importante perceber que, como o logicismo, o intuicionismo se baseia na filosofia. Quando, por exemplo, os intuicionistas enunciam sua definição de matemática, dada acima, usam linguagem estritamente filosófica. Seria de fato impossível para eles usar a matemática para uma tal definição. A atividade mental que é a matemática pode ser definida em termos filosóficos, mas esta definição deve, necessariamente, usar alguns termos que não pertencem à atividade que se está tentando definir.

Da mesma maneira que o logicismo está relacionado com o realismo, o intuicionismo está relacionado com a filosofia chamada “conceptualismo”. Esta filosofia afirma que as entidades abstratas existem somente na medida em que são construídas pela mente humana. Isto se parece muito com a atitude do intuicionismo, que afirma que as entidades abstratas que ocorrem na matemática, sejam seqüências, relações de ordem ou outras, são todas construções mentais. Eis aí precisamente por que não encontramos no intuicionismo a avassaladora coleção de entidades abstratas que ocorrem na ma-



Georg Cantor, 1845-1918.



David Hilbert, 1861-1943

temática clássica e portanto no logicismo. O contraste entre o logicismo e o intuicionismo é muito semelhante ao constraste entre o realismo e o conceptualismo.

São sugestões de leitura para iniciar-se no intuicionismo as obras:⁽⁸⁾, capítulo IV de⁽⁴⁾, ⁽²⁾ e ⁽¹³⁾, nesta ordem.

O FORMALISMO

ESTA escola foi criada por volta de 1910 pelo matemático alemão David Hilbert (1861-1943). Na verdade pode-se dizer que já havia formalistas no século dezenove, pois Frege investiu contra eles no segundo volume de seu *Grundgesetze der Arithmetik*. Veja o livro de Geach e Black em⁽⁵⁾, pp. 181-233; o primeiro volume do *Grundgesetze* apareceu em 1893 e o segundo em 1903. No entanto, o conceito moderno de formalismo, que inclui raciocínios finitários, deve ser atribuído a Hilbert. Como os livros e cursos modernos sobre lógica matemática geralmente tratam do formalismo, esta escola é muito mais bem conhecida hoje do que o logicismo ou o intuicionismo. Discutiremos assim somente os pontos notáveis do formalismo, começando pela pergunta: “O que é que formalizamos afinal ao formalizar alguma coisa?”.

A resposta é que formalizamos uma teoria axiomatizada dada. Deveríamos ter cuidado para não confundir axiomatização com formalização. Euclides axiomatizou a geometria por volta do ano 300 a.C., mas sua formalização principiou somente uns 2200 anos após, com os logicistas e formalistas. Exemplos de teorias axiomatizadas são a geometria euclidiana plana, com os axiomas euclidianos usuais, a aritmética com os axiomas de Peano Zermelo e Fraenkel com seus nove axiomas, etc. A pergunta seguinte é: “Como é que formalizamos uma teoria axiomatizada?”

Suponhamos então que nos é dada uma teoria axiomatizada T . Restringindo-nos à lógica da primeira ordem, “formalizar T ” significa escolher uma linguagem apropriada de primeira ordem para T . O vocabulário de uma linguagem de primeira ordem consiste em cinco itens, quatro dos quais são sempre os mesmos e independem da teoria dada T . Estes quatro itens são os seguintes: 1) Uma lista de uma quantidade enumerável de variáveis. Quem consegue falar sobre matemática sem usar variáveis?⁽²⁾; 2) Símbolos para os conectivos da linguagem comum, por exemplo $\neg$ para “não”, $\wedge$ para “e”, $\vee$ para “ou” inclusivo, $\rightarrow$ para “se... então”, e $\leftrightarrow$ para “se e somente se” – quem consegue falar sobre qualquer coisa sem usar conectivos? 3) O sinal de igualdade $=$; mais uma vez, não se pode falar sobre matemática sem usar este sinal; 4) Os dois quantificadores, o quantificador $\forall$ “para tudo” e o quantificador $\exists$ para “existe”; o primeiro é usado para afirmações do tipo “*todos* os números complexos têm uma raiz quadrada”, o segundo para afirmações como “*existem* números irracionais”. Podem-se dispensar alguns dos símbolos acima, mas não há por que descer a estes detalhes, aqui. Em vez disso, voltamos para o quinto item.

Como T é uma teoria axiomatizada, possui os assim chamados “termos não definidos”. Temos que escolher um símbolo apropriado para cada termo não definido de T , e estes símbolos constituem o quinto item. Por exemplo, entre os termos não definidos da geometria euclidiana plana, ocorrem “ponto”, “reta” e “incidência”, e para cada um deles devemos introduzir um símbolo apropriado no vocabulário da linguagem de primeira ordem. Entre os termos não definidos da aritmética ocorrem “zero”, “adição”, e “multiplicação”, e os símbolos que escolhemos para eles são naturalmente 0, + e $\times$ respectivamente. A teoria mais fácil de formalizar é ZF, pois tem somente um

termo não definido, a relação de pertinência. Escolhe-se naturalmente, o símbolo usual E para esta relação. Esses símbolos, um para cada termo não definido da teoria axiomatizada T , são frequentemente chamados de “parâmetros” da linguagem de primeira ordem, portanto, os parâmetros formam o quinto item.

Como os parâmetros são os únicos símbolos no vocabulário de uma linguagem de primeira ordem que dependem da teoria axiomatizada dada T , formaliza-se T simplesmente, escolhendo estes parâmetros. Uma vez feita esta escolha, toda a teoria T foi completamente formalizada. Podemos agora exprimir na linguagem L de primeira ordem, resultante, todos os axiomas da lógica clássica e, por conseguinte, também todas as demonstrações usadas para demonstrar teoremas de T . Em resumo, podemos agora trabalhar totalmente dentro de L , isto é, de maneira completamente “formal”.

Mas agora surge uma terceira pergunta: “Por que razão alguém desejaria formalizar uma teoria axiomática dada?” Afinal, Euclides nunca sentiu a necessidade de formalizar sua geometria axiomatizada. É importante fazer esta pergunta, pois mesmo o grande Peano tinha idéias erradas sobre a finalidade real da formalização. Publicou uma de suas descobertas mais importantes sobre equações diferenciais em linguagem formalizada (muito semelhante a uma linguagem de primeira ordem), com o resultado de que ninguém a leu, até que uma alma caridosa traduzisse o artigo para a linguagem comum.

Tentemos agora responder à terceira pergunta. Se os matemáticos fazem pesquisa técnica em um certo ramo da sua ciência, por exemplo, na geometria euclidiana plana, estão interessados em descobrir e demonstrar os teoremas importantes daquele ramo da matemática. Para este tipo de trabalho técnico, a formalização geralmente não ajuda, mas constitui um empecilho. Se, no entanto,

estão sendo investigados problemas sobre os fundamentos, como, por exemplo, “Por que este ramo da matemática não contém contradições?”, então a formalização é não somente uma ajuda, mas uma necessidade absoluta.

Hilbert teve a percepção realmente genial de compreender que a formalização é a técnica apropriada para atacar tais perguntas sobre os fundamentos da matemática. O que nos ensinou pode ser resumido em poucas palavras: Suponhamos que T é uma teoria axiomatizada que foi formalizada em termos de uma linguagem de primeira ordem L . Esta linguagem tem uma sintaxe tão precisa que ela própria pode ser estudada como um objeto matemático. É possível perguntar, por exemplo: “Pode-se conceber incorrer em contradições, se trabalharmos de modo inteiramente formal em L , usando somente os axiomas de T e os da lógica clássica, que foram todos expressos em L ?” Se for possível demonstrar matematicamente que a resposta a esta pergunta é “não”, teremos então uma demonstração matemática de que a teoria T está isenta de contradições.

Este é basicamente o conteúdo do famoso “programa de *Hilbert*”. A idéia era formalizar os vários ramos da matemática, e então demonstrar matematicamente que cada um deles está isento de contradições. Se, por meio desta técnica, tivesse sido possível aos formalistas mostrar apenas que ZF não contém contradições, teriam com isto mostrado que o mesmo acontece com toda a matemática clássica, pois ela pode ser feita axiomáticamente em termos dos nove axiomas de ZF. Resumidamente, os formalistas tentaram criar uma técnica matemática por meio da qual se poderia demonstrar que a matemática está livre de contradições. Esta era a intenção original do formalismo.

É interessante observar que tanto os logicistas quanto os formalistas formalizaram os vários ramos da matemática, mas por motivos totalmente diversos. Os logicistas desejavam usar uma tal formalização para mostrar que o ramo da matemática em estudo pertencia à lógica; os formalistas desejavam usá-la para demonstrar matematicamente que aquele ramo está isento de contradições. Como ambas as escolas “formalizaram”, são por vezes confundidas.

Os formalistas não chegaram a completar com sucesso seu programa. Em 1931, *Kurt Gödel* mostrou que a formalização não pode ser considerada uma técnica matemática por meio da qual é possível provar que a matemática está isenta de contradições⁽⁶⁾. O teorema naquele trabalho, que deu o toque mortal para o programa de *Hilbert*, se refere a teorias axiomatizadas que não contém contradições e cujos axiomas são suficientemente fortes, de maneira que a aritmética possa ser feita usando-os. Exemplos de teorias cujos axiomas são fortes a este são, naturalmente, a aritmética de *Peano* e ZF. Suponhamos agora que T é uma determinada teoria e que T foi formalizada por meio da linguagem de primeira ordem L . Então o teorema de *Gödel* afirma, em linguagem não-técnica: “Nenhuma sentença de L que pode ser interpretada como afirmando que T está isenta de contradições pode ser demonstrada formalmente dentro da linguagem L ”. Embora a interpretação deste teorema seja algo controvertida, a maior parte dos matemáticos concluiu dela que o programa de *Hilbert* não pode ser efetuado: A matemática não tem condições de demonstrar que ela própria está isenta de contradições. Eis aí, então, a terceira crise da matemática.

Naturalmente é bem conhecida a importância tremenda da escola formalista para a matemática atual. Foi nesta escola que a lógica matemática, com seus vários rebentos, como a teoria dos

modelos, a teoria das funções recursivas, etc., realmente floresceu.

O formalismo, tal como o logicismo e o intuicionismo, está baseado na filosofia, mas as raízes filosóficas do formalismo são um pouco mais ocultas do que as das outras duas escolas. Podemos percebê-las, contudo, refletindo um pouco sobre o programa de *Hilbert*.

Seja mais uma vez T uma teoria axiomatizada que foi formalizada em termos da linguagem de primeira ordem L . Para efetuar o programa de *Hilbert*, temos que falar da linguagem L como um objeto, e, ao fazer isso, não estamos falando dentro da própria linguagem L , que não apresenta perigos. Pelo contrário, estamos falando sobre L na linguagem comum, do dia a dia, inglês, francês, ou qualquer outra. Enquanto estivermos usando nossa linguagem natural e não a linguagem formal L , há naturalmente muito perigo de que possam ser introduzidas contradições, ou mesmo, até qualquer tipo de erro. *Hilbert* dizia que a maneira de evitar este risco é ter a certeza absoluta de que, enquanto se está falando em linguagem natural sobre L , estão sendo usados raciocínios que são absolutamente seguros, acima de qualquer tipo de suspeita. Ele chamou tais raciocínios de “raciocínios finitários” mas tinha, naturalmente, que defini-los. A definição mais explícita de raciocínio finitário que este autor conhece foi dada pelo formalista francês *Herbrand*⁽⁷⁾ (v. nota de rodapé da página 622 desta obra). Diz a definição, se substituirmos “intuicionista” por “finitário”:

Por raciocínio finitário compreendemos um raciocínio que satisfaz as seguintes condições: não consideramos nele nunca nada além de um número finito dado de objetos e de funções; estas funções estão bem definidas, sendo que suas definições permitem o cálculo de valores de maneira inequívoca; nunca afirmamos que um objeto existe sem dar a maneira de construí-lo; nunca consideramos a totalidade de todos os objetos x de uma coleção infinita; e quando dizemos que um raciocínio (ou

⁶ Onde *free of contradictions*, geralmente traduzido por “livro de contradição”. (N.T.)

um teorema) é verdadeiro para todos estes x , queremos dizer que para cada x isolado, é possível repetir o raciocínio geral em questão, que deveria ser considerado somente como o protótipo destes raciocínios particulares.

Observemos que esta definição usa linguagem filosófica e não matemática. Mesmo assim, ninguém pode afirmar de compreender o programa de Hilbert sem uma compreensão do que é um raciocínio finitário. As raízes filosóficas do formalismo são reveladas quando os formalistas definem o que compreendem por raciocínio finitário.

Já comparamos o logicismo com o realismo, e o intuicionismo com o conceptualismo. A filosofia que mais se aproxima do formalismo é o "nominalismo". Nesta filosofia se afirma que as entidades abstratas simplesmente não têm nenhuma existência, nem fora da mente humana, como foi afirmado pelo realismo, nem como construções mentais dentro da mente humana, como foi o sustentado pelo conceptualismo. Para o nominalismo, entidades abstratas são simplesmente ou sons vocais ou linhas escritas, simples nomes. Eis a origem da palavra "nominalismo", pois em latim *nominalis* significa "pertencente a um nome". Semelhantemente, quando os formalistas tentam demonstrar que uma certa teoria axiomatizada T está isenta de contradições, não estudam as entidades abstratas que ocorrem em T mas, em vez disso, estudam a linguagem L de primeira ordem que foi usada para formalizar T , ou seja, estudam como se podem formar sentenças em L pelo emprego apropriado do vocabulário de L ; como algumas destas sentenças po-

dem ser demonstradas pelo uso correto destas sentenças especiais de L que foram escolhidas como axiomas; e, em particular, tentam mostrar que nenhuma sentença de L pode ser demonstrada e negada ao mesmo tempo, pois com isso teriam mostrado que a teoria T original não contém contradições. O detalhe importante é que todo este estudo de L é um estudo estritamente sintático, pois nenhum sentido ou entidades abstratas estão associadas com as sentenças de L . Esta Linguagem é investigada considerando as sentenças de L como expressões sem sentido que são manipuladas segundo regras sintáticas explícitas, da mesma maneira que as peças de um jogo de xadrez são figuras sem sentido que são movimentadas segundo as regras do jogo. Para o formalista estrito, "fazer matemática" é "manipular os símbolos sem sentido, de uma linguagem de primeira ordem, segundo regras sintáticas explícitas". Assim, o formalista estrito não trabalha com entidades abstratas, como séries infinitas ou números cardinais, mas somente com seus nomes sem sentido que são as expressões de uma linguagem de primeira ordem. Tanto os formalistas quanto os nominalistas evitam o uso direto de entidades abstratas, e eis por que o formalismo deveria ser comparado com o nominalismo.

O fato de o logicismo, intuicionismo e formalismo corresponderem ao realismo, conceptualismo e nominalismo, respectivamente, foi revelado no artigo de Quine "On What There Is" (1, págs. 183-196). O formalismo pode ser aprendido em qualquer livro sobre lógica matemática, por exemplo na obra de Enderton(3).

EM que condições nos encontramos, após essas crises da matemática?

Elas nos deixam sem fundamentos firmes para a matemática. Após a publicação de trabalho de Gödel (6) em 1931, os matemáticos em geral desistiram frustrados e evitaram a filosofia da matemática. No entanto, a influência das três escolas discutidas neste artigo permaneceu forte, dando-nos muita matemática nova e bela. Esta matemática diz respeito principalmente à teoria dos conjuntos, ao intuicionismo e suas várias modificações construtivas, e à lógica matemática, com seus vários rebentos. No entanto, embora este tipo de matemática seja frequentemente citado como "fundamento da matemática", não se pode afirmar que se está fazendo avançar a filosofia da matemática simplesmente porque se está trabalhando em uma destas áreas. A lógica matemática moderna, a teoria dos conjuntos, e o intuicionismo com suas modificações são hoje ramos técnicos da matemática, exatamente como a álgebra e a análise, e a não ser que voltemos diretamente à filosofia da matemática, não podemos esperar encontrar fundamentos firmes para nossa ciência. É evidente que tais fundamentos não são necessários para a pesquisa matemática técnica, mas ainda há, entre nós, aqueles que anseiam por eles. O autor acredita que a chave para os fundamentos da matemática está escondida em algum local entre as raízes filosóficas do logicismo, intuicionismo e formalismo, e eis por que ele desvendou por três vezes essas raízes.

Uma bibliografia excelente sobre os fundamentos da matemática será encontrada em(1) e (7).

NOTAS

(1) P. Benacerraf e H. Putnam, *Philosophy of Mathematics*, Prentice-Hall, 1964.

(2) M. Dummett, *Elements of Intuitionism*, Clarendon Press, Oxford, Inglaterra, 1977.

(3) H. B. Enderton, *A Mathematical Introduction to Logic*, Academic Press, 1971.

(4) A. A. Fraenkel, Y. Bar-Hillel, e A. Levy, *Foundations of Set Theory*, North-Holland, Amsterdam, Holanda, 1973.

(5) G. Frege, *Begriffsschrift*, in: *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, por P. Geach e

M. Black, Basil Blackwell, Oxford, Inglaterra, 1970. Também em (7), pp. 1-82

(6) K. Gödel, *On Formally undecidable propositions of Principia Mathematica and Related systems*, in (7), pp. 596-616

(7) J. van Heijenoort, *From Frege to Gödel*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Estados Unidos.

(8) A. Heyting, *Intuitionism, An Introduction*, North-Holland, Amsterdam, Holanda, 1966

(9) B. Russel, *Principles of Mathematics*, 1ª Ed. (1903) W. W. Norton, New York.

(10) B. Russel e A. N. Whitehead, *Principia Mathematica*, 1ª Ed. (1910) Cambridge Univ. Press, Cambridge, Inglaterra.

(11) B. Russel, *Introduction to Mathematical Philosophy*, Simon and Schuster, New York, Estados Unidos, 1910.

(12) E. Snapper, "what is Mathematics?" *Amer. Math. Monthly*, nº 7(86), 1977, pp. 551-557

(13) A. S. Troelstra, *Choice Sequences*, Oxford Univ. Press, Oxford, Inglaterra, 1977.

NOTA SOBRE O ÑANDUTI DO PARAGUAI

Flores como a do rosmaninho ou a da madressilva, motivos zoomorfos como costelas de peixe, cabeças de cachorro ou ninhos de cupins, ou ainda motivos variados como o simples orvalho, são o segredo de uma das artes mais típicas do Paraguai, o ñanduti, a renda trançada de algodão ou seda. À primeira vista, estes motivos são verdadeiros arabescos, que só com muita paciência e depois de algumas visitas pelo interior do país, o professor Roquette-Pinto conseguiu desvendar. E o que ele descobriu conta agora neste artigo.

E. ROQUETTE-PINTO

No corrente ano se comemora o centenário de nascimento de Edgard Roquette-Pinto. Nascido a 25 de setembro de 1884, na cidade do Rio de Janeiro, Roquette-Pinto se notabilizou pela sua diversidade de interesses e pela maneira como soube conjugá-los na perseguição de seus objetivos, resumidos no lema "Pela cultura dos que vivem em nossa terra, pelo progresso do Brasil", ainda hoje lembrado pela Rádio MEC.

Doutor em Medicina em 1906, sua tese já constitui uma ponte para a Antropologia, pois versava sobre *O Exercício da Medicina entre os Índigenas da América*. Ingressando na mesma época no Museu Nacional, do qual veio a ser Diretor vinte anos mais tarde, dedica-se tanto à Antropologia Física como à Cultural, sendo seu trabalho mais conhecido *Rondônia*, publicado pela primeira vez em 1917, resultado de uma expedição que realizou em 1912 ao noroeste de Mato Grosso, onde estudou os índios Nhambiquaras e Parecis. Longe de confundir Antropologia com o estudo exclusivo de índios, como alguns leigos menos avisados ainda fazem hoje, Roquette-Pinto, ao remodelar o Museu Nacional, também destinou salas de exposição para a Etnografia Sertaneja. Comportou-se do mesmo modo no campo da Antropologia Física: além de trabalhos sobre índios, desenvolveu e estimulou um programa de pesquisa sobre a população

brasileira em geral. Num tempo em que o racismo ainda marcava fortemente um bom número de intelectuais, tanto nos países desenvolvidos como no Brasil, Roquette-Pinto se destaca por sua visão moderna, negando seu apoio às idéias de superioridade e inferioridade racial ou de degeneração dos mestiços. Um cuidadoso exame de sua obra científica foi feito por Luiz de Castro Faria em *A Contribuição de E. Roquette-Pinto para a Antropologia Brasileira* (Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1959; Publicações Avulsas, 25).

Acreditando, pelo contrário, que as dificuldades enfrentadas pela população brasileira tinham caráter social, viu na educação um dos principais meios a que poderia recorrer para resolver seus problemas, e vislumbrou nos modernos meios de comunicação que então se desenvolviam um recurso para a rápida difusão da instrução no território nacional. Assim, em 1923, tornou-se um dos criadores da primeira radiodifusora brasileira de funcionamento regular, a P.R.A 2, Rádio Sociedade do Rio de Janeiro, hoje Rádio Ministério da Educação e Cultura. Foi também o organizador e o primeiro diretor do Instituto Nacional de Cinema Educativo, criado em 1936.

Dono de um estilo elegante, leve, correto e sem rebuscas, de que se utilizava nos seus trabalhos mais técnicos, Roquette-Pinto também



dele se valeu para redigir crônicas sobre os mais variados assuntos, desde notas biográficas, resenhas de livros científicos, opiniões referentes a temas de Antropologia Física, até a história de um objeto exposto no Museu Nacional ou um texto a propósito de um concurso de beleza. Essas crônicas foram reunidas em volumes como *Seixos Rolados*, ou *Ensaíos de Antropologia Brasileira*, este último recentemente republicado com o apoio da Editora Universidade de Brasília. Certamente foi esse seu estilo bem como trabalhos seus mais estritamente literários que lhe valeram o ingresso na Academia Brasileira de Letras em 1928, título que juntou ao de membro da Academia Brasileira de Ciências, a que já pertencia.

O breve texto de Roquette-Pinto que aqui se republica ("Nota sobre o Nanduti do Paraguai", *Boletim do Museu Nacional*, vol. III, nº 2, 1927, p. 21-27) é fruto de suas visitas ao Paraguai, onde chegou a lecionar Fisiologia em 1921, na Faculdade

de Medicina da Universidade de Assunção. Exemplo da singeleza de seu estilo e da seriedade de sua etnografia, este artigo chegou a ser citado e suas ilustrações utilizadas no muito conhecido manual de Melville Herskovits, *Man and Works*, tí-

tulo trocado pela Editora Mestre Jou para o menos sugestivo *Antropologia Cultural* (4ª edição, São Paulo, 1973, vol. II, 1ª parte, p. 183-185).

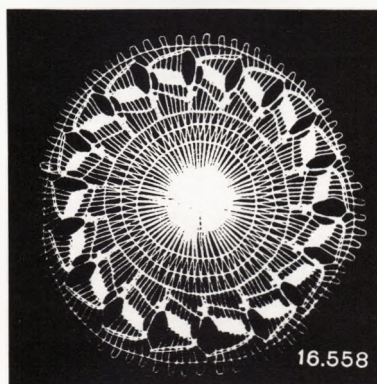
JULIO CEZAR MELATTI, Prof. de Antropologia da Universidade de Brasília.

NOTA SOBRE O NĀNDUTI DO PARAGUAI

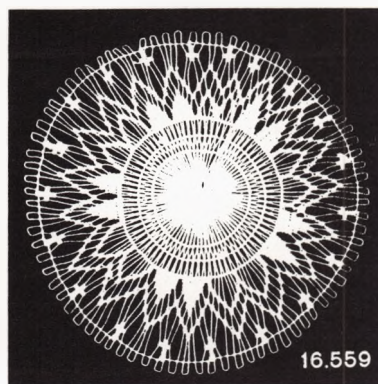
Desde 1911, quando estive pela primeira vez no Paraguai, principiei a me interessar pelo *nanduti*, tão delicado na sua técnica quanto valioso na significação de seus motivos simbólicos. Essa renda não revela desde logo certas minúcias de interpretação; à primeira vista parece produto artístico de feição industrial vulgar, embora seja, na realidade, de apurada elaboração estética. E assim, por todos os que o conhecem, é considerado o *nanduti* manifestação de cor local, filha da atividade sonhadora das mulheres paraguaias.

Em 1920 demorei-me alguns meses naquele país, e então, graças à boa vontade de algumas pessoas do povo, cuja confiança e amizade tive a felicidade de merecer, consegui penetrar no simbolismo delicado que se contém nos motivos e arabescos da renda nacional. Porque a grande maioria, senão a totalidade das figuras do *nanduti* têm, nas suas linhas, a representação ideográfica de objetos naturais do país e, às vezes mesmo, de posições, gestos e atitudes pessoais. A verificação desse fato pareceu-me de importância suficiente para me levar a escrever esta nota.

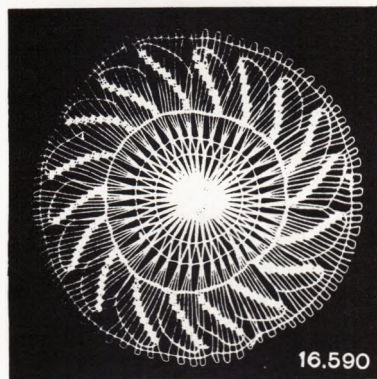
O traço mais característico da renda paraguaia consiste na forma circular da trama-suporte dos seus motivos fundamentais. Todos os desenhos de *nanduti* parecem, realmente, outros tan-



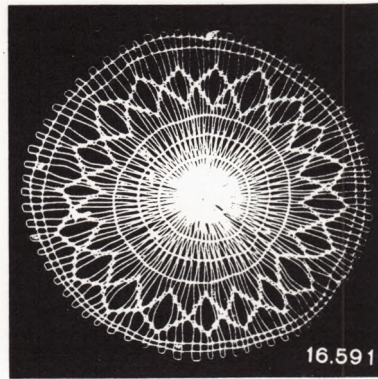
16.558



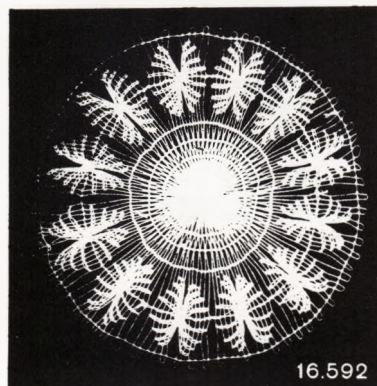
16.559



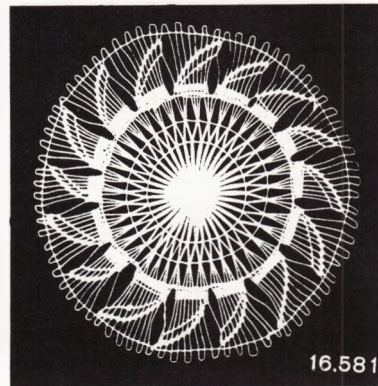
16.590



16.591



16.592



16.581

tos objetos que se houvessem prendido, a espaços, na teia de uma aranha.

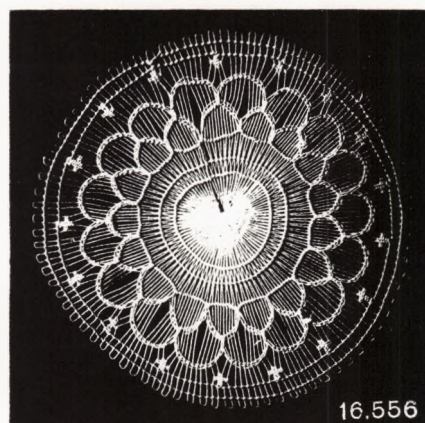
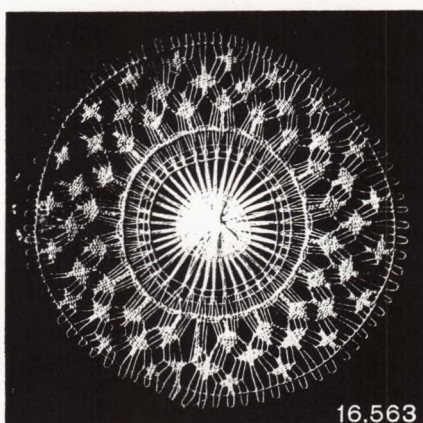
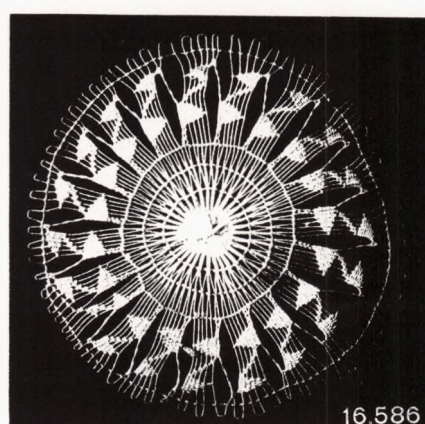
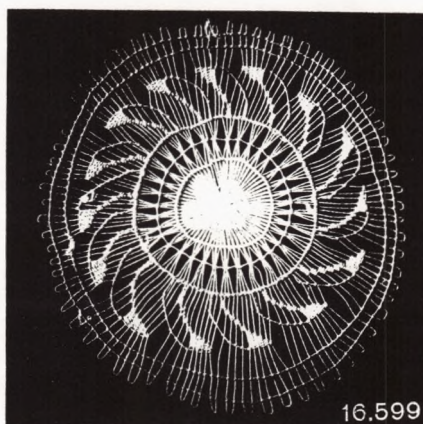
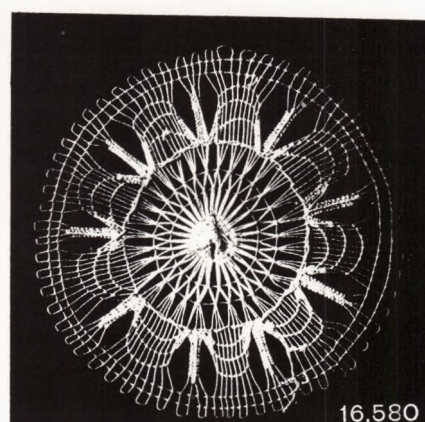
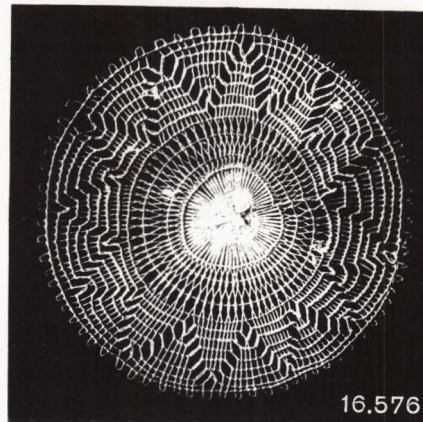
O material que empregam as paraguaias é, hoje, o fio de algodão, ou de seda. Outrora usava-se o fio das bromélias. Hoje mesmo, em alguns lugares do interior ainda assim se procede, quando escasseia o fio importado, segundo uma informação que me deram. Eu, porém, só vi *nanduti* de linho, de algodão ou de seda.

A renda é trabalhada num bastidor livre, formado por um quadrilátero de madeira, que as mulheres sustentam no regaço. Nele distendem um pedaço de fazenda de algodão (fig. 1). Sobre a tela, com um copo ou uma xícara servindo de guia, traçam, a lápis, as circunferências que farão o efeito de outras tantas marcas de referência para os motivos circulares acabados, aos quais chamam *dejados de nanduti*.

Os discos, uma vez tramados, são reunidos por uns tantos motivos especiais que permitem a confecção de peças grandes.

A parte propriamente conjuntiva constitui, em geral, o que chamam *filete* (fig. 2). Na renda da figura 2 esse filete se encontra claramente visível, mesmo porque se trata ali de mui simples amostra de *nanduti*.

Construídos com agulha e fios, os raios em número de cerca de 140, a rendeira passa a juntá-los, distribuindo-os em grupos que constituem outros tantos quadrantes formando as figuras fundamentais que denominam: *Apyté*, *Aramajé* e *Pasasinta* (fig. 1). Esse é o arcabouço da renda paraguaia. Por exceção dois motivos do *nanduti* são desprovidos do *Apyté*, o chamado “fili-grana” (fig. 3) e o “flor de guayava” (fig. 4). Penso que esses dois motivos ornamentais não pertencem à grande família do *nanduti* primitivo. São formas espúrias que ali se introduziram. E a favor desse modo de pensar, ao lado da ausência do arcabouço característico, encontra-se também na circunferência de ambos a ausência da coroa de ourela



que é também uma característica do verdadeiro *nanduti*, conseqüência do primeiro, e não falta em nenhuma outra das numerosas amostras da interessante coleção do Museu Nacional.

O *nanduti* é fabricado exclusivamente pelas mulheres, que desde cedo se adestram no delicado mister. As velhas guardam ciosamente certos segredos e *tours de main* necessários à execução de

alguns desenhos, mas é principalmente a significação simbólica ideográfica dos arabescos o que mais dificilmente se consegue obter daquelas obreiras. Penso mesmo que até agora ninguém tinha conseguido desvendar o segredo que envolve a significação de cada um dos motivos do *ñanduti*. Pacientemente, depois de haver visitado numerosas famílias campesinas, principalmente na região de Itauguá, obtive informações seguras graças às quais me foi possível catalogar os motivos do *ñanduti*⁽¹⁾.

As formas ideográficas do *ñanduti* podem ser classificadas nos seguintes grupos:

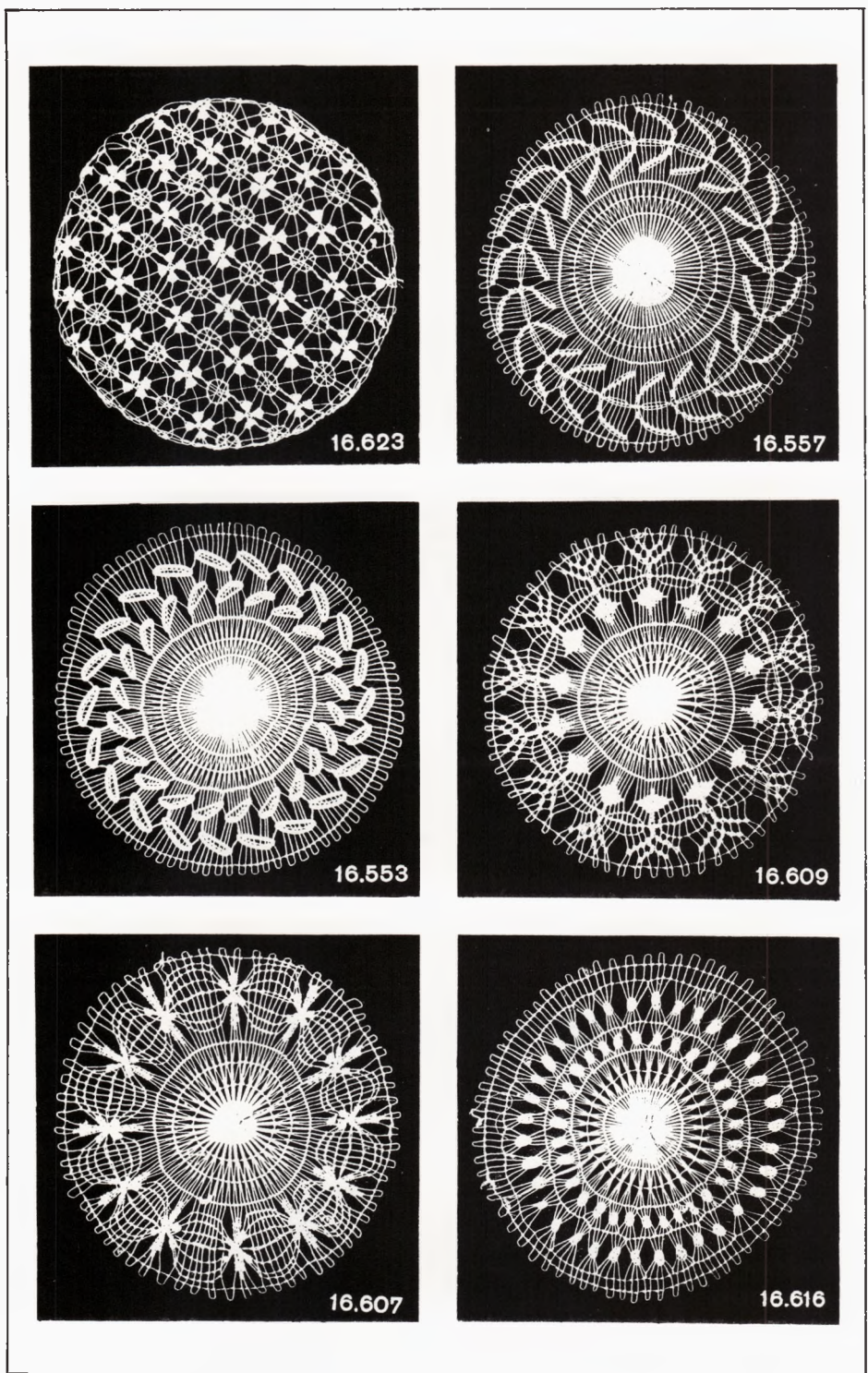
- a) Motivos fitomorfos
- b) " Zoomorfos
- c) " Eskeiomorfos.
- d) " Diversos.

a) MOTIVOS FITOMORFOS:

- La Flor Guayava (*Psidium sp.*) (16.623 Col. Museu Nacional, Rio).
- Amambahy ou Samambahy (*Filix sp.*) (16.619 Col. Museu Nacional, Rio).
- La Unã de Vaca (*Banhinia sp.*) (16.552 Col. Museu Nacional, Rio).
- Arroz (*Oriza sp.*) (16.553 Col. Museu Nacional, Rio).
- La Flor de Romero (Rosmaninho?) (16.557 Col. Museu Nacional, Rio).
- Bocayá (*Acrocomia sp.*) (16.609 Col. Museu Nacional, Rio).
- Arasapé Corvata (*Psidium sp.*) (16.607 Col. Museu Nacional, Rio).
- Capiati (*Killengia sp.*) (16.616 Col. Museu Nacional, Rio).
- Flor de Madresilva (16.595 Col. Museu Nacional, Rio).
- Yvirayty Yovay (*Bromelia sp.*) (16.576 Col. Museu Nacional, Rio).
- Guayra (*Psidium sp.*) (16.580 Col. Museu Nacional, Rio).

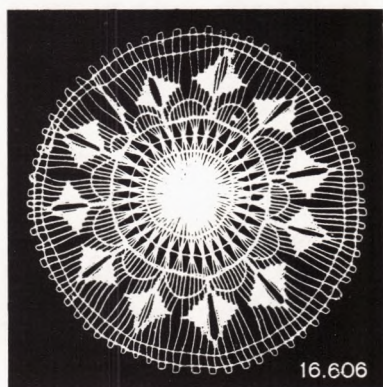
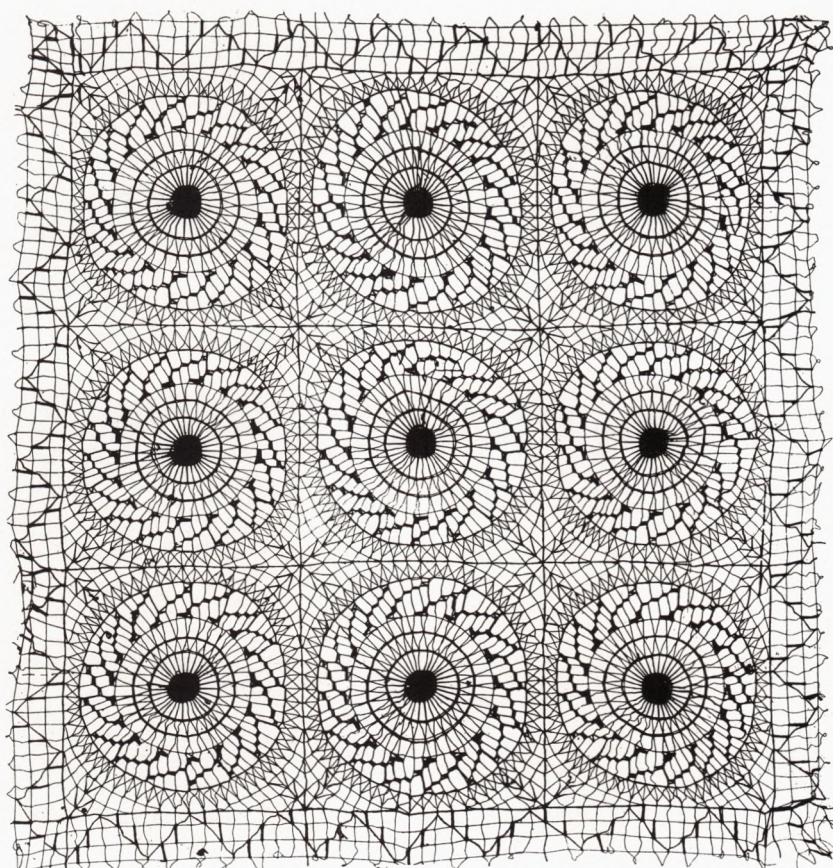
b) MOTIVOS ZOOMORFOS:

- Cabesa de Pero (*Canis sp.*) (16.620 Col. Museu Nacional, Rio).
- La Boca de Cotorra (*Psitace*) (16.599 Col. Museu Nacional, Rio).
- Tuca Yuru (*Ramphastos*) (16.582 Col. Museu Nacional, Rio).



- Pira (*Piseis*) (16.583 Col. Museu Nacional, Rio).
- Carau (*Ibis sp.*) (16.586 Col. Museu Nacional, Rio).

- Iatebú-apesá (*Ixodes*) (16.563 Col. Museu Nacional, Rio).
- Tuvytá (*Supercillium*) (16.556 Col. Museu Nacional, Rio).



Alacran (*Forficulidae*) (16.558 Col. Museu Nacional, Rio).

Cupu-raity (*Termites*) (16.559 Col. Museu Nacional, Rio).

Yapehusá (*Decapodae*) (16.594 Col. Museu Nacional, Rio).

La Cola de Oveja (16.596 Col. Museu Nacional, Rio).

Pira-costilla (*Costela de peixe*) (16.590 Col. Museu Nacional, Rio).

Carey (*Cheloniae*) (16.591 Col. Museu Nacional, Rio).

Nandu (*Arachneidea*) (16.592 Col. Museu Nacional, Rio).

Piapé (*Unha*) (16.581 Col. Museu Nacional, Rio).

c) MOTIVOS ESKEIOMORFOS:

Farol (16.617 Col. Museu Nacional, Rio).

Martillo (16.601 Col. Museu Nacional, Rio).

Ladrilo (16.584 Col. Museu Nacional, Rio).

Tatacuá (Forno) (16.568 Col. Museu Nacional, Rio).

Pan Guapy Ovapyvo (Pão sentado) (16.573 Col. Museu Nacional, Rio).

Cadenilla (16.554 Col. Museu Nacional, Rio).

Arapajó (Masamorra de maïs) (16.562 Col. Museu Nacional, Rio).

Tacuru Curusu (Ninho de cupim e Cruz) (16.610 Col. Museu Nacional, Rio).

Ysapi (Orvalho) (16.593 Col. Museu Nacional, Rio).

d) MOTIVOS DIVERSOS:

Filigrana (16.600 Col. Museu Nacional, Rio).

Puruá (16.588 Col. Museu Nacional, Rio).

Guapiyecá (De cooras) (16.578 Col. Museu Nacional, Rio).

Puruabo (16.606 Col. Museu Nacional, Rio).

Purua Caré (Umb. torcido) (16.565 Col. Museu Nacional, Rio).

Predominam, como sempre acontece nas manifestações artísticas primiti-

vas, as representações de origem animal. As funções de relação, dominantes nos animais, tornam estes seres mais diretamente ligados à vida psíquica do povo.

* * *

O *ñanduti* primitivo reproduz com muito maior felicidade o aspecto da teia de aranha de que tirou seu nome: *ñandu-ti*. Ainda hoje é fabricado principalmente em Carapeguá. Mas o grande centro rendeiro é o município de Itauguá, onde uma risonha e calma cidade arcaica e limpa se levanta ao redor de uma Igreja de insólitas proporções e ornamentação notável. Grande parte da população de Itauguá dedica-se à delicada indústria. As “tejedoras” sentam-se na cadeira inclinada de modo que os membros inferiores ficam sem apoio e ao fim do dia estão com os pés edemaciados. Cantam enquanto fiam as mais moças, e as outras fumam o cigarro baguaçu.

* * *

Modernamente já se fabrica muito *ñanduti* em máquina, e nas instruções para bordado artístico publicadas por conhecida fábrica de máquinas de cos-

tura em 1911, encontro indicações para o bordado *ñanduti*, que ali se chama Tenerife. Mas não passa de grosseira imitação do verdadeiro *ñanduti*. O arcabouço da renda é parecido e a forma circular observada, mas não há nenhum dos motivos do verdadeiro *ñanduti*. Até agora não consegui saber por que chamam Tenerife a essa renda.

Também no Brasil, onde se faz *ñanduti* usando técnica diversa, visto que a renda é armada num molde circular de papelão ou de folha, alguns o denominam *renda sol*, ao que informa certo autor de confiança.⁽²⁾

* * *

W. James Molins⁽³⁾, que em 1916 consagrou algumas linhas interessantes à renda paraguaia, atribui a forma geral característica e constante desse trançado a sugestões diretamente oriundas das teias de uma aranha comum do gênero *Epeira*. As *Epeiras* são aranhas cosmopolitas que tecem em plano vertical. Os fios da teia de aranha, muito regulares e delgados, foram por isso mesmo propostos e utilizados nos retículos dos instrumentos óticos. Em realidade, cada um é formado pela reunião de 6 a 10 fios. As teias das

Epeiras, em geral, armam-se em 15 raios e têm de 15 a 40 curvas espirais.

* * *

Será efetivamente, como parece à primeira vista, o *ñanduti* produto diretamente inspirado pela teia das *Epeiras*, original do Paraguai?

Tudo o que se sabe quanto à história dessa indústria leva a crer que ela é antes recente. Nos velhos cronistas padres ou leigos, nenhuma indicação a respeito do *ñanduti*.

Felix de Azara, o fidedigno historiador do Paraguai e do Rio da Prata, a respeito das antigas populações guaranis, afirma que as mulheres em geral não fiavam e que algumas de certas tribos se aproveitavam do fio do caragatá (bromélia). Nenhuma menção, todavia, faz o minucioso escritor do *ñanduti*.

Embora a questão se encontre ainda muito pouco elucidada, acredito que o tipo fundamental do *ñanduti* foi realmente importação relativamente recente, e sobre esse fundo alienígena, pousou a imaginação das paraguaias para construir, com os materiais fornecidos pela terra encantadora, os delicados desenhos cujo simbolismo apurado acredito ter conseguido levemente esboçar nestas linhas.

Este artigo foi publicado no *Boletim do Museu Nacional*, Vol. III, nº 1 (março de 1927)

NOTAS

(1) No diário “El Orden” – Paraguai, 12 de Março de 1927 – O Sr. Nicolas Aymot publica uma lenda a respeito do *ñanduti*, ouvida de uma índia guarani centenária, dos arredores de Piribebul. É, em resumo o seguinte:

Numa tribo guarani, em tempos que já vão longe, preparava-se o casamento do filho do cacique com uma jovem.

Desejando acrescentar aos presentes que destinava à sua noiva uma pele de jaguar, pôs-se o rapaz um dia em campo. Surpreendido pela noite em plena mata, amarraram alguns cipós ao tronco de uma árvore e, embora não estivesse convenientemente armado para acampar assim, ali adormeceu.

Nunca mais tornou à taba. Todas as tentativas dos seus para encontrá-lo foram vãs.

Muitos anos depois, por acaso, um caçador da sua tribo veio a deparar, sob imensa árvore, no meio da mata, com um esqueleto humano ao lado de uma ossada de onça. Junto estavam um arco, flechas e outros objetos que foram reconhecidos como pertencentes ao filho do cacique.

As aranhas se tinham aninhado entre os ossos do rapaz. E como que no propósito de dar mortalha digna a quem morrera no desejo de agradar à sua amada – haviam tramado tecido finíssimo que os envolvia completamente.

A noiva-viúva, cuja dor nunca encontrara consolo, ao ver aquilo, sentiu zelos das aranhas artistas. Não queria admitir a idéia de que outrem que não ela se houvesse ocupado em proteger os restos do seu morto.

Durante longo tempo, todos os dias, embrenhava-se na floresta. Ia aprender a tecer com as aranhas...

E cada vez que o tempo destruía a mortalha que cobria os restos do bem amado, uma outra, de tecido mais rico e mais delicado, tecido à feição da teia das aranhas, vinha cobri-los novamente.

Pelo amor e pela constância obtiveram, assim, os índios, a arte do *ñanduti*.

(2) Encyclopédie des Ouvrages de Dames.

(3) Paraguai. Crônicas Americanas.

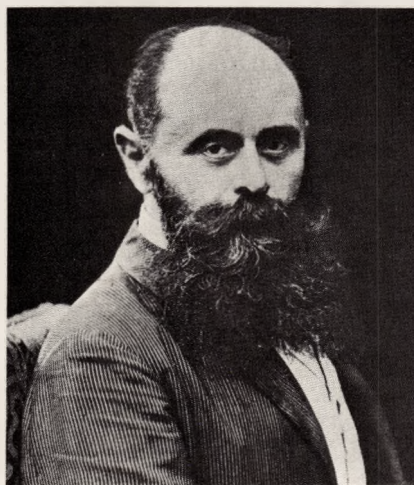
KARL VON DEN STEINEN E A DESCOBERTA DO ALTO XINGU

Faz um século que os índios do alto Xingu foram descobertos. Contrariamente à maioria das sociedades indígenas do Brasil, os xinguanos não foram encontrados por “tropas de resgate”, bandeirantes, bugreiros, missionários, vaqueiros, seringueiros, madeiros, garimpeiros ou colonos agricultores, mas sim por uma expedição científica. Uma expedição dirigida por Karl von den Steinen, de caráter não apenas etnológico, mas também geográfico, pois objetiva identificar as cabeceiras do Xingu e um caminho fluvial mais curto que ligasse Cuiabá a Belém.

KARL VON DEN STEINEN

Karl von den Steinen nasceu em Mühlheim, sobre o Ruhr, em 7 de março de 1855. Estudou medicina em Zurique, Bonn e Estrasburgo, especializando-se em psiquiatria em Berlim e Viena. No período de 1879 a 1881 realizou uma viagem ao redor do mundo, durante a qual, em Honolulu, teve a oportunidade de conhecer Adolf Bastian, encontro que o reorientou na direção da etnologia. Em 1882 e 1883 participou de uma expedição alemã às regiões antárticas, tendo sido incumbido de fazer observações na Geórgia do Sul, no campo das ciências naturais. Ao retornar dessa expedição, desembarcando em Montevidéu, é que se decide a explorar o Xingu.

A primeira viagem ao Xingu, realizada em 1884, Karl von den Steinen descreveu-a num livro publicado dois anos depois e cuja tradução para o português, efetuada por Catarina Baratz Cannabrava, foi divulgada em 1942 pela Companhia Editora Nacional, de São



Karl von den Steinen

Paulo, sob o título *O Brasil Central: expedição em 1884 para a exploração do rio Xingu* (Coleção Brasileira, Grande Formato, vol. 3). Sem contar os auxiliares recrutados em Mato Grosso e a escolta militar fornecida pelo governo dessa província, a expedição incorporava, além do próprio Karl von den Steinen, seu primo Wilhelm, pintor, cujos esboços tomados em viagem serviram para elaborar a maior parte das ilustrações do livro, e o físico Otto Clauss. Apesar de científica, a expedição não era destituída de espírito de aventura: afinal de contas, as atenções de Steinen somente se voltaram para o Xingu quando soube que a investigação sobre o rio Pilcomayo, que planejava efetuar, já havia sido realizada com êxito por um outro explorador.

Partindo de Cuiabá no final de maio de 1884, a expedição chegou em meados de junho à primeira das duas aldeias de índios Bakairí que já viviam em contato com os civilizados. No final de julho embarcou em canoas e começou a descer o

rio Batovi, encontrando os primeiros índios xinguanos sem contato, também Bakairí, em 11 de agosto. Mais adiante iria encontrar os Kustenáu. Abaixo da confluência do Batovi com o Ronuro deu com os Trumái. Depois contactou os Suyá, um dos quais traçou um mapa na areia, com o dedo, assinalando para os exploradores os formadores do Xingu e as aldeias indígenas de suas margens. Após ultrapassar a cachoeira a que atribuiu o nome de Martius, a expedição navega por uma semana sem habitantes nas margens, até que encontra os Jurúna, com os quais consegue embarcações mais resistentes para prosseguir, passando pouco depois pela cachoeira de Piranhaquara. A expedição chegou a Belém em 30 de outubro, completando assim uma viagem de cinco meses, dois dos quais em trecho anteriormente desconhecido, ou seja, desde o embarque no Batovi até a cachoeira de Piranhaquara.

Tamanho foi o sucesso dessa expedição que Karl von den Steinen empreendeu outra em 1887, a qual descreveu em sua conferência aqui

republicada, que ele proferiu em 17 de julho de 1888, na Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro ("O rio Xingu", *Revista da Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro*, vol. IV, 1888, pp. 189-212), na presença da Princesa Isabel e do Conde d'Eu. Mas a descrição detalhada dessa segunda expedição e dos seus resultados etnológicos, Karl von den Steinen os publicou num outro livro, em 1894, que foi traduzido para o português por Egon Schaden sob o título "**Entre os Aborígenes do Brasil Central**". Essa tradução, publicada parceladamente na *Revista do Arquivo Municipal*, da Prefeitura do Município de São Paulo, nos seus volumes 34 a 58, desde 1937 a 1939, foi depois reunida num só volume e republicada em 1940 pelo Departamento de Cultura de São Paulo.

Em mais de uma reunião científica Egon Schaden se demorou na apreciação da obra de Karl von den Steinen. Suas comunicações foram publicadas sob os títulos "Karl von den Steinen e a etnologia brasileira" (Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas, vol. 2,

São Paulo, Anhembi, 1955, pp. 1153-1163) e "Karl von den Steinen e a exploração científica do Brasil" (*Revista de Antropologia*, vol. 4, nº 2, São Paulo, 1956, pp. 117-128). Além de apontar as contribuições pessoais de Karl von den Steinen no campo da etnologia indígena, mostra-nos Egon Schaden que suas idéias e incentivos estimularam outros pesquisadores a realizarem estudos de campo entre índios do Brasil, tais como Paul Ehrenreich, que o acompanhou na sua segunda expedição ao Xingu, Herrmann Meyer, Max Schmidt, Theodor Koch-Grünberg, etnólogos que marcaram profundamente o estudo dos indígenas sul-americanos no final do século passado e nas primeiras décadas do atual.

Ao falecer, em 4 de novembro de 1929, em Cronberg, no Taunus, Karl von den Steinen havia não somente contribuído para mudar os rumos da etnologia sul-americana, mas também terminado sua monumental obra sobre a arte das ilhas Marquesas, que visitara de 1897 a 1898.

Julio Cezar Melatti

O RIO XINGU

Imperial Senhora! Senhor Príncipe! — É um fato pouco lisonjeiro, porém, fato é: a ciência é também sujeita à moda.

Na nossa geografia a influência desta deusa caprichosa percebe-se facilmente.

Depois que a primeira geração do nosso século entusiasmou-se pelas viagens no Amazonas e a segunda pelas do pólo do norte, a atual entregou-se de corpo e alma à exploração da África Central; ficou assim reconhecido nos seus mais remotos esconderijos o continente negro; tornaram-se, porém, um verdadeiro anacronismo as pesquisas geográficas no interior da América do Sul.

Talvez não seja para admirar; tem-se visto como o Brasil, sob o governo justo de seu grande imperador, se transformou em um estado altamente bem desenvolvido e esqueceu-se um pouco que este colosso terrestre ainda hoje abrange regiões imensas, que são inteiramente desconhecidas.

Com admiração geral pela primeira expedição do Xingu, o mundo veio a saber que no centro do Império ainda vivem muitos milhares de homens, que mesmo não sabem, que existe uma raça branca e um estado poderoso a cujas leis eles mesmos estão sujeitos; homens que até agora representam as antigas condições primitivas, que no começo

do século dezesseis foram encontradas pelos primeiros descobridores da América.

Estas tribos perante as quais apareceram pela primeira vez homens de cor branca e cor preta, vestidos à européia, sem flexas e sem arcos, não conheciam animais domésticos como os cães, nem bananas, nem cana, nem bebidas alcoólicas e, principalmente, ignoravam absolutamente a existência e o uso dos metais. Todos os produtos de sua indústria mecânica eram fabricados com o auxílio de conchas, dentes e machadinhas de pedra, e a matéria aproveitada: madeira, folhas, frutos das árvores e ossos dos animais da mata virgem.

O que, porém, constitui o resultado mais interessante e mais fundamental para a ciência é o fato de falarem todas estas tribos línguas diversas e pela sua origem pertencerem a famílias as mais diferentes dos aborígenes, que nos tempos pré-históricos se achavam espalhados por todo o continente desde o Prata até as Antilhas, das costas do mar até as Cordilheiras... Assim fiquei habilitado a fazer uma nova classificação nesta babel das inúmeras línguas indígenas no norte e no sul do Amazonas, a qual separa uma grande parte destes idiomas sem nexo para formar grupos determinados. Eu tive a satisfação de ver que o americanista mais competente de nosso tempo, o lingüista francês Lucien Adam, se conformou com grande entusiasmo pelas novas hipóteses.

Em verdade, conhecemos no globo ainda um certo número de povos que, tendo um contato apenas superficial com a civilização, se serve conjuntamente da pedra e do ferro, mas só em poucos lugares pode-se presumir o encontro de uma ou outra tribo, absolutamente desconhecida da existência do ferro, no entanto que achar um grupo inteiro e composto de elementos muito diferentes que ainda hoje vive na idade da pedra, é uma descoberta certamente inesperada. A explicação, não obstante tudo isso, é fácil de dar-se.

No sul do Xingu estende-se o sertão imenso e estéril do platô central com pouca caça e rios muito pequenos e cheios de quedas – o que forma necessariamente um impedimento natural para ser povoado pelos índios.

E quanto ao norte, o mesmo Xingu, de todos os afluentes do Amazonas o mais encachoeirado, atravessando no meio do seu curso um território montanhoso e de mata virgem, tem aí a correnteza tão violenta que as canoas fracas em uso pelos indígenas da parte superior, feitas de uma casca de árvore, não podem de maneira alguma vencer estes saltos, cachoeiras e corredeiras.

Nós mesmos teríamos sucumbido em 1881, sem dúvida alguma, nestas paragens, se não deparássemos, finalmente, e quando já estavam quase inutilizadas as nossas canoas de casca, com os Yuruna, que nos forneceram canoas de madeira, fortes, e com elas nos guiaram por sobre as cachoeiras sem número.

Todas as tribos que encontramos habitam por gerações o mesmo território: elas têm tradições determinadas a respeito de suas transmigrações anteriores, mas nem a gente mais velha tinha notícia de terem os Karaíba (como nos chamaram) jamais descido o rio, e que era para eles fato inteiramente novo e de que nunca houve lembrança alguma.

Ora, tendo pela primeira viagem obtido resultados tão surpreendentes, cuja importância excedeu muito o interesse geográfico e cartográfico na exploração de um grande rio – resultados que eu dei à publicidade em um livro editado em língua alemã e dedicado à Sua Majestade D. Pedro II, – foi somente natural que, depois de restabelecido de minha saúde, bastante enfraquecida, eu me resolvesse de novo a procurar outra vez aquelas águas em companhia de alguns amigos, muito melhor preparados agora em razão das nossas experiências e fornecidos com todo o aparelho de instrumentos apropriados.

Além do meu primo Guilherme, aqui presente, fui acompanhado pelos Drs. Ehrenreich e Vogel, dos quais o primeiro repartiu comigo o trabalho antropológico e fez muitas fotografias, e o segundo, professor de matemática na escola militar de Munique, tomou conta das observações astronômicas, magnéticas, meteorológicas e geológicas.

O Sr. Dr. Ehrenreich, depois de acabada a expedição, foi à província de Goiás, donde descera pelo Tocantins, para fazer nos índios investigações determinadas, que têm um nexo direto com os nossos estudos do Xingu e a transmigração de seus indígenas.

O Sr. Dr. Vogel se achará aqui dentro de poucos dias para retirar-se em seguida para Alemanha.

Demorou-se empreendendo uma viagem junto com o diretor da colônia militar de S. Lourenço para o fim de melhorar a comunicação entre Cuiabá e Santana de Parnaíba, por meio de um caminho mais curto e que seja transitável no tempo das águas.

Esta empresa, que foi iniciada pelo Sr. Francisco Antônio Pimenta Bueno, vencendo somente uma parte das dificuldades, foi agora, com felicidade e bom êxito, terminada pelo Sr. Dr. Vogel, e por suas determinações astronômicas o mapa daqueles territórios ficou melhor organizado.

Não pode ser meu intuito neste lugar apresentar os resultados da nossa viagem *in extenso*, pois que precisam ainda de estudos aprofundados e de cálculos; mas posso comunicar desde já que eles são mais numerosos e interessantes do que era permitido esperar.

Nesta ocasião limitar-me-ei – relativamente aos estudos sobre os indígenas do Mato Grosso – apenas à nossa expedição ao Xingu, e assim serei obrigado, a contragosto, separar do corpo de meu discurso a parte que se refere aos índios Parecis, que moram perto de Diamantino, e a meu pedido foram chamados a Cuiabá pelo presidente da província para esclarecer algumas questões interessantes, bem assim a excursão à colônia Teresa Cristina no rio S. Lourenço – habitada pelos índios chamados Coroados, que são os Borôro – a qual foi feita nos meses de abril e maio deste ano, para observar os costumes desta tribo forte e de grande importância em relação à ciência antropológica.

Ao menos, porém, me seja permitido dizer a tal respeito, atendendo ser a pessoa que maior número de tribos de índios de Mato Grosso tem visto, que a catequese dos Bororós, iniciada pelo presidente Sr. Dr. Galdino Pimentel tão enérgica e prudentemente, não se de-

senvou senão de um modo imperfeito sob o atual regime militar.

Estou eu bem convencido que com o sistema presente, com o qual os Borôro ficam mal acostumados e viciados pelo uso de aguardente, e pela abundância de donativos que recebem sem prestar trabalho correspondente, hão de perder-se da mesma forma, como já aconteceu com muitos outros Borôro na mesma província.

Estes gentios, considerados valentes e bravos, nunca teriam matado tantas famílias de moradores, se eles não tivessem sido caçados como feras, pois no fundo da sua alma são simplesmente covardes.

Espero que a verdade, enquanto seja dura de ouvir-se, possa produzir alguma coisa de proveito.

Deviam ser tomadas a peito as experiências de um Couto de Magalhães, de um Barbosa Rodrigues, com quem me ligo de todo o coração, e ser seguidas as instruções excelentes do presidente atual, o Sr. Coronel Melo Rego, cujo amor à justiça e à economia é desagradável infelizmente a muitos.

Ele, como eu, é de opinião que será muito prudente confiar a direção da colônia aos padres, que na sua organização da catequese nunca foram excedidos por ninguém.

Tendo chegado da Europa ao Rio de Janeiro já no fim de fevereiro do ano passado, não nos foi possível realizar o nosso programa de partir de Cuiabá para as cabeceiras do Xingu no mês de maio, por estarem interrompidas as comunicações de Mato Grosso com o litoral em consequência do aparecimento do cólera morbo.

À vista disto, aproveitamos as férias involuntárias para irmos a Santa Catarina fazer escavações nos sambaquis desta província. Somente no princípio de julho fizemos a nossa entrada em Cuiabá.

Lá naquela ocasião ocorreu um epílogo lamentável em relação à nossa expedição anterior.



Dr. Claus, Dr. Karl von den Steinen e W. von den Steinen. Dr. Karl von den Steinen e seus companheiros de expedição.

Dos dois oficiais, que o Governo Provincial mandou conosco em 1884, um infelizmente foi tão pouco apropriado àquele mister, que nos forçou a fazê-lo retirar em viagem para evitar o malogro da empresa já em seu princípio.

Este, porém, despeitado, representou contra o Capitão Francisco de Paula Castro, que, a nosso pedido, havia to-

rnado o comando da força e neste cargo provou ter grandes merecimentos e ser um excelente companheiro.

No entanto em vista daquela queixa o nosso amigo Castro ficou preso desde março até novembro para responder a conselho—dois anos depois de terminada a nossa expedição.

Agora julgo ser de meu dever declarar a grande satisfação que tenho de ter

sido unanimemente absolvido o dito capitão pelo conselho supremo militar.

Também no ano passado a autoridade superior da província nos prestou um serviço assinalado mandando um oficial, o Sr. Alferes Luiz Perrot, do 8º batalhão e quatro cabos para o nosso séquito.

O alferes Sr. Januário da Costa, que na qualidade de 1º sargento do piquete nos acompanhara em uma parte da primeira expedição, embora estivesse presentemente reformado, voluntariamente ofereceu-se para nos seguir.

Incluindo os três nossos camaradas e o índio Bakairí Antônio, sertanejo, experimentado e nosso companheiro já em 1884, que fomos buscar no Paranatinga, a expedição constava de 14 pessoas.

Tínhamos 16 mulas de carga, das quais 4 pertenciam ao piquete.

O Sr. Perrot ia a cavalo; ao velho cavalariano Januário fornecemos uma mula; nós e os camaradas íamos a pé.

O número das pessoas provou-se diminuto para o trabalho, porém grande em demasia a respeito do seu sustento.

De meu primo Gilherme e de mim devo dizer que, durante toda a viagem, servimos até de peões; pois fomos tropeiros enquanto caminhamos até o Paranatinga em estrada aberta, no sertão depois abrimos picadas, guiados por Antônio, adiante de nossos companheiros, e no rio, junto com ele sempre na frente da flotilha, remamos como qualquer outro camarada ou soldado.

No dia 23 de julho saímos de Cuiabá.

Para o fim de completar o mapa escolhemos uma direção diferente daquela que seguimos em 1881. Passamos o rio Manso e no dia 16 de agosto chegamos ao aldeamento dos Bakairí mansos no rio Paranatinga. É este o tributário do Tapajós, para cuja exploração científica esta sociedade mandou, há pouco, uma comissão. Dou meus parabéns aos autores desta idéia feliz pela escolha excelente deste problema.

Da sua primeira solução feita no princípio deste século pelo Tenente Peixoto apenas constou a circunstância fundamental que o Paranatinga, considerado naquela época como cabeceira do Xingu, leva suas águas ao Tapajós. Hão de ligar-se os estudos desta comissão estreitamente aos nossos, pois para as cabeceiras e o curso superior do mesmo Paranatinga, que eles agora pretendem descer, da nossa parte já fixamos uma série de determinações astronômicas como também já delineamos três diversos roteiros de Cuiabá ao Paranatinga.

Ora, depois de ter atravessado este último rio, alcançamos em poucos dias aquele afluente do Xingu no qual embarcamos em 1884 e que chamamos “Rio Batovy”. Desta vez quisemos tomar o Kuliseu, outro braço do Xingu pelo lado de leste. Seguimos na direção de nordeste.

As dificuldades do terreno tornaram-se cada vez mais desagradáveis; chapadas íngremes, barrancos e riachos estragaram os nossos pobres animais; finalmente no dia 6 de setembro reconhecemos, tendo na nossa frente léguas e léguas de cerradão, que seria impossível prosseguir a pé; resolvemos por isso continuar nossa viagem pelo

rio, que aí tem uma largura somente de 50 metros mais ou menos.

Este último pouso de 7 de setembro, que batizamos de Independência, foi designado para servir de internada e aí ficaram Januário e três companheiros com os animais; os outros dez deviam seguir a viagem fluvial.

Para nossa alegria contribuiu muito o encontro neste lugar de vestígios certos da existência de indígenas; galhos quebrados nos indicaram o caminho onde eles estiveram frigindo peixe e mais além achamos um rancho caído.

Enquanto meus companheiros deviam fazer um reconhecimento pelo mato, a fim de verificar se o lugar escolhido para a internada era realmente o mais próprio, eu com o Bakairí Antônio e mais um camarada, que eram os melhores da nossa gente, tencionei ir em busca dos índios.

Com toda a pressa fizemos uma canoa com casca de jatobá, e no dia 8 de setembro, ao meio-dia, descemos as águas, que infelizmente neste ponto são muito baixas e cheias de tropeços de árvores caídas.

Na manhã do dia 13 de setembro descobrimos um novo afluente no nosso rio e pouco depois avistamos pela



Paisagem do Batovi



Aldeia bakairi

frente uma cachoeira grandiosa que bem merece o nome de Salto, ao qual denominamos mais tarde, como uma grata lembrança, de Salto Senador Taunay.

Vestígios numerosos nos provaram que os índios não podiam estar muito longe; a sorte nos foi favorável.

A nossa convicção de que devíamos encontrar aqui com os Bakairi, os únicos com os quais Antônio se podia entender (como irmãos dos nossos bons amigos do Batovi), realizou-se perfeitamente.

Ao meio-dia, estando sentado sozinho na canoa, porque meus companheiros tinham ido explorar uma baía próxima, de repente percebi um homem no rio abaixo, que também me avistava e remava para a margem.

Imediatamente eu me lembro das frases de Bakairi e com alta voz saudando o índio, este, cheio de medo e desconfiança, escondeu-se detrás de um pau seco e de lá gritou-me que ele era Bakairi, mas eu não.

Durante esta explicação, o Antônio chegou, e bem depressa a comunicação amigável estava estabelecida.

O índio era o cacique da tribo do primeiro aldeamento que estava ali pescando.

Em sua companhia, passamos com facilidade algumas fortes cachoeiras, e depois de uma viagem de 8 horas chegamos ao aldeamento que se acha a um quilômetro mais ou menos distante do rio.

No dia seguinte mandei voltar os dois camaradas à Independência com a boa notícia, e fiquei sozinho no meio dos amigos novos, a fim de aproveitar esta raríssima ocasião para os meus estudos.

Eu nunca me esquecerei da demora neste paraíso. Com os índios fui à pescaria, a qual é feita no rio a flechadas, ou em uma lagoa pequena, por meio de cestos, que se jogam sobre os peixes.

Acompanhei-os à roça, onde cultivavam mandioca e milho, cortando as árvores da mata virgem com machados de pedra, trabalho admirável de perseverança humana.

Por horas inteiras estive sentado junto do homem mais idoso do aldeamento, notando suas sentenças e pa-

lavras, enquanto estava ele tecendo cestinhos bonitos.

Vi e contemplei as mulheres que na choupana grande, de forma de cortiço, estavam ocupadas em raspar mandioca, socando-a depois no pilão e fervendo-a, para fazer grandes beijus.

Com prazer recebi tudo que estes meus hospitaleiros amigos, vestidos à moda de Adão e Eva, trouxeram para comer – peixes fritos e mingau de mandioca sem sal, mangabas, pili e outros frutos que cultivavam perto das cabanas; somente bichinhos cascudos e suas larvas grossas recusei, considerando-os petiscos pouco compreensíveis.

Com o fim de contribuir para sua alegria, mostrei as maravilhas magníficas do nosso adiantamento; acendi fósforos; com canivete e tesoura cortei seus cabelos e unhas, serviços que eles têm de fazer por meio do capim-navalha e de dentes de peixe; mostrei e expliquei-lhes a agulha magnética, que eles denominaram *sol*, por lhes indicar a direção do meio-dia, e o relógio, que por trabalhar também durante a noite eles chamaram *lua*; mas o cúmulo de encanto para eles foi quando lhes fiz presente de perólas ou lhes permiti tirar um botão da minha roupa.

Logo depois do desaparecimento do astro solar, o Sênior se apresentou, em uma mão um pau aceso e a outra cheia de folhas de tabaco – e nós, homens, ficamos sentados de cócoras em troncos baixos para entregarmo-nos ao prazer de fumar. Eles aprontaram cigarros de comprimento de palmo e meio, enrolando o fumo seco nas folhas frescas e verdes de uma árvore do brejo, que exalaram um cheiro balsâmico e bem agradável.

Então me contaram quais são as outras tribos habitadoras nas margens do rio; pessoalmente, porém, conheciam somente os vizinhos próximos, que são também os únicos cuja língua – também Karaíba – um pouco entendiam; observaram com atenção cada nuvenzinha no céu e me ensinaram

sobre as estrelas uma astronomia esquisita; pois o Sol representa uma coroa de penas de arara, a Lua, outra de penas de japu, o Orion a estiva que eles usam para tornar a massa de mandioca, e as Plêiades um montezinho de farinha de mandioca, o Cruzeiro um mundêu para apanhar passarinhos, a Via Láctea uma árvore colossal sem folhagem, que se usa para produzir sons iguais ao jongo dos negros. Cada pio das aves ou voz de quadrúpedes, que vinha da mata aos nossos ouvidos, era observado por eles com toda atenção e imitado.

E eu lhes contei dos nossos milagres espantosos: dos cachorros, com cujo latido lhes causei um gozo imenso, dos carneiros, cujas peles forneceram minha roupa e cujos *mês* a tribo inteira repetiu com gritos entusiásticos.

Logo que as canoas de casca de jatobá se apresentaram na invernada e foi também levantado um rancho para nossa gente, nós visitamos as três aldeias dos Bakairí, que nos receberam com alegria e boa hospitalidade.

As cachoeiras, que não obstante o auxílio prestado pelos índios nos causaram as maiores dificuldades, afinal desapareceram; chegamos a outra tribo, aos Nahukwá.

Estes formam o povo mais numeroso do rio Kuliseu, e em 5 ou 6 aldeamentos, por ele habitados, corre outro rio de dimensões maiores: o Kuluene, no qual desemboca o Kuliseu e que por si constitui o afluente principal do Xingu.

Estes homens, como os Bakairí, pertencem à tribo dos Karaíba, isto é, são parentes e provavelmente progenitores do povo poderoso dos Karaíba que ao norte do Amazonas habita as Guianas; a sua existência forneceu-me provas novas e de grande valor para minha teoria, de que os Karaíba transmigrarão originalmente do sul ao norte.

Um caminho de duas léguas por entre árvores enfeitadas com desenhos sem número de diversas figuras levou-nos ao aldeamento dos Nahukwá. Inteligentemente acharam-se sabedores da nos-

sa chegada e, quando entramos aí, nem valma podíamos avistar e as casas se achavam fechadas. Somente depois de termos pronunciado em voz alta ao ar livre as nossas intenções pacíficas, muitos homens se apresentaram, rodeando-nos com gritos alarmantes, que ao mesmo tempo nos divertiram bem: «amigos somos, somos amigos na língua deles: atote atôte natuquá atôte atôte atôte!!!» As casas porém estavam quase vazias, pois as mulheres ao menos – as moças – com todas as crianças e objetos portáteis tinham-se refugiado no mato.

Depois de algum tempo elas reapareceram em grupos pequenos, mas – como medir seus corpos, tirar fotografias, estudar suas especialidades etnológicas com gente tomada de tanto medo e desconfiança?

Para o fim de evitar esta adversidade com a tribo próxima, eu parti sem acompanhamento senão o de dois Bakairí bravos e com dois dias de antecedência aos Mehináku. Meu modo de pensar era simplesmente o seguinte:

“O mais acertado será chegar eu sozinho, pois de um só homem, ainda que ele lhes parecesse muitíssimo estranho, uns 200 homens não teriam medo, e eu não tinha medo deles, pois em último caso levei na minha cinta o relâmpago e o trovão: o revólver, a única arma de fogo com que andei (também aos nossos camaradas nunca foi permitido andar armados com espingardas nas visitas aos aldeamentos).

Depois da viagem de dois dias e meio achei o aldeamento dos Mehináku algumas léguas no mato. Ninguém tinha pressentido a nossa chegada; um tumulto terrível levantou-se quando entrei na aldeia; atrás de mim os dois bons Bakairí, que tiveram a precaução de convidar-me já algum bom pedaço antes com todo o respeito e acanhamento para que eu ficasse com a honra de seguir na frente. Mas que quer dizer todo este barulho infernal, a massa destes homens nus e pintados, pulando armados com seus arcos e flechas; batendo nos peitos aparentando grande coragem; o que significa tudo isto, quando se sabe que só é praticado com



Jatobá

o fim de ocultar o medo, que sem dúvida sentem? Só uma única circunstância é decididamente desagradável. Pegaram-me nos punhos e assim inabilitado para qualquer resistência fui levado para o centro do aldeamento! Porém fizeram isto para guiar-me até à casa da festa, em frente da qual colocaram uns banquinhos baixos de forma de urubu ou onça e ali com jeito assaz violento me fizeram assentar para contemplar-me, dirigiram-me um chuva-ro de perguntas, que ainda não entendi e manifestaram seus sentimentos hospitaleiros por meio de beijos e mingaus.

Certamente é mister ter paciência e algum sangue-frio, mas também não tem a menor dúvida que se perderá, quem cometer qualquer falta! Eu sempre fiz o mais possível para rir alegremente e confesso de boa vontade que acompanhei minha mímica involuntariamente com sentenças um tanto esquisitas em alemão; às vezes com recitações cômicas no nosso dialeto baixo, às vezes, com versos dos nossos grandes poetas!

Mas o principal foi que os índios depositaram confiança em mim e que meus companheiros foram recebidos mais tarde com cerimônias solenes.

Os Mehináku também habitam três aldeias; de lá fomos aos Aueté, que têm suas casas no meio de canais e lagoas, formando o ponto central do Kuliseu; aqui encontramos homens da tribo dos Waurá e dos Kustenáu, que moram para o lado do Batovi. Em, duas aldeias na margem de uma lagoa grandiosa vivem os Janalapitis, pescadores míseros e pobres, e pouco distante deles a tribo soberba dos Kamayurá da família legítima tupi, que falam a antiga língua geral e nos saudavam como seus irmãos, quando da nossa boca ouviram as palavras, que eles próprios usam para muitos animais e plantas: jacaré, cupim, jenipapo, mangaba, etc. etc.

A nona e última tribo foi a dos Trumái, que se discrimina de todas as outras não só pela língua mas também pelo seu físico e que eu ainda não soube classificar, pois seu idioma não se parece de forma alguma com outro qualquer por mim conhecido.

Esta gente infeliz achou-se em circunstâncias muito desagradáveis; reside perto da confluência do Batovi com o Kuliseu, onde a encontramos já em 1884, quando por causa de um tiro casual correu em plena debandada. Agora, os seus inimigos, os Suyá, também nossos conhecidos da primeira expedição (botocudos com rodas de cortiça nos beijos furados, tribo guerreira do alto Xingu), caíram do norte sobre eles, queimaram sua aldeia e mataram muitos homens; então os coitados fugiram com suas mulheres e filhos para o sul, donde chegamos nós a ser para eles objeto de talvez ainda maior medo. Quando o Dr. Pedro Vogel com o Alferes Perrot foram procurar o ponto da confluência do rio Batovi com o Kuliseu e passaram além da aldeia abandonada, nós outros por acaso encontramos os Trumái em seus esconderijos na mata.

Acompanhado só pelo Dr. Paulo Ehrenreich entrei uma boa tarde de repente no meio destes gentios muitíssimo feios. Nunca na minha vida vi uma cena mais excitada, jamais ouvi tantos e tão fortes gritos de homens e tantos guinchos de mulheres, mas também nunca vi mãos mais ligeiras para armar uma rede e arrancar do chão toda a vassoura entre as árvores, depois de eu ter acalmado o velho cacique, a quem

declarava que em sinal de paz nós ficaríamos no meio deles.

Só nos traços os mais ligeiros vou dar um sucinto esboço característico do estado da civilização natural destas tribos.

Todos estes índios regulam ter uma estatura baixa, são bem proporcionados, ágeis, de cor de barro claro com cabelos pretos, ondulados em alguns indivíduos. Os Trumái distinguem-se por uma estrutura mais fraca e fisionomia bruta.

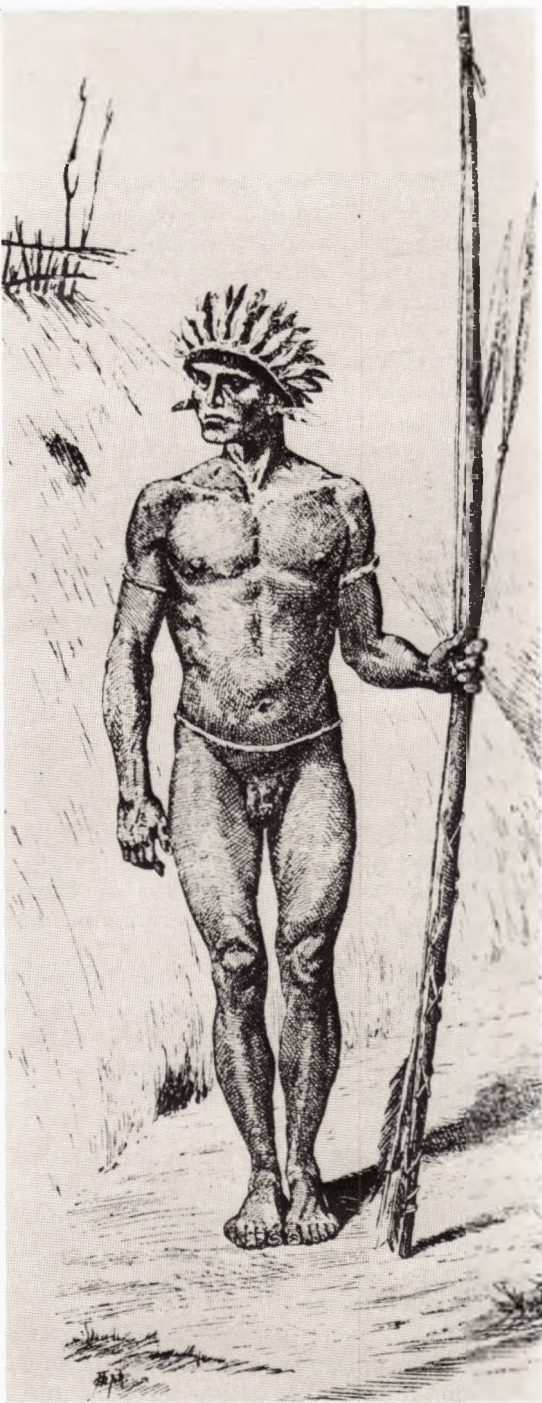
Todos andam inteiramente nus; as mulheres, porém, trajam uma tanga de forma triangular feita de folhas de palmeira bastante modesta, sendo maior do que um olho, mas menor do que uma orelha.

Neste respeito, o sentimento de vergonha, oriundo da nossa educação, é inteiramente desconhecido por eles. Mas também não se pode contestar que já depois de uma curta estada no meio deles a sua nudez não dá mais na vista e pelo costume a falta de todas as vestimentas desaparece diante de nossos olhos.

Nós também, já disse um filósofo, no final de contas, estamos nus dentro da nossa roupa.

Os cabelos das mulheres caem nos ombros, os dos homens cortam-se em volta e em muitas tribos usam de coroa que servia originalmente de sinal distintivo nacional e é que, por engano, considerada como costume derivado dos padres. Todos os cabelos do rosto e do corpo tiram-se cuidadosamente e as pestanas arrancam-se já das crianças. Gostam de untar-se com o pó de carvão ou com azeite vermelho do pequi e urucu sobre o que os borrachudos e mosquitos ficam grudados e morrem.

As casas – ou redondas ou de forma elípticas – são altas e airoso e os protegem bem contra as chuvas; geralmente formam um círculo de grande diâmetro, em cujo centro se acha a casa de festa não habitada. Às mulheres não é permitido penetrar nesta casa, e, para impedimento à sua curiosidade, serve de entrada uma abertura que tem menos de um metro de altura. Aqui no meio da aldeia, expostos à vista geral, passamos sempre as noites, lamentando muitas vezes o mau ingresso da porta pela qual só arrastando é sobre joelhos podíamos entrar.



Índio Trumái

As casas servem sempre para habitação de diversas famílias e estão cheias de cuias, panelas, cestos com provisões, armas e ferramentas, as redes – feitas das fibras de palmeira ou de algodão, e tecidas simplesmente à mão entre dois paus fincados no chão – penduram-se em toda volta na direção dos raios. Em geral existem diversos fogões, durante a noite sustenta-se o fogo, pois o trabalho de fazê-lo por meio de trituração de dois paus é um tanto penoso.

A agricultura e a pescaria fornecem-lhes os principais gêneros para sua

alimentação; a caça é de importância secundária; animais domésticos que conhecem são só os papagaios, periquitos e japus; com os nossos cães ficaram muito assustados.

Cultivam-se entre eles o milho indígena, pequi mangaba, algodão, fumo, palmeiras de bocaiúva, em alguns lugares também batata doce, cará, fubá; desconhecidos por eles se acham não só o arroz, a cana, o aipim, etc., como também as bananas, tanto a da terra, como a de S. Tomé ou outras.

Suas roças ocupam um espaço considerável e certamente podem bem sofrer a comparação com as de trabalhadores civilizados.

E foram cortadas por meio de pedras amoladas menores do que a mão do homem e presas num cabo de madeira. Tomados de admiração imensa, passamos por uma roça, nova, olhando estupefatos para as gigantes caídas de mata virgem, cujos troncos ainda mostravam os talhos inúmeros de cada pancada dada com instrumentos de pedra.

Nunca esqueceremos com que admiração estes índios olharam para nossos machados comparando o nosso trabalho braçal – a dos Karaíba – com o deles. Disseram muitas vezes: “O sol nasce, – no mato o Bakairí corta – o sol indica meio-dia, – o Bakairí bate, o estômago vazio, seu braço já cansado, – o sol abaixa e desaparece, e ainda o Bakairí corta – e ainda não acabou –; vem o Karaíba com seu ferro – tók tók, já caiu o pau.”

O primeiro machado receberam os Anetos em troca de uma canoa grande, que tinham de carregar nos seus ombros em uma picada de duas léguas desde a sua lagoa até o rio – e em cima mostraram-se muito contentes com o negócio brilhante que fizeram.

As pedras servem-lhes de machados e martelos; de pedaços apontados aproveitam-se para furar as argolas de pedra e conchas que trazem penduradas ao pescoço.

Em lugar de facas usam os dentes da piranha e do peixe-cachorro; conchas do rio com um furo aberto empregam para aplinar e alisar madeira.

Viram a terra com paus ponteados e servem-se para o mesmo fim das unhas do grande tatu canastra.

As pedras mais apropriadas para machados são apanhadas nos leitos de riachos, de que é possuidora uma só tribo.

Dela as outras as recebem.

Não se deve presumir por isto que aqueles índios conhecem de forma alguma o comércio verdadeiro de permutação. Nas visitas a uma tribo estranha cada índio leva e dá os objetos por ele produzidos, por exemplo, fio de algodão, cuias, etc., e na partida ele recebe o que mais precisa. A permutação porém de objetos em relação à idéia de valor é-lhes inteiramente desconhecida.

Em comunicação conosco ficaram mais sabidos, mas ainda assaz tolos, pois como eles nos deram uma canoa em troca de um machado americano, da mesma forma queriam obter um machado por um cestinho cheio de frutas de mangaba, apanhadas do chão no mesmo instante.

Esta forma primitiva das relações comerciais abrange ainda um outro artigo indispensável na vida doméstica – os produtos cerâmicos.

Nas tentativas de dar aos vasilhames de barro as formas de animais: tatus, jabutins, morcegos, etc., observa-se um princípio modesto, porém sempre admirável, de desenvolvimento artístico.

Só as mulheres fabricam as panelas, porque sendo elas que preparam a comida, as inventaram.

Também são só as mulheres de certas tribos que exercem esta arte, sendo muito interessante saber-se que estas tribos pertencem àquele grupo que por determinadas razões lingüísticas eu classifiquei entre os Nu-arúák, cujos parentes do norte do Amazonas são notáveis por suas obras cerâmicas.

Portanto, parece que em todos os pontos importantes a lingüística e a etnologia destas tribos do Xingu unem-se de uma maneira característica para o fim de esclarecer-nos sobre sua origem. É muito digno de nossa observação que também são só as mulheres destas tribos kerâmicas que conhecem e praticam em pequena escala a arte de pontilhar o corpo humano com a ornamentação, que tem relações diretas com as figuras das vasilhas.

Todos os objetos novos pintam-se com urucu, não obstante este desaparecer em pouco tempo com o uso.

Também com urucu pinta-se o corpo dos adultos e das crianças nas festas preparadas para receber hóspedes ou parentes, que voltam de fora.

O produto mais perfeito da sua arte é o das máscaras, que são usadas nas danças.

Entre as tribos Tupi, do Xingu, são elas fabricadas de tecidos pintados, nas outras de pedaços pesados de madeira, com grandes narizes e aberturas pequenas para os olhos, enfeitadas com um desenho simétrico do rosto, dentadura de dentes de piranha e olhos de conchas do rio.

Assistimos a grande número de danças, parcialmente arranjadas em nossa honra, que às vezes duraram a noite inteira – geralmente só os homens tomam parte nelas; apresentam-se com seus enfeites de penas, e o corpo envolvido em capas feitas das fibras da palmeira buriti.

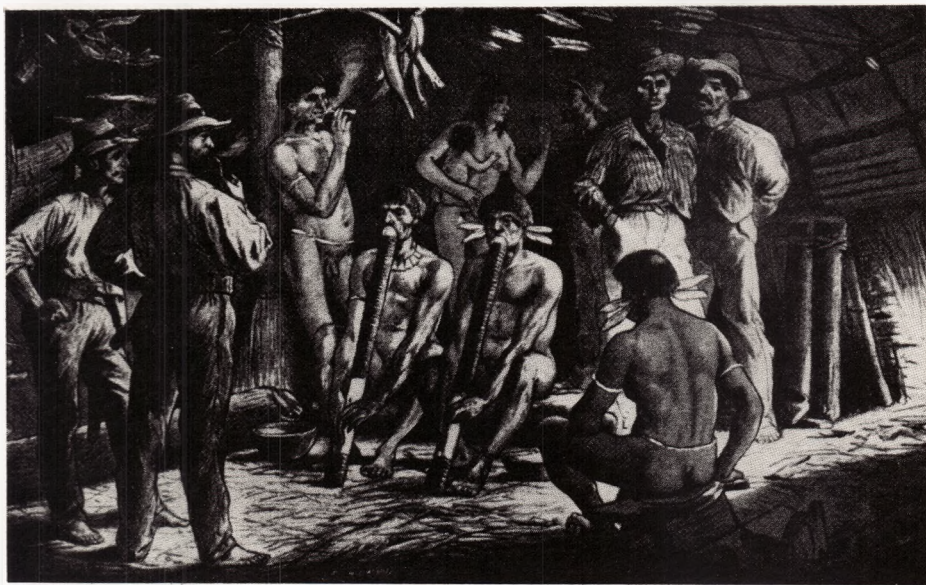
Estas representações têm formas diversas, mas em todas elas bate-se com o pé, marca-se constantemente o compasso com as maracás, chocalhos – e canta-se, ao mesmo tempo, cantigas simples, geralmente melancólicas e de sons solenes, cujo texto contém palavras antigas que evidentemente eles mesmos nem sempre entendem.

O único instrumento músico é a flauta, singela ou composta de três tubos, de todos os tamanhos, desde o menor até outros, cujo maior tubo tem o comprimento da altura de um homem alto.

Arcos e flechas exercem um papel importante nas danças, principalmente uma espécie de flecha nas duas tribos Tupi (nos Aueté e Kamayurá), a qual não se atira com os arcos mas sim com a mão, por meio de um instrumento especial. Na minha opinião representa o uso desta arma, cuja invenção ficou aparentemente perdida pelas outras tribos brasileiras, e constitui um testemunho bastante importante sobre serem de origem muito antiga as tribos Tupi no Xingu. Todas as danças fazem-se dentro ou em frente da casa festival, por elas chamada casa de flautas.

As mulheres – no juízo deles – morreriam se entrassem ali.

Mas a outros respeitos a posição da mulher índia, que por muitos escritores invariavelmente foi considerada como



Dueto de flautas entre os Bakairí.

burro de carga, é decididamente um pouco melhor do que se pensa, e portanto este título não lhe cabe.

No Kuliseu, a mulher talvez seja criada dos homens; elas, porém, tanto como as suas irmãs civilizadas, sabem bem o meio de governá-las.

São mães dedicadas e com seus maridos vivem em monogamia. Não existem cerimônias de casamento. A moça vai com o homem que a escolheu à sua choupana; o homem arma a sua rede acima da rede dela e já está pronto o casamento. É interessante ver que os maridos idosos se acham geralmente de posse de raparigas novas e das mais bonitas que poderão prestar-lhes mais serviços do que as velhas.

A mulher é o melhor espólio de guerra. Em 1884 os Suyá convidaram-nos a participar de uma campanha guerreira contra os Trumái e não compreenderam a nossa recusa à vista da solenidade com que nos prometeram a metade das mulheres.

Nas ocasiões do parto, o marido também tem o seu resguardo; deve ficar alguns dias na sua rede, tomando só água e mingau; não pode sair de casa nem pegar nas suas armas.

Dizem eles: se o pai comer carne ou peixe fará mal ao recém-nascido da mesma forma como se tivesse ele pró-

prio comido; são as relações das crianças mais íntimas com o pai do que com a sua mãe; esta é somente considerada por eles como o campo em que se colocou a semente; do pai deriva-se o corpo e a alma do filho. Todavia, à mãe pertence o parentesco da criança; pois nunca poderão ser levantadas dúvidas a respeito de sua procedência materna.

Os mortos enterram-se no largo em frente da casa de festa com a cabeça em direção do leste, tendo por cima buracos ou canais especiais para facilitar o acesso às formigas e insetos, e o lugar da sepultura é marcado com estacas que aí ficam até completar-se o processo da decomposição.

A crença da continuação da vida depois da morte é geral; existe a idéia de uma alma a qual durante o sono deixa o corpo e emigra para os lugares em que eles estão sonhando. Por isso não é bom acordar uma pessoa de repente: poderia acontecer que a alma não tivesse tempo de voltar.

Mas todas estas idéias são de um caráter infantil, não desenvolvidas e aperfeiçoadas. Dos seus antepassados existem muitas lendas interessantes que passam invariavelmente de geração em geração e parecem conter em parte palavras já antiquadas.

Nos Bakairí fiz, na minha opinião, a mais bela aquisição de meus estudos nesta viagem, aprendendo o mito sobre a origem do mundo que para eles se limita às cabeceiras do Xingu e Paratinga.

Tive a felicidade de poder traduzir o sentido desta história que parece uma epopéia na sua forma mais simples. Será talvez o documento mais notável da mitologia do índio sul-americano; ao menos até hoje não nos consta existir outro igual.

Muito característica nestes contos é a posição do homem relativamente ao animal. A idéia de que os animais são essencialmente diferentes de nós pela natureza e que nós temos origem especial, mais elevada, é estranha aos índios.

O avô da tribo dos Bakairí, por exemplo, foi uma onça pintada, e do desenvolvimento das suas lendas se conclui que homens e animais representam um papel qualitativamente igual; o homem é simplesmente o animal mais forte e mais inteligente; o Bakairí ainda hoje fala dos Trumái com o maior desprezo, por considerá-los convictamente serem eles verdadeiros animais.

Não obstante os seus mitos estarem cheios de metamorfoses hoje impossíveis, a idéia de um Deus pessoal não encontramos; um ente a que se adore e se dedique, um culto ainda o mais simples é desconhecido por eles; nunca vi vestígios de ídolos.

Têm feiticeiros que pretendem conjurar trovoadas. Sempre causou-nos muita alegria ver estes homens encher as bochechas e borrifar com toda força as nuvens – o que desejavam que eu também fizesse. Eles acusam os feiticeiros de qualquer doença ou morte proveniente dela. Os seus médicos curam soprando com a fumaça de tabaco. Sem dúvida, poderemos retrair o uso da nicotina em nossos dias até estes métodos curativos e a convicção da sua eficácia em resultado do fato da crescente produção da saliva. O primeiro remédio adotado pelo homem não era diferente do empregado pelo animal que se lambe na parte doente. Tive de molhar com a saliva da minha boca o ouvido dos índios para eles poderem

entender as minhas palavras; enquanto eles nos fizeram seus protestos de amizade, sopraram-nos fumaça de tabaco nos ouvidos.

Portanto, quem achar gosto e felicidade fumando, tem de agradecer esta invenção à ciência médica da pré-história.

Os feiticeiros gozam quase de tanto respeito como os caciques; o poder destes últimos não é muito grande, talvez o seja em guerra. Se a tribo de uma aldeia, porém, se acha descontente com seu chefe, usa de um meio idealmente simples: a tribo emigra e o governo fica entregue a si mesmo.

Parece que crimes quase não acontecem; eles furtam como furtam as crianças. Palavras abstratas para significar a virtude, etc., faltam-lhes pela razão de não existir a respectiva idéia.

O índio tem não somente índole boa como também humor bem alegre.

Quem inventou a frase dos livros: «o índio não se ri» nunca esteve no Xingu sentado, conversando com os indígenas ao lado do fogo noturno. O índio, sem dúvida, é desconfiado, mas a quem ele se entrega é companheiro fiel e franco.

Uma expedição que se empreendeu no Mato Grosso no ano passado para exploração de ouro, na qual se encontraram índios na vizinhança próxima da nossa região, ficou malograda voltando em cheia debandada depois de um combate; sendo minha firme convicção de que esse malogro foi devido à falta de experiência dos expedicionários que se deixaram desviar pelo tumulto usual nas ocasiões do encontro: não é a espingarda que serve para a pacificação dos índios.

Em Cuiabá zombaram muito de mim em consequência do que eles chamavam a minha «amizade com os selvagens».

Aceito este termo de muito bom grado. Então eu não devia chamar de amigos meus àqueles que nos forneceram comida quando ficamos desprovidos de tudo, àqueles que nos guiaram a salvamento pelas cachoeiras as mais perigosas, àqueles que na nossa volta nos acompanharam todo o rio abaixo, com lágrimas nos seus olhos quando



Índio
Suyá

fizemos nossas despedidas? O índio não somente ri, ele chora também às vezes.

Com quatorze canoas voltamos à inverno. Encontramos a nossa gente em boas condições, pois os Bakairí, ao meu pedido, tinham-lhes levado beijus e mandioca durante toda a nossa ausência.

A nossa comitiva indígena contemplou com interesse imenso o acampamento e sobretudo os cães e as mulas.

Mostraram coragem de montar, mas, uma vez no caminho, infelizmente, não sabiam fazer voltar os animais sem nossa ajuda.

De boa vontade demos-lhes tudo de que não tínhamos mais necessidade. Mais de 1.400 facas e facões recebeu a gente do Kuliseu e deste modo acabou-se a idade da pedra no Xingu.

Teríamos demorado por mais tempo nestes lugares, porém a estação das

águas tinha começado muito cedo e o estado sanitário do nosso pessoal era péssimo. Todos sofreram de febres repetidas, só nós não tivemos razão para queixas; desde muitos meses tomamos arsênico, diariamente 10 a 12 miligramas, e só assim posso compreender que passamos muito melhor do que em 1884.

A viagem das últimas seis semanas efetuou-se debaixo de chuvas torrenciais. Dia e noite o céu despejou as suas águas; os riachos encheram-se de um modo espantoso. Todos os couros apodreceram, mas mesmo assim, estando molhados, tinham de servir de pelotas, para nelas passarmos a carga e os da nossa gente que não sabiam nadar.

As nossas conservas alimentícias já se tinham acabado há muito; sustentávamos-nos então dos veados que caçávamos comendo até com muito gosto os machos apesar da sua catinga. Mas



Encontro com os Trumái

não ficou nisto. Os alferes Perrot e Januário em uma ocasião perderam o caminho e a despeito de todos os esforços de nossa parte não pudemos encontrá-los. Durante onze dias andaram perdidos sem saber mais quais as águas afluentes ao Batovi ou ao Paranatinga.

Só uma vez conseguiram matar um veado. Em consequência das chuvas copiosas apenas no nono dia nos foi possível fazer fogo no campo para indicar-lhes a direção pela fumaça da queimada.

Eles não tinham ainda voltado quando nós chegamos no Paranatinga, precisa acrescentar que saímos em lugar diferente daquele em que passamos na ida com o fim de completar o nosso mapa. Tínhamos somente palmitos amargos e raízes do campo a comer.

Para aumentar o nosso caiporismo os peixes do rio extraordinariamente cheio e de uma largura de 120 metros mais ou menos não queriam pegar. Do outro lado do rio, na distância de cinco léguas achava-me a fazenda S. Manuel, mas tinha de construir-se uma canoa. Para não prolongar a nossa situação

naquele momento seriamente comprometida, eu, junto com um camarada, atravessei imediatamente o rio a nado, e depois de ter vencido do mesmo modo o rio S. Manuel que apresentou uma largura igual, cheguei no dia seguinte na dita fazenda.

Voltando então com víveres, senti a mais sincera alegria e júbilo ao encontrar ali os dois extraviados. Infelizmente porém Januário estava louco em consequência dos desesperos, fadigas e fome, e só paulatinamente restabeleceu-se.

No dia 31 de dezembro entramos em Cuiabá.

Cheio de gratidão, queria destacar neste momento os merecimentos do Sr. alferes Perrot relativamente à expedição; ele mostrou-se dedicado e companheiro fiel, quer nos dias prósperos, quer nas adversidades da viagem.

O nosso trabalho comum foi coroado de sucesso, suceso que em primeira linha aproveita a ciência, oferecendo ao mesmo tempo, a respeito da pacificação dos índios, de novo os problemas tão nobres e dignos das aspirações da nossa época.

Qual será o futuro dos nossos amigos do Xingu?

São três mil aborígenes que apresentamos, primitivos como saíram das mãos da natureza; portanto, capazes de desenvolvimento intelectual e moral se forem guiados propriamente, ou brutais se forem maltratados.

Um sem número dos seus irmãos ficou aniquilado por duas espécies de barbarismos criados aliás por nossa raça de mais nobre categoria: uma a guerra feroz, a outra a especulação sórdida.

Não será fácil escolher o caminho mais reto. Mas é de esperar que a mão benigna que libertou da escravidão os descendentes da África tenha também o poder suficiente de proteger os naturais deste continente e bem assim bastante clemência para educar estes brasileiros que são mais senhores da sua sorte e isto mesmo ignoram.

Agradeço finalmente a VV. AA. Imperiais e a esta distinta assembléia a paciência que tiveram durante tanto tempo acompanhando-me no veículo escabroso do meu sotaque estrangeiro.

UMA REAVALIAÇÃO DO LEGADO DE RODIN

Auguste Rodin nasceu a 12 de novembro de 1840 em Paris e faleceu em Meudon, a 17 de novembro de 1917. A carreira artística desse grande escultor começou com um escândalo e terminou com uma apoteose. Ao mesmo homem a quem se negara um canto para expor no Salão de Artes de Paris, a França acabou consagrando um museu inteiro, nas proximidades da Exposição Universal de 1908. Apesar de todas as glórias, Rodin foi esquecido por todos em seus derradeiros momentos de vida. Em novembro de 1917, a imprensa parisiense, diante das discussões surgidas em torno de seu testamento artístico, teve de noticiar: “Auguste Rodin, o artista que legou à França coleções avaliadas em vários milhões e uma obra de valor intelectual incalculável, morreu de frio em sua moradia, que não tinha calefação suficiente...”

KIRK VARNEDOE

Em novembro de 1917 uma grande carreira foi duplamente sepultada. O escultor Auguste Rodin passou ao descanso eterno e, com ele, o seu sólido legado iniciou por sua vez o seu prolongado sono. Conservador escrupuloso da sua arte e de cada documento a ela relacionada, Rodin havia doado à França tudo o que havia em seu estúdio, inclusive mais de 7.000 esboços e incontáveis estudos de esculturas, acrescidos da sua própria coleção de arte e de um tesouro em cartas, folhetos, apontamentos e recortes de jornal. Mas em 1917 a França estava por demais preocupada com a Primeira Guerra Mundial para fazer muito caso da sua herança, e, logo em seguida, a reputação do artista começou a declinar. Em meados de 1940 o interesse por Rodin definhou. Ele parecia, com base nos trabalhos mais conhecidos da época, como *Le Baiser*, demasiado romântico e literário para a sensibilidade moderna. Os curadores do Museu Rodin em Paris pacientemente trabalhavam na catalogação das suas obras principais, mas a parte maior da herança foi destinada, quase inexplorada, aos sótãos e porões.



Em roupas manchadas de labor, um indomável Rodin começa, em 1880, anos de trabalho para *La Porte de L'Enfer*.

Foi então que, na década de 1950, artistas, negociantes e estudantes começaram a reconhecer o papel de Rodin como um dos criadores da escultura moderna. Esta reavaliação, impulsionada por eventos tais como a mostra de Rodin efetuada por Albert Elsen no Museu de Arte Moderna em 1963, focalizava a maneira, completamente oposta à tradicional, com que o escultor havia modelado as suas superfícies e composto as suas figuras, especialmente em peque-

nas e não tão conhecidas esculturas. O problema do acervo guardado no Museu de Paris assumiu então uma nova importância e cresceu a pressão para se obter acesso aos arquivos [...].

A história da vida de Rodin se assemelha a um conto clássico sobre o triunfo do talento sobre a adversidade. Ele não obtivera sucesso algum até os 37 anos e se houvesse morrido aos 40 anos teria sido logo esquecido. Mas aos 50 anos (em 1890), ele tinha em mãos muitas das mais importantes encomendas de esculturas da época e aos 60 anos era inigualável. Autodidata, filho de um pequeno servidor público, gozou, na velhice, as solicitações dos ricos e dos reis, as atenções das admiradoras e de uma torrente de honrarias internacionais.

Com o auxílio de inúmeras fotografias é fácil imaginar Rodin como um magnífico patriarca de barbas brancas. Para auxiliar nossa imaginação, há também livros com discursos e lembranças que ele ofereceu ao Museu como celebridade consagrada. Mas isso tudo mais frustra que auxilia nossa compreensão da personalidade do outro Rodin – o



Rodin tinha esse espaçoso estúdio construído adjacente à sua Villa des Brillants em Meudon. Na parede detrás vê-se um estudo para “La Porte de L’Enfer”; “Bourgeois de Calais” aparece ao centro e “Monument à Victor Hugo” aparece em primeiro plano.

tenso e sério jovem escultor de cabelos ruivos que muito tempo antes lançara as bases para esse seu sucesso.

Rodin nasceu em Paris em 1840 e teve uma adolescência sem qualquer destaque especial na educação ou nas artes. Deixou a escola aos 14 anos e, com o consentimento relutante dos pais, inscreveu-se em uma academia de arte mantida pelo governo. Então, por três vezes, tentou ingressar na famosa Ecole des Beaux-Arts. Quando foi reprovado pela terceira vez, aos 18 anos, parecia que chegaria à idade adulta destinado somente a uma medíocre carreira de artesão.

Entretanto, na sua herança, há explícita evidência do contrário, como pode ser observado no traço dos desenhos que Rodin parcimoniosamente conser-

vou desses seus primeiros anos. Essas folhas rasgadas e pesadamente redesenhadas atestam uma ininterrupta auto-educação e um constante replanejamento da escultura, de uma maneira altamente pessoal. Quando a oportunidade finalmente chegou, em 1880, na forma de uma encomenda do governo de um portal de bronze com múltiplas figuras (*The Gates of Hell*), Rodin estava armado com um irrealizado cabedal de idéias e ambições, elaborado em lenta concentração que amadurecera durante os anteriores 20 anos de aprendizado anônimo.

Muito da vida de Rodin nesses anos foi perdido para nós, mas as peças que podemos juntar mostram um desenvolvimento completo e imprevisto. Na maturidade ele foi reputado e caricatu-



Encomendada para um edifício que nunca foi construído, permanecendo apenas em estudos até a morte de Rodin, “La Porte de L’Enfer” não foi fundida em bronze até 1928. A versão mostrada acima encontra-se no Museu Rodin em Paris.

rado como um sátiro lascivo. Durante dez anos manteve um apaixonado relacionamento com uma jovem e bela artista que trabalhava em seu estúdio – Camille Claudel. A dançarina Isadora Duncan – que em sua autobiografia contou as tentativas do artista de 68 anos de “modelar” seu corpo quando estavam a sós no estúdio – também atesta a despudorada expressão de seus apetites eróticos. Todavia, quando criança ele parece ter sido um frágil “filhinho da mamãe”, devotadamente apegado a sua irmã mais velha, Maria, e ter chegado muito tarde à maturidade. Maria morreu quando Rodin tinha 22 anos. Sua tristeza foi tão intensa que renunciou ao mundo para ingressar numa ordem religiosa – mas foi dissuadido disso por um padre que descobriu os seus talentos e o fez retornar à sua carreira.

Foi após esta crise emocional que Rodin começou a levar uma vida independente de sua família e desenvolveu o seu primeiro e mais duradouro relacionamento com uma mulher. Rose Beuret era costureira quando Rodin a conheceu, mas logo se tornou sua companhei-

ra completa tanto na arte como na vida. Além de posar durante longas horas em estúdios mal aquecidos, cuidava tanto das esculturas de Rodin quanto do filho ilegítimo deles. As cartas que trocaram mostram vislumbres de um homem que não era maliciosamente negligente mas que, sem hesitação, se sacrificava a si mesmo e aqueles em volta de si, por suas ambições. Sob a adversidade que o início da sua carreira lhe infligiu, Rodin cresceu mais forte; mas Rose envelheceu prematuramente e o filho deles mostrou crescentes sinais de deficiência mental.

O casamento somente se realizou em 1917, nos últimos dias da união do casal, em uma patética cerimônia que o Estado julgou ser necessária, para assegurar um herdeiro legal.

A saída de Rodin do anonimato dependeu, entretanto, não somente de vontade e de trabalho, mas também de circunstâncias históricas.

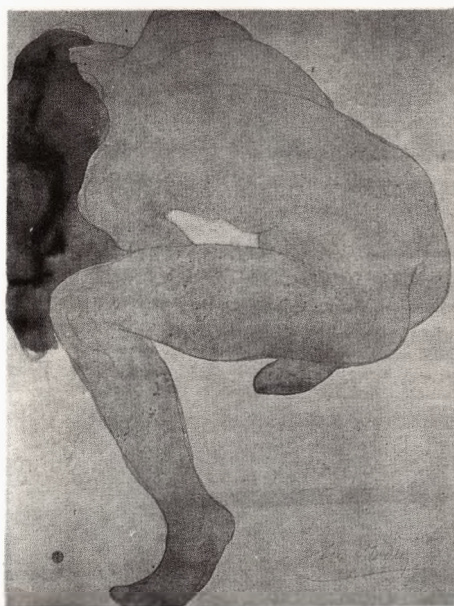
Sua chegada à maturidade artística, nos idos de 1870, coincidiu com um momento excepcional para os escultores, determinado pela “mania de está-

tuas” da Terceira República Francesa. Depois da esmagadora derrota diante dos Prussianos na Guerra de 1870-1871 e da sangrenta repressão da rebelião da Comuna em Paris, imediatamente após, o novo governo da França decidiu promover o patriotismo e o “renascimento moral” erigindo nas ruas e parques do país um número sem precedentes de monumentos.

A exposição no National Gallery(*) coloca Rodin dentro desta situação histórica e especificamente no contexto das exposições anuais do Salão, onde os seus trabalhos foram pela primeira vez apresentados. Em uma decoração da época de 1870, suas primeiras esculturas foram exibidas ao lado de suas obras contemporâneas.

L'âge d'airain de 1877, primeira apresentação importante no Salão, foi ao encontro da preferência popular pelo realismo do Renascimento Florentino e evocou – especialmente sob seu título original, *Le Vaincu*, – a tentativa da França, o doloroso despertar após os traumas de 1870-71.

A competição para esculpir esses monumentos era intensa, uma vez que



Durante toda sua vida Rodin fez milhares de desenhos meticulosamente observados, base de sua arte.



A *Vieille Femme*, primeiro em gesso, e depois fundida em bronze, é outra escultura de Rodin que foi destinada à *La Porte de L'Enfer* onde está colocada à direita, ao alto da moldura da porta e atrás de *Le Penseur*.





Balzac, *Nude* um estudo prévio (1893) para o heróico *Monument à Balzac*; à direita, um retrato maciço do autor, que se constituiu também no legado de Rodin ao espírito de criação. Ele sobrepunha a todos.

escultores (ao contrário dos pintores, para quem os custos materiais e os investimentos em tempo são comparativamente pequenos) muitas vezes não podiam dar-se ao luxo de trabalhar sem ter um cliente garantido. Daí a importância para Rodin obter a encomenda de *La Porte de l'Enfer* em um ponto crucial de sua vida. O portal, originalmente planejado para apresentar cenas da *Divina Comédia* de Dante (um assunto habitual

no Salão), era parte de um projeto típico de obras públicas da República liberal. Destinava-se a adornar um projetado museu de artes decorativas, planejado como uma instituição destinada a enaltecer os ideais progressistas da união da arte com a indústria. Apesar de o museu nunca ter sido construído e de *La Porte de L'Enfer* nunca ter sido oficialmente terminado, a comissão proporcionou a Rodin um estúdio pago pelo governo e

uma série de pagamentos adiantados. O fluxo constante de encomendas que se seguiu e que eventualmente firmou Rodin como o primeiro escultor de seu tempo não foi obra do acaso. Ele conquistou isso pela competição, aberta e encoberta, e sua correspondência nos sugere como ele fez isto. Bastante consciente do poder dos críticos e da política de patrocínio do governo, trabalhou com constância para cultivar



Rodin immortalizou "Bourgeois de Calais" que se entregaram como reféns dos ingleses no século XIV.

amizades, isolar inimigos e se colocar na trilha certa.

Nenhum outro artista de seu tempo usou tão eficientemente o estúdio como um ambiente para mostrar seu trabalho e modelar as opiniões. Como a exposição demonstra, Rodin, cedo, começou a se dedicar à divulgação de seus trabalhos mediante o uso da fotografia. Os fotógrafos, trabalhando sob sua orientação, documentavam suas esculturas sob os ângulos e condições de iluminação que ele julgava mais expressivos. Inicialmente usou estas fotografias como auxiliares do trabalho no estúdio, mas logo percebeu o seu potencial para influenciar a visão do público. Em sua mostra exclusiva, em 1900, ele vendeu estudos fotográficos interpretativos do seu trabalho, co-assinando-os com o fotógrafo Eugène Druet. Depois disso não somente colaborou com fotógrafos artistas, como Edward Steichen, como também contratou agentes fotográficos para controlar a reprodução das suas obras em jornais do mundo inteiro.

O centro nervoso desta operação e o fórum que Rodin mais freqüentemente utilizou em suas conversas com críticos e admiradores foi o seu estúdio, genialmente desorganizado. Este ambiente é evocado na mostra em Washington, onde *La Porte de L'Enfer* – uma versão em bronze, com nove toneladas de peso e 20 pés e dez polegadas de altura – está rodeada pelo mundo de esculturas a ela ligadas. A gigantesca figura em gesso desse portal dominou o espaço de trabalho de Rodin, durante sua vida após 1880. Ele o chamava de sua *Arca de Noé*, a embarcação que conduzia todo o reino de sua idéia. *Le Penseur*, por exemplo, foi concebido para ser o tímpano do portal. Criativo à medida que as criaturas de sua imaginação giravam em seu redor, ele reunia Dante como o autor do *Inferno* e Rodin como o criador do portal. Mas, como muitos outros trabalhos criados para o projeto de *La Porte*, *Le Penseur* recebeu um outro destino, como uma escultura mais simbólica.

Le Penseur seguiu seu próprio caminho, não obstante sua posição central em *La Porte*, tornando-se uma das esculturas mais conhecidas mundialmente, um repositório da imagem do Homem em luta com a própria idéia da existência.

De um símbolo acadêmico, ela se transformou, com o tempo, em tamanhos e materiais diversos, em todo o tipo de representação, do sentimental ao cômico, que as mentes férteis dos homens de propaganda puderam encontrar. Para Rodin, era uma imagem fundamental – a escultura que ele escolheu para sua sepultura em Meudon.

No portal, assim como em toda a arte madura de Rodin, as figuras estão constantemente em inquieto estilo de transição. Aguilhoadas a efêmeros extremos de tensão e distensão, elas desconhecem o conforto da tranquilidade e apenas alcançam com dificuldade um tipo de estabilidade transitória. A evolução do portal e suas figuras subordinadas são reveladoras também da maneira como seus trabalhos eram sempre presos pelo movimento e pela mudança de todo o tipo. No seu processo de trabalho, cada grupo ou cada figura poderia se deslocar das partes para o todo e regressar às partes várias vezes, modificando-se em incontáveis formas no percurso. Seu estúdio, repleto de figuras refugadas de gesso, algumas emendadas, outras quebradas, parecia um assombroso ossuário. Cada corpo e cada parte estava sempre à disposição, pronto a ser partido, emendado, aumentado ou reduzido ou transposto para um novo material.

O GÊNIO NO TRABALHO

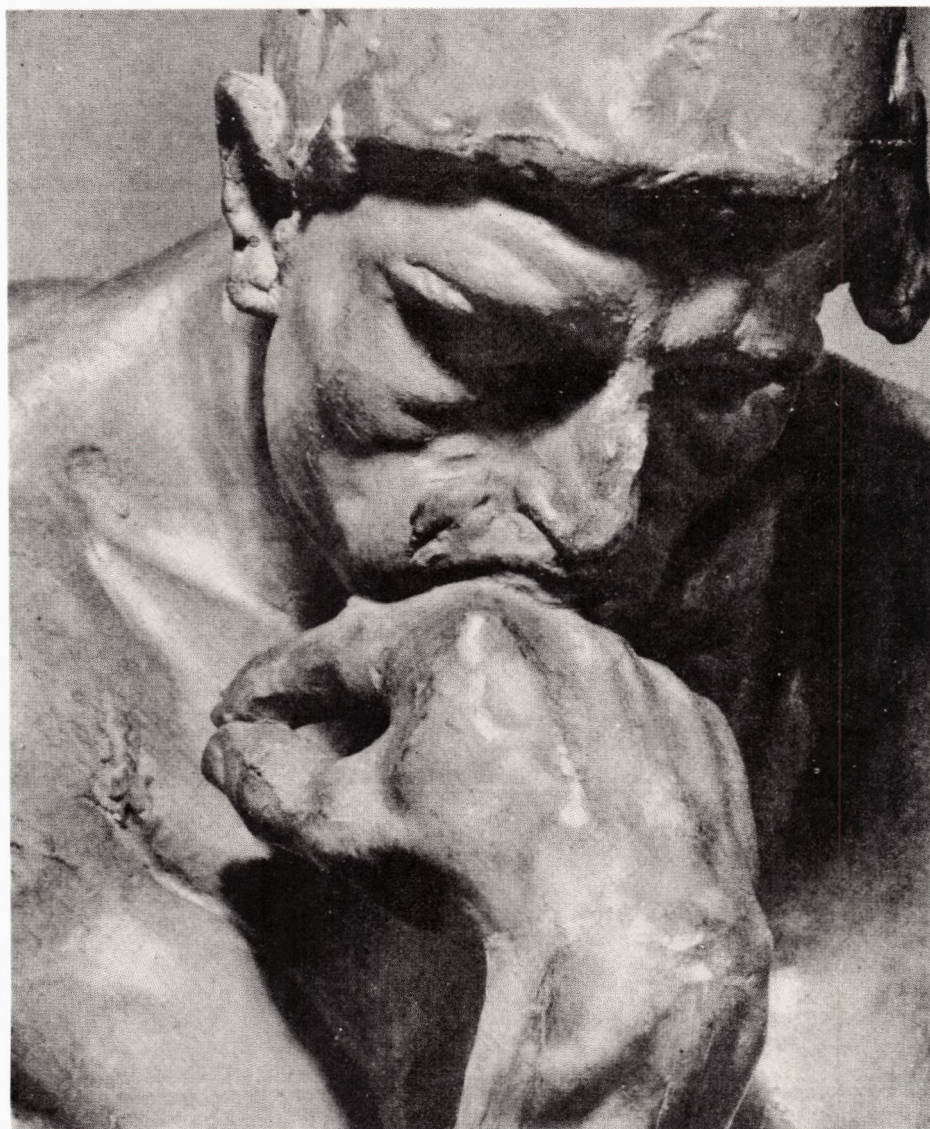
Nós estamos acostumados a pensar em Rodin como um demônio de inspiração febril. Suas figuras são modeladas apaixonadamente e parecem ter vida devido aos efeitos de uma aparente negligência. Mas o acesso aos alicerces

do seu trabalho permite-nos ver seu gênio sob outro aspecto, não apenas sob o evidente calor do impulso mas em sua intensa concentração e capacidade para os tremendos esforços de paciência, edição e preparação.

O processo quase industrial que ele usava afeta tudo o que sabemos da escultura de Rodin. Seus trabalhos em mármore eram entalhados, sempre em vários exemplares, por assistentes que usavam instrumentos de medida para transpor as proporções corretas dos modelos de referência em gesso para o mármore. Seus bronzes eram produzidos por fundidores profissionais em séries, das quais nenhuma peça poderia ser isolada como a “original”. Além disso, algumas das mais conhecidas criações de Rodin, tais como *La Porte de L'Enfer* e *Balzac*, nunca foram fundidas em bronze durante sua vida. Elas existem em metal apenas em edições limitadas fundidas postumamente pelo Museu Rodin, de acordo com os direitos conferidos no testamento de Rodin (O bronze *La Porte* exibido em Washington foi encomendado pelo colecionador americano B. Gerald Cantor e completado somente nesse inverno).

Vários originais existem em toda a arte reprodutiva, inclusive em gravura, e são comuns na atual escultura moderna. O caso de Rodin é especialmente problemático porque seus trabalhos exigem preços altos e porque a fundição *postmortem* é notoriamente conhecida pela irregularidade de sua qualidade.

A duplicação parece confundir nossa compreensão de Rodin desviando-nos de seu toque. Mas em importantes aspectos não podemos compreender seu trabalho sem nos basearmos na conexão entre a improvisação e o instinto, de um lado, e a mecânica da duplicação, do outro. Por exemplo, em nenhum outro lugar estamos mais diretamente em contato com o artista do que em seus pequenos estudos de gesso. Essas peças frágeis e delicadas, ricas em impressões das mãos de Rodin, foram o



Projetado para uma posição central em “*La Porte de L'Enfer*”, “*Le Penseur*” de Rodin representa bem o criador.

primeiro lugar de sua exploração criativa. Contudo, Rodin se sentiu livre para experimentar, como o fez com o gesso – cortando, emendando, montando com outros pedaços – precisamente porque aquela não era uma peça única, mas apenas uma modelagem entre muitas outras feitas de um anterior estudo em barro.

Consideremos ainda os processos através dos quais os pequenos estudos de Rodin se tornaram nos bronzes e nos mármorees que conhecemos (...).

Rodin compreendeu que a repetição tinha o poder não só de facilitar a experimentação e de projetar na escultura a ousadia anteriormente deixada no esboço mas também o de gerar por si mesma um expressivo valor.

Por exemplo, em *Ombres*, no alto de *La Porte*, a triplicação de uma figura cria o ritmo de um rufar de tambores que intensifica o gesto de desespero. Em toda *La Porte*, a repetição de partes, figuras ou grupos idênticos ou quase idênticos serve para quebrar comple-

tamente o fluxo normal da cadência da história e sugere, ao contrário, um infindável ciclo de sofrimento. As seis figuras de *Bourgeois de Calais* partilham mãos, pernas e mesmo cabeças repetidas, com efeito semelhantemente doloroso. O que Rodin compôs desta maneira com múltiplos pedaços pode não ser excepcional em si mesmo. Ao escolher não disfarçar o procedimento, mas explorá-lo abertamente como um instrumento de expressão, ele fez algo surpreendentemente moderno.

Esta linguagem corporal, como as grandes composições de figuras de Rodin, violentavam os tradicionais cânones de unidade, acabamento e disposição artísticos. Mas isso trouxe para a escultura uma nova e peculiarmente moderna variação da experiência humana.

Rodin é largamente admirado como um brilhante ilusionista, um mestre da anatomia mesmo nos gestos mais difíceis. Mandando que seus modelos não posassem, mas que se movessem livremente à sua frente, incessantemente desafiou essa habilidade ao tentar captar os efêmeros momentos quando os movimentos espontâneos do corpo produziam uma nova emoção não escondida. Mas se examinarmos suas figuras de perto, vemos que sua fidelidade à emoção muitas vezes depende de impossibilidades anatômicas e se baseia

em mais do que na virtuosa imitação. Ao exibir partes de uma escultura como esculturas independentes, ele afirmava que um trabalho está terminado quando o seu pensamento e não a sua configuração está completo. Os traços evidentes da modelagem, montagem e fundição que ele deixou em seus trabalhos atestam que as ações do artista e a vida do material são meios de expressão tão válidos quanto os músculos e os movimentos representados. Nesse sentido, a temática das esculturas não é apenas um tema literário e simbólico mas também é o processo de sua maneira de fazer, é o Rodin em pessoa.

Ele é também o sujeito implícito de suas numerosas imagens de criadores e criações. A sua primeira representação desse tipo, *Le Penseur*, apresenta uma contração tão tensa que faz jus ao esforço, físico e mental, necessário para se fazer arte. Mas a homenagem ao gênio de Balzac, esculpida quando Rodin estava beirando os 60 anos, tem um impetuoso impulso vertical e feições explosivamente distorcidas que evocam uma involuntária força consumidora de inspiração extática.

Ao fim de uma vida de intensa produtividade, Rodin achou que seu legado estaria incompleto se não incluísse, além de todas as evidências de seu organizado planejamento, também esse sentido central de admiração. Ele

falou a um entrevistador com orgulho justificado mas com a consciência de sua inabilidade de explicar completamente o que ele havia alcançado:

“Eu ainda estou sofrendo, mas a vontade deve dominar; se eu não tivesse sido teimoso não teria feito o que fiz. Eu fiz a arte de um escultor. A arte de um escultor é feita de força, exatidão, vontade. A fim de expressar a vida e reproduzir a Natureza, tem que haver vontade e vontade e vontade com toda a força do coração e do cérebro; a Natureza supera – e muito – o gênio humano. Ela é superior em tudo; acreditar que você pode criar fora dela é tão absurdo quanto querer medir as estrelas com suas mãos. Perante a Natureza, eu mergulho em admiração infinita”.

“Para cada uma de suas belezas que ela nos mostra e que nós podemos representar, há uma centena, um milhão de outras que nos escapam. Nós conhecemos apenas parcelas da verdade. Há forças desconhecidas na Natureza; quando nos entregamos completamente a ela, sem reservas, ela as empresta a nós; ela nos mostra essas formas que o olho humano não vê, que nossa inteligência não compreende ou suspeita. Na arte, aceitar como verdade apenas o que se compreende, nos leva à impotência”.

Traduzido da revista SMITHSONIAN, July, 1981

(*) O autor se refere à grande exposição intitulada “Rodin Rediscovered”, realizada em 1982 pelo National Gallery of Art, em Washington, D. C., (USA).

RILKE SOBRE RODIN

RAINER MARIA RILKE (1875-1926) – Nascido em Praga, expoente da literatura germânica e universal, Rilke sentiu igualmente o sangue eslavo que lhe corria nas veias, como atestam suas produções literárias. Desde 1899, visitou várias vezes a Rússia, onde se aprofundaram suas tendências místicas. Em 1902, seguiu para Paris, onde se tornou mais tarde secretário particular do escultor Auguste Rodin. Foi nesta época que Rilke evoluiu de um subje-

tivismo exacerbado para uma postura mais objetiva perante o mundo e as coisas, aperfeiçoando ao mesmo tempo o seu estilo com um rigor quase ascético. A vivência parisiense serviu-lhe de inspiração para várias obras, incluindo duas notáveis monografias sobre Rodin, que têm o sabor do testemunho pessoal de um gênio sobre outro, ambos contemporâneos e amigos. Em 1902 Rilke dedicou este ensaio, do qual traduzimos duas passagens, “a

uma jovem escultora” que permaneceu anônima, introduzindo-o com dois motes:

*Os escritores se expressam por palavras,
Os escultores porém, por atos. (Pomponius Gauricius, em De Sculptura, em torno de 1504).*

* * *

The hero is he who is immovably centered.

(R. W. Emerson)

Antes de sua glória, Rodin estava só. E a glória, ao chegar, talvez o tenha deixado ainda mais só. Pois a glória, afinal, nada mais é que a soma de todos os mal-entendidos que se reúnem em torno de um novo nome.

Há muitos a respeito de Rodin, e seria longa e penosa a tarefa de os desfazer. Aliás, nem é preciso fazê-lo; eles envolvem o nome, não a obra que cresceu muito além do eco e dos limites desse nome, tendo-se tornado anônima, como uma planície ou o mar que, embora possuam nomes entre os homens, nos mapas e nos livros, não são na realidade mais que extensão, movimento e profundidade.

A obra sobre a qual falarei cresceu ao longo dos anos e vem crescendo continuamente, como uma floresta, sem perder tempo. Andamos em meio aos mil objetos dessa obra, arrebatados pela profusão de suas descobertas e seus inventos, e procuramos involuntariamente as duas mãos, donde se originou esse universo. Recordemo-nos quão pequenas são as mãos humanas cansando-se rapidamente, e como é breve o tempo que lhe é concedido para se moverem. Desejamos



Rodin e Rose fotografados durante sua visita a Roma em abril de 1913.

contemplar aquelas mãos, que em vida se apresentaram como se fossem mil mãos, uma multidão de mãos, que se levantava antes da alvorada, para trilhar o longo caminho dessa obra. Quem é este homem?

É um ancião. E sua biografia é daquelas que não podem ser narradas. Essa vida iniciou-se um dia, desenrola-se e avança até uma prolecta idade, parecendo-nos como se houvera passado há muitos séculos. Nada dela sabemos. Terá tido uma infância, qualquer infância, em meio à pobreza obscura, ansiosa e incerta. Quiçá, essa infância ainda continua a existir, pois, como dizia Santo Agostinho, para onde ela teria ido? Essa vida continua a ter todas as suas horas passadas, as horas da esperança e do abandono, as horas da dúvida e as longas horas da privação; é uma vida que nada perdeu e nada olvidou, uma vida que se concentrava, enquanto transcorria. Talvez – pois nada dela sabemos. Parece apenas que de semelhante vida pode nascer atividade tão plena e abundante, somente de uma vida como esta, em que tudo está presente, simultâneo, e nada é pretérito; somente ela pode conservar-se jovem e forte, conseguindo realizar, sucessivamente, grandes obras. Há de chegar a época em que se atribuirá a essa vida sua estória, suas tramas, seus episódios e detalhes. Terão de ser inventados. Narrar-se-á a estória de uma criança que se esquecia de comer, pois preferia talhar figuras em madeira vulgar, com uma faca cega; situar-se-á nos dias de sua adolescência algum encontro, em que se faz a promessa de grandeza futura, uma daquelas profecias retrospectivas tão populares e cheias de pieguice. Poderiam, por exemplo, ser as palavras proferidas por algum monge há quase quinhentos anos ao jovem Michel Colombe: “Trabalha, menino, contempla à vontade o campanário aberto de São Paulo e as belas obras dos companheiros; contempla, ama ao bom Deus e alcançarás a

graça benevolente das grandes coisas”.(*) E terás a graça das grandes coisas – talvez um sentimento íntimo falou assim àquele jovem, numa das encruzilhadas de suas origens, embora articulando-se infinitamente mais suave do que a voz daquele monge. Pois era justamente o que ele vinha buscando – a graça benevolente das grandes coisas... Rodin estava convencido de que, antes de tudo, era necessário ter um conhecimento infalível do corpo humano. Explorando-o lentamente, avançava até a sua superfície e eis que de fora se estendia uma mão em direção a esse corpo, determinando e limitando sua superfície de maneira tão exata quanto já estava determinada e limitada por dentro. Quanto mais ele avançava por seu caminho solitário, mais ia se afastando do acaso, e uma lei viria a conduzi-lo a outra. Finalmente, suas preocupações voltaram-se àquela superfície, que consistia de uma infinidade de encontros da luz com a coisa, resultando diferente e com características próprias cada um desses encontros. Aqui pareciam reunir-se uns e outros, ali saudavam-se vacilantes e acolá se cruzavam como estranhos; e havia em tudo isto uma infinidade de pontos, mas nenhum ponto em que não acontecesse algo. Não havia o vácuo.

Naquele momento, Rodin descobriu o elemento fundamental de sua arte, ou seja, a célula de seu universo. Havia, de um lado, a superfície de extensão variável, diferenciada e rigorosamente definida, a partir da qual tudo deveria ser criado. Daquele momento em diante, era este o conteúdo fundamental de sua arte, aquilo que merecia seu esforço, sua vigília e seu sofrimento.

Sua arte não se fundamentava em uma idéia grandiosa, mas na realização detalhada e consciente, naquilo que seria atingido pela capacidade criadora. Rodin não era orgulhoso. Optou por aquela beleza despretenciosa e difícil

que pudesse ainda abranger com seus olhos, trazer a si e julgar. A outra, a grande beleza, esta viria quando tudo estivesse acabado, assim como os animais silvestres se aproximam do bebedouro, quando termina a noite e nada de estranho esteja acontecendo na floresta.

Com esta descoberta começou o trabalho propriamente pessoal de Rodin. A partir de agora, para ele, perderam seu valor todas as concepções tradicionais das artes plásticas. Não havia mais nem postura, nem grupo, nem composição. Havia apenas inúmeras superfícies vivas, havia apenas a vida, e o meio de expressão que descobrira para si ia ao encontro dessa vida. Desde então, era preciso apoderar-se desta vida e de suas riquezas. Rodin incorporava a vida em toda parte, para onde dirigisse o seu olhar. Apoderava-se dela nos lugares menos significativos, observava-a, seguia-a. Aguardava-a nas passagens, onde ela quedava vacilante, alcançava-a quando ela corria, encontrando-a em toda a parte igualmente grandiosa, potente e arrebatadora. Não poderia haver partes insignificantes ou desprezíveis no corpo, pois o corpo vivia. Nos rostos, a vida exibia-se como em mostradores de relógios, facilmente decifrável e presa ao tempo, enquanto que nos corpos ela se apresentava mais dispersa e misteriosa, maior e mais duradoura. Aqui, ela nada dissimulava; caminhando distraidamente, onde havia distração, ou altaneira, onde havia orgulho; e ao afastar-se do cenário visível tirava a máscara para ficar como na realidade era, atrás dos bastidores de suas vestes. Rodin descobriu o mundo de seu tempo, como havia descoberto nas catedrais o mundo da Idade Média: concentrado em torno de uma penumbra misteriosa, contido por um organismo ao qual se adaptara e submetera. Ali, o homem se havia transformado em igreja, e havia milhares e milhares de igrejas, nenhuma semelhante à outra, e cada uma com vida própria.



O Pensamento

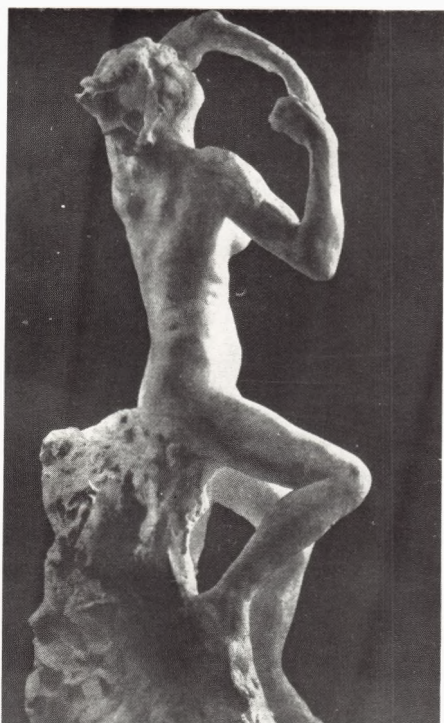
Entretanto, era preciso mostrar que todas elas procediam do mesmo Deus.

Durante muitos anos, Rodin trilhou os caminhos desta vida, modestamente, como aprendiz, sentindo-se um principiante. Ninguém sabia de suas tentativas, ele não tinha confidentes e contava com poucos amigos. Por detrás do trabalho cotidiano do qual vivia, ocultava-se uma obra em gestação, aguardando a sua hora. Lia muito. Era visto freqüentemente nas ruas de Bruxelas com um livro nas mãos, que era talvez

um pretexto para aprofundar-se em si mesmo, aprofundar-se na ingente tarefa que o esperava. Como acontece aos homens ativos, a consciência de ter diante de si um trabalho incomensurável lhe servia de estímulo, concentrando e multiplicando as suas forças. Quando afloravam as dúvidas, as incertezas, a grande impaciência daqueles que se vêm aperfeiçoando. O temor de um desenlace precoce, ou a ameaça da miséria cotidiana, tudo isso encontrava nele uma resistência muda e de-

terminada, uma obstinação, força e confiança, enfim todos os estandartes ainda não desfraldados de uma grande vitória. Em tais momentos, possivelmente era o passado que emergia, a voz daquelas catedrais que tão amiúde costumava ouvir. Também dos livros provinham muitas coisas com que Rodin podia identificar-se. Quando leu, pela primeira vez, a *Divina Comédia*, de Dante, foi-lhe uma revelação. Contemplava os corpos sofredores pertencentes a uma outra estirpe, transpunha-se através do tempo a um século ao qual haviam arrancado as vestes, e assistia ao grande e inolvidável juízo de um poeta sobre sua época. Havia imagens que lhe davam razão; quando lia sobre os pés lacrimantes de Nicolau III, já lhe era conhecido que existiam pés que choram, que existiam prantos em toda parte, abrangendo o homem inteiro, e lágrimas a brotarem de todos os poros. E de Dante passou para Baudelaire^(*). E eis que não havia nem juízo, nem poeta que escalasse os céus a partir de uma sombra; aqui um dos próprios homens sofredores se fizera ouvir, elevando sua voz muito acima das cabeças dos outros, como se quisesse salvá-los da destruição. E nesses versos sobressaíam alguns de tal maneira que não pareciam ter sido escritos, mas talhados, palavras e grupos de palavras que chegavam a fundir-se nas mãos cálidas do poeta, linhas em que se apalpava o relevo, e sonetos a carregarem o peso de um tímido pensamento, qual colunas com intrincados capitéis. Rodin sentia vagamente que, onde terminava esta arte, de repente, iniciava aquela outra que tanto havia almejado alcançar; sentia em Baudelaire alguém que o precedera, que não se deixava enganar pelos rostos, mas buscava os corpos, onde a vida era maior, mais cruel e mais irrequieta.

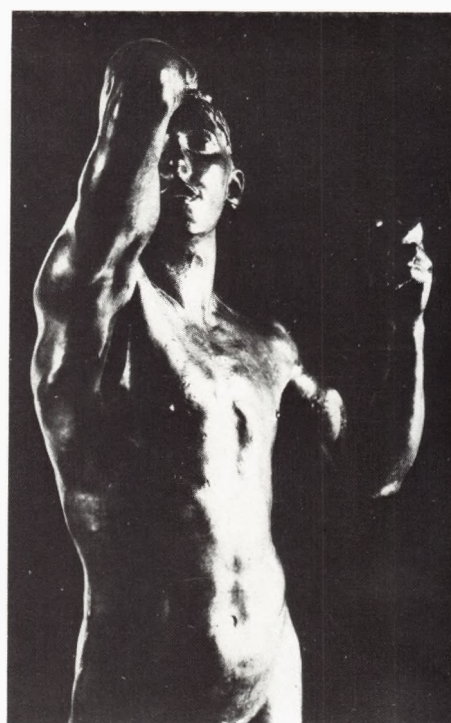
Desde aquela época, ambos os poetas se tornaram seus preferidos; em pensamento ele os ultrapassava e a eles voltava. Num período em que sua arte



A Invocação.



Cristo e Madalena.



A Idade do Bronze.

se formava e desenvolvia, em que os fenômenos da vida apreendidos careciam de nome e nada significavam, os pensamentos de Rodin circulavam pe-

los livros dos poetas, neles buscando um passado. Mais tarde, ao abordar novamente esses temas, como artista criador, viriam à tona aqueles perso-

nagens literários, como recordações de sua própria vida, dolorosas e reais, entrando em sua obra como se houvessem voltado à sua terra natal.

NOTAS:

(*) N.T. No texto original alemão, Rilke escreveu este período entre aspas, em francês medieval.

(**) N.T. Baudelaire, Valéry, Mallarmé, dentre outros poetas franceses, foi traduzido por Rilke para o alemão

Traduzido do original alemão (R. M. Rilke, *Saemtliche Werke. Werkausgabe*, vol. 9. Frankfurt, Insel Verlag, 1975), em cotejo com a versão espanhola (R. M. Rilke, *Rodin*. Buenos Aires, Schapire, s.d.) por U. G. Baranow e Tarcísio Meira César.

UMA ENTREVISTA COM RODIN

Entre os depoimentos de contemporâneos sobre Rodin, tornou-se conhecido o de Paul Gsell, por sua densidade informativa e atualidade vivenciada. Com devoção e perspicácia, por meio do diálogo continuado e inteligente, Gsell soube recolher idéias do grande artista: suas perguntas e réplicas habilmente comedidas reanimam e ampliam a exposição do escultor, em um ambiente de espontaneidade e lucidez. As conversas entre ambos, que retratam o homem e artista Rodin, foram reunidas no livro *L'Art*, Paris, 1924.

Dominando o lugarejo de Val-Fleury, que pertence a Meudon, um conjunto de construções pitorescas encima uma colina. Adivinha-se que elas pertencem a um artista, pois arrebatam o olhar. Foi ali, com efeito, que Auguste Rodin fixou residência. Mora num pavilhão estilo Luís XIII feito de tijolos vermelhos e cantaria, com telhado de empena alta. Ao lado, ampla construção circular precedida de um pórtico em colunas, a qual abrigava, em 1900, a Exposição particular de suas obras no ângulo da ponte sobre o Alma. Como gostava muito dela, mandou-a reconstruir nesse novo local para utilizá-la como ateliê. Um pouco mais adiante e bem na orla da escarpa que, neste lugar, delimita a colina, vê-se um castelo do século XVIII, ou melhor, apenas sua fachada, bela portada com frontão triangular, emoldurando uma grade de ferro forjado.

Essas diversas construções emergem de um pomar idílico. O lugar é por certo um dos mais encantadores dos arredores de Paris. A Natureza o projetou com muito enlevo, e o escultor que ali si instalou o foi ornando, ao longo de mais de vinte anos, com todos os enfeites que seu gosto lhe sugeria.

No ano passado, no fim de um dia luminoso de maio, quando eu passeava com Auguste Rodin sob as árvores que recobrem a encantadora colina, lhe confiei o desejo de escrever, sob sua orientação, suas opiniões sobre arte. Ele sorriu.

– Como você é original!, disse ele. Você se interessa então pela arte! É uma preocupação que não é muito do nosso tempo. Hoje, os artistas e os que os apreciam parecem animais fósseis. Imagine você um megatério ou um diplodocus passeando pelas ruas de Paris. Pois é essa a impressão que devemos produzir em nossos contemporâneos. Nossa época é dos engenheiros, dos industriais, mas não dos artistas. Procura-se a utilidade na vida moderna: as pessoas esforçam-se por melhorar materialmente a existência; a ciência inventa todos os dias novos processos para alimentar, vestir e transportar os homens; fabrica economicamente maus produtos para dar à maioria falsos prazeres; é verdade que ela também traz aperfeiçoamentos reais na satisfação de todas as nossas necessidades.

Mas o espírito, o pensamento, o sonho – nada disso interessa mais. A arte está morta.

A arte é a contemplação. É o prazer do espírito que penetra na natureza e aí adivinha o espírito de que ela própria é animada. É a alegria da inteligência que vê o universo com clareza e o recria iluminando-o com a consciência. A arte é a missão mais sublime do homem, porque é o exercício do pensamento que procura compreender e fazer compreender o mundo.

Mas hoje em dia a humanidade acredita que pode prescindir da arte. Os homens não querem mais meditar, contemplar, sonhar: querem ter apenas prazer físico. As verdades mais altas e profundas lhes são indiferentes: basta-lhes satisfazer seus apetites corporais. A humanidade de hoje é bestial: não sabe o que fazer com os artistas.

A arte é também o gosto. Em todos os objetos que um artista modela, ela é o reflexo do seu coração. É o sorriso da alma humana sobre a casa ou sobre o mobiliário... É o encanto do pensamento e do sentimento incorporado a tudo o que serve aos homens. Mas quantos entre os nossos contemporâneos sentem a necessidade de morar ou de mobiliar a casa com gosto? Antigamente, na velha França, a arte estava em tudo. Os mais humildes burgueses, até mesmo os camponeses, só faziam uso de objetos bonitos de se ver. Suas cadeiras, mesas, panelas e jarros eram lindos. Hoje, a arte está banida da vida cotidiana. O que é útil – segundo se diz – não tem necessidade ser belo. Tudo é feio e fabricado à pressa e sem graça por máquinas estúpidas. Os artistas são os inimigos. Ah! Meu caro Gsell, você quer anotar as divagações de um artista. Deixe-me olhá-lo: você é um homem verdadeiramente extraordinário!



Figura de mulher a meio corpo.

— Eu sei, lhe respondi, que a arte é a preocupação menor da nossa época. Mas desejo que este livro seja como que um protesto contra as idéias de hoje. Faço votos que sua voz possa despertar nossos contemporâneos e fazer-lhes compreender que é um crime deixar perder a melhor parte da nossa herança nacional: o amor perdido da Arte e da Beleza.

— Que os deuses o ouçam!, respondeu Rodin.

O MODELADO

Uma tarde em que eu viera visitar Rodin no seu ateliê, a noite caiu muito depressa enquanto conversávamos.

— Você já contemplou uma estátua antiga à luz da lâmpada?, me perguntou subitamente meu anfitrião.

— Palavra que não!, disse-lhe com alguma surpresa.

— Eu o espanto e você parece considerar uma fantasia bizarra a idéia de contemplar escultura de outra forma que não à luz do dia. Certamente a luz natural é a que melhor permite admirar uma bela obra no seu conjunto... Mas, espere um pouco!... Quero que você assista a uma espécie de experiência que sem dúvida o irá esclarecer...

Enquanto falava, ele acendeu uma lâmpada. Pegando-a, me conduziu até um torso de mármore que estava sobre um pedestal num canto do ateliê. Era uma deliciosa e pequena cópia antiga da Vênus de Médicis. Rodin a guardava ali para estimular sua própria inspiração durante o trabalho.

— Aproxime-se!, disse ele.

Iluminou o ventre com luz rasante, mantendo a lâmpada sobre o flanco da estátua o mais perto possível.

— O que é que você está notando?, interrogou ele.

Num primeiro olhar, eu estava extraordinariamente impressionado com o que de súbito se me revelava. A luz dirigida daquele modo me fazia perceber sobre a superfície do mármore quantidades de saliências e depressões suaves de que jamais suspeitara antes. Disse isso a Rodin.

— Bom!, concordou ele.

Depois acrescentou:

— Olhe bem!

Ao mesmo tempo, fez girar muito suavemente a plataforma móvel sobre a qual estava a Vênus. Durante a rotação, eu continuei a notar sobre a forma geral do ventre uma série de imperceptíveis saliências. O que à primeira vista parecia simples era, na realidade, de uma complexidade sem igual. Confiei minhas observações ao mestre escultor. Ele balançava a cabeça sorrindo.

— Não é maravilhoso?, repetia ele. Concorde que você não esperava descobrir tantos detalhes. Repare!... Veja portanto as ondulações infinitas na linha que liga o ventre à coxa... Aprecie todas as curvas voluptuosas da anca... E agora, ali... sobre os rins, todas essas covinhas adoráveis.

Ele falava baixo com um ardor devoto. Curvava-se sobre o mármore como se tivesse ficado apaixonado por ele.

– É carne de verdade!, dizia.

E acrescentou, radiante:

– Dir-se-ia petrificada com os beijos e as carícias!

Depois, subitamente, colocando a mão espalmada sobre a anca da estátua:

– Dá quase a impressão, ao apalpar este torso, de que sentimos seu calor.

Alguns momentos depois:

– Pois bem! Que pensa você hoje das críticas que ordinariamente se fazem à arte grega? Diz-se – foi sobretudo a Escola acadêmica que difundiu esta opinião – que os Antigos, no seu culto pelo ideal, desprezaram a carne como vulgar e vil, e que se recusaram a reproduzir nas suas obras os mil detalhes da realidade material.

Pretende-se que eles quisessem dar lições à Natureza ao criarem com formas simplificadas uma Beleza abstrata que só ao espírito se destina e que de modo nenhum admite lisonjear os sentidos. E aqueles que assim falam valem-se do exemplo que imaginam encontrar na arte antiga para corrigirem a Natureza, para a castrarem e reduzirem a contornos secos, frios e bem unidos que nada têm a ver com a verdade. Você acaba de verificar até que ponto eles se enganam.

Sem dúvida, os gregos, com seu espírito profundamente lógico, acentuavam instintivamente o essencial. Eles revelavam os traços dominantes do tipo humano. Contudo, não suprimiram nunca o detalhe vivo. Contentaram-se em o encobrir e fundir no conjunto. Como tinham paixão pelos ritmos calmos, atenuaram involuntariamente os relevos secundários que pudessem prejudicar a serenidade de um movimento; mas cuidaram de não os eliminar inteiramente. Jamais fizeram da mentira um método.

Cheios de amor e de respeito pela Natureza, representaram-na sempre tal como a viram. E em todas as ocasiões testemunharam apaixonadamente sua adoração pela carne. Porque é loucura acreditar que eles a tenham desdenhado. Em nenhum povo a beleza do corpo humano despertou uma ternura tão sensual. Um arrebatamento de êxtase parece vaguear em todas as formas que modelaram.

Assim se explica a incrível diferença entre a arte grega e o falso ideal acadêmico.

Enquanto entre os Antigos a generalização das linhas é uma totalização, uma resultante de todas as minúcias, a simplificação acadêmica é um empobrecimento, um vazio entumescimento. Enquanto a vida anima e aquece os músculos palpitantes das estátuas gregas, os bonecos inconsistentes da arte acadêmica estão como que inteiriçados pela morte.

Rodin ficou calado por algum tempo. Depois continuou:

– Vou confiar-lhe um grande segredo. A impressão de vida real que acabamos de sentir diante desta Vênus, você sabe por que é produzida? Pela ciência do modelado. Estas palavras lhe parecem banais, mas você vai entender toda a sua importância.

A ciência do modelado me foi ensinada por um certo Constant, que trabalhava no ateliê de decoração onde fiz minha iniciação como escultor. Um dia, vendo-me modelar na argila um capitel ornado de folhas, disse-me:

– Rodin, você está trabalhando errado. Todas as suas folhas são planas. É por isso que elas não parecem reais. Faça que apontem para você de tal sorte que quem as vir tenha a sensação da profundidade.

Segui o conselho e fiquei maravilhado com o efeito que obtive.

– Preste bem atenção no que vou lhe dizer, prosseguiu Constant. Quando você esculpir, não veja nunca as formas em extensão, mas sempre em profundidade... Não considere jamais uma superfície senão como a extremidade

de um volume, como uma ponta mais ou menos larga que ele dirige para você. É assim que você adquirirá a ciência do modelado.

Este princípio foi para mim de uma espantosa fecundidade. Eu o apliquei na execução das figuras. No lugar de imaginar as diferentes partes do corpo como superfícies mais ou menos planas, eu as representei como saliências de volumes interiores. Esforcei-me por fazer sentir em cada intumescência do torso ou dos membros o afloramento de um músculo ou de um osso que se desenvolvia em profundidade sob a pele.

E desta forma a verdade das minhas figuras, em vez de superficial, parecia desabrochar de dentro para fora como a própria vida...

Ora, descobri que os Antigos praticavam exatamente esse método de modelar. E é certamente a essa técnica que suas obras devem ao mesmo tempo o vigor e a leveza fremente.

O PENSAMENTO NA ARTE

Num domingo pela manhã, estando com Rodin no seu ateliê, me detive diante da moldagem de uma de suas obras mais surpreendentes. É uma bela e jovem mulher cujo corpo se torce dolorosamente. Parece mergulhada num tormento misterioso. Com a cabeça profundamente inclinada, lábios e pálpebras fechados, poder-se-ia pensar que dormia. Mas a angústia dos seus traços revela a dramática contenção do seu espírito.

O que mais surpreende, ao observá-la, é que ela não tem pernas nem braços. Parece que o escultor os quebrou, num acesso de desprazer consigo próprio. Impossível não lamentar que uma figura tão poderosa esteja incompleta. São deploráveis as cruéis amputações que ela sofreu. Como eu testemunhasse, contra a vontade, esse sentimento perante meu anfitrião:

– Por que me censura?, diz ele com algum espanto. Foi intencionalmente, acredite, que eu deixei minha estátua neste estado. Ela representa a Meditação. É por isso que ela não tem braços para agir, nem pernas para andar. Você ainda não notou, com efeito, que a reflexão, quando levada muito longe, sugere



Ugolino. Bronze, 1882.

re argumentos tão plausíveis para as determinações mais opostas, que ela aconselha a inércia?

Estas poucas palavras foram suficientes para mudar minha primeira impressão, e passei a admirar sem reservas o altivo simbolismo da imagem que tinha diante dos olhos. Aquela mulher, compreendi então, era o símbolo da inteligência humana imperiosamente solicitada por problemas que não pode resolver, perseguida pelo ideal que não pode realizar, obsidiada pelo infinito que não pode abarcar. A contração do torso era a marca da tortura do pensamento e de sua gloriosa, mas vã, obstinação em aprofundar questões às quais é incapaz de responder. A mutilação dos membros indicava o desgosto invencível que as almas contemplativas sentem pela vida prática. Então eu me lembrei de uma crítica que freqüentemente era provocada pelas obras de Rodin e, sem aliás me associar a ela, submeti-a ao mestre a fim de saber como ele a rebateria.

— Os literatos, disse-lhe eu, não podem deixar de aplaudir as verdades substanciais expressas por todas as suas esculturas. Mas

certos críticos o censuram exatamente por ter uma inspiração mais literária do que plástica. Eles acham que você capta habilmente o apoio dos escritores fornecendo-lhes temas sobre os quais podem exercitar livremente sua retórica. E eles declaram que a arte não admite tão grande ambição filosófica.

— Se meu modelado é ruim, respondeu vivamente Rodin, se eu cometo erros de anatomia, se interpreto mal os movimentos, se ignoro a ciência de animar o mármore, esses críticos têm caradas de razão. Mas se minhas figuras são corretas e vivas, que têm então a censurar nelas? E com que direito pretenderiam me proibir de nelas inserir certas intenções? De que se queixam eles se, além do meu trabalho profissional, lhes ofereço idéias e enriqueço com um significado formas capazes de seduzir os olhos? Além disso, enganam-se profundamente os que imaginam que os verdadeiros artistas podem

se contentar em ser hábeis trabalhadores e que a inteligência não lhes é necessária. Ao contrário, ela é indispensável para pintar ou talhar até mesmo as imagens que parecem mais despidas de pretensões espirituais e que se destinam apenas a encantar os olhos. Quando um bom escultor modela uma estátua, seja ela qual for, é preciso, antes de tudo, que ele conceba firmemente seu movimento geral; é preciso, em seguida, que até o fim da tarefa ele mantenha energeticamente em plena luz da sua consciência a idéia de conjunto, para retomá-la sem cessar e vincular-lhe intimamente os mínimos detalhes de sua obra. E tudo isto não se faz sem um penoso esforço do pensamento.

— Certamente, respondi eu, não se pode, sem injustiça, contestar o vigor cerebral dos grandes pintores e escultores. Mas, para voltarmos a uma questão mais específica, não existirá entre a arte e a literatura uma

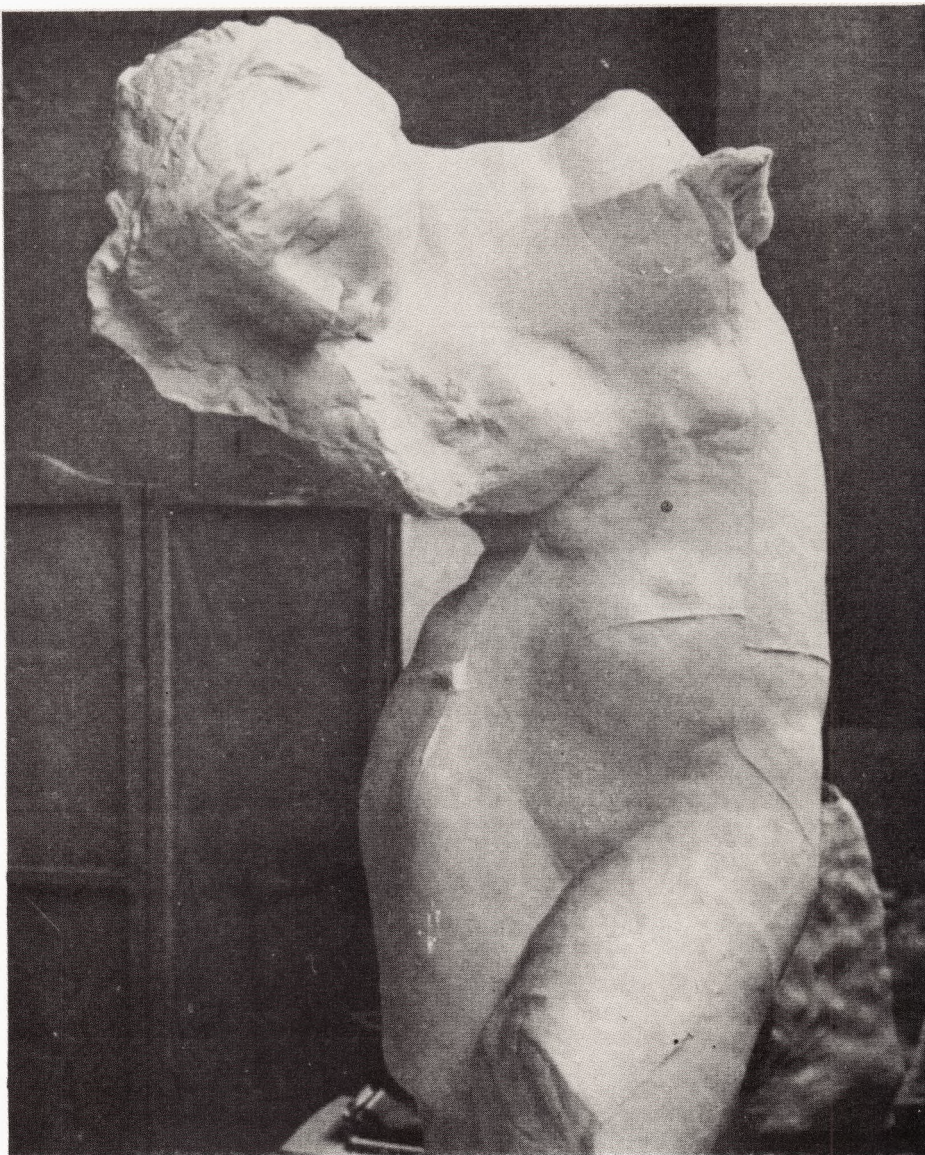
fronteira que os artistas não devem ultrapassar?

— Confesso a você, retrucou Rodin, que de minha parte dificilmente suportaria as *interdições de passagem*. Não há, segundo entendo, nenhuma regra que possa impedir um escultor de criar uma bela obra a seu modo. E que importa que essa obra seja de escultura ou de literatura, se o público nela encontra utilidade e prazer? Pintura, escultura, literatura e música estão mais próximas umas das outras do que geralmente se crê. Todas elas exprimem os sentimentos da alma humana diante da Natureza. Apenas os meios de expressão é que variam.

Mas se o escultor consegue sugerir, pelos processos da sua arte, impressões que costumam ser produzidas pela literatura ou pela música, por que criticá-lo sem propósito? Um publicista criticava recentemente o meu *Victor Hugo*, do Palais Royal, afirmando que não se tratava de escultura e sim de música. E acrescentava ingenuamente que aquela obra fazia pensar numa sinfonia de Beethoven. Oxalá que ele tivesse dito a verdade!

Não nego, aliás, que não seja útil meditar sobre as diferenças entre os meios literários e os meios artísticos. Em primeiro lugar, a literatura oferece a particularidade de poder exprimir idéias sem recorrer a imagens. Ela pode dizer, por exemplo, que *a reflexão muito profunda conduz muitíssimas vezes à inação*, sem ter necessidade de representar uma mulher pensativa e incapaz de se mover. Esta faculdade de fazer malabarismo com as abstrações através das palavras talvez dê à literatura uma vantagem sobre as outras artes, no domínio do pensamento.

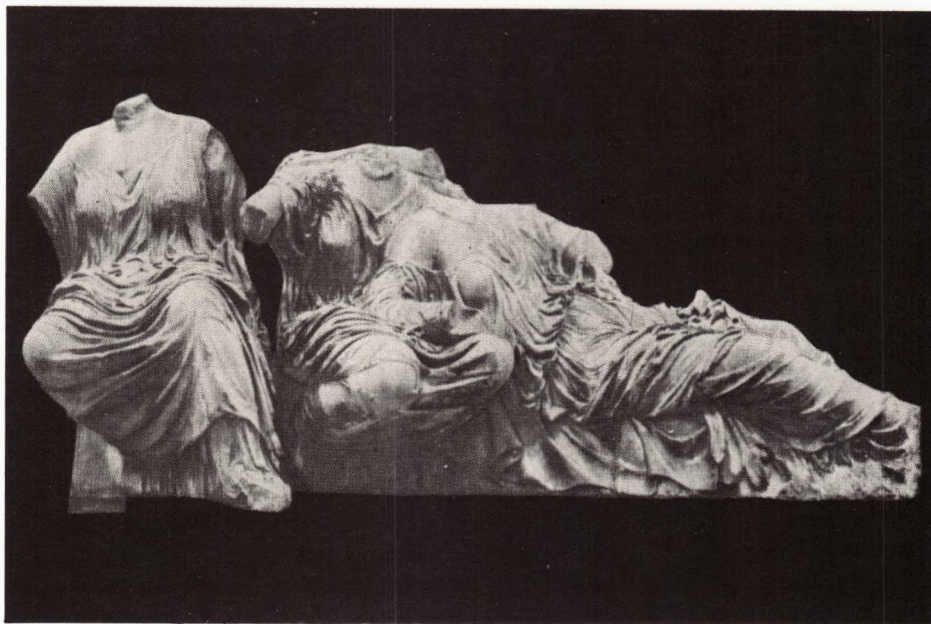
Deve-se dizer ainda que a literatura desenvolve histórias com começo, meio e fim. Ela encadeia diversos acontecimentos, dos quais tira uma conclusão. Faz personagens agirem e mostra as consequências da sua conduta. Desta maneira as cenas que ela evoca se reforçam por sua sucessão e só adquirem valor em razão da parte que tomam no progresso do enredo.



A Meditação.

Mas não acontece o mesmo com as artes da forma. Elas nunca representam mais do que uma única fase de uma ação. É por esse motivo que os escultores talvez não tenham razão de extrair seus temas das obras dos escritores, como fazem tão amiúde. O artista que interpreta uma parte da narrativa deve, de fato, supor conhecido o resto do texto. Sua obra necessita apoiar-se na do literato: ela só adquire seu completo significado se for iluminada pelos fatos que vêm antes e depois.

Enquanto Rodin falava, meus olhos se fixaram, em seu ateliê, sobre uma moldagem do Ugolin. É uma figura de um realismo grandioso. Ela não faz lembrar em absoluto o grupo de Carpeaux: é mais patética ainda, se possível. Na obra de Carpeaux, o conde pisano, torturado pela raiva, pela fome e pela dor de ver seus filhos à beira da morte, morde ao mesmo tempo os dois punhos. Rodin imaginou o drama ainda mais avançado. Os filhos de Ugolino estão mortos: jazem no solo, e o pai, que as angústias de seu estômago transformaram em animal, arrasta-se com as mãos e os joelhos por cima de seus cadáveres. Ele se



Fídias – As três parcas.

curva sobre a carne deles, mas, ao mesmo tempo, joga violentamente a cabeça para o lado. Nele se trava um terrível combate entre o bruto, que quer saciar-se, e o ser pensante, o ser amoroso, que sente o horror de um sacrilégio tão monstruoso. Nada é tão pungente!

– Eis, digo ao mestre escultor, um exemplo que vem somar-se ao do Naufrage de Don Juan para confirmar suas palavras. Pois é certo ser necessário ter lido a Divina Comédia para imaginar as circunstâncias do martírio sofrido pelo seu Ugolin; porém, mesmo ignorando os tercetos de Dante, não seria possível ficar insensível ante o horrível tormento interior expresso na atitude e nos traços de seu personagem.

– Na verdade, continua Rodin, quando um tema literário é tão conhecido, o artista pode tratá-lo sem recear não ser compreendido.

Na minha maneira de ver é melhor, no entanto, que as obras dos pintores e escultores contenham em si próprias todo o seu interesse. De fato, a arte pode suscitar o pensamento e o sonho sem precisar recorrer à literatura. Em vez de ilustrar cenas de poemas, ela não tem mais que servir-se de símbolos muito claros que não subentendem nenhum texto escrito. Esse tem sido de modo

geral o meu método, e não me tenho dado mal com ele.

O que meu anfitrião me indicava assim, suas esculturas reunidas em torno de nós o proclamavam na sua linguagem muda. Eu via ali, efetivamente, as modelagens de muitas das suas obras mais irradiantes de idéias. Pus-me a olhá-las. Admirei a reprodução de Pensée, que está no Museu de Luxemburgo. Quem não se lembra desta obra singular?

Contemple as obras-primas da arte. Toda a sua beleza provém do pensamento, da intenção que seus autores acreditaram adivinhar no Universo. E tão vivaz, tão profundo é o pensamento dos grandes artistas, que se mostra fora de qualquer tema. Ele nem mesmo tem necessidade de uma figura inteira para se exprimir. Tome não importa qual fragmento de uma obra-prima e nele reconhecerá a alma do autor. Compare, por favor, as mãos em dois retratos pintados por Ticiano e Rembrandt. A mão de Ticiano será dominadora; a de Rembrandt, modesta e corajosa. Nesses pedacinhos de pintura se encerra todo o ideal destes mestres.

Eu escutava apaixonadamente esta bela profissão de fé sobre a espiritualidade da arte. Mas, depois de um momento, uma objeção me vinha aos lábios:

– As suas palavras provam claramente que em você, pelo menos, a mão é guiada sem cessar pelo espírito; mas acontecerá o mesmo com todos os mestres? Estarão eles sempre pensando quando trabalham? Terão sempre a noção clara do que seus admiradores virão a descobrir em suas obras?

– Entendamo-nos!, disse Rodin rindo; existem certos admiradores de cérebro complicado que atribuem aos artistas intenções totalmente inesperadas. Desses não fazemos conta. Mas convença-se de que os mestres sempre têm plena consciência do que fazem.

E balançando a cabeça:

– Na verdade, se os cétricos de que você fala soubessem de quanta energia precisa por vezes o artista para traduzir muito frouxamente o que sente e pensa com a maior força, eles não duvidariam por certo de que o que aparece luminosamente numa pintura ou escultura não tenha sido desejado.

Alguns instantes depois, prosseguiu:

– Em suma, as mais puras obras-primas são aquelas em que não se encontra mais nenhum resíduo inexpressivo de formas, linhas ou cores, mas em que tudo, absolutamente tudo, se resolve em pensamento e alma.

E, quando os mestres animam a Natureza com seu ideal, é bem possível que se iludam. Pode bem ser que ela seja governada por uma Força indiferente ou por uma Vontade cujos desígnios nossa inteligência é incapaz de penetrar. Ao menos, o artista, ao representar o Universo tal como ele o imagina, formula seus próprios sonhos. A propósito da Natureza, é a sua própria alma que ele celebra. E assim enriquece a alma da humanidade. Porque, impregnando de seu espírito o mundo material, revela aos seus contemporâneos extasiados mil matizes de sentimento. Ele lhes faz descobrir em si

O MISTÉRIO NA ARTE

Certa manhã em que eu fora a Meudon para ver Rodin, soube no corredor da casa que ele estava doente e repousava no seu quarto. Já ia me retirando quando uma porta se abriu no alto da escadaria e ouvi o mestre que me chamava:

— Muito prazer me dará se subir.

Eu me apressei a aceitar o convite e encontrei Rodin em roupão, cabelos despen-teados, chinelos nos pés, diante de uma boa fogueira, pois estávamos em novembro.

— Esta é a época do ano em que eu posso ficar doente.

— ???

— É claro! Durante todo o resto do tempo eu tenho tantas tarefas, ocupa-ções, cuidados, que me é totalmente impossível respirar um só instante. Mas a fadiga se acumula e, por mais que lute para vencê-la, quando chega o fim do ano sou obrigado a deixar meus traba-lhos por alguns dias.

Ouvindo estas confidências eu observava, encostada na parede, uma grande cruz com um Cristo de tamanho três quartos do natural. Era uma escultura pintada, de uma feitura belíssima. O cadáver divino pendia como sublime farrapo do madeiro do suplício: carnes maceradas, exangues, esverdeadas, cabeça caída e dolorosamente resignada; um deus tão morto que parecia que jamais iria ressuscitar: a consumação mais completa do misterioso sacrifício.

— Você está admirando meu cruci-fixo!, me disse Rodin. Ele é prodigioso, não? Lembra, por seu realismo, o da capela del Santissimo Cristo, em Burgos, aquela imagem tão impressionante, tão terrífica, tão horrível que, digamos a

palavra certa, passa por um verdadeiro cadáver humano empalhado.

Na verdade, este Cristo aqui é muito menos selvagem. Como são puras e harmoniosas as linhas do corpo e dos braços!

Vendo meu anfitrião em êxtase, tive a idéia de lhe perguntar se era religioso.

— Depende do significado que se der à palavra, me respondeu. Se se entender por religioso o homem que se submete a certas práticas, que se inclina diante de certos dogmas, evidentemente não sou religioso. Quem ainda o é no nosso tempo? Quem pode abdicar do seu espírito crítico e da sua razão? No meu entender, porém, a religião é algo mais que o balbuciar de um credo. É o sentimento de tudo o que é inexplicado e, sem dúvida, inexplicável no mundo. É a adoração da Força ignorada que mantém as leis universais e conserva os tipos dos seres; é a suspeita de tudo o que na Natureza não é atingido por nossos sentidos, de todo o imenso domínio das coisas que nem os olhos do corpo e nem sequer os do espírito são capazes de ver; é ainda a aspiração da nossa consciência em busca do infinito, da eternidade, da ciência e do amor sem limites, promessas talvez ilusórias, as que, nesta vida, fazem palpitar nosso pensamento como se ele tivesse asas. Neste sentido, sim, sou religioso.

Rodin mantinha agora os olhos nos clarões ondulantes e velozes das achas que queima-vam na lareira. Prosseguiu:

— Se a religião não existisse, eu teria tido necessidade de inventá-la. Os ver-dadeiros artistas são, em suma, os mais religiosos dos mortais.

FÍDIAS E MIGUEL ÂNGELO

Numa tarde de sábado, Rodin me disse:

— Venha me ver amanhã pela manhã em Meudon; falaremos de Fídias e Miguel Ângelo e eu modelarei diante de

você estatuetas de acordo com os prin-cípios de um e de outro. Você enten-derá assim, perfeitamente, as diferenças essenciais entre as duas inspirações ou, melhor dizendo, a oposição que as separa.

Fídias e Miguel Ângelo julgados e comen-tados por Rodin,... imagine se eu faltaria a este encontro!

O mestre se instalou diante de uma mesa de mármore e mandou trazer argila. Era ainda inverno e o grande ateliê não estava aquecido. Confeiei a um assistente o receio de que meu anfitrião apanhasse frio, mas ele me respondeu sorrindo: — Oh! Ele jamais sente frio quando trabalha.

O fato é que o ardor com que o mestre se pôs imediatamente a amassar a argila me tirou qualquer preocupação. Ele me convidara a sentar a seu lado e, rolando pequenos pedaços de barro sobre a mesa, fez com eles rapida-mente uma maquete. Enquanto isso, ia fa-lando.

— Esta primeira figura, disse, vai ser modelada de acordo com a concepção de Fídias. Quando pronuncio este no-me, na realidade penso em toda a escultura grega, da qual o gênio de Fídias foi a mais alta expressão.

O personagem de argila começava a tomar forma. As mãos de Rodin iam e vinham, sobrepondo pedaços de barro, amassando-os nas palmas das mãos, sem que qualquer dos seus movimentos se perdesse; depois o polegar e os demais dedos entravam na função, tor-neando uma coxa com uma simples pressão, curvando uma anca, inclinando um ombro, fazendo virar a cabeça — tudo isso com incrível rapidez, como se se tratasse de um exercício de prestidigitação. Às vezes o mestre se detinha por instantes a fim de contemplar sua obra, refletia, tomava uma decisão e de súbito executava a todo o vapor o que seu espírito decidira.

Nunca vi trabalhar tão velozmente: é evidente que a segurança da inteligência e do golpe de vista acaba dando à mão dos grandes artistas um desembaraço comparável à des-treza dos mais portentosos malabaristas ou, para exemplificar com uma profissão mais gloriosa, à habilidade dos melhores cirurgiões. Não obstante, essa facilidade, longe de excluir a precisão e o vigor, antes os implica, nada tendo a ver, por conseguinte, com a virtuosidade insignificante.

Agora a estatueta de Rodin vivia. Ela era deliciosamente ritmada, uma das mãos na anca, o braço do lado oposto caindo com graça ao longo da coxa, a cabeça inclinada amorosamente.

— Eu não tenho a presunção de crer que este esboço seja tão belo como o antigo, disse o mestre rindo; mas você não acha que ele dá uma pálida idéia?

— *Eu juraria que é a cópia de um mármore grego, respondi.*

— Pois bem!, examinemos donde procede tal semelhança. A minha esta-

Jovens que almejais ser os sacerdotes da Beleza, talvez vos agrade encontrar aqui o resumo de uma longa experiência.

Amai devotadamente os mestres que vos precederam.

Inclinai-vos diante de Fídias e de Miguel Ângelo. Admirai a divina serenidade do primeiro, a intrépida angústia do outro. A admiração é um vinho generoso para os espírito nobres.

Acautelai-vos contudo de imitar vossos ancestrais. Respeitai a tradição e sabeis discernir o que ela encerra de eternamente fecundo: o amor da Natureza e a sinceridade. Tais são as duas vigorosas paixões dos gênios. Todos adoraram a Natureza e jamais mentiram. Assim, a tradição vos fornece a chave graças à qual escapareis da rotina. É a própria tradição que vos aconselha interrogueis sem descanso a realidade e que vos proíbe de vos submeterdes cegamente a um mestre, seja ele quem for.

Que a Natureza seja a vossa única deusa.

Tende nela uma fé absoluta. Estejais certos de que ela jamais é feia e limitai vossa ambição em lhe ser fiéis.

Tudo é belo para o artista, porque em todo ser e em toda coisa, seu penetrante olhar descobre o caráter, ou seja, a verdade interior que transparece sob a forma. E essa verdade é a própria beleza. Estudai religiosamente: não deixareis de achar a beleza, porque encontrareis a verdade.

Trabalhai com afinho.

Vós, estatuários, fortificai em vós o sentido da profundidade. O espírito dificilmente se familiariza com essa noção. Ele só concebe nitidamente o superficial. Para ele é penoso imaginar formas como volume. Essa é contudo a vossa tarefa.

Antes de mais nada, estabeleci com precisão os grandes planos das figuras que esculpireis. Acentuai vigorosamente a orientação que dareis a cada parte do corpo, à cabeça, às espáduas, à bacia, às pernas. A arte exige decisão. É pela fuga bem marcada das linhas que mergulhareis no espaço e vos apossareis da profundidade. Quando vossos planos estiverem definidos, tudo será encontrado. Vossa estátua já vive. Nasceram os detalhes, dispondo-se em seguida por si próprios.

Quando modelardes, não penseis jamais em superfície, mas em relevo.

Que vosso espírito conceba toda superfície como a extremidade de um volume que a empurra por trás. Imaginai as formas como apontadas para vós. Toda vida surge de um



centro, depois germina e se expande de dentro para fora. Do mesmo modo, em uma bela escultura, adivinha-se sempre um vigoroso impulso interior. Tal é o segredo da arte antiga.

Vós, pintores, observai também a realidade em profundidade. Vede, por exemplo, um retrato pintado por Rafael. Quando esse mestre representa um personagem de frente faz fugir obliquamente o torso, criando assim a ilusão da terceira dimensão.

Todos os grandes pintores sondam o espaço. É na noção de volume que reside a sua força.

Lembra-vos disto: não há traços, só há volumes. Quando desenhardes, não vos preocupéis nunca com o contorno, mas com o relevo. É o relevo que determina o contorno.

Exercitai-vos sem descanso. Cumpre vos habitardes à profissão.

A arte é apenas sentimento. Mas sem a ciência dos volumes, das proporções, das cores, sem a habilidade da mão, o sentimento mais vivo fica paralisado. Que aconteceria ao maior dos poetas em um país estrangeiro do qual ignorasse a língua? Na nova geração de artistas, existem numerosos poetas que, desgrazadamente, se recusam a aprender a falar. Assim, apenas balbuciam.

Tende paciência! Não conteis com a inspiração. Ela não existe. As únicas qualidades do artista são: sabedoria, atenção, sinceridade e vontade. Desempenhai vosso trabalho como operários honestos.

O TESTAMENTO DE RODIN

Sede autênticos, jovens. Mas isso não significa: sede monotonamente exatos. Existe uma exatidão inferior: a da fotografia e a do molde. A arte só começa com a verdade interior. Que todas as vossas formas, todas as vossas cores traduzam sentimentos.

O artista que se contenta com o *trompe l'oeil* e que reproduz servilmente detalhes sem valor nunca será um mestre. Se tiverdes visitado algum *campo santo* da Itália, sem dúvida tereis observado com que puerilidade os artistas incumbidos de decorar os túmulos se dedicam a copiar, nas suas estátuas, os bordados, as rendas, as tranças de cabelos. Podem até ser exatos. Mas não são autênticos, pois não se dirigem à alma.

Quase todos nossos escultores lembram aqueles dos cemitérios italianos. Nos monumentos de nossas praças públicas só se vêem sobrecasacas, mesas comuns, mesas de pé de galo, cadeiras, máquinas, balões e telégrafos. Nenhuma verdade interior, portanto, nenhuma arte. Abominai essas velharias.

Sede profundamente, intrepidamente verídicos. Jamais hesiteis em expressar o que sentis, mesmo quando vos encontreis em oposição às idéias aceitas. Talvez não sejais compreendidos de início. Mas vosso isolamento terá curta duração. Amigos logo virão ao vosso encontro: pois aquilo que é profundamente verdadeiro para um homem também é para todos.

Portanto, nada de caretas, nada de contorções para chamar a atenção do público. Sede simples, sede naturais!

Os mais belos temas estão diante de vós: são aqueles que conheceis melhor.

Meu muito querido e muito grande Eugène Carrière, que tão cedo nos deixou, revelou seu gênio pintando a mulher e os filhos. Bastava-lhe celebrar o amor materno para ser sublime. Os mestres são aqueles que contemplam com seus próprios olhos o que todo mundo viu e que sabem perceber a beleza do que é muito banal para os outros espíritos. Via de regra os maus artistas sempre usam óculos alheios.

O importante é emocionar-se, amar, esperar, vibrar, viver. Ser homem antes de ser artista! A verdadeira eloquência ri da eloquência, dizia Pascal. A verdadeira arte ri da arte. Retorno aqui o exemplo de Eugène Carrière. Nas exposições, a maioria dos quadros não passa de pintura: os seus pareciam, no meio dos outros, janelas abertas para a vida!

Acolhei as críticas justas. Vós as reconheceis facilmente. São aquelas que vos confirma-

tueta apresenta, da cabeça aos pés, quatro planos que alternadamente se contrariam. O plano dos ombros e do tórax corre para o ombro esquerdo; o da bacia, para o flanco direito; o dos

rão alguma dúvida que vos assedie. Não vos deixeis atingir por aquelas que vossa consciência não admite.

Não temais as críticas injustas. Elas indignarão vossos amigos. Elas os forçarão a refletir sobre a simpatia que vos dedicam e que proclamarão mais resolutamente quando discernirem melhor os seus motivos.

Se vosso talento for novo, de início só tereis poucos adeptos e uma multidão de inimigos. Não desanimeis. Os primeiros triunfarão, pois sabem por que vos amam; os outros ignoram por que vos odeiam. Os primeiros são apaixonados da verdade e sem descanso recrutam para ela novos aderentes; os outros não revelam nenhum zelo duradouro pela sua falsa opinião; os primeiros são obstinados; os outros se voltam em direção a todos os ventos. A vitória da verdade é certa.

Não percais o vosso tempo em cultivar relações mundanas ou políticas. Vereis muitos de vossos colegas alcançarem, pela intriga, as honrarias e a fortuna: não são verdadeiros artistas. Alguns dentre eles são, não obstante, muito inteligentes, e se vos empenhardes em lutar com eles no seu próprio terreno, consumireis tanto tempo quanto eles, ou seja, toda a vossa existência: não vos sobrará, então, um minuto sequer para serdes artistas.

Amai apaixonadamente vossa missão. Não existe outra mais bela. Ela é muito mais alta do que o vulgo acredita.

O artista dá um grande exemplo.

Adora sua profissão: sua mais preciosa recompensa é a alegria de fazer bem. Atualmente, que pena! persuade-se aos operários, para sua infelicidade, a detestarem o seu trabalho e a sabotá-lo. O mundo só será feliz quando todos os homens tiverem almas de artistas, ou seja, quando todos sentirem prazer em suas tarefas.

A arte é ainda uma magnífica lição de sinceridade.

O verdadeiro artista manifesta sempre o que pensa, mesmo arriscando-se a sacudir todos os preconceitos estabelecidos.

Ensina, assim, a franqueza aos seus semelhantes.

Ora, imagine-se que maravilhosos progressos seriam logo realizados se a veracidade absoluta reinasse entre os homens!

Ah! como a sociedade se livraria logo dos erros e das feiúras por ela confessados, com que rapidez nossa terra se tornaria um Paraíso!

Auguste Rodin



Rodin, no seu ateliê em Meudon, segundo uma fotografia com a sua assinatura.

joelhos, de novo para o joelho esquerdo, pois o joelho da perna direita, dobrada, está na frente do outro; e, finalmente, o pé dessa mesma perna direita fica atrás do pé esquerdo.

Desta maneira, repito, você pode notar em meu personagem quatro direções, que produzem, através do corpo inteiro, uma ondulação muito suave. Essa impressão de tranqüilo encanto é dada igualmente pelo próprio aprumo da figura. A linha de prumo, que atravessa o centro do pescoço, cai sobre o maléolo interno do pé esquerdo que sustenta todo o peso do corpo. A outra perna, pelo contrário, está livre: ela só toca no chão pelas pontas dos dedos do pé, apenas fornecendo assim um ponto de apoio suplementar; se necessário, poderia erguer-se sem comprometer o equilíbrio. Uma atitude plena de abandono e de graça.

Outra observação a fazer: a parte superior do busto pende do lado da perna que suporta o corpo. O ombro esquerdo está, portanto, em nível mais baixo que o outro. Mas, em contrapartida, o quadril esquerdo, no qual incide toda a força da *pose*, está mais alto e saliente. Assim, do mesmo lado do busto, o ombro aproxima-se do qua-

dril, enquanto, do outro lado, o ombro direito, mais alto, se afasta do quadril direito, que está mais baixo. Isso lembra o movimento de uma sanfona, que se comprime, de um lado, e se distende, do outro.

Esse duplo balanço dos ombros e dos quadris contribui ainda para a serena elegância do conjunto.

Observe agora minha estatueta de perfil. Está arqueada para trás: o dorso apresenta uma concavidade, e o tórax uma leve convexidade em relação ao céu. Numa palavra, ela é mesmo convexa. Com tal configuração, recebe em cheio a luz que se distribui esbatidamente sobre o torso e os membros, aumentando assim o encanto geral.

Ora, as diferentes particularidades que assinalamos neste esboço seria possível notá-las em quase todos os antigos. Com certeza que existem inúmeras variantes, com certeza que existem até mesmo infrações aos princípios fundamentais, mas você sempre achará nas obras gregas a maioria dos caracteres que acabo de indicar.

Traduza este sistema técnico em linguagem espiritual: você reconhecerá então que a arte antiga significa alegria

de viver, quietude, graça, equilíbrio, razão.

Rodin envolveu sua estatueta com um olhar. Pondo de lado a maquete de argila, retomou a conversa:

– Agora vou fazer outra segundo a concepção de Miguel Ângelo.

Desta vez ele não agiu como da primeira. Virou para o mesmo lado as duas pernas da figura, e o corpo para o lado oposto. Curvou o torso para diante e colou um braço ao corpo, jogando o outro para trás da cabeça. A atitude assim criada oferecia um estranho aspecto de esforço e de tortura.

– Veja!, exclamou. Que lhe parece?

– Acreditaria sinceramente tratar-se de uma réplica de Miguel Ângelo. Que vigor! Que tensão de musculatura!

– Procurando a significação espiritual da obra de Miguel Ângelo, verificamos que sua escultura exprime a retração dolorosa do ser sobre si mesmo, a energia inquieta, a vontade de agir sem esperança de sucesso, enfim, o martírio da criatura a quem atormentam as aspirações irrealizáveis. A beleza que os gregos concebiam era a da ordem sonhada pela inteligência. Ela era feita para os cérebros mais cultivados e desdenhava as almas humildes. Não admitia senão a perfeição das formas e nunca soube que a expressão de uma criatura desgraçada podia ser sublime. Não, nenhum artista jamais superará Fídias. Porque o progresso existe no mundo, mas não na arte. O maior dos escultores que surgiu na época em que todos os sonhos do homem podiam gravar-se no frontão de um templo permanecerá inigualado para sempre. Já Miguel Ângelo foi o último e o maior de todos os góticos. Os seus temas favoritos – profundidade da alma humana, santidade do esforço e do sofrimento – são de uma austera grandeza. Mas não aprovo seu desprezo



Adão e Eva, por Miguel Ângelo, detalhe da Capela Sistina.

pela vida. A atividade terrestre, por mais imperfeita que seja, é boa e bela.

E prosseguiu:

– Se me é permitido falar um pouco de mim, direi que, durante toda a minha vida, oscilei entre as duas gran-

des tendências da escultura, entre a concepção de Fídias e a de Miguel Ângelo. Em Fídias, procurei tornar mais suave a minha visão da Natureza. E, de Miguel Ângelo, guardei a ansiedade cristã diante do mistério.

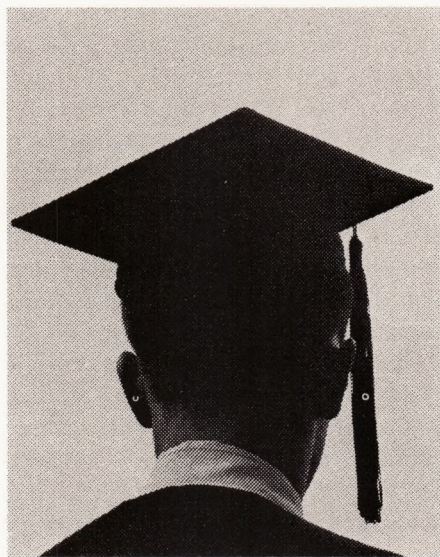
O CONCEITO DE UNIVERSIDADE

A percepção de que a universidade é uma instituição da maior importância para o mundo moderno é geral e como a idéia de progresso, nos mais diferentes sentidos em que possa ser tomado, está fortemente associada à educação e ao avanço do conhecimento, a questão da vitalidade das universidades é freqüentemente objeto de acalorados debates. Pensadores como Karl Jaspers, Max Weber e John Dewey deixaram obras que revelam a profundidade de suas preocupações com o assunto. Mesmo no pensamento econômico, teorias têm sido formuladas mostrando os benefícios e a necessidade da existência de instituições universitárias capazes de cumprir determinadas funções vitais para o sucesso de programas de desenvolvimento dos países. Neste trabalho K. Minogue retoma a reflexão sobre o tema e discute os fundamentos históricos, filosóficos e políticos dessa instituição tão cara à cultura da civilização ocidental.

KENNETH MINOGUE

DE SALTOS E MARTELOS

Este tema surgiu pela primeira vez, logo no início da indagação teórica, na famosa história sobre Tales, que caiu num poço porque estava muito entretido olhando as estrelas. Teoria e prática, em outras palavras, divergem: quem quer que medite genuinamente está fora deste mundo, enquanto que a visão do homem prático é limitada pelos seus fins. A impulsão teórica tem sido amplamente cultivada, na Europa, em instituições às quais nos referimos como *universidades* (em virtude de suas raízes medievais) ou como *academias* (em referência à sua inspiração grega). Mas com a difusão da educação em época recente, a divergência original entre teoria e prática parece ter desaparecido. A teoria tem-se manifestado como o segredo do poder, e nela foram investidos enormes recursos nacionais. Esta infiltração da atitude prática nos escaninhos mais recônditos da contemplação aumentou grandemente nosso poder atual, mas também limitou o alcance de nossa imaginação. A preocupação fundamental da discussão que se segue, entretanto, não é com o que considero como o enfraquecimento



intelectual, a longo prazo, resultante desta situação, mas com o equívoco intelectual em que repousa: isto é, a presunção de que a pesquisa acadêmica é sinônimo de racionalidade e intelectualidade.

KENNETH MINOGUE é professor no Departamento de Governo da London School of Economics and Political Science, e este artigo foi extraído de seu livro "O Conceito de Universidade", Editora Universidade de Brasília, 1981.

* De Thorstein Veblen, sociólogo americano do meio deste século (Rev.).

Existem duas razões óbvias para que este erro se difundisse. A primeira é que as universidades, sendo instituições educacionais, estão incorporadas à nossa visão geral da educação, segundo a qual o conhecimento é transmitido de professores que usam giz, para alunos que usam canetas. Até certo ponto, essa perspectiva é bem adequada; porém, no caso das universidades, passa a ser peculiarmente enganadora. Ela nos estimula a interpretar a educação mais como processo mecanicista, do que como aventura individual; como resultado, ponderações sobre eficiência se tornam proeminentes. Nos termos deste modo de pensar um tanto prosaico, a preeminência algo misteriosa conferida às universidades é considerada, de maneira usual, tanto irritante quanto desconcertante. Pensa-se, muitas vezes, que ela deriva de algo tão substancial como o esnobismo social, e argumentos veblenescos* têm sido aduzidos com a finalidade de reduzir a diferença tradicional entre treinamento vocacional e educação liberal.

Em segundo lugar, o conceito de pesquisa acadêmica caiu na obscuridade porque as universidades têm entrado no reino do debate público. Faz parte

da essência do debate público que, uma vez começado com alguma entidade, tal como o Estado ou a Nação, ele ache uma forma de encaixar, em alguma ordem mais ampla, qualquer tema que estiver tratando. A própria forma de discussão nos impele a considerar como fundamental a pergunta: Qual é a função (ou lugar, papel ou objetivo) da universidade? Em outras palavras, começamos por preparar um verdadeiro leito de Procusto para o infeliz assunto da nossa reflexão. E o resultado é que as universidades são obrigadas a se amoldar a uma variedade de funções patrocinadas por diversos interesses políticos e culturais: promoção ou vaticínio as têm apontado, recentemente, como sendo usinas de força da sociedade industrial, instituições de “crítica social”, fomentadoras do índice de crescimento industrial, resposta da “sociedade à sensação perturbadora que ela tem de algo profundamente errado”, e muito mais⁽¹⁾

FUNÇÕES DAS UNIVERSIDADES

O hábito de visualizar a universidade em termos funcionais tornou-se tão amplamente difundido que pode fazer-se passar por verdade histórica. “Se a universidade moderna encara a sua missão como fornecedora de funcionários públicos, administradores e tecnólogos para o país”, discorre uma passagem típica de um manual moderno, “a universidade medieval existiu para preparar clérigos, canonistas, monges e frades, professores e mestres.” Então, num desenvolvimento posterior deste discurso anacrônico, somos informados de que “as universidades representavam... as escolas de formação da ordem estabelecida”, e que “seus estudos estavam correlacionados, mais ou menos estreitamente, com as necessidades nacionais”⁽²⁾. O que fariam Abelardo ou Aquino com uma expressão como “necessidade nacio-

nal” é uma especulação interessante. Este tipo de preconceito mais ou menos sociológico que reduz as universidades a substâncias descaracterizadas e maleáveis, reflexos de seu contexto social, pode surgir em impecáveis estudos acadêmicos de história da educação. “Em termos sociológicos, entre 1500 e 1600, as universidades sofreram uma mudança de função”, escreve o professor Kearney. “Elas foram transformadas de instituições aparelhadas para treinamento de profissões específicas em instituições que agiam como instrumentos de controle social”⁽³⁾. Estas interpretações funcionais que visualizam a universidade em termos de contingências irrelevantes em relação aos seus interesses explícitos são inevitavelmente arbitrárias e dogmáticas.

Há uma maneira óbvia pela qual a compreensão do acadêmico pode ser liberada deste sistematicamente infrutífero apego ao tratamento funcional. É olhar para o que as universidades fazem e têm feito num esforço para descobrir o que as faz características, totalmente desvinculadas de seu contexto social. Pois afirmar que a universidade é uma instituição social, parte de uma educação terciária, um instrumento do sistema dominante, um lugar para ensinar os jovens ou qualquer coisa similarmente genérica é não entender nada da questão. Tais respostas significam antes definir a mulher como bípede sem penas ou um ser racional, quando o que se busca é a sua singularidade – aquilo que os comediógrafos do teatro de revista costumavam chamar *la petite différence*. Prosseguindo em tal indagação, deveríamos estar preparados para descobrir que, longe de desempenharem regularmente alguma função dentro de um sistema nacional, as universidades têm estado quase permanentemente em conflito com boa parte da sociedade que as cerca. No que diz respeito à reputação pública, elas têm sido, quase permanentemente, instituições insatisfatórias. O debate público

tem ido pouco além de como reformá-las. E se procuramos seguir a linha do conhecimento teórico, ao invés da manipulação prática, deveremos tomar esse conflito não como incitação à reforma, mas como possível chave para a verdadeira natureza das universidades.

De fato, podemos considerá-la como um pista para a sua essência. E a fim de prevenir alguma hostilidade que possa ser provocada pela palavra “essência”, apresso-me a acrescentar que não há qualquer problema em deduzir⁽⁴⁾ um conceito *à priori* de universidade como entidade fora do tempo, mas antes em deslindar os traços de uma identidade histórica que se tem revelado em circunstâncias muito variadas ao longo dos últimos sete ou oito séculos. De uma maneira totalmente casual, despendemos uma boa parte da vida cotidiana em distinguir essência de função. Num momento de irritação sobre uma confusão deste tipo, Hannah Arendt escreveu certa vez: “É como se eu tivesse o direito de chamar de martelo o salto do meu sapato porque o utilizo para bater pregos na parede, como quase todas as mulheres”⁽⁵⁾. O tipo de distorção imposto às universidades por uma visão funcional pode ser ilustrado por outra analogia. Assim como os iates-clubes foram fundados por pessoas que apenas gostavam de “se divertir com barcos” (e que não tinham nenhuma outra finalidade), também as universidades foram criadas e mantidas por pessoas que gostavam de pesquisa e de cultivar os estudos. Agora os governos podem ver com bons olhos os iates-clubes, porque são fontes excelentes de recrutamento para a marinha; porém, seria absurdo considerar isto como sua função. Do mesmo modo, as universidades têm muitos efeitos benéficos colaterais, o que algumas vezes levou os estados a adotá-las entusiasticamente. Mas admitir qualquer um desses efeitos colaterais como função das universidades seria uma distorção de sua natureza.

ORIGEM DA VISÃO FUNCIONAL

A visão funcional predominante das universidades é parte de uma depreciação geral do próprio termo “educação”. Empregava-se para designar os arranjos pelos quais o jovem podia ser levado a reconhecer uma certa qualidade de vida, como resultado do contato com formas de estudo tradicionalmente reconhecidas. Entre os europeus isto significou, dos tempos medievais em diante, e imersão nos mundos abstratos da matemática e música, do direito e da literatura da Grécia e de Roma. Tal experiência era considerada por certas individualidades como válida por si própria; ela nem precisava ter qualquer significado determinado em relação ao que um homem educado pudesse fazer pelo resto da sua vida. Sem dúvida, a posse de uma educação podia tornar possíveis certas coisas que não haviam sido possíveis antes, mas isto era uma contingência que não se relacionava à questão da educação em si. Esta situação também não se modifica pelo fato de muitos estudantes ingressarem nas universidades com ambições vocacionais, desde que elas foram estabelecidas. Na história européia, isto passou a ser particularmente verdadeiro a partir do momento em que a nobreza da Europa, por volta do final do século XV, decidiu que, para manter a sua posição de conselheira de reis, tinha de se educar⁽⁶⁾. Progressos como este tornaram plausível considerar a “educação” como “uma preparação para a vida”. Com o aparecimento desta visão funcional, tornava-se imediatamente possível inferir que a educação era condicionada ao tipo de vida almejado. Não demorou muito para se tornar claro a inúmeros pensadores o fato de que o grego e o latim são tangenciais a muitas condições de vida, e esta percepção conduziu a uma sucessão infindável de melhoramentos

possíveis, que correlacionavam verdadeiramente aquilo que era ensinado com aquilo que se pensava ser necessário. É possivelmente significativo assinalar que essas sugestões foram geralmente feitas por homens educados, considerando o que seria adequado para as classes mais baixas. Com o tempo, o trabalho deles produziu frutos no desenvolvimento de dois tipos paralelos de instituições pedagógicas, ainda parcialmente visíveis hoje em dia, na maioria dos países europeus. Os dois tipos de treinamento podem ser representados pelas escolas de ensino médio e as universidades, de um lado, que mantiveram um teimoso apego à tradição; e, do outro, pelas escolas modernas ou técnicas e as politécnicas. Estas últimas foram projetadas explicitamente para se dedicarem ao conhecimento útil e atenderem às necessidades de transformação. Uma mistura de esnobismo social e paixão ideológica tem levado os partidários de uma ou outra dessas duas tradições a conflitos ferozes, o que é um singular infortúnio, uma vez que não há razão por que, em princípio, ambas não sejam reconhecidas como valiosas e necessárias. Uma visão clara desta situação nos levaria a distinguir entre “socialização” de crianças, que incluiria tudo que fosse necessário à preparação delas para a vida futura, e “educação”, que é a inculcação de padrões de excelência que são deliberada e inevitavelmente alheios aos paroquialismos da existência imediata da criança⁽⁷⁾. As relações entre estas duas coisas seria complicada, mas não seria impossível defender o paradoxo de que, em sentido próprio, uma das consequências da educação é ajustar mal, em certo grau, uma pessoa para a vida que ela há de levar.

Explorar o conceito de universidade exige que apresentemos uma argumentação mais ou menos filosófica que abarque, muito incomodamente, os campos da educação e da teoria políti-

ca e social. Necessariamente, isto significa argumentar de um modo impuro, porque grande parte da discussão com a qual nos ocupamos é retórica em si mesma. Além disso, o próprio material impõe uma inescapável perplexidade quanto às conclusões. Isto porque as universidades modernas são uma extraordinária miscelânea de instituições, nas quais um número muito grande de atividades são desenvolvidas. Assim, em certo grau, elas fornecem provas de que qualquer número de atividades poderia ser tomado como central. Esta é a razão por que é plausível (embora incorreto, como vou argumentar) formar opinião de que as universidades são centros vitais de civilização, usinas intelectuais, áreas de “crítica social”, e tudo o mais. Qualquer tentativa de caracterizar as universidades em termos de um critério único será inevitavelmente errônea. Precisamos considerar, entre outras coisas, as circunstâncias históricas de sua criação, o que quer que possa ser deduzido de seus arranjos institucionais, e os tipos de relacionamento que tenham surgido entre as universidades, de um lado, e a sociedade e a cultura, de outro. Precisamos atentar, em especial, para o que distingue as universidades de outras instituições similares, visto que a interpretação errada mais comum de pesquisa acadêmica assimila esta última à superioridade intelectual, ao exercício da racionalidade, ou a qualquer outra coisa igualmente genérica.

Ninguém que há muito pense sobre educação pode ignorar a relação, íntima e ambígua, entre paixões religiosas e a impulsão para teorizar. A importância dessa relação é evidente tanto para os gregos que fundaram escolas, como para os cristãos medievais que fundaram universidades. Ela me parece conter a resposta para muitas questões curiosas sobre a nossa vida intelectual. Porque, se olharmos um pouco abaixo da superfície de muitos conflitos ideológicos modernos sobre educação, logo

encontraremos, sob os enfeites intelectuais e a ostentação da racionalidade, a

inconfundível presença das paixões religiosas.

PRELEÇÕES, CATEDRÁTICOS E ESTUDANTES

RESILIÊNCIA INSTITUCIONAL

A sobrevivência das universidades, durante oito séculos, é uma conquista extraordinária, frágil e (provavelmente) temporária, porque na maior parte do tempo elas foram cidades sitiadas. Embora resolutamente construídas como parte do reino medieval, foram muitas vezes prejudicadas por serem vistas ou como ameaça a alguma preocupação na sociedade como um todo, ou alternativamente como recurso valioso demais para ser deixado livre. Quem quer que tivesse em mente algum interesse poderoso se punha, quase imediatamente, a trabalhar, construindo adequados aparatos de cerco. As igrejas dominantes tentaram submeter as universidades a uma doutrina, e os governos ambicionaram controlar seu ensino e congregação. Os célebres ataques do século XX são exemplos grosseiros de algo que é muito mais ameaçador quando feito em surdina. O entusiasmo do partido nazista em libertar as universidades das algemas da decadente erudição judaica é e foi facilmente reconhecido como não-acadêmico; e a crença comum sob o governo de Stalin de que todo o saber era uma dedução da dialética marxista-leninista não se constitui em ameaça intelectual muito séria à vitalidade da civilização européia, ainda que politicamente desagradável. A verdadeira ameaça que tem por vezes assolado a periferia da Academia provém de entusiasmos estranhos, ataviados como se fossem credos acadêmicos. É este tipo de sitiante, que opera freqüentemente dentro das muralhas, que será nossa principal ocupação em capítulos posteriores.

A vitalidade das universidades pode parcialmente ser mensurada na medida em que estas têm sobrevivido às susce-

tibilidades nervosas que freqüentemente despertam nos homens práticos. E uma grande parte dessa vitalidade reside nos traços familiares da organização acadêmica que, em sua maioria, foram herdados da Idade Média. Ataques político e defesa acadêmica: tem sido esse, exatamente, o ritmo da história das universidades. Porque estas ja-



"King's College" e "Clare Hall," Cambridge. Desenho e gravura de W. Westall, publicado em 1819



"Merton College", Oxford. Gravura de David Loggan, 1675

EDUCAÇÃO LIBERAL

Aproximadamente na mesma época, as universidades foram objeto de incessantes queixas, por terem deixado de participar naquilo que um grupo de entusiastas considerava como a aventura compulsória da humanidade: a exploração das riquezas da terra. Homens práticos observaram que o estudo do latim e do grego nem sempre é um estímulo à carreira de negociante, podendo mesmo refrear o entusiasmo comercial. Nem essa atitude se restringe aos homens práticos. “Pode lá existir uma coisa mais ridícula”, escreveu Locke, “do que um pai ter de gastar o próprio dinheiro, e o tempo de seu filho, preparando-o para *aprender a língua romana*, quando ao mesmo tempo *o destina ao comércio*, onde este, não tendo emprego para o latim, lembra aquele mínimo que trouxe da escola e que certamente abomina pelas poucas vantagens que lhe deu?” Essa atitude contesta não apenas os clássicos, mas todo e qualquer tipo de educação acadêmica. Newman, em *Idea of a University*, argumenta contra esse tipo de atitude prática, que floresceu no século XIX sob a bandeira da Utilidade. “Este processo de treinamento”, escreveu no *Discourse VII*, “pelo qual o intelecto, em lugar de ser moldado ou devotado a algum propósito determinado ou acidental, a algum comércio ou profissão específicos, estudo ou ciência, é disciplinado em seu próprio benefício para a percepção dos seus próprios objetos adequados e para o mais intenso cultivo de si mesmo, é chamado de Educação Liberal”. Volvido um século desde que Newman escreveu nesse tom, as universidades têm sido firmemente impulsionadas no sentido de proverem um preparo profissional e vocacional; ou, para continuar a metáfora do cerco, a sociedade tem subjugado com êxito extensas áreas da universidade.

A suspeição utilitarista do acadêmico misturou-se, no último século,

com o clamor da luta de classes, e produziu um novo e vigoroso tipo de crítico, que procura rebaixar as universidades por não conseguir ver nelas algo mais que cidadelas do privilégio. Max Weber certa vez sustentou que a função da religião era a de ser “um serviço de legitimação... dos interesses externos e internos de todos os governantes, do proprietário, do vitorioso e do sadio”⁽¹¹⁾. Esta avaliação da religião é justamente a mesma que os críticos utilitaristas e radicais fazem da universidade. Quem concordar com a tese segundo a qual o religioso e o acadêmico são distintos e de fato antitéticos, achará intrincado este extraordinário embaralhamento de categorias. O homem com quem nos defrontamos, porém, é um crítico para quem o conceito de “compromisso de classe” é a pedra de toque de todo juízo; uma pedra de toque, em outras palavras, de natureza política e religiosa; e as religiões, de modo geral, são cegas para tudo o mais, exceto para outras religiões. Um crítico recente das universidades, baseando-se no que acredita serem as necessidades e tendências da sociedade moderna, pensa que o conflito de idéias educacionais “somente pode ser solucionado com a perda do controle de todo o sistema educacional pelas universidades que sejam devotadas a um ideal acadêmico”⁽¹²⁾. Isto é uma declaração de guerra, parcialmente justificada pela afirmação da orelha de que as universidades estão “entre os últimos baluartes da educação elitista”. Um outro crítico, escrevendo no mesmo estilo, exprime o tom de uma grande parte desse ataque quando diz:

Analizando friamente, as universidades britânicas são retraídas, exclusivas, conservadoras, escolásticas e de classe média. Sua independência é preservada pelo Comitê de Subvenção Universitária; elas são indiferentes à exigência social e industrial (foi preciso o Comitê Robbins e todos aqueles anexos para fazê-las aprovarem a expansão anterior) e se



Cardeal John Henry Newman (1801-1890)

interessam na preservação, extensão e disseminação do conhecimento, em seu próprio benefício (até cursos de origem ostensivamente profissional, como engenharia, exigem experiência prática subsequente antes que um indivíduo seja qualificado); seus alunos estão quase todos estudando em tempo integral para uma primeira graduação, e são de um estrato social que tem se mantido surpreendentemente estável há cinquenta anos⁽¹³⁾.

Isto é parte de um debate pela expansão e desenvolvimento de formas alternativas de educação superior, porém esta atitude está comumente mesclada com a ambição de transformar as universidades em algo mais. Tais ataques, que têm uma longa história, deixam muito claro que as universi-

dades não têm sido “mais ou menos sensíveis às necessidades nacionais”.

Uma instituição tão continuamente atacada dessa maneira carece de fontes de energia para resistir. Poderíamos analisar detidamente esses fatores de elasticidade acadêmica, que são inerentes à sua ligação externa, mas aqui estamos interessados apenas em alguns dos benefícios de sua herança institucional. Alguns desses fatores – o da autonomia acadêmica, por exemplo – são obviamente de importância primordial e têm sido amplamente discutidos. Entretanto, existem igualmente características evidentes das instituições acadêmicas cuja importância é menos amplamente reconhecida.

HUXLEY E A TRADIÇÃO DAS PALESTRAS

Considere-se como exemplo o sistema de palestras, e tome-se como seu crítico mais típico não o moderno radical, que julga o fato de sentar-se em silêncio durante uma hora como sendo equivalente a “passividade” ou “inércia”, mas antes o cortês e culto Aldous Huxley, sempre bom para ilustrar um preconceito racionalista:

As palestras, como método de ensino, datam da época clássica e medieval, antes da invenção da imprensa. Quando os livros valiam seu peso em ouro, os professores tinham de fazer palestras. O barateamento da impressão mudou radicalmente a situação, o que tornou arcaico o ministrador de palestras. E contudo – absurda anomalia! – esse tipo de professor sobrevive e até mesmo prospera. Em todas as universidades da Europa sua voz ainda zumba e orneja, exatamente como zumbia e ornejava na época de Duns Scoto e Tomás de Aquino. Os palestradores são um anacronismo equivalente aos vazadouros entupidos e às velas de sebo; esta é a hora exata para deixá-los de lado⁽¹⁴⁾.

A presunção de Huxley de que tudo pertencente ao passado deva ser deixado de lado deixaria de fato as universidades naufragarem sob as marés do tempo. Porém, o que é um anacronismo? Conforme empregado proficuamente pelos historiadores, o termo anacronismo designa algo que poderia não existir em uma determinada época. Quando a palavra é trazida ao âmbito moral e político, e levada a significar algo que simplesmente *deveria* inexistir, então esta desce ao nível de uma sentença de exílio dada por um irascível juiz sobre alguma feição do mundo que o tenha desagradado. Ela se transforma num instrumento de fantasia. Subjacente à fantasia, porém, podemos discernir um tipo de raciocínio que tem sido freqüentemente usado como aríete demolidor no cerco da Academia. Muito parecida com um dispositivo mecâ-

nico, esta argumentação seleciona um aspecto da organização universitária, atribui-lhe alguma causa plausível, aponta então para o fato de que a suposta causa não produz mais efeito, e conseqüentemente apresenta esse aspecto como uma homenagem à capacidade da humanidade de apegar-se a antigos hábitos. A argumentação de Huxley é um mero *jeu d'esprit*, um divertido exagero, que ele dificilmente levaria a sério, porque sua intenção é chocar e divertir. Existem muitos outros críticos que são bastante sérios, de fato, ao julgar assuntos tais como palestras como sendo essencialmente apenas aquilo que aparentam: um meio de expor coisas a pessoas. Sem dúvida, é verdade que, como expediente para a transmissão de informação, as palestras são absurdamente ineficientes. Qualquer estudante pode ler uma palestra publicada numa fração do tempo que se leva para proferi-la. Mas isto não nos conduz muito longe.

A chave da verdadeira natureza das preleções pode ser encontrada no argumento de Platão, em sua *Carta VII*, segundo o qual existem certas coisas que não podem ser adequadamente registradas por escrito, e que a tradição da indagação deve passar do discípulo ao mestre como uma fagulha. Ele sem dúvida deu um significado muito amplo a esta imagem; mas uma parcela do que ele quis significar é que uma tradição de aprendizado não é simplesmente um *quantum* de informação, e sim uma determinada atitude para com esta – um jogo de *nuances* que se denota no tom de voz que se emprega e na escolha dos assuntos a serem classificados ao longo do roteiro da exposição. Uma preleção, adaptando uma antiga máxima legal, é um livro falante, e aqueles que escutam uma preleção estão absorvendo, em parte consciente e em parte inconscientemente, uma certa forma de ler livros e de lidar com as informações que obtêm.

Vista sob esta luz, uma palestra é um

dispositivo cerimonioso de difusão de uma tradição particular de aprendizagem: ela aborda um tema concebido não abstratamente como um conjunto de afirmações que poderiam proficuamente ser encontrados num manual ou numa enciclopédia, mas como meios intelectuais pelos quais uma pesquisa contínua de algum aspecto da realidade está sendo conduzida. É verdade que, onde quer que haja aulas e cursos em abundância – como é freqüentemente o caso nas universidades britânicas – as preleções são um meio menos necessário de expor um assunto “vívido”, neste sentido. Mas algo assim deve existir, porque é pelo seu domínio sobre a vivacidade de um assunto que um homem educado há de ser distinguido do autodidata que tenha se dedicado aos livros por conta própria. Embora diferentes talentos inatos produzam amplas variações, o homem cujo aprendizado tenha vindo exclusivamente dos livros estará à mercê de qualquer nível de conhecimento que neles estiver contido, ao desenvolver sua aprendizagem. A *raison d'être* das universidades é, ao contrário, transmitir o tipo de experiência e de conhecimento exploratório que leve os acadêmicos a considerarem a maioria dos livros como meros relatórios de progressos.

Conseqüentemente, preleções, encontros* e aulas poderiam todos assumir seu lugar, mais ou menos indiferentemente, como meios de colocar os estudantes em contato com o que está sendo pensado em relação a um assunto. Em outros aspectos, porém, a preleção tem uma certa preeminência. Porque o dever de dar preleções é uma pressão sobre o acadêmico para repensar o que ele considera como fundamentos de sua matéria, a cada ano que tenha de

* No original *Tutorial*. Nas universidades inglesas, é o período de instrução ministrada pelo *Tutor*, professor que dirige os estudos de certo número de alunos, aos quais também atende individualmente. (Rev.).

transmiti-los. Este fato é uma chave para a natureza das universidades, uma pista que vale a pena seguir, porque metáforas como a das “fronteiras do conhecimento” levaram muitas pessoas a acreditar que as universidades seriam preeminentemente lugares em que estudos “avançados” se desenvolvem. Esta maneira de pensar leva a crer que longe, no “centro” do conhecimento, existe alguma coisa segura e fixa. Esta é uma visão superficial e comum. A verdadeira distinção das universidades está em que elas são combinações incomuns de trabalho “avançado” com a contínua reavaliação e reafirmação de muitas coisas que, para todos os propósitos práticos, nós aceitamos como certas. Elas lidam tanto com a simplicidade, quanto com a complexidade. As palestras habituais para os estudantes não são, pois, meras exibições para ensinar aos alunos como alguém presumidamente conhecedor de grande parte de uma matéria se desincumbe de exposição de alguma parcela desta; elas são também rituais que obrigam os professores a reexaminar sua matéria como um todo, e, portanto, um significativo complemento para pesquisas exatas ou especializadas. Porque, em termos acadêmicos, ensinar uma matéria significa repensá-la; e os problemas para reavaliá-la freqüentemente se tornam muito mais evidentes na preparação de palestras do que nas discussões dos encontros ou da classe.

Estas considerações não devem nos impedir de reconhecer que existe alguma verdade na queixa que levou Aldous Huxley à sua crença de que fazer preleções era um “anacronismo”: “Na maioria das universidades”, escreveu ele em 1927 – e a situação não se modificou grandemente desde então –, “uma importância inteiramente desproporcionada é atribuída às preleções. Os estudantes são compelidos a freqüentar inúmeros cursos, e se torna difícil, quase impossível, para um homem – mesmo inteligente e bem in-

formado – obter uma graduação, se não houver frequentado estes cursos e for, portanto, incapaz de reproduzir, como um papagaio, idéias favoritas e frases das preleções do professor”. Sem dúvida, o que possa ser dito em defesa da instituição da preleção – e de algumas preleções – de modo algum se aplica a todos os arranjos de palestras que possam existir em diferentes épocas e lugares. Existe uma profusão de palestrantes ruins, maçantes e incompetentes, que acrescentam pouco à sua conhecida matéria, salvo a monotonia de suas vozes e um periférico jogo de palavras com o qual apenas exibem sua condição acadêmica. Mas neste ponto entramos nos conhecidos problemas de avaliar qualquer desempenho humano: de modo algum poderia existir um consenso de que uma determinada série de preleções seja maçante e inútil. As universidades têm geralmente adotado o ponto de vista de que é melhor permitir que tais preleções continuem do que incumbir alguém da perigosa tarefa de afastar os palestrantes incompetentes – de modo geral porque seria muito difícil avaliar estas questões de maneira definitiva, e existem muito poucas séries de preleções que não encontrem absolutamente nenhuma platéia.

De fato, a situação é muito mais difícil do que este esboço tenha mostrado. Porque, embora muitas vezes seja fácil julgar – ou, pelo menos, as pessoas se *dêem* a julgar com facilidade – que algumas preleções são estimulantes e outras uma perda de tempo, existem muitas séries de preleções que têm uma enganadora aparência de mérito, e que são admiradas pelos estudantes, mas que possuem pouca significação acadêmica. As preleções nas universidades são algumas vezes julgadas como desempenhos de oratória pública; e o que seria admirável nestes termos – serem coerentes, bem organizadas, entremeadas de observações humorísticas adequadas e repletas de informações úteis –

pode todavia ser um logro para os estudantes, na medida em que fracassam em transmitir a inteligentes alunos qualquer sentido de evolução do pensamento. A principal virtude de uma preleção é revelar algo do que se passa atrás dos bastidores da pesquisa acadêmica – mesmo se isto fosse somente uma noção das hesitações e das alternativas abandonadas, que raramente aparecem às claras nos livros. Sendo assim, a noção habitualmente defendida de que aos professores universitários devam ser ensinadas técnicas de falar em público corre o risco de destruir precisamente aquilo que pode ser singularmente valioso nas preleções acadêmicas. Sem dúvida existem algumas preleções – e uma parte do ensino em universidades – nas quais a única finalidade é simplesmente a de comunicar fatos e técnicas; e onde isto for verdadeiro não pode haver objeção a melhoramentos que permitam que isto seja feito mais eficientemente. Estes melhoramentos não são menos úteis por serem marginais: falar claro, encarar a audiência, falar mais depressa ou mais devagar. Porém, para preleções que sejam mais especificamente acadêmicas, o único tipo de técnica que pode ser ensinada pelos pedagogistas devem também necessariamente ser uma espécie de brilho que ofusque o que for pessoal e específico à matéria em questão.

Esta visão dos professores insinua um importante critério para uma matéria acadêmica: que ela deve ser suficientemente complexa para suportar o peso de tais sutilezas. A filosofia foi sempre reconhecida como um paradigma da pesquisa acadêmica, enquanto habilidades como dirigir veículos ou realizar tarefas domésticas são essencialmente práticas. Estas devem ser cultivadas de uma maneira prática, porque nenhum preparo acadêmico resulta diretamente em habilidades práticas. Mas entre estes extremos existem muitos e difíceis julgamentos a ser feitos, e, no século passado, deu-se uma grande liberaliza-

ção de atitudes. Ciência, história e as literaturas vernáculas, para não mencionar tecnologias industriais e agrícolas, tiveram todas uma ampla acolhida, e em diversos lugares a universidade quase se tornou (o que muitos consideram um ideal) uma espécie de centro comunitário, onde todas as capacitações podem ser adquiridas e todos os assuntos discutidos.

As universidades somente poderão preservar sua identidade se se guiarem pela bússola do acadêmico; sem isto, seu crescente envolvimento com a sociedade fará delas desamparadas perseguidoras de excelências incoerentes. A escolha que elas enfrentam é entre perder-se a si próprias num caos intelectual, onde modismo e necessidade social são poderosas forças antiacadêmicas, e apegar-se com firmeza ao que é seguramente tradicional e, então, morrer fossilizadas. A admissão de matérias novas levanta problemas peculiarmente difíceis para a administração universitária.

IMPORTÂNCIA DA PESQUISA

Em muitos recantos do mundo acadêmico, embrionárias formas de pesquisa estimulam grandes esperanças, ainda que seus resultados atuais sejam rudimentares e banais, se comparados com os de disciplinas estabelecidas. Pressões externas e modismos insinuantes impõem a adoção de matérias triviais (que bem podem abordar questões de grande urgência prática) apresentadas como promissoras por uma adequada bateria de programas acadêmicos. A expulsão da alquimia e da astrologia, a admissão da ciência social ou da composição literária levantam questões desta espécie. Muitos ramos das ciências sociais têm estado vivendo do presumido esplendor de seu futuro, há muito tempo. Programas acadêmicos desta espécie resultaram num es-

queima baconiano de coleta de dados (“nós sabemos surpreendentemente pouco sobre... quase nenhuma pesquisa foi realizada sobre...”) e pintam um quadro cor-de-rosa das leis de ordem superior que indubitavelmente emergirão uma vez que o arcabouço conceitual tenha sido harmonizado e difundido um adequado vocabulário técnico, livre da anarquia conotativa de discurso popular. Todavia, é logicamente impossível saber se tais idéias brilhantes irão eventualmente se alçar a uma plena sofisticação acadêmica. Por outro lado, tem acontecido muito comumente que universidades têm se tornado beneficiárias um pouco embaraçadas de generosas doações para projetos associados com alguma excêntrica causa externa. Muitas cátedras de línguas exóticas têm sido estabelecidas por meio de doações com o desígnio de treinar missionários para a conversão dos infiéis. Uma das mais bem sucedidas das ciências sociais – a antropologia – deve suas origens em larga medida a tais interesses não acadêmicos. A lição a ser aprendida com tais incidentes é a de que a organização e o caráter distintivo das universidades têm enorme poder, e isto freqüentemente predispõe tais doações a atingir propósitos inteiramente acadêmicos. Mas esta lição não serve para se ficar confiante; a combinação de enormes somas de dinheiro com o entusiasmo tecnológico não vai ser sempre tão facilmente conduzida para canais acadêmicos.

Não existe, é claro, um meio totalmente seguro de lidar com estas questões. A mais cuidadosa ponderação acadêmica pode ser enganosa. O que salva a universidade das mais extremas conseqüências do erro é sua absoluta pluralidade. As universidades, de modo geral, não constituem um sistema único; existem muitas, em muitos países, com muitos professores. Pluralidade e independência fazem parte da sua essência, e indubitavelmente constituem a razão de sua vitalidade.

...pazende no ouieron los amigos cuydado de las fazer sobre las cosas que vinieron pocas vezes: por que tuuieron que se ponia irogar por otro caso de ley fementame que se fallale scripta. Otros dixieron que en las cosas que se fazen de nuevo debe ser catado en cierto la pro dillas ante que se para delas otras que fueran antiguamente tenidas por buenas y por derechas. E por que las otras palabras que los antiguos pusieron como regla de derecho las ayamos puestas y departidas por las leyes deste nuestro libro assi como de fuero diximos. por lo no las q rriemo doblar tenemos que aborran los en plos que aqui ayamos demostrados.

Las siete partidas quel serenissimo e muy excelente señor don Alfonso rey de Castilla de Leon e de gloriosa memoria: nono deste nonbre fizo e mando compilar e reducir a muy provechosa breuero de todas las principales fuerças iudiciales por muy solemne e apobados iurifconsultos. Fueron impresas en la muy noble e muy leal cibdad de Sevilla: por comissio de Rodrigo o escobar: e de Adelbio: guario mercadores de libros. Imprimieró las maestre paulo de colonia e Jobanes pegniser de nureberga e Adagno e Thomas compañeros alemanes. Acabaron se de imprimir a. xxiij. dias de dezembre año de nuestra saluro de mill e quatrocientos e nouenta e vn años bienaventurada mente. Han en estas siete partidas las adiciones e concordancias fechas por el doctor de monsaluo.

Registro.

La primera partida tiene onse quaternos. a. b. c. d. e. f. g. h. i. k. l.

La segunda partida tiene nueue quaternos. aa. bb. cc. dd. ee. ff. gg. hh. ii. E dos ternos. kk. ll.

La tercera partida tiene quatro quaternos. aaa. bbb. ccc. ddd. eee. fff. ggg. hhh. iii. kkk. lll. mmm. nnn. ooo.

La quarta partida tiene dos quinternos el primero. aaaa. e el postero. eeee. E tres ternos bbbb. cccc. dddd.

La quinta partida tiene seys quaternos. A. B. C. D. E. F. E yn terno. G.

La sexta partida tiene quatro quaternos. A. B. B. B. C. D. E. dos ternos. E. E. F. F.

La setena partida tiene seys quaternos. A. B. B. B. C. D. E. E. E. E. E. E. E yn terno. B. B. B.



As Sete Partidas de Afonso X. Colofão e marca do impressor em uma edição de 1491 de Sevilla.

Isto não significa que não haja possibilidades alternativas. Um homem sábio, rodeado por um grupo de discípulos, é uma forma de educação conhecida em muitas partes do mundo. Homens de especial sabedoria, ou santidade, ou ambas, têm freqüentemente sido capazes de atrair discípulos que vêm sentar-se a seus pés. Platão teve sua Academia e Aristóteles o seu Liceu. De fato, este processo de transmissão educacional, quicá o mais natural de todos, era bem conhecido na Europa na época em que as universidades estavam evoluindo. Em 1263, as *Siete Partidas*, pro-

mulgadas pelo rei Afonso o Sábio de Castela, referiam-se a um professor ensinando seus próprios alunos como sendo um *studium particulare*, diferenciando-o de um *studium generale*, tomado neste contexto como uma associação de professores ensinando em vários campos. Que a universidade evoluiu através do *studium generale* é uma das muitas indicações de quão profundamente a idéia de pluralidade – na verdade, de livre concorrência – está na raiz do desenvolvimento universitário. Sempre foi considerado importante evitar o entrincheiramento de um profes-

sor, ou de uma doutrina acadêmica, predominante na universidade. Deste modo, manuais medievais se referem com desaprovação às tendências das universidades para admitirem como membros somente aqueles que apoiassem a concepção realista, ou a nominalista, na metafísica. Não se considerava que uma vida tranqüila valesse a estagnação intelectual. Porque era evidente para os professores medievais, como o é para nós, que um sistema de mestre e discípulos traz consigo o forte risco de que o mestre transmita não somente seus conhecimentos, mas também uma boa parte de sua idiosincrasia. E a tradição da pesquisa tem sido sempre encarada como algo que precisa ser mantido isento da inevitável inclinação pessoal de determinados professores.

Uma tal inclinação se parece com uma deformação do crescimento. Todas as instituições sociais sugerem uma analogia com os organismos vivos: elas nascem, crescem, aumentam e diminuem, e todas parecem destinadas à extinção. Isto significa que podem ser julgadas em termos de sua vitalidade e decadência. É fácil esquecer, ao fazer tais julgamentos, que estamos lidando com analogias. Num organismo, a vitalidade pode ser identificada com alguma simples variável física, tal como o movimento ou o dispêndio de energia. Transferir tais julgamentos para instituições humanas é freqüentemente enganador, mas tem ocorrido muitas vezes. Decadência e resistência à mudança têm-lhes sido amiúde atribuídas.

É significativo que as universidades se tornassem decadentes virtualmente tão logo passaram a existir. Dentro do espaço de formação do século XII, o fermento exploratório da herança clássica da Europa tinha aberto caminho a uma série de compêndios – preeminentemente os de Graciano, Irnério e Pedro Lombardo – nos quais a ordenada sequência de perguntas e respostas apresentava as conclusões às gerações se-

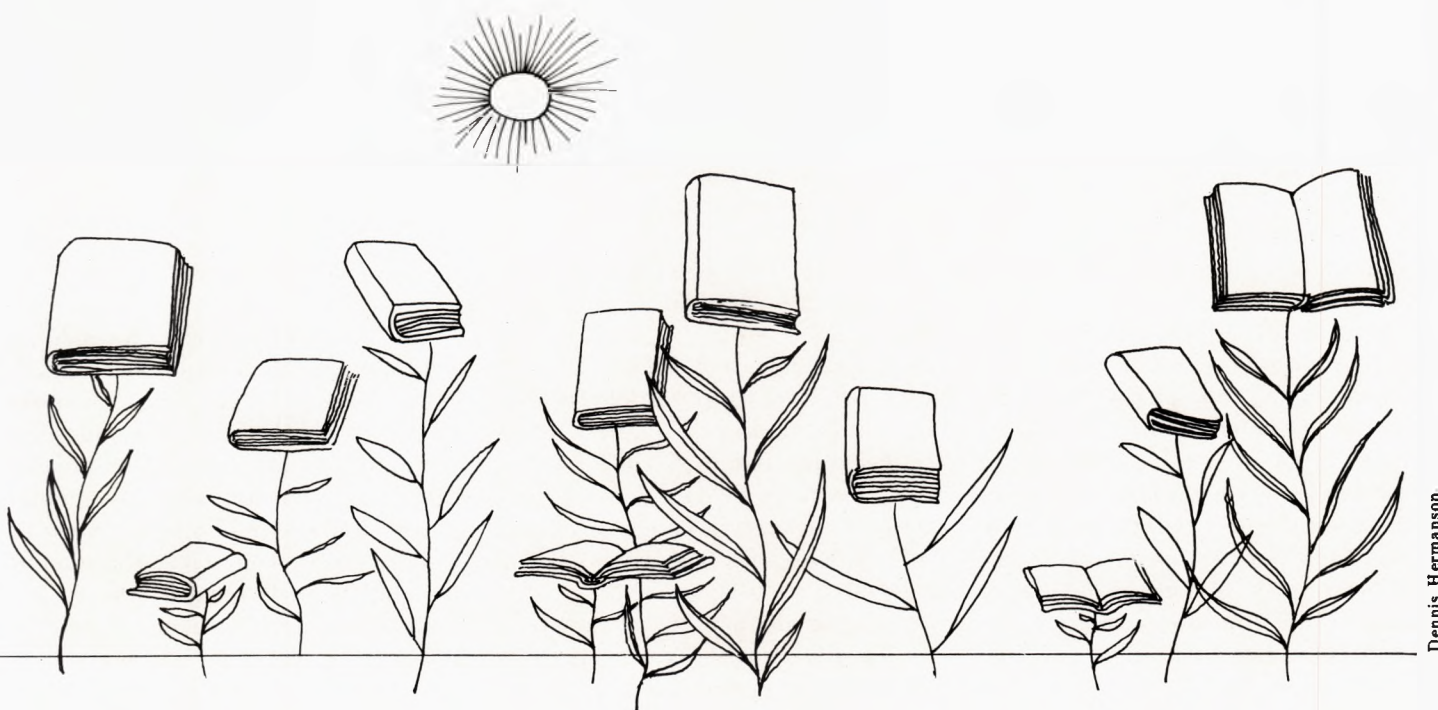
guintes. E esta codificação era seguida de uma preocupação com minúcias e com uma simplificação pedagógica. Aqui estava a primeira aparição daquela rigidez das categorias que constantemente ameaça o esforço intelectual. Isto teve vida curta, porque, nos primórdios do século XIII, um conjunto de novas áreas de trabalhos clássicos chegou à Europa, procedente do Islame e do reino bizantino. No interior das universidades a tradição acadêmica permaneceu viva por muito tempo, depois destas frutíferas contribuições; na verdade, algumas das práticas da escolástica – método dialético e prática da disputa – destinavam-se, em parte, a manter a vitalidade e evitar a humana tentação de cair na repetição. Por volta dos séculos XVI e XVII – época em que os ricos e os aristocratas começaram a invadir as universidades em força – a escolástica foi muito criticada e parece, em alguns casos, ter sido apenas uma sombra do que fora antes. A maioria dos homens realmente importantes do século XVII parece ter subscrito esta opinião sobre as universidades. Por ora, fariamos bem em ser cautelosos ao aceitar suas queixas. Porque estes homens, evidentemente, tinham adquirido por si próprios uma educação; e a maioria deles estava sob o domínio de uma ardorosa convicção de que, se a empresa do conhecimento fosse retomada a partir da raiz, momentosas conquistas seriam possíveis. Homens com esta disposição, se forem talentosos o bastante, podem de fato realizar grandes feitos, embora estejam mal preparados para reconhecer suas dividas intelectuais.

ATAQUES ÀS UNIVERSIDADES

Julgamentos semelhantes sobre as universidades têm sido feitos periodicamente nos tempos modernos. Nos séculos XVIII e XIX, Oxford e Cam-

bridge eram vistas por muitos como plácidas águas estagnadas. Oxford reformou-se a si própria depois do Ato de 1854, e em ambas as universidades o antiacadêmico sistema de relegar a maior parte da tarefa de ensinar a instrutores profissionais particulares caiu em desuso. Apesar dessas reformas, fundaram-se muitas novas instituições de educação terciária no século XIX, particularmente instituições técnicas, que foram muitas vezes apresentadas como se sua principal função fosse suprir as deficiências das universidades estabelecidas. A situação real é que elas foram devidamente estabelecidas para responder a exigências que não era tarefa das universidades satisfazer.

A acusação de decadência assacada contra as universidades, em muitos casos, nada mais é do que propaganda de uma causa. O simples fato de ser “insensível à exigência social e industrial” freqüentemente produz uma acusação de decadência, imobilismo ou obsolescência. Igualmente, o contínuo investimento acadêmico em matérias antiquadas, como a teologia e os clássicos, tem sido considerado apego doentio ao passado, por homens práticos que pensam que o mundo moderno precisa saber mais sobre a química dos corantes e o extrato social das elites. Mesmo dentro da própria universidade, poder-se-ia identificar como decadência, por equívoco um tanto grosseiro, os períodos da história acadêmica que foram carentes de figuras notórias que escrevessem livros memoráveis. Qualquer concepção da universidade em termos de produtividade e rendimento seria errônea, uma vez que se assemelharia a pesquisa acadêmica – uma atividade profundamente humana – a um processo industrial, no qual a entrada regular de matéria-prima eficientemente processada resulta em um produto seguro e homogêneo. Todas as atividades humanas precisam de momentos de reflexão e relaxamento, assim como os



Dennis Hermanson

seres humanos exigem sono para manter sua vitalidade.

Considerações como estas são suficientes para nos precavermos contra a aceitação de ataques às universidades unicamente pelo seu valor nominal; deve-se evitar cair numa reação de autodepreciação. Cair de joelhos diante de alguém murmurando *mea culpa* é uma das grandes opções humanas perante uma acusação. Ela exerce uma perigosa atração sobre os intelectuais tornados hipersutis pelos seus estudos. A decadência perfeitamente real que em certas épocas aflige as universidades há de ser cuidadosamente distinguida das denúncias lançadas por interesses externos cujas exigências tenham sido ignoradas.

Existe, porém, uma feição do mundo acadêmico que pode plausivelmente ser encarada como vital ou como decadente, segundo as conseqüências consideradas. Esta feição é o tribalismo acadêmico, que ocorre quando uma forte personalidade intelectual se estabelece numa universidade como acadêmico de alto nível e reúne em torno de si homens que não têm o caráter acadêmico de professores, mas o caráter religioso de discípulos. E esta fração da terminologia religiosa, tão comumente usada para descrever o tribalismo aca-

dêmico, aponta o elemento genuinamente religioso que ele possui. Porque, embora as teorias acadêmicas, estritamente falando, não sejam relevantes para nada, salvo para outras teorias acadêmicas, tem sido possível adaptar teorias inicialmente postas em voga na teologia, na filosofia, na psicologia, na história, na ciência ou na crítica literária acadêmicas a propósitos messiânicos. A adoção de um estilo de pensamento ou de um vocabulário especial é a marca característica comum de uma tribo acadêmica. Tais tribos freqüentemente tratam seus oponentes com inamistoso desdém e vigiam nervosamente a aparição de heresias no interior das próprias fileiras. Não é invulgar que a imitação do mestre se estenda a características físicas – crescimento de bigode ou adoção de um gaguejo. Trata-se, sem dúvida, simplesmente da aparição na vida acadêmica daquela ânsia de ser membro de algo, envolvendo submissão a um poder superior, que se encontra por toda parte na vida social e política. É notável que isto aconteça nas universidades, pois a atividade de pesquisa intelectual poderia parecer um solo árido para um tal fruto. A vida acadêmica é idealizada sempre, e de forma correta, como uma discussão na qual não pode haver uma palavra final em

nenhuma circunstância; e embora as igrejas necessitem de artigos de fé e os governos tentem propagar um conjunto adequado de lendas de conveniência, tem sido sempre considerado errado que uma universidade estabeleça e favoreça uma doutrina acadêmica em prejuízo de outra.

A inadequação do tribalismo para a vida acadêmica tem muitas vezes sido oculta pela respeitabilidade dos *shibboleths* tribais. Um líder tribal, em seu caminho para o poder, terá de rejeitar os dogmas de seus antepassados, e normalmente justificará essa rejeição em termos de convicções morais acerca da originalidade, da liberdade, da crítica e das virtudes da rebelião. Estes *slogans* são invariavelmente adotados pelos epígonos que repetem, embora menos proveitosamente, as rejeições do próprio mestre. Quando as mais veementes afirmações do mestre são repetidas ainda com mais paixão pelos seguidores, a situação típica foi alcançada: uma atitude de rebelião contra a ortodoxia transformou-se numa irreconhecida ortodoxia por conta própria. Tais ortodoxias não têm lugar dentro de uma universidade, porque elas impõem um teste externo irrelevante às idéias que possam ser aceitas para consideração intelectual. Aqui encontramos no-

vamente um traço antigo da vida acadêmica que está longe de ser desconhecido no mundo exterior. A idéia de “conformista”, por exemplo, empregado como termo pejorativo, somente poderia ter sido adotada por um grupo de pessoas que conscientemente se vangloriassem da própria individualidade, mas que se contentassem com a procedência mecânica de sua inortodoxia, nascida da rejeição daquilo que outros estavam fazendo. Igualmente, a injunção “Pense por si próprio e não aceite idéias impostas” tem sido proferida por gerações de professores radicais que têm deixado de reconhecê-la como preceito admiravelmente tradicional e ortodoxo que realmente é. Na política, naturalmente, doutrinas que possuem uma ortodoxia própria têm conseguido persuadir seus seguidores de que a elocução de clichês agressivos significa verdadeiramente uma corajosa independência intelectual, exatamente como Hitler converteu muitos alemães de sua geração em dóceis ovelhas, com o simples artifício de dizer-lhes que a biologia os havia feito a todos leões. Estas românticas distorções da realidade, nas quais a colocação desfigura a prática, são encontradas tanto na universidade quanto no mundo exterior.

Se o tribalismo acadêmico está verdadeiramente em decadência ou não, é uma difícil questão que não devemos demorar a resolver. Ele certamente tem muitos dos estigmas da vitalidade: entusiasmo e uma constante produção de textos escritos e palestras. Além disso, pode argumentar-se plausivelmente que existem muitas teorias interessantes cujas possibilidades só poderão ser exploradas se os pesquisadores não forem desencorajados pelo primeiro hábito da crítica. Não precisamos duvidar de que o dogmatismo seja o principal pecado acadêmico, para reconhecer que, em pequena proporção, ele possa ser valioso no lastreamento de identidades acadêmicas. Por mais fundamentalmente racional que possa ser, a ele

não deve ser permitido um domínio pertinaz e incontestado da mente. A vida intelectual seria irremediavelmente instável se as teorias fossem abandonadas na primeira contestação bem sucedida. Por outro lado, labaredas muito brilhantes em breve se extinguem, o domínio de um amplo vocabulário é substituído pela reflexão, e percepções transmudam-se em fórmulas: estes são processos da mente humana quase tão inexoráveis como a mudança das estações. Seria certamente irrealista imaginar a tradição acadêmica como não sendo nada mais do que uma bem comportada conversa entre iguais; o fato de saber se seria realmente ilógico proceder assim é uma outra questão.

Seja como for, as universidades fornecem alguma orientação intelectual, um acervo de livros e uma oportunidade de contemplação a pessoas jovens que, caso seus talentos sejam adequados, vão com ela lucrar e para ela contribuir, qualquer que possa ser o presente nível de vitalidade acadêmica julgado por outros padrões. Newman resumiu estas questões há um século:

“Penso ser esta a vantagem de uma sede de ensino universal, considerada como um lugar de educação. Um grupo de eruditos, zelosos dos próprios conhecimentos e rivais entre si, são levados, por seu relacionamento mútuo e pela causa da paz intelectual, a conciliar as exigências e relações de seus respectivos temas de investigação. Eles aprendem a respeitar-se, a consultar-se, a ajudar-se uns aos outros. Assim, se cria uma atmosfera de reflexão pura e límpida, que o estudante também respira, embora, em seu caso, ele apenas busque uns poucos conhecimentos dentre uma multidão. Ele se beneficia de uma tradição intelectual, independente de professores específicos, a qual o orienta na sua escolha de matérias e que corretamente lhe interpreta as que ele seleciona... Forma-se na mente um hábito que permanece pela vida afora e cujos atributos são a liberdade, a equidade, a serenidade, a moderação e a sabedoria; ou aquilo que, em um discurso anterior, ousei chamar de hábito

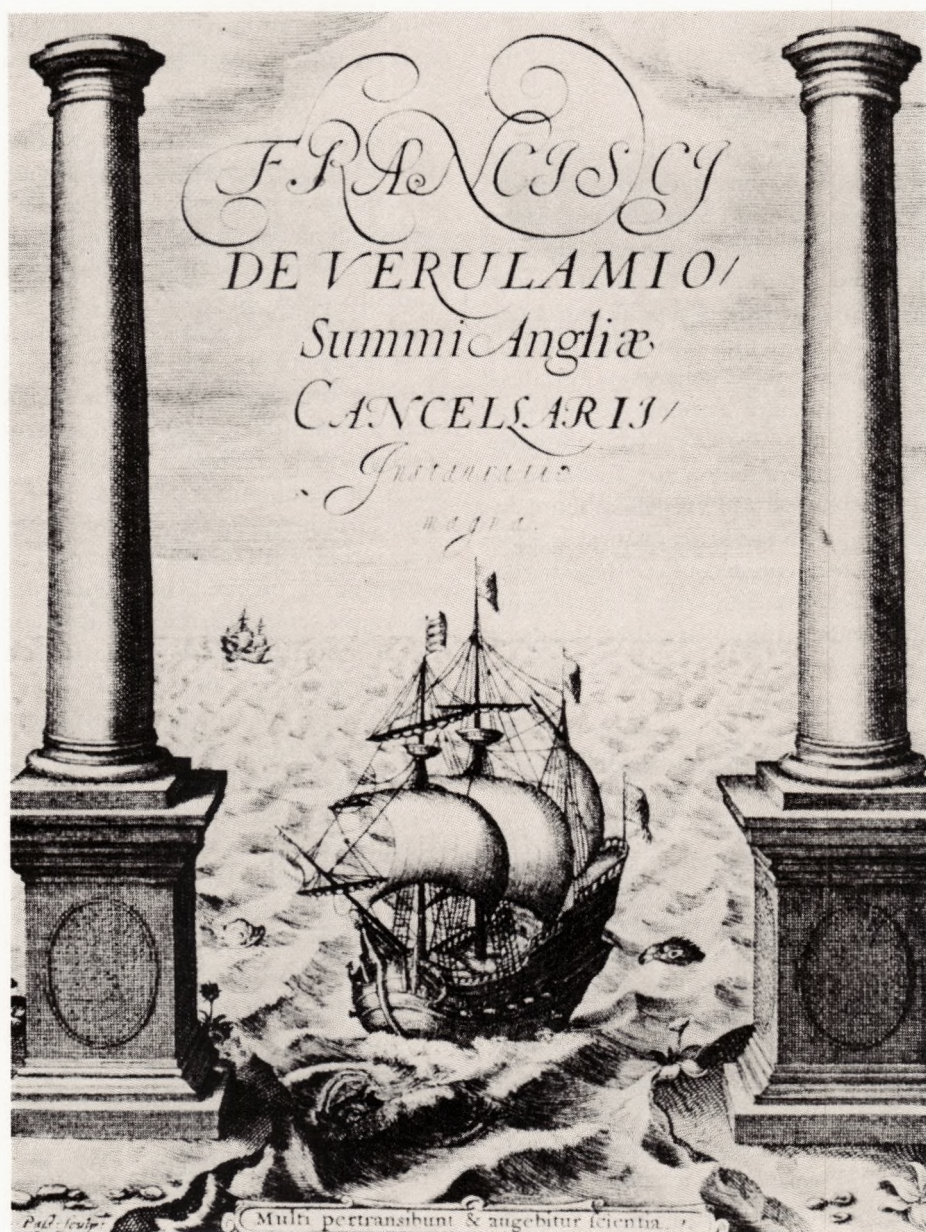
filosófico. A este, pois, eu designaria como o fruto especial da educação que é ministrada em uma universidade, em contraste com outros estabelecimentos ou métodos de ensino”⁽¹⁵⁾.

Um hábito filosófico: a expressão de Newman é deliberadamente paradoxal. A filosofia é, de fato, a crítica da maioria das coisas habituais; porém, a filosofia pode apropriadamente ser lembrada de que ela própria é um hábito da mente. Sua posição no mundo pode ser explicada de acordo com o reconhecimento de que os pensamentos e ações da maioria dos seres humanos, durante a maior parte do tempo, são práticos. A cada instante os homens estão preocupados em satisfazer uma ininterrupta sucessão de impulsos, alguns deles tão imediatos que brotam numa frase ou num gesto; outros somente podem ser alcançados pelos expedientes e artimanhas de uma vida inteira. Contudo, existem algumas pessoas que dedicam parte de seu tempo a afastar-se de toda essa atividade, para entregar-se à contemplação.

Esta atividade era considerada pelos gregos como uma das opções mais elevadas do ser humano. A contemplação compreendia um grande número de experiências possíveis, mas julgava-se que seu prosseguimento exigia uma grande quantidade de energia mental. Isto quer dizer que ela era relativamente rara na experiência humana. Contemplação poderia simplesmente ser a capacidade de ver o mundo como se este fosse um objeto estranho e desconhecido, rompendo assim os hábitos pelos quais nos sentimos à vontade no mundo. Poderia resultar apenas em sensações religiosas ou estéticas de tipo agradável – sensações que seriam induzidas por orações ou mantras. Porém, em algumas pessoas a contemplação tornou-se uma tentativa sistemática e ativa de compreender o mundo em que vivemos. Esta forma de contemplação é filosofia, e as universidades são as suas conseqüências institucionais. A con-

cepção de Newman sobre esta atividade é interessante, precisamente porque ela soa antiquada e não está afetada pelas muitas distinções que um filósofo do século XX estabeleceria nestas questões. Cada ciência, acredita Newman, é um aspecto ou abstração do conjunto do conhecimento. E qual será a atividade destas ciências? Elas “ordenam e classificam fatos; reduzem fenômenos isolados a uma lei comum; traçam o caminho dos efeitos até uma causa. Deste modo, elas servem para transferir nosso conhecimento do recesso da memória para a mais segura e duradoura proteção da filosofia, assim providenciando igualmente sua difusão e seu progresso”⁽¹⁶⁾.

De qualquer maneira, este é um verdadeiro relato de procedimentos acadêmicos, estejam eles relacionados com a engenharia ou a crítica literária. A pesquisa acadêmica é uma questão de sistematização por distinção e associação. Contudo, argumentar que as universidades representam o impulso à contemplação dentro de uma instituição social nada pode ajudar a não ser a levantar uma questão crucial: uma vez que a contemplação tenha se tornado sistemática, ela, desse modo, será que não se tornou mais uma atividade prática entre outras? Isto envolverá uma divisão de trabalho, uma produção de livros, um suprimento de referências, e se transformará em base de ambições, uma vez que ao “bem-sucedido” contemplador irá em breve ser conferida uma posição social no mundo, a qual o tornará, em muitos aspectos, indistinguível do homem bem sucedido no comércio, na política e no entretenimento. A organização do pensamento envolverá um aparato de tecnicismo e doutrina que, embora comece com uma tentativa de chegar-se ao conhecimento, pode facilmente vir a servir propósitos menos elevados, tais como dissimular a ignorância e preenchê-la com um afetado e impenetrável jargão. Que não seja o caso de as universidades



Frontispício da obra *The Great Instauration* 1620, de Francis Bacon.

estarem dispostas a gerar mais uma nova casta de homens práticos que, a exemplo dos sacerdotes, baseiem suas reivindicações à nossa atenção no seu monopólio de mistérios.

Este seria e, de algum modo, tem sido o caso. Cada atividade exercida por seres humanos é prática em muitos aspectos, e exige organização. Contudo, a tese deste livro é que a universidade é muito mais do que suas práticas.

Estas práticas, porém, são um importante elemento de sua natureza; e um antídoto disponível para as universidades contra o veneno do obscurantismo é o estudante.

O estudante pode ser definido em primeiro lugar em termos de sua ignorância. Seria totalmente errado, no entanto, considerar esta ignorância como um vazio clamoroso a ser preenchido por um suprimento de informações

fornecidas por catedráticos. De acordo com uma visão acadêmica correta de como se constitui o conhecimento, a ignorância do estudante é uma condição ativa, que é um dos componentes necessários de uma tradição acadêmica. O estudante é um Sócrates, cuja sabedoria consiste no fato de que ele sabe que nada sabe. Ele é, portanto, um questionador que não se detém à primeira questão; mas, à medida que uma explanação se desenvolve, ele deve questionar continuamente. Só pelo simples fato de existir, exerce influência sobre o pensamento dos acadêmicos. Mas se realizar seu trabalho adequadamente, forçará seus professores a explicar-lhe suas convicções em uma linguagem que possa entender. É o estudante que tende a impor às universidades a simplicidade de expressão e a disponibilidade pública.

Quase toda a pesquisa intelectual pode ser vista como sendo originária de questões simples e quotidianas, e desenvolvendo no tempo uma elaborada superestrutura de termos, teorias e postulados, que tornam irreconhecíveis as questões iniciais. Quase sempre é perfeitamente legítimo que isto seja assim, porque o desenvolvimento de um assunto significa partir para novas questões e abandonar as antigas. Contudo, o tecnicismo, sem o qual um assunto não poderia se desenvolver, está também disponível para ocultar questões e dificuldades reais, e para fornecer materiais cuja combinação fortuita pode dar uma ilusória aparência de vida intelectual onde nada existe. Esta era a acusação lançada contra o escolasticismo tardio, e é uma situação comumente encontrada nas ciências sociais, embora poucos campos da atividade intelectual não sucumbam a ela, de vez em quando. Nos piores casos, o aprendizado de um pomposo vocabulário técnico é uma espécie de abracadabra pelo qual trivialidades são travestidas para parecerem os últimos pronunciamentos do saber científico. O trabalho inicial de um

estudante é limitar o campo de ação dessa corrupção clerical pela força ativa de uma ignorância.

É comum acontecer que o estudante graduado fique numa posição diferente; ele é muitas vezes um aprendiz prestes a ingressar na congregação, e esta situação pode torná-lo mais propenso a ser seduzido pelas ilusões correntes. É o estudante de graduação que pode viver preeminentemente, de modo mais completo, em uma espécie de limbo social, onde a curiosidade automotriz está liberta da tutela da infância e das ansiedades de uma carreira futura, pois é muito comum que o treinamento prático de um homem não se inicie antes de ele deixar a universidade. Qualquer pessoa que tenha alguma familiaridade com as universidades modernas saberá quão raramente os estudantes desempenham de fato esta função. São freqüentes o carreirismo e a satisfação acomodada com o domínio de tantas exterioridades de uma matéria quantas se exigem para passar nos exames; talvez sempre tenham sido relativamente comuns. Mas há sempre alguns que desempenham esse papel; e mesmo o estudante mais interessado, o homem ansioso em aparentar uma compreensão que realmente não possui, não pode deixar, pelo papel que sua presença representa, de ser um fator, embora de menor importância, para manter a vitalidade acadêmica.

Caso se aceite esta visão do estudante, segue-se então que existe certa impropriedade em estabelecer uma distinção, no trabalho das universidades, entre ensino e pesquisa. Tal distinção baseia sua forte plausibilidade no fato de que os professores gastam parte de seu tempo fazendo preleções e dirigindo encontros, e uma outra parte em atividades concernentes a livros e artigos que contam como pesquisa: isso conta, de fato, como uma espécie de toska aferição de "produtividade" nas universidades. O prejuízo que essa distin-

ção tem causado à vida acadêmica é evidente nos milhares de estudos e relatórios de pesquisa triviais e banais que são publicados a cada ano. O triste paradoxo é que a contemplação pode sufocar nos produtos de sua própria organização.

Certamente ensino e pesquisa podem ser vistos como atividades distintas, e ambos se desenvolvem em uma grande variedade de instituições. A natureza singular da universidade se acha, sobretudo, no modo como ela desfaz essa distinção. Ensinar a estudantes *significa*, em parte, repensar os fundamentos de uma matéria: isto constitui uma espécie de pesquisa. Numa situação propriamente acadêmica, os professores não seriam tentados, como normalmente o são agora em muitas universidades do mundo, a considerar seus alunos como uma distração, algo indistinta, do próximo estudo que esperam realizar. Naturalmente, a fusão de ensino e pesquisa é uma explicação muito mais plausível no caso de certas matérias; e é particularmente verdade em relação a matérias técnicas onde a educação de um estudante quase não se distingue de um programa de instrução contínua. Mas isto é só para dizer que as matérias técnicas, como tais, não são acadêmicas, e somente passam a sê-lo na medida em que sejam encaradas como envolvendo um grau de abstração mais elevado do que é tecnicamente útil.

Disto se conclui que grande parte do valor, para a universidade, da presença dos estudantes resulta, bastante paradoxalmente, do fato de que eles estão em uma posição falsa: um grau universitário, tecnicamente, é uma licença de ensino, e a maioria dos estudantes não têm intenção de ensinar. Esta anomalia lhes proporciona um desligamento das preocupações acadêmicas que lhes permite questionar e esquadrihar o que lhes é ensinado, de um modo que não haveria de ser tão fácil para um aprendiz. Conclui-se também disto que qualquer proposta de que o ensino universi-

tário deva ser diretamente dirigido para as necessidades práticas dos estudantes universitários poderia destruir o valioso papel do estudante de graduação como uma espécie de elemento forâneo no interior do mundo acadêmico.

NOTAS

1. O primeiro enfoque tem sido adotado por vários sociólogos, talvez de modo mais notável por Daniel Bell; o último é ponto de vista aceito por F. R. Leavis. Veja *Nor Shall My Sword*, Londres, 1972.

2. V. H. H. Green, *British Institutions: The Universities*, Londres, 1961, p. 12.

3. Hugh Kearney, *Scholars and Gentlemen: Universities and Society in Pré-Industrial Britain*, Londres, 1970, p. 30.

4. Embora essa tentativa seja certamente válida veja "A Deduction of Universities", de Philips Griffiths, in Reginald D. Archambault (ed.), *Philosophical Analysis and Education*, Londres, 1965.

5. *Between Past and Future*, Londres, 1961, p.102.

6. Veja: J. H. Hexter, "The Education of the Aristocracy in the Renaissance", *Journal of Modern History*, vol. XXII, nº 1, março 1950.

7. Cf. Michael Oakeshott, "Education: the engagement and its frustration", in R. F. Dearden, P. H. Hirst e R. S. Peters (eds.), *Education and the Development of Reason*, Londres, 1972.

8. *Leviatã*, c. 21.

9. *Ibid.*, c. 29.

10. *Ibid.*, c. 30.

11. H. H. Gerth e C. Wright Mills (eds.), *From Max Weber*, Oxford, 1946, p. 240.

12. Eric Robinson, *The New Polytechnics*, Londres, 1969, p. 92.

13. Tyrrell Burgess, *Sunday Times*, 4 de outubro de 1970.

14. *Proper Studies*, Londres, 1927, p. 133.

15. *Discourse V*, Sec. I, p. 76.

16. *Discourse III*, Sec. II, p. 35.

CARTAS DE MAQUIAVEL

Maquiavel manteve uma atividade epistolar relativamente intensa. Suas cartas, além de muito reveladoras quanto à sociedade florentina da época, também nos mostram as várias facetas do homem Maquiavel preocupado com a Itália, procurando exercer sua função de conselheiro político, e ainda numa atitude muito humana – e até mesmo terna – em relação ao seu filho.

XX A FRANCISCO GUICCIARDINI

Ao Magnífico Senhor
Francisco Guicciardini
Magnífico e honorando Senhor Francisco

PENEI tanto para escrever-vos que Vossa Senhoria se antecipou⁽¹⁾. A razão de meu penar é devida ao fato de ter-me parecido que a paz havia sido feita⁽²⁾ e de eu crer que V. S.^a houvesse retornado rapidamente à Romanha. Tinha intenção de falar-vos pessoalmente embora tivesse a cabeça cheia de idéias esquisitas que me levaram a desabafar cinco ou seis dias atrás com Filipe Strozzi. E porque devia escrever-lhe por outros motivos, aproveitei a oportunidade e defendi três conclusões⁽³⁾, das quais a primeira era que não obstante o acordo o Rei não ficaria livre; a segunda que se o Rei ficasse livre, observaria o acordo; e a terceira que não o observaria. Não disse ainda em qual das três conclusões eu acredito. Mas concluí claramente que em qualquer das hipóteses, a Itália deveria entrar na guerra e a esta guerra não acrescentou benefício algum. Agora constatando o desejo expresso em vossa carta, raciocinarei com V.S.^a sobre aquilo que silencieiei com ele e do melhor grado, tendo em vista que vós o soliciais⁽⁴⁾.

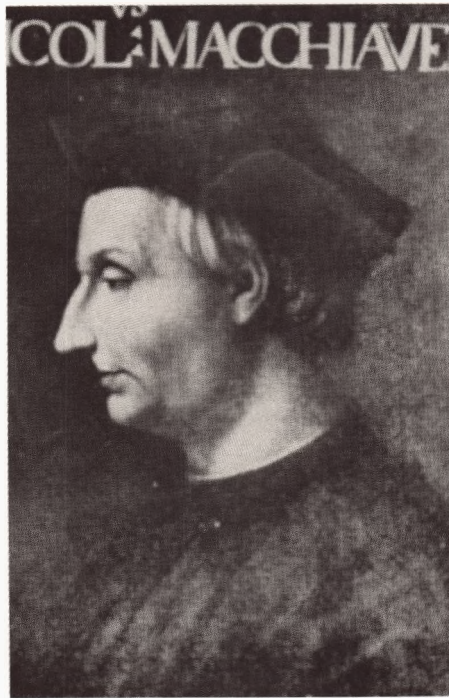
Se V.S.^a me perguntasse em qual das três coisas eu acredito, não poderia apartar-me daquela opinião firme que sempre tive de que o Rei não tem que ser libertado porque todo o mundo sabe que se o Rei fizesse aquilo que pode fazer seriam cortados todos os caminhos ao Imperador para que não pudesse alcançar o objetivo que tinha em mente⁽⁵⁾. Não vejo nem oportunidade nem razão suficiente que o tenha movido a abandoná-lo; em minha opinião a ele é conveniente que o Rei seja libertado, ou porque seu juízo se corrompeu – e nisso os franceses são mestres – ou porque viu esta união entre italianos e o reino⁽⁶⁾ e não lhe pareceu ter tempo nem maneiras de poder gastá-lo sem a soltura do Rei e porque acreditava que soltando-o teria de observar as condições do tratado e o rei neste caso teria de comprometer-se amplamente. E demonstro linha por linha as razões do ódio que ele tem aos italianos e as outras razões que podia alegar para assegurar-se da observância do acordo. Apesar de todas as razões que poderiam ser alegadas, elas não tiram ao Imperador a qualidade de palhaço no momento em que o Rei quer ser sábio, embora eu não acredite que ele queira ser sábio⁽⁷⁾. A razão disto é que até o presente momento verifiquei que todas as decisões erradas que o Imperador tomou não o prejudicaram e todas as

boas resoluções que o Rei tomou não o ajudaram. Considero, por isso, conforme disse, uma infeliz decisão que o Imperador solte o Rei e uma boa decisão que o Rei prometa algo para ser libertado. Apesar de tudo, porque o Rei irá cumprir seus acordos, a decisão do Rei se tornará má e a do Imperador boa. As razões que o levarão a cumprir já as disse por escrito a Filipe. Em primeiro lugar, apelar para a necessidade de os filhos ficarem na prisão; se ele não cumprir os acordos, será de sua conveniência cansar o reino, já cansado; será de sua conveniência cansar os barões de preferência a mandá-los para a Itália, apelar para a necessidade de voltarem rapidamente ao trabalho, os quais pelos exemplos passados o surpreenderão e ainda porque deverá fazer estas coisas para ajudar a Igreja e os Venezianos que os ajudaram a cair na ruína. Escrevi a V.S.^a e volto a escrever de que é grande o desdenho que o Rei deve ter para com os espanhóis, não devendo porém ser muito menor o que ele tem para com os italianos. Sei bem que não se pode deixar de dizer isto e a verdade seria dizer que se por este ódio ele deixasse arruinar a Itália, poderia depois perder o seu reino. Mas o fato está em ele o entender assim porque se for libertado ficará metido entre duas dificuldades: a primeira, a de dominar a Borgonha e perder a Itália e ficar à

mercê do Imperador e a segunda, para fugir a isto, a de tornar-se parricida e traidor.

Nas dificuldades descritas teria que ajudar homens infiéis e instáveis, os quais pelas mínimas coisas, após a vitória, o fariam cair em desgraça. Na verdade, eu me apóio nesta opinião: ou que o Rei não seja libertado ou se o for, deverá cumprir o acordo; porque o espantinho de perder o reino, perdida que seja a Itália, que tem, como vós dizeis, o cérebro francês, não tem a mesma força para o demover que teria para um outro. A segunda dificuldade que ele não acreditará que se dissipe e talvez creia que poderá ajudá-lo porque ajudará a pagar alguns de seus pecados e ele não tenha reavido seus filhos e ensanguentado suas mãos. E se entre eles houver acordo de distribuição de despojos tanto mais o Rei observaria os acordos, mas por outro lado mais aumentaria o desejo de o Imperador enviar para a Itália os golpistas para que não se virassem depois contra ele. Direi a V.S.^a o que eu acho que seja, embora não possa dizer que essa seria a opção melhor para o Rei, por ter de colocar de novo em perigo a si próprio, aos filhos e ao reino para derrotar tão odiosa, amedrontadora e perigosa potência. E os remédios que existem me parece serem estes: cuidar que o Rei, logo que seja libertado, tenha junto de si alguém que lhe faça esquecer as coisas passadas e pensar nas presentes; que lhe mostre a ajuda da Itália; que lhe mostre a decisão vencida, se quiser ser aquele Rei livre que deveria desejar ser. Creio que as persuasões e as súplicas poderão ajudar mas creio que os fatos ajudarão muito mais⁽⁸⁾.

De qualquer maneira eu desejo que as coisas progridam e que a guerra aconteça depressa na Itália. Porque é necessário que os italianos vejam que têm a França com eles e se não a puderam ter, que pensem como querem governar-se. A mim parece que nestes casos existem duas opções: a opção de ficar à mercê de quem vier e



Maquiavel

marcar encontro com o dinheiro e recompensas e a opção de armar-se de verdade e com as armas ajudar da melhor maneira que puder ser. Quanto a mim não creio que as recompensas e o dinheiro bastem, porque se bastassem eu diria que parássemos por aqui, e não pensássemos em mais nada. Mas eles não bastam. E ou eu sou de todo cego ou nos será tirado primeiro o dinheiro e depois a vida. Haverá uma espécie de vingança, fazer que nos sentíssemos pobres e falidos, quando dinheiro e recompensas não conseguissem nossa defesa em relação a outros. Portanto, eu penso que não deveremos demorar a armarmo-nos⁽⁹⁾ nem ficar à espera da decisão da França, porque o Imperador tem o comando de seus povos, tem cada um em seu posto, pronto para iniciar a guerra conforme sua vontade e quando desejar. A nós convém-nos arrumar um comando disfarçado ou aberto; se não for assim, acordaremos uma manhã todos perdidos. Aplaudiria que fosse feita uma frente disfarçada. Dirvos-ei

uma coisa que parece meio tola: apresentarei a V. S.^a um plano que vos parecerá temerário ou ridículo; entretanto, os tempos que correm requerem deliberações audaciosas, inusitadas e estranhas. Vós sabeis e todo aquele que sabe raciocinar sobre as coisas do mundo também sabe como os povos são diferentes e tolos. Por isso mesmo, feitos da mesma massa que são, dizem muitas vezes que se faz o que se devia fazer. Poucos dias atrás dizia-se em Florença que D. Giovanni dei Medici erguia uma bandeira de sorte para fazer a guerra onde lhe calhasse melhor⁽¹⁰⁾. Esta notícia me levou a pensar que o povo dissesse aquilo que se deveria fazer. Creio que os italianos acreditam que não existem chefes a que os soldados podem obedecer com mais disposição nem de quem os Espanhóis mais desconfiam e quem mais admiram. As pessoas ainda consideram D. Giovanni audaz, impetuoso, de grandes idéias e capaz de grandes decisões. Pode por isso, prestigiando-o secretamente, fazê-lo erguer esta bandeira e colocar sob seu comando toda a cavalaria e infantaria que for possível. Os espanhóis irão crer que se tratará de um aparato teatral e possivelmente duvidarão do rei e do papa e que D. Giovanni seja soldado do Rei⁽¹¹⁾; e fazendo-se isto, bem depressa se faria desmontar o cérebro dos Espanhóis e modificar sua estratégia que talvez seja a de arruinar a Toscana e a Igreja sem encontrar obstáculos⁽¹²⁾. Isto poderia fazer modificar a opinião do Rei e decidir abandonar os acordos e fazer a guerra, buscando aliança com pessoas vivas e que além das persuasões lhe mostram os fatos. E se fazer a guerra não é remédio, não saberia dizer que outro remédio haveria. E detende-vos naquele ditado “que se o rei não for movido pela força e autoridade e por coisas vivas, observará o acordo e vos deixará na peste, porque tendo vindo várias vezes à Itália e tendo vós ido ou feito algo contra ele ou corrido para vê-lo, não quererá que desta vez aconteça o mesmo. A Barbera

se acha aí: onde vocês puderem dar-lhe prazer, eu vo-la recomendo, porque ela

me dá muito mais para pensar que o Imperador.

Dia 15 de março de 1525/1526
Nicolau Maquiavel

NOTAS

1. Pelas fórmulas respeitosas e cerimoniais com que Maquiavel começava suas cartas dirigidas a Francisco Guicciardini, sobretudo depois que este se tornou Governador de toda a Romanha e não obstante a amizade crescente entre eles, encontramos um espirituoso protesto do próprio Guicciardini numa carta datada de Faenza, de 7 de agosto de 1525, a que Maquiavel parece não ter dado importância.

2. A carta é de 15 de março de 1526, quando ainda não haviam chegado as notícias um pouco confusas do Tratado de Madrid, de 14 de janeiro de 1526, entre o Imperador Carlos V e o Rei de França Francisco I, que era prisioneiro do Imperador após a infeliz batalha de Pavia.

3. Escrevendo-lhe por outras razões, achou por bem entrar no assunto, examinando estas três hipóteses.

4. Das decisões de Madrid e sobre o que daí se seguiria, dependia o destino da Itália. Era natural a preocupação de Guicciardini que desejava saber o que a respeito disso pensava Maquiavel.

5. Ou seja, tornar-se *dominus dominorum* e *dominus rerum*, árbitro e senhor absoluto da Itália e da Europa.

6. Os maiores príncipes da Itália, e especialmente o papa Clemente VII, aturdidos com o superpoder de Carlos V haviam começado a manifestar tendência para uma maior união com o vencido Francisco I.

7. Trata-se de uma avaliação objetiva do caráter e das capacidades de Francisco I, que ao longo de sua luta com o rival não havia conseguido nunca desfrutar de nenhuma das boas situações em que se achou. Errou também Maquiavel, como se sabe, quanto à previsão que se segue. Porque Francisco I, logo que foi libertado não pensou em mais nada senão em renovar a guerra.

8. Também Maquiavel adere ao senso comum que levou dali a pouco Clemente VII, Florença, Veneza e o último Sforza a fechar com Francisco I a Liga de Cognac contra o Imperador.

9. Viril e corajoso, como sempre, Maquiavel diz que se poderá também perder, como aliás acon-

teceu, mas uma vez que sem a guerra a Itália cairia como presa do Imperador, era melhor tentar a sorte das armas e fiar-se mais nas próprias forças do que em Francisco I.

10. Trata-se de D. Giovanni dei Medici, filho das segundas núpcias de Catarina Sforza com um Giovanni do ramo cadete dos Medici: líder de profissão e chamado “della Bande Nere” por ter colocado uma tira de luto em suas insígnias após a morte de Leão X, seu protetor.

11. *Soldado do rei*: pago pelo rei da França.

12. Maquiavel defende nestas linhas aquilo que rapidamente se transformou um sentimento popular: dali a pouco, iniciada a guerra e mostrada rapidamente a fraqueza das forças italianas comandadas pelo pouco enérgico duque de Urbino, o “Signor Giovanni” foi visto por todos, num determinado momento, como o único e válido defensor da Itália.

E por isso foi grande o desânimo produzido por sua morte ocorrida numa escaramuça junto ao Pô, no sul de Mantua, que abriu aos lansquenês a via de Roma.

XII

A FRANCISCO VETTORI

Ao nobre embaixador florentino junto ao Sumo Pontífice e seu benfeitor, Francisco Vettori.

Roma

NOBRE embaixador. Tarde não houve mais graças divinas⁽¹⁾. Digo isto, porque me parecia haver, não perdido, mas visto desaparecer a vossa benevolência, pois ficastes bastante tempo sem me escrever e não sabia por que motivo⁽²⁾. Não levei muito em consideração

as razões que me vieram à mente, salvo quando duvidei que tivésseis deixado de me escrever, por vos terem escrito que eu não era um bom administrador da vossa correspondência; e eu sabia que, fora de Filippo e Pagolo⁽³⁾, ninguém, a meu entender, tinha visto as vossas cartas. Recebi por fim a vossa de 23 do mês passado, com que fiquei contentíssimo ao ver quão ordenada e serenamente exerceis esse cargo público e vos animo a continuar assim, porque quem abandona as suas comodidades pela comodidade dos outros, não só perde aquelas, como também não experimenta o agrado desta. E já que a fortuna quer fazer todas as coisas, quer que a deixem fazer, que fiquemos

quietos e não lhe criemos complicações, que esperemos a hora em que ela permitirá aos homens realizar alguma coisa; então caber-vos-á a vós suportar outros trabalhos, estar mais atento às coisas, e a mim deixar a casa de campo e dizer: eis-me aqui⁽⁴⁾. Não posso, portanto, ao querer devidamente agradecer-vos, dizer nesta carta senão que, qualquer que seja a minha vida, se julgais que deva trocá-la pela vossa, serei feliz em mudá-la.

Estou na casa de campo e, depois que se deram aqueles meus últimos casos, não estive, se os somarmos todos, vinte dias em Florença. Até aqui tenho caçado tordos à mão; levantava-me antes do dia, enviscava e saía por aí com

uma quantidade de gaiolas às costas, parecendo o Geta ao voltar do porto com os livros de Anfitrião⁽⁶⁾; apanhava pelo menos dois ou, no máximo, seis tordos. Assim passei todo o setembro; depois, este passatempo, conquanto despeitoso e estranho⁽⁷⁾, diminuiu, com desgosto meu. E vou dizer-vos qual é a minha vida. Levanto-me de manhã com o sol e dirijo-me a uma mata que mandei cortar⁽⁸⁾, onde passo duas horas a examinar os trabalhos do dia anterior e a acompanhar os cortadores, que têm sempre alguma aventura pela manhã, ou entre si ou com os vizinhos. Sobre esta mata teria a contar-vos mil coisas belas que me sucederam com Frosino de Panzano e com outros que quiseram lenha. Frosino, em especial, mandou buscar algumas pilhas sem me dizer nada; ao pagar, queria-me ficar com dez liras que disse tinha a haver de mim já há quatro anos, de um jogo de cartas que ganhou em casa de Antonio Guicciardini. Eu comecei a fazer barulho e quis incriminar o arrieiro que ali tinha ido para defender o ladrão. Finalmente, Giovanni Machiavelli se meteu no meio e nos pôs de acordo⁽⁹⁾. Quando a tramontana sopra, Batista Guicciardini, Filippo Ginori, Tommaso del Bene e alguns outros cidadãos me aceitaram cada um uma pilha⁽¹⁰⁾. Prometi a todos e mandei uma a Tommaso que, em Florença, era já só metade⁽¹¹⁾, porque, com a mulher, a criada e os filhos, ele a pusera ao alto; parecia o Gabburra, quando, na quinta-feira, com os seus moços, apaleia um boi⁽¹²⁾. Deste modo, vendo em quem estava o ganho, disse aos outros que não tinha mais lenha; todos se admiraram, especialmente Batista, que enumera esta entre as demais desventuras de Prato⁽¹³⁾.

Partindo da mata, vou a uma nascente e, dali, ao lugar onde caço pássaros⁽¹⁴⁾; levo um livro comigo, Dante ou Petrarca, ou um desses poetas menores como Tibulo, Ovídio e outros similares: leio a descrição das suas paixões



Lorenzo de Medici: quadro de Vasari, Florença.

amorosas e dos seus amores; recordo os meus e deleito-me um pouco com este pensamento. Desloco-me depois pela estrada até à taberna, falo com quem passa, procuro notícias das suas terras, escuto coisas diversas e observo os diversos gostos e fantasias dos homens. Chega entretanto a hora do almoço, onde, com a minha família, como dos alimentos que a minha pobre casa de campo e o meu magro patrimônio consentem. Terminada a refeição, volto

à taberna: seus freqüentadores são, de ordinário, um carnicheiro, um moleiro e dois forneiros. É com eles que me envileço todo o resto do dia, jogando “cricca” e “tric-trac”; quando surgem as brigas e os inúmeros despeitos com palavras injuriosas, as mais das vezes por um ceitil, nossos gritos se ouvem em S. Cassiano⁽¹⁵⁾. Envolvido assim com tais miseráveis, trago o cérebro cheio de mofo e desafogo a malvadez desta minha sorte, contente de me pisar

desta maneira, a ver se ela se envergonha⁽¹⁶⁾.

Ao cair da tarde, retorno à casa e entro no meu escritório; na entrada, dispo as vestes de cotio, cheias de lama e sujeira, e visto trajes reais e curiais. Convenientemente vestido, entro nas antigas cortes dos homens de antanho, onde, amavelmente recebido por eles, me deleito com aquele alimento que é só meu e para o qual nasci. Aqui eu não me envergonho de falar com eles, de os inquirir sobre as razões das suas ações. E eles, por sua humanidade, me respondem. Não sinto, por quatro horas a fio, qualquer tédio, esqueço todos os cuidados, não temo a pobreza, não me assusta a morte: todo me absorvo neles. E, como Dante diz que não há saber sem reter o que se entendeu, eu tomei nota de tudo o que em conversa com eles fui acumulando e compus um opúsculo, *De principatibus*, onde aprofundo quanto posso as considerações sobre este assunto, discutindo o que é o principado, quais as suas espécies, como se adquirem, como se mantêm, por que é que se perdem. Se vos agradeu alguma vez qualquer dos meus devaneios, este não vos deverá desagradar. E deveria ser bem aceito por um príncipe, mormente por um príncipe novo; mas eu o dedico à Magnificência

de Giuliano⁽¹⁷⁾. Filippo Casavecchia já o viu; ele vos poderá informar parcialmente da coisa em si e dos argumentos que desenvolvo. Entretanto, estou tratando de o aumentar e aperfeiçoar.

Vós querieis, magnífico embaixador, que eu deixasse esta vida e fosse gozar convosco a vossa. Eu o farei de qualquer modo, mas o que me tenta agora são alguns dos meus negócios que estarão concluídos dentro de seis semanas. O que me faz hesitar é que se encontram aí os Soderini, a quem, se eu for, terei de visitar e falar. Receio que, no regresso, acreditasse estar a apear-me em casa e me apeasse no Bargiello⁽¹⁸⁾, porque, embora este estado⁽¹⁹⁾ possua sólidos fundamentos e grande segurança, todavia é novo e, por isso, suspeito, e não faltam petulantes que, para se assemelharem a Pagolo Bertini, meteriam os outros em pensão, deixando-me a mim a preocupação⁽²⁰⁾. Peço-vos que me livreis deste temor. Depois, no tempo indicado, cuidarei de me encontrar convosco de qualquer modo.

Sobre o meu opúsculo discuti com Filippo se seria bom apresentá-lo ou não; se fosse, se seria bom que eu o levasse ou o mandasse lá⁽²¹⁾. A não apresentá-lo me impelia o receio de que Giuliano nem sequer o lesse e de que o

esperto do Ardinghelli se atribuisse o mérito desta minha última fadiga⁽²²⁾. A apresentá-lo me impelia a necessidade que me persegue, pois estou definhando e não posso continuar assim por muito tempo sem me tornar desprezível por causa da minha pobreza. Em consequência do desejo, faria com que os senhores Medici comessem a utilizar os meus serviços, mesmo que principiassem por me mandar rolar uma pedra; é que, se depois não os conquistasse, de mim me doeria; mas, por esta coisa, se lida, se veria que os quinze anos que me dediquei ao estudo da arte do estado, não os passei dormindo nem jogando; e deveria cada um prezar servir-se de alguém que, ao encargo de outros, era cheio de experiência. E, da minha lealdade, não se deveria duvidar, porque, havendo-a sempre guardado, não ia agora aprender a lesá-la; quem foi fiel e bom durante quarenta e três anos, que é a idade que eu tenho, não deve poder mudar agora a natureza; da minha lealdade e honestidade é testemunho a minha pobreza.

Gostaria, pois, que me escrevêsseis ainda e me dissésseis o que opinais sobre esta matéria. A vós me recomendo. *Sis felix*⁽²³⁾.

Dia 10 de dezembro de 1513.

Nicolau Maquiavel, em Florença.

1. Petrarca, *Trionfo della Divinità*, 13 ("Ma tarde non fur mai grazie divine"). A diferente leitura de Maquiavel é talvez devida ao fato de que ele citou de memória.

2. Embora amigo de Maquiavel, Vettori cuidava de não comprometer a sua delicada posição de embaixador em Roma, tolerado pelos Medici e meramente honorário (como se vê bem claro pela carta precedente); aos pedidos de apoio de Maquiavel, respondia apenas com boas palavras.

3. Filippo Casavecchia, já mencionado, e Paolo Vettori, irmão do destinatário.

4. Sempre a habitual e obstinada nostalgia de quem se acha afastado dos negócios públicos e não pode voltar a eles sem alcançar a benevolência dos Medici.

5. São as perseguições de que trata a carta já vista de 13 de março de 1512.

6. Alusão a uma novela popular do século XV, em

oitavo (*Geta e Birria*) tirada de uma opereta medieval em latim, atribuída a Vidal de Blois, que vulgarizava e transformava a comédia plautina de Anfítrio: este, armado em pedante, carregou o servo de livros e o mandou a Alomena a avisá-la do seu regresso. De observar que, na comédia de Plauto, o nome do servo é Sósia, enquanto que *Geta* é o nome de outro servo astuto da comédia *Phormio* de Terêncio.

7. Feito a contragosto, como por despeito, e estranho às suas inclinações.

8. Maquiavel, embora privado de emprego, não estava totalmente sem recursos com essa *villa* (ou seja, casa com herdade) de Alberghaccio, para onde se havia retirado; eram, no entanto, insuficientes para uma família numerosa como a sua.

9. Deste Frosino, cuja avareza se deplora, nada

mais sabemos a não ser o que se deduz destas linhas, ou seja, que era do círculo dos amigos e parentes de Maquiavel.

10. Quando Maquiavel estava na prisão e se podia esperar o pior, isto é, pelo menos a confiscação dos bens, estes amigos se prontificaram a receber cada um, um monte de lenha da sua mata: era para ajudar a família mas também para seu proveito, ao menos a julgar pelo que segue.

11. Em Florença foi estimada pela metade, pois, como se afirma, Tommaso del bene se apressou, descarregando-a com a ajuda de toda a família, a apertá-la de tal modo que parecesse menos.

12. Gabburra, segundo termo da arguta comparação, era, segundo parece, um açougueiro bastante conhecido. Era costume então abater as reses diante do açougue, principalmente na quinta-feira, para vender no sábado.

13. Maliciosa alusão ao fato de que Battista Guicciardini era podestade de Prato na altura do famoso “saque”.

14. Era um “uccellatoio”, isto é, um lugar para caçar pássaros com redes e engodos: caça muito usada então e por longo tempo popular na Toscana.

15. Que estava a três milhas de distância.

16. Era uma espécie de gosto despeitoso em reforçar a má sorte envilecendo-se.

17. O *Príncipe* foi, pois, o primeiro fruto acabado destes ferventes estudos. Estava-lhe unida a idéia da sua utilização prática como meio de fazer com que os Medici reconhecessem a capacidade política do autor e fossem por isso induzidos a valer-se dele. Morto Giuliano (1516), com quem Ma-

quiavel já estava relacionado, a obra foi por ele dedicada ao novo senhor de Florença, Lourenço duque de Urbino.

18. Em Roma havia-se ultimamente demorado, com o consentimento de Leão X, Piero Soderini, junto do cardeal seu irmão: Maquiavel teria de encontrar-se com ele, mas receava que isso o pudesse comprometer e provocar de novo sua prisão ao voltar.

19. O regime dos Medici em Florença.

20. Como se dissesse: “e não faltam tagarelas que, para fazerem papel de zeladores (do regime dos Medici, como esse Pagolo Bertini, para nós desconhecido), estariam dispostos a levar qual-

quer um à pensão gratuita (a prisão), deixando-me a mim os aborrecimentos”.

21. Ou seja, se apresentar ou não o *Príncipe* aos Medici, se apresentá-lo pessoalmente ou por intermédio de outros.

22. Fazer passar o *Príncipe* por obra sua. Piero Ardinghelli, prelado florentino que foi também secretário de Leão X, era um intrigante e um inimigo de Maquiavel; instigou Giuliano a desconfiar dele. Mais tarde, vendeu por mil ducados ao duque de Mântua (por meio de Castiglione) um documento comprometedor do arquivo papal que o duque desejava ver destruído. Descoberto, se envenenou “para não ter uma morte mais infame”.

23. “Sede feliz”.

XXII

A GUIDO MAQUIAVEL

Ao meu querido filho Guido de Nicolau Maquiavel em Florença

MEU queridíssimo filho Guido. Recebi tua carta, que considero gratíssima pelo fato de me teres escrito a dizer que convalesceste bem. Não poderia ter melhor notícia. Porque se Deus te dá vida a ti e a mim, eu desejo fazer de ti um homem de bem, desde que tu queiras participar com teu dever. Além das grandes amizades que eu tenho fiz uma nova amizade com o cardeal Cibo, amizade tão grande que eu próprio dela me admiro e de que tirarás vantagem em ocasião oportuna. É entretanto necessário que aprendas e uma vez que não tens mais desculpa do insucesso,

esforça-te por aprender humanidades e música pois sabes a honra que me dá aquele pouco de valor e de fama que pude conquistar como homem de letras⁽¹⁾. Na verdade, meu filho, se quiseres dar-me alegria, fazer o bem e te honrar a ti próprio, faze o bem e aprende, porque se te ajudares, todos te ajudarão.

O burrinho quando enlouquece deve ser tratado ao contrário dos outros loucos: enquanto os outros loucos se unem, eu quero que tu o soltes. Dá-o ao Ângelo e fala que o levas para Montepugliano e depois tira-lhe as rédeas e o cabresto e deixa-o ir para onde ele quiser viver sua loucura. O país é grande, o animal é pequeno e não pode fazer mal que dê prejuízo e assim, sem rédeas, poderemos ver o que deseja fazer e haverá tempo de pensar em pegá-lo de novo. Dos outros cavalos faz o que te mandou Ludovico. Agradeço a

Deus que ele se tenha curado e que o tenha vendido. Sei que isso lhe deve ter feito bem mandando o dinheiro, mas admiro-me e fico triste de ele não ter escrito.

Dá cumprimentos a Dona Marietta e diz-lhe que eu estou para partir daqui dentro de dias. Nunca tive tanta vontade de estar em Florença como agora, mas não posso fazer de outra maneira. Apenas dirás que qualquer coisa que ouça, fique calma que eu chegarei antes que aconteça alguma coisa desagradável⁽²⁾. Beijos para Baccina, Piero e Totto, se estiver por aí. Gostaria de saber se ele curou dos olhos. Vive com alegria e gasta o menos que puderes. E lembra a Bernardo que procure fazer o bem. Escrevi para ele duas cartas num espaço de quinze dias mas não obtive resposta. Que Cristo vos guarde a todos.

Imola, dia 11 de abril de 1527.

Nicolau Maquiavel

1. O texto literalmente diz: “me faz muita honra um pouco de virtude que eu tenho”. É uma alusão ao prestígio que Maquiavel conquistara como humanista. Pela amizade com o cardeal Cibo, ligado aos Medici pelo parentesco, devemos ter presente que quando as coisas pioraram em virtude da guerra feita por Clemente VII e que envolvia também Florença, aliado a Veneza e a Francisco I contra o Imperador, os Medici e particularmente o papa, ansiosos pela sorte de Florença, tinham abandonado finalmente toda a sombra de suspeita para com Maquiavel. Desta maneira, vemo-lo encarregado de visitar os mu-

ros da cidade para prepará-los para uma eventual defesa, conforme desejava o papa; e mais tarde como enviado dos Oito de Pratica (haviam sido abolidos os Dez) para manter a coligação entre a Senhoria e Guicciardini que se encontrava com as forças papais na Romanha.

2. Havia um grande receio em Florença do exército imperial que se deslocava em direção a Roma sob as ordens do condestável de Bourbon, o grande feudatário francês rebelde contra seu rei.

NOTAS

Mas o maior medo era por causa dos ferozes bandos de lansquenês comandados por Frundsberg. Maquiavel, em tais ocorrências fazia de lanceiro entre Florença e a Romanha onde Francisco Guicciardini, “lugar-tenente” do papa, conservava um exército algo desordenado, para consultar-se com ele sobre o que convinha fazer, especialmente para defesa de Florença com que ambos se preocupavam. A estas angústias e pensamentos, aumentados pelo fato de sempre ver seus conselhos resultarem em vão, acrescenta-se a preocupação de Maquiavel pela família, à qual, no perigo, se sente ligado mais profundamente.

POESIA

RAINER MARIA RILKE

TORSO ARCAICO DE APOLO

Tradução de Manuel Bandeira

NÃO sabemos como era a cabeça, que falta,
De pupilas amadurecidas, porém
O torso arde ainda como um candelabro e tem,
Só que meio apagada, a luz do olhar, que salta,

E brilha. Se não fosse assim, a curva rara
Do peito não deslumbraria, nem achar
Caminho poderia um sorriso e baixar
Da anca suave ao centro onde o sexo se alteara.

Não fosse assim, seria essa estátua uma mera
Pedra, um desfigurado mármore, e nem já
Resplandecera mais como pele de fera.

Seus limites não transporia desmedida
Como uma estrela; pois ali ponto não há
Que não te mire. Força é mudares de vida.



DAMA EM FRENTE DO ESPELHO

Tradução de Paulo Quintela

COMO especiarias num narcótico,
solta leve no fluente-claro
espelho os gestos cansados;
e põe todo o sorriso lá dentro.

E espera, até que o fluido
cresça; então lança os cabelos
no espelho e, erguendo os ombros
admiráveis do vestido de noite.

Bebe em silêncio da sua imagem. Bebe
o que um amante beberia em vertigem,
crítica, desconfiada; e só acena

À criada, quando lá no fundo
do espelho vê luzes, armários
e o baço duma hora tardia.

SONETOS A ORFEU

Tradução de Paulo Quintela

Avós que nunca ao meu sentir faltastes,
vos saúdo, sarcófagos artigos,
que a água alegre de dias romanos
atravessa como canção errante.

Ou aqueles, abertos como os olhos
dum pastor jovial ao despertar,
– cheios por dentro de silêncio e mel –
donde esvoaçam borboletas místicas.

Todos os que à dúvida arrancamos
eu saúdo, bocas de novo abertas
que já sabiam o que é estar calado.

Amigos, nós sabemos, não sabemos?
Ambos formam a hora vacilante
na face da humana criatura.

POESIA

O VIZINHO

Tradução de Paulo Quintela

VIOLINO estranho, por que me persegues?
Em quantas cidades remotas falou já
a tua noite solitária à minha?
São centenas que te tocam? Ou um só?

Há então em todas as grandes cidades
homens que sem ti
se teriam perdido já nos rios?
E por que vem tu sempre ao meu encontro?

Por que sou sempre eu o vizinho daqueles
que em angústia te obrigam a cantar
e a dizer: A vida é mais pesada
do que o peso de todas as coisas?

PRIMEIRA ELEGIA

(Fragmento)

Tradução de Paulo Quintela

QUEM se eu gritasse, me ouviria dentre as ordens
dos anjos? e mesmo que um me apertasse
de repente contra o coração: eu morreria da sua
existência mais forte. Pois o belo não é senão
o começo do terrível, que nós mal podemos ainda suportar,
e admirá-lo tanto porque, impassível, desdenha
destruir-nos. Todo o anjo é terrível.
E assim eu me reprimo e engulo o chamamento
dum soluçar escuro. Ai! de quem poderíamos
nós então valer-nos? Nem de anjos, nem de homens,
e os bichos perspicazes reparam já
que nós não estamos muito confiados em casa
neste mundo explicado. Resta-nos talvez
qualquer árvore na encosta, que de novo a vejamos
diariamente; resta-nos a estrada de ontem
e a fidelidade animado de um costume,
que gostou de estar conosco, e por isso ficou e não se foi.



DÉCIMA ELEGIA

(Fragmento)

Tradução de Paulo Quintela

QUE eu um dia, à saída da visão terrífica,
erga o meu canto de júbilo e louvor a anjos concordantes.
Que dos martelos do coração de pancada clara
nenhum falhe em cordas lansas, ou duvidosas ou
a quebrar. Que a minha face inundada
me faça mais brilhante; que o pranto singelo
floresça. Oh como vós então, ó Noites, me sereis caras,
ó Noites aflitas. Oh não vos ter eu, irmãs inconsoláveis,
acolhido mais ajoelhado, não me ter rendido
mais solto ao vosso cabelo solto. Nós, perdulários das dores
Como nós as prevemos, olhando para a triste duração,
a ver se não acabam talvez. Mas elas são bem
a nossa folhagem de durar inversos, a nossa avenca escura,
uma das estações do ano secreto –, não só
estação –, mas lugar, residência, acampamento, solo, morada.
Em verdade, ai, que estranhas são as velas da Cidade da
[Dor,
onde, no silêncio falso, feito de tumulto,
com violência e bravata, o vazadouro sai do molde do vazio:
o ruído dourado, o monumento que explode.

CURSO À DISTÂNCIA: GRÉCIA CLÁSSICA

3ª Aula

Este curso é uma adaptação de *Greece 478-336 B.C.*, preparado pela Open University, e oferece uma visão de conjunto daquilo que constituiu a Grécia em seu período de apogeu. As oito unidades do curso estão sendo apresentadas em três aulas, publicadas a partir do número seis de *Humanidades*.

NAS EDIÇÕES de números 6 e 7 de *Humanidades* foram publicadas as seis primeiras unidades do Curso Grécia Clássica. Neste número, com a publicação das unidades VII e VIII, nas páginas a seguir, encerramos o curso, que se compôs das seguintes unidades:

Unidade I – A História da Grécia até o Século IV – por Ian Howarth

Unidade II – A Acrópole – por Coli Cunningham

Unidade III – Pinturas de Vasos e Esculturas do século IV – por R.M. Cook e Anne G. Ward

Unidade IV – A História de Atenas no século IV – por Jennifer Potter

Unidade V – História Social de Atenas – por Lorna Hardwich

Unidade VI – O Teatro Grego – por John Ferguson

Unidade VII – Platão – por John Ferguson

Unidade VIII – Aristóteles – por Rosalind Hursthouse

AVALIAÇÃO

O curso de Grécia Clássica confere um certificado de extensão da Universidade de Brasília na dependência exclusiva do desempenho do estudante. A avaliação será feita com base em uma dissertação, com um mínimo de três páginas datilografadas sobre um dos principais temas:

- 1) os principais acontecimentos que marcaram a Grécia nos séculos V e IV a.C.
- 2) características do teatro na Grécia Clássica.
- 3) a escultura e as artes plásticas em geral na Grécia Clássica.
- 4) as principais instituições sociais da Grécia Clássica.
- 5) a Acrópole.
- 6) traçar os perfis dos principais personagens desta época (mínimo de dois).

A dissertação deve ser enviada até o final de julho deste ano para: Universidade de Brasília, Decanato de Extensão, Serviço de Ensino à Distância – 70910 – Brasília – (DF).

GUIA DE ESTUDO

A matéria abrangida pelo programa é complexa e exige uma dose razoável de esforço pessoal do leitor.

A condição precípua para seguir o curso é fazê-lo com disciplina e método. Sugere-se a fixação de horário de leitura, a ser observado do modo mais sistemático possível. Em tais oportunidades, todas as dúvidas devem ser anotadas. Cabe ainda esforçar-se em responder, por escrito, às perguntas formuladas em cada unidade. (Veja nas páginas seguintes “box” sobre como estudar à distância.)

UNIDADE VII

PLATÃO

Platão, além de ocupar o proeminente lugar na filosofia que lhe é atribuído, foi também um dos grandes mestres da prosa. De fato, quando escrevia, no século IV, a prosa era uma forma bastante difundida, e os filósofos estavam entre os primeiros a usá-la para expor seus pensamentos. Platão começara escrevendo tragédias mas, influências de Sócrates, percebeu que não era essa a sua vocação, embora o sentido do drama tenha permanecido em suas obras. Nesta unidade, Platão é apresentado através dos “diálogos” e de um relato resumido dos principais episódios de sua vida.

JOHN FERGUSON

A FILOSOFIA nasceu do questionamento. Essa é uma razão que faz do diálogo a melhor maneira de se estudar filosofia.

Na Grécia a prosa surgiu lado a lado com o individualismo e o racionalismo. É associada com o novo espírito de indagação, e os filósofos iniciais estavam entre os primeiros a usar a prosa para expor seus pensamentos (embora mesmo então houvesse alguns dentre eles que ainda preferiam o verso). Infelizmente as obras desses filósofos foram conservadas apenas em citações fragmentárias. A palavra grega para indagação é *historié*, da qual deriva a portuguesa “história”, através do latim, que recuava o acento do grego, e um dos temas da indagação tratava do que devemos chamar história. A mais antiga obra em prosa que chega até nós completa é *Histórias*, escrita por Heródoto de Halicarnasso, no século V, que alia a arte do contador oral de histórias ao novo espírito de indagação científica.

Outro fator importante no desenvolvimento da prosa foi a ascensão da democracia e o aperfeiçoamento das habilidades oratórias. Daí veio o estudo cuidadoso de ritmos e cadências, que contribuiu para uma argumentação eficaz e persuasiva. Protágoras e Górgias foram dos primeiros a dar aulas de retórica. Por sorte possuímos um frag-

mento de discurso pronunciado por Górgias durante um funeral de soldados:

“Que qualidades faltaram a estes homens que os homens devam possuir? E o que possuíam eles que os homens não devam possuir? Possa eu ser capaz de dizer o que desejo, e possa eu desejar o que devesse, escapando à vingança dos deuses, evitando a inveja dos homens. Porque divina foi a coragem que estes homens possuíam, mas humana a sua mortalidade...”

E prossegue no mesmo tom. É exagerado, mas sente-se a excitação da experiência com um novo poder.

Quando Platão escrevia no século IV, a prosa era um veículo de pensamento em perfeitas condições de marcha. Platão é um dos grandes mestres da prosa; é discutível que seu estilo de prosa seja melhor do que o de qualquer outro escritor filósofo da história, mas naturalmente ele escreveu em grego, e nós o lemos em nosso idioma. Em *The Republic of Plato* (Oxford, 1941, p. VI), F. M. Cornford cita uma conceituada tradução feita por um grande estudioso:

“Isto pois”, disse eu, “se por felicidade me entendes agora, é o que deves dizer que eu quis dizer com a afirmação de que todas as coisas que são como ser de alguma coisa, aque-

las que são por si só são de coisas apenas por si mesmas, mas coisas de uma certa espécie são de coisas de uma certa espécie”.

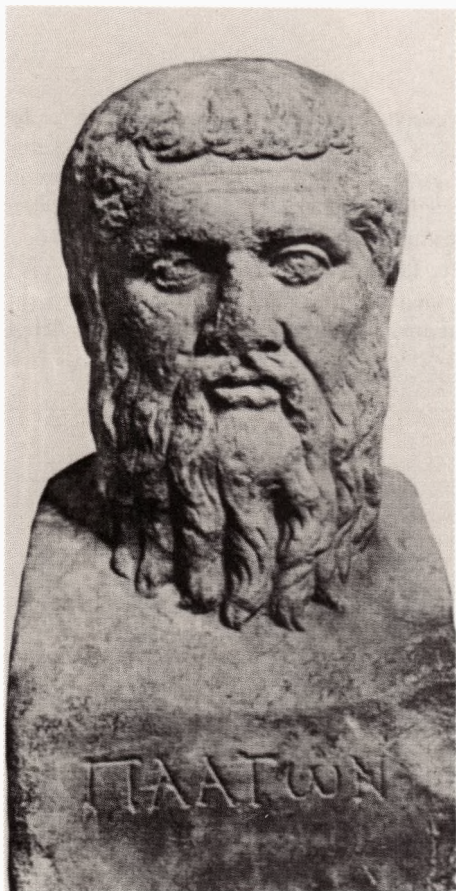
Se por felicidade você entende agora! Isto, segundo Cornford, significa:

“Se me entendes agora, isto, pois, foi o que eu quis dizer ao afirmar que, de dois termos correlatos, um é qualificado se – e apenas se – o outro também o for”.

A última tradução transmite o que Platão quis dizer, embora não tenha o seu estilo e a sua forma, mas é o que realmente importa! “Tradutor: traidor!”, dizem os italianos.

PLATÃO

Platão nasceu em uma família aristocrática, em Atenas, no ano 428-7. Tinha talvez vinte anos quando encontrou Sócrates. Começara a escrever tragédias, mas Sócrates fê-lo sentir que essa não era a sua vocação, e Platão destruiu toda sua obra; começara, todavia, a desenvolver o sentido de drama que exibiu nos seus diálogos filosóficos. Era natural que aspirasse à liderança política. Depois da queda de democracia em 404, seus parentes, Critias e Cármides, estavam no grupo governante. O comportamento do grupo, porém, tornou-se cada vez mais tirânico, e as tentativas para envol-



Platão

ver Sócrates em seus crimes foram a gota d'água para Platão, que se retirou. A democracia restaurada agiu com notável generosidade, e uma anistia foi declarada. Platão sentiu, novamente, que poderia apresentar-se. Sócrates, no entanto, foi considerado antidemocrático, processado e executado pelos democratas, e Platão não apenas retirou-se completamente da política como de Atenas, embora por algum tempo. Deve ter começado a escrever sobre Sócrates e seus métodos antes da morte deste, em 399. Continuou sem dúvida a fazê-lo, e o processo foi intensificado por um ataque feito a Sócrates através de panfletos, por um certo Polícrates, em 393. Platão começava a debater-se, à sua maneira, com problemas levantados por Sócrates, entre os quais estavam questões de definição ética, e de teoria e

prática políticas, e cada vez mais usava Sócrates como porta-voz de suas próprias opiniões. Uma visita à Itália e Sicília, em 387, levou-o a entrar em contato com os pitagóricos, os quais, com sua mistura de misticismo e matemática, forneceram explicação para algumas das questões que o afligiam.

Pouco antes dessa visita, como resultado da reflexão sobre sua experiência política, tanto da oligarquia como da democracia, Platão chegara à conclusão de que os seres humanos jamais seriam bem governados antes que os filósofos se tornassem reis, ou os reis se tornassem filósofos. Quando regressou a Atenas, montou a sua própria universidade, no lugar conhecido como Academia; estava preparado para treinar reis ou futuros reis em filosofia, e a treinar filósofos para, se não governantes, pelo menos conselheiros de governantes.

A educação que Platão oferecia baseava-se na Teoria das Formas ou Idéias. Sócrates questionara o que é comum, digamos assim, a todas as coisas belas ou a todas as ações justas que as fazem serem chamadas de justas ou belas. Platão responde que em nenhum lugar do mundo se verá beleza ou justiça perfeitas. Existe, porém, uma Forma de Beleza, uma Forma de Justiça, única, imutável, eterna, a ser conhecida não através dos sentidos, mas pela mente, e as coisas que chamamos de belas ou justas são imitações imperfeitas ou compartilham dessas Formas perfeitas. Assim, a verdadeira sabedoria consiste em ir além das relatividades da nossa existência material e conhecer as Formas imateriais, e é isso que o estadista deve aprender a fazer. Platão aplicou sua teoria a objetos materiais também. Uma história deliciosa conta como Diógenes, o "Cão" (fundador dos Cínicos), dissera: "Platão, mesas e taças eu vejo, mas não consigo ver a idéia de mesa e taça em lugar algum". "Exatamente", disse Platão. "Porque olhos, de que precisas para ver mesas e taças, tu os tens; inteligência, de que precisas

para perceber as idéias de mesa e taça, essa te falta". Esta teoria é discutida pela primeira vez no *Fédon*, constituindo o tema central da sua maior obra, *A República*.

Platão viveu até os 80 anos. Fez uma tentativa bem intencionada, mas implausível, para educar em alta filosofia o jovem autocrata Dionísio II de Siracusa, em 367. Por essa altura, um jovem inteligente do Norte, chamado Aristóteles, chegou à Academia e começou a fazer críticas acutilantes à Teoria das Formas. Platão reconheceu a força das críticas, mas continuava afirmando que, sem as Formas, até mesmo a conversação torna-se impossível. Na velhice, Platão demonstrou sinais de amargor, religiosidade e um isolamento causado (talvez) pela surdez: Depois de sua morte, Aristóteles, seu maior discípulo, começou a trilhar seu próprio caminho.

SÓCRATES

Nos diálogos do início e metade do período, Sócrates é o interlocutor principal. Apresentaremos aqui um tratamento bem sumário de um assunto complexo.

Sócrates nasceu em 469, cidadão de Atenas, do demo Alopecce. Seu pai, Sofronisco, era escultor e canteiro, e sua mãe, Fenarete, parteira. Sócrates foi treinado na profissão do pai, e diz-se que um grupo existente na Acrópole, representando as Graças, é trabalho seu. Sabemos muito pouco sobre a sua vida. Casou-se duas vezes, na meia-idade com a aristocrata Mirtô, que provavelmente morreu da peste, e, por volta de 419, com Xantipa (o fato é conflitante, podendo ser interpretado de maneiras diferentes). Esteve em Samos (provavelmente como soldado, em 440), Delfos e Corinto, antes da guerra. Era intelectualmente curioso e estudou com Arquelaus, um dos principais filósofos naturais. Parece ter-se envolvido também em indagações cien-

tíficas no final dos 420, quando Aristófanes o caricaturou em *As Nuvens*. Cumpru o serviço militar patrioticamente, e esteve em Délion em 424, e em Anfípole em 422. Na faixa dos 30 anos adquiriu alguma reputação por seu interesse em rapazes atraentes, entre eles o inteligente jovem tutelado de Péricles, Alcibiades, mas nossas referências enfatizam o autocontrole físico que Sócrates praticava nesses relacionamentos.

A crescente insatisfação de Sócrates com a indagação científica “Como?” levou-o a fazer a indagação teleológica “Por quê?”, para a qual a ciência não tem resposta. Em 421 a paz chegou por algum tempo. Seu amigo Querefonte aproveitou a oportunidade de ir a Delos para fazer a pergunta imprópria e capciosa sobre se haveria em toda a Grécia alguém mais sábio que Sócrates, e a resposta foi “não”. Sócrates, perplexo, sabendo-se incerto, começou a indagar e, através de indagações astutamente falaciosas, feriu as reputações daqueles que apregoavam ter as respostas. Sócrates disse, mais tarde, que realmente era o homem mais sábio da Grécia; ninguém sabia coisa alguma, mas ele, pelo menos, sabia que nada sabia. Repudiou qualquer profissão de ensinar os outros; sua única sabedoria estava no reconhecimento da sua própria ignorância. Sempre que encontrava indivíduos receptivos, porém, usava perguntas para despertar-lhes o pensamento e desenvolvê-lo. Não era escultor como o pai, moldando e talhando outros à sua vontade, mas parteiro como a mãe, ajudando outros a fazer nascer os pensamentos que estavam dentro deles. Existe grande evidência de que esta era a sua prática, na diversidade de seus associados, que incluíam um asceta como Antístenes e um hedonista como Aristipo, um professor de lógica como Euclides e um moralista do senso comum como Xenofonte, um sistematizador como Platão e um não-sistematizador como Êsquinos de Sfeto.

Sucede que (e isto pode ser demonstrado amplamente de outras maneiras) o alto esquema metafísico envolvendo a Teoria das Formas que Platão, no seu período medial, põe na boca de Sócrates, talvez não possa ser atribuído ao Sócrates autêntico (que, diz Aristóteles na *Metafísica*, “não separa as Formas”). Os diálogos platônicos iniciais podem ser reminiscências autênticas do método socrático, sendo clara a intenção de fazer passar por autêntica a imagem de Sócrates como personalidade. Mas é preciso cautela em atribuir a Sócrates ou a quaisquer outros personagens opiniões colocadas em suas falas. Muitos dos diálogos de Platão têm datas de ação anteriores ao seu nascimento ou de quando era ainda muito jovem.

Isso não significa que Sócrates não possuísse um ensino positivo, pelo menos por implicação. Na *Metafísica*, Aristóteles atribuiu a Sócrates o raciocínio indutivo e a definição por generalização: o que será que é comum a todos os exemplos particulares de coragem que os faz corajosos? Paralelamente, Sócrates defendia a importância da *psique*, a que damos a tradução imprecisa de “alma”. Preocupava-se com a ética, não com a ética como conjunto de normas a seguir, mas com a ética como orientação da personalidade integral. Associada a isto, está a doutrina, examinada no *Protágoras* e no *Górgias*, que a maioria dos intérpretes atribui de alguma forma a Sócrates, de que a Virtude (ou excelência: *aretê*) é Conhecimento. A isto pode-se acrescentar uma aversão à democracia, sob o pretexto de que o sistema democrático de governo pressupõe que a excelência não reside no experto, e uma concepção funcional de vida, que entendia a excelência em termos funcionais e usava contínua analogia com a perícia profissional.

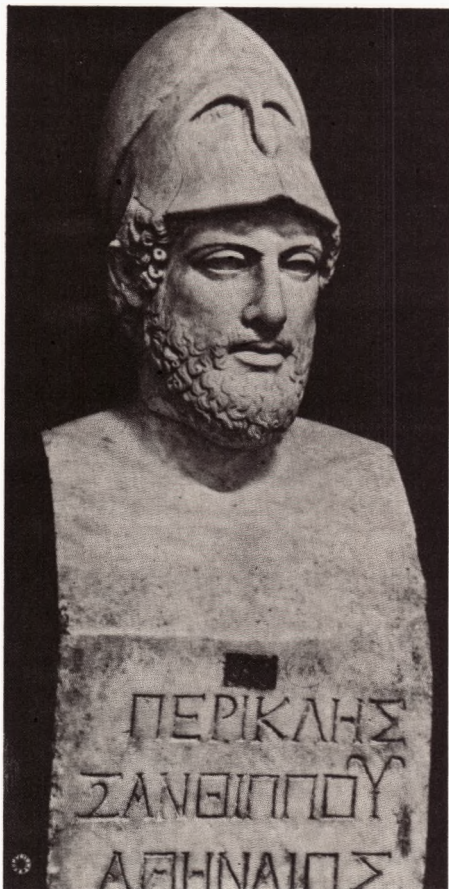
Sócrates era racionalista. Ao mesmo tempo, era um místico que reconhecia um sinal divino que se apresentava como voz que o advertia contra determinadas condutas.

A exigência de Sócrates de uma liderança de conhecedores em política influenciou homens como Alcibiades e Crítias, que se imaginavam especialistas, mas que não tinham integridade moral – a primeira exigência de Sócrates para o especialista. Em 399, Sócrates foi levado a julgamento. A acusação pública era que ele não acreditava nos deuses que a cidade cultuava, que introduzira outras divindades estranhas e corrompia os jovens, mas a forma de acusação era determinada pela anistia política; os políticos dos próximos cinqüenta anos deixam claro que a acusação fora a sua crítica da democracia e a suposta influência sobre Alcibiades e Crítias. No tribunal, Sócrates rejeitou a concessão de propor o exílio como pena alternativa, e foi condenado à morte. Na prisão, recusou-se a escapar e foi executado.

Sócrates é importante, se a distinção pode ser feita, não tanto pelo que disse ou fez, como pelo que foi. Inúmeras testemunhas declaram que “Ele foi o melhor homem que já conheci”. É uma das personalidades seminais da História. C. F. Angus, destacado professor de Cambridge, afirma que os dois únicos homens que podem ser comparados a Sócrates são Buda e Jesus – e Sócrates nunca foi objeto de culto divino.

OS SOFISTAS

A educação ateniense formal não ia além do estágio secundário. Estudos elementares incluíam a leitura, a escrita e a aritmética, combinadas com a música e a educação física. A educação secundária, apenas para os ricos, concentrava-se principalmente em estudos literários de gêneros diferentes, embora pudessem ser usados como pretexto para instrução de vários tipos. Além disso, dos dezoito aos vinte anos havia o treino militar e a tarefa das guarnições que, no século V, eram aparentemente voluntários, mas geralmente aceitos.



Péricles

Há um bom relato sobre a educação ateniense no *Protágoras*.

A nova expansibilidade da era de Péricles levou a uma exigência de educação superior, não somente em Atenas, e os sofistas a satisfizeram. A palavra, originariamente, não era pejorativa; significava simplesmente “especialista”, e foram os ataques de Platão, Isócrates e Aristóteles que a levaram ao desprestígio. Os sofistas tinham algumas características em comum. Eram itinerantes e ensinavam em troca de pagamento. O que ensinavam variava de professor para professor. Hípias era polímata (i.e., estudou e sabia muito). Platão faz Protágoras rejeitar tal polimatia, mas Hípias oferecia cursos sobre vários assuntos. Uma parte do treinamento, porém, dirigia-se à eficácia política; fosse numa democracia ou oli-

garquia, esse treino envolvia persuasão na oratória; daí a razão por que uma parte do estudo era de retórica; Górgias era especialista na ciência da retórica. A retórica capacitava o orador a fortalecer sua defesa, de tal modo que a pior causa parecesse a melhor, a causa mais fraca parecesse a mais forte. A pior causa poderia simplesmente significar a causa menos obviamente interessante; mas poderia significar a pior moralmente, e os sofistas, que estavam mais interessados na técnica do que na verdade, foram acusados de imoralidade. O que acontecia é que alguns dos mais importantes sofistas eram, num sentido intelectualmente respeitável, agnósticos. Protágoras era agnóstico em religião, e achava relativos todos os julgamentos de valor; Górgias era agnóstico em relação à própria existência e a qualquer possibilidade de conhecimento. Uma obra sofística anônima, intitulada *Argumentos Duais* ou *Prós e Contras*, coloca argumentos a favor e contra uma variedade de proposições opostas, com aparente descaso pela verdade real ou falsidade de cada uma. Três sofistas foram retratados no *Protágoras*.

É importante entender que, embora modernos compêndios confinem o termo “sofista” a esse grupo de professores remunerados, na segunda metade do século V o emprego do termo grego não era tão preciso. Escritores tanto do século V como IV aplicam-no aos lendários sete sábios. Platão usa-o para o Criador do Universo! É aplicado por escritores de medicina a filósofos genuínos. É usado em relação a Sócrates, Platão e Isócrates; cinco séculos mais tarde, é aplicado a Cristo! Umaz vezes é lisonjeiro, outras ignominioso, e outras ainda, evasivo.

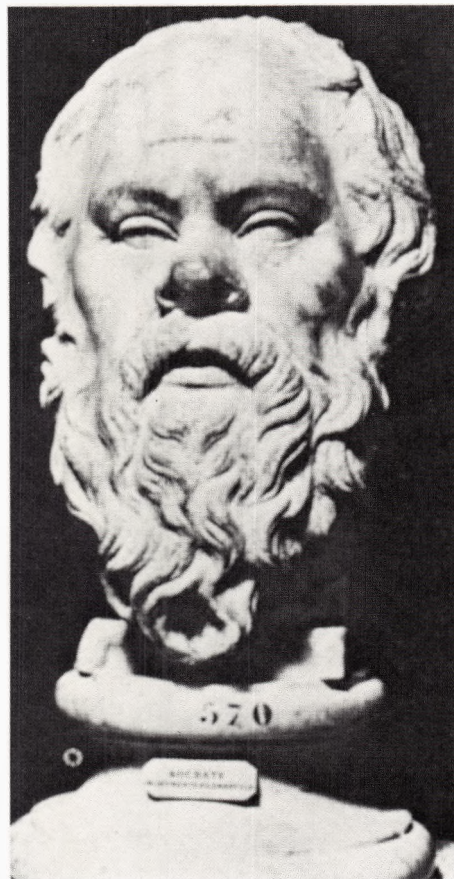
Outro fato importante é que os sofistas e sua profissão não desapareceram com Protágoras, Pródico e Hípias. Devemos considerar aqui o testemunho do grande educador do século IV, Isócrates (436 – 338). Não somente é chamado de sofista pelos outros, como ele próprio

se declara sofista, embora colocando-se à margem da tendência comum dos sofistas a quem ataca. Isócrates os ataca no início de sua carreira de professor, por volta de 390, na obra *Contra os Sofistas*, e continua atacando uma nova geração de sofistas em *Antídose*, em 354; no *Panatenaico*, em 342, faz uma referência imediata a ouvir sofistas discutindo poesia.

DEMÓCRITO

Protágoras morreu por volta de 416; Platão tinha 11 anos na época. Por que ressuscitá-lo um quarto de século *post mortem*? Uma impossível resposta é que ele registrava um incidente autêntico da vida de Sócrates, mas isso não é suficiente. Na verdade, nem mesmo a data da ação é considerada precisa. Não se pode considerar os diálogos do Platão como transcrições de acontecimentos que se passaram antes do seu nascimento.

Procuramos um assunto relevante ao final dos anos 390 que pudesse ter ocasionado o diálogo. Logo no início há uma declaração sobre a chegada a Atenas de um estrangeiro vindo de Abdera. Para um ateniense de 390, esse estrangeiro não seria Protágoras, e sim Demócrito, o único outro cidadão eminente de Abdera, nascido por volta de 459, produzindo sua melhor obra em 405, voltando-se cada vez mais para indagações éticas, daí em diante, e vivendo até o século IV. O estranho é hoje dramaticamente identificado com Protágoras, mas é existencialmente estabelecido em nossas mentes com Demócrito. Existe certa razão para se supor que as opiniões de Demócrito estavam na mente de Platão nessa época. O livro primeiro da *República*, que pode ser considerado independente, deve ter sido escrito mais ou menos na mesma época. Nesse livro, um sofista chamado Trasímaco, que também viera do nordeste, é levado a defender a proposição de que justiça é simplesmente o interesse do mais forte.



Sócrates

Sabemos que essa opinião é totalmente diferente das opiniões do próprio Trásímaco, mas está muito de acordo com um fragmento de Demócrito que declara ser conforme à natureza que o mais forte governe.

Esse Demócrito era o principal expoente da Teoria Antômica da matéria, antes de Epicuro, no final do século IV. Sustentava que gosto e sentimento são subjetivos, enquanto que moralidade e verdade são objetivas; isso parece um refinamento do ponto de vista de Protágoras, de que o homem é a medida de todas as coisas, e a ética de Demócrito

pode ter sido inspirada por seu concidadão mais velho.

O mito no *Protágoras* contém uma forma sofisticada de Contrato Social (isto é, a idéia de que a sociedade civil surge quando o povo, por sua própria vontade, renuncia à liberdade e concorda com práticas comuns de vida social). No século V a teoria foi formulada de forma negativa; há um contraste entre *Physis* (natureza) e *Nomos* (convenção ou lei). Um exemplo simples desse contraste pode ser encontrado em *As Nuvens* de Aristófanes. O jovem frequentador do mundo social reclama o direito de espancar o pai; o *Nomos* que diz que isso não deve ser feito é convenção social arbitrária, de maneira que hábitos sociais em geral, e justiça em particular, são considerados artificiais, convencionais e sujeitos a transformações. Não há sinal de outro ponto de vista no século V. No início do século IV, Licofronte (discípulo de Górgias) usa o Contrato Social para defender a democracia; os fracos, reunidos, tornam-se naturalmente fortes. Mas, no final do século IV, Epicuro afirma que a justiça, embora seja uma convenção artificial, é conveniente e eleva o homem acima do nível dos animais. Alguém veio no intervalo. Sugiro que foi Demócrito, com quem Epicuro tinha uma dívida nem sempre reconhecida. O mito no *Protágoras*, então, representaria não as opiniões de Protágoras (suas posições não são encontradas nos anos 430), e sim de Demócrito. Naturalmente, Demócrito não acreditava em deuses que beneficiassem os homens; tampouco Protágoras acreditava, mas usava-os para propósitos míticos.

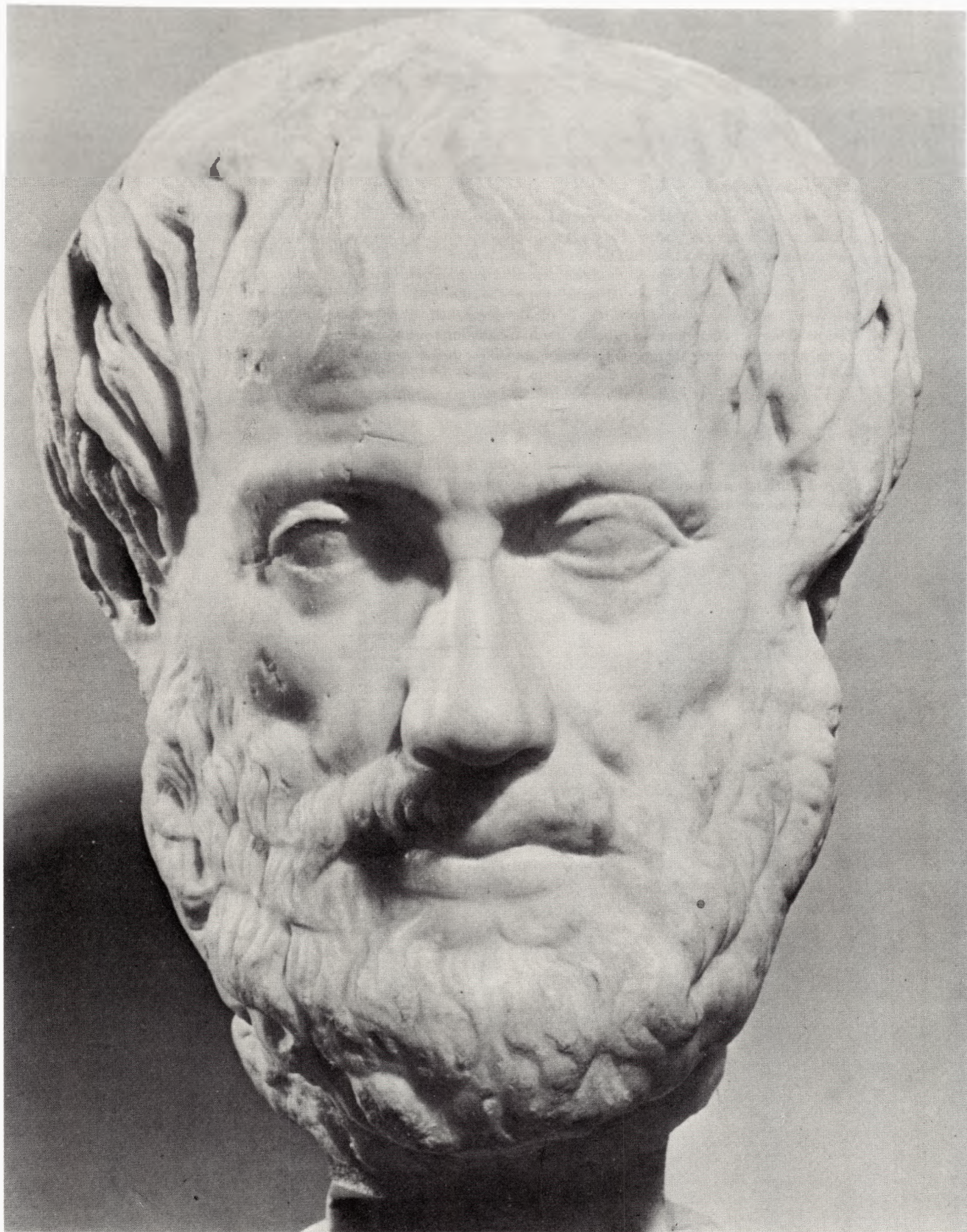
Não estou dizendo que Protágoras seja um retrato de Demócrito. Platão não retrata seus contemporâneos nem (em geral) os menciona pelo nome.

Sócrates é um retrato de Sócrates, mas se torna um pretexto para as opiniões posteriores de Platão. Protágoras é um retrato de Protágoras, mas se torna um pretexto para as opiniões posteriores de Demócrito. Tampouco estou dizendo que apenas Demócrito esteja em causa; Platão critica todo o movimento sofístico passado e presente.

GÓRGIAS

A data da composição deste diálogo é claramente primitiva, posterior ao primeiro conjunto de diálogos puramente “socráticos”, mas anterior ao livro I da *República*. Cada um dos dois diálogos que estamos estudando representa um estágio perfeitamente claro no desenvolvimento de Platão, e hoje não se discute mais a colocação do *Górgias* um pouco depois do *Protágoras* e antes do *Ménon* e do *Fédon*, o que nem sempre foi aceito, e muito estudiosos no passado encontraram razão para datar o *Protágoras* mais tardiamente. É bom lembrar que sempre que se aborda Platão existe lugar para controvérsia.

Como acontece com muitos diálogos de Platão, as indicações quanto ao período em que o *Górgias* dá a entender que se passou (data da ação) são conflitantes e inconsistentes. Na minha opinião, essas inconsistências são óbvias demais para que sejam consideradas simplesmente acidentais, e a engenhosa precisão com que Platão elabora cada obra exclui a possibilidade de que tenha sido meramente casual ou descuidado em relação à ordem dos acontecimentos históricos. Assim, minha conclusão é que essas discrepâncias devem ter sido intencionais e introduzidas por Platão por uma questão de política, a fim de deixar claro que as discussões não são registros de encontros reais.



ARISTÓTELES

Em fins do ano 367 chega à Academia de Platão, vindo do norte, um jovem revelando destacada inteligência e fazendo acutiladas críticas à Teoria das Formas. Após a morte de seu mestre, esse brilhante discípulo de nome Aristóteles haveria de seguir seu próprio caminho e, se não apresentava seus pensamentos com a mesma elegância da prosa de Platão, forneceu argumentos sólidos, sistemáticos e detalhados. Nesta Unidade são apresentadas suas idéias sobre a virtude, a sabedoria e a ética, através das quais se pode perceber por que a influência de sua obra iria se estender, mais tarde, sobre toda a cristandade.

ROSALIND HURSTHOUSE

ARISTÓTELES

ALGUMAS pessoas, ao chegarem a Aristóteles logo após deixarem as “verdejantes planícies da prosa de Platão”, acham-no seco, duro, insípido e pouco gratificante; outras saúdam-no com exclamações de alegria e suspiros de alívio como filósofo do qual realmente se pode extrair muita substância. Aqui temos finalmente argumentos sólidos, sistemáticos e detalhados. Não será mais necessário nos esforçarmos para extrair um argumento de um diálogo apenas para descobrir que, seja como for, é completamente inadequado; não mais lidamos com um escritor que em alguma fase importante do desenvolvimento de seu pensamento nos impinja um poema, uma fábula, uma história elaborada ou a introdução de um novo personagem; não mais argumentos importantes são deixados sem conclusão em conformidade com as exigências estranhas de exposição dramática; não mais precisamos nos preocupar sobre se o escritor quer dizer aquilo que afirma ou se está externando não o seu ponto de vista, mas o de Sócrates, ou ainda se Sócrates não o está formulando; afinal, mas simplesmente ampliando novas áreas para futuros diálogos dramáticos. Agora sabemos onde estamos e que temos alguma coisa com a qual vale a pena lutar.

Como a acima mencionada caricatura altamente injusta de Platão deixa claro, sou uma das pessoas que chegam a Aristóteles com suspiros de alívio. Ele é seco, é duro, e por isto mesmo é que eu gosto dele. Além disso, contrariamente à sugestão de Barnes (*Ética a Nicômaco* – Introdução), acredito que a *Ética* é uma obra de filosofia moral e sem dúvida a melhor que já se escreveu.

Não há dúvida, entretanto, de que é uma obra muito difícil, extremamente longa, muito concentrada e tão admiravelmente coerente que é quase impossível apreciar suas partes maiores sem vê-las como parte do todo.

Há muitas palavras que são *muito* difíceis de ser traduzidas; tentarei contornar este problema colocando constantemente as outras traduções possíveis, ou os conceitos relacionados, entre parênteses. Por exemplo, é difícil lembrar que prudência é uma forma de sabedoria, de sabedoria prática; assim, repetidamente digo “sabedoria prática (prudência)” ou “prudência (sabedoria prática)”. É difícil lembrar que virtude (*aretê*) não é virtude moral, mas excelência. Da mesma maneira digo “de acordo com a virtude (excelência)” ou “atividade excelente (virtuosa)”. Receio que você possa achar isso irritante, especialmente no início, mas é válido treinar-se a pensar desse modo. É me-

lhor, se você puder, começar pensando, em tais ocasiões, na palavra grega, para em seguida adquirir um novo conceito que o ajudará a vencer o distanciamento de culturas.

Espero que você aprecie a leitura de Aristóteles. Recordo, de fato, que a primeira vez que li a *Ética* me aborreci profundamente, mas agora eu gosto dela tão profundamente que não consigo lembrar a razão da minha primeira má impressão. Pode ser que, cego pela admiração desmedida, eu simplesmente presumia que é interessante e, em consequência, falhe em despertar seu interesse. Se assim for, a culpa é inteiramente minha e não de Aristóteles, e posso apenas esperar que um dia você o releia com novos olhos e encontre nele o fascínio que certamente possui, mesmo se eu tiver falhado em sua apresentação.

É inevitável, na minha opinião, que *alguns* trechos não signifiquem muito para você quando os ler pela primeira vez. Espero que eles se tornem cada vez mais inteligíveis à medida que você for avançando na leitura e ao consultar o que já foi lido. Desejo ainda ardentemente que eles lhe dêem ao menos uma idéia muito geral do que se seguirá.

Durante a leitura da *Ética*, devemos ter sempre no espírito a questão que foi também de interesse fundamental para



Sátiras numa festa. Pintado por Douris, c.480.

Platão, ou seja: O que é a virtude? Esta questão está intimamente relacionada com dois outros assuntos importantes.

A VIRTUDE

O primeiro é *política*. Tanto para Platão quanto para Aristóteles, ética e política são tópicos dificilmente separáveis: Aristóteles diz na *Ética* que o que estamos estudando é política ou ciência política. Isto em parte é porque *tá ethiká*

não significa “ética” na nossa concepção. Mas mesmo “ética”, na *nossa* concepção, seria, para Platão e Aristóteles, parte ou estudo preliminar da política. Pois o fim do Estado é nos tornar homens bons (virtuosos), e o fim do legislador (aquilo para o qual ele legisla) é assegurar que ajamos virtuosamente. Assim consideramos o que é ser um homem bom como condição preliminar para considerar o que o Estado deveria objetivar com relação a nós.

Consideramos o que significa agir virtuosamente como condição preliminar para julgarmos que tipos de ação o legislador deve encorajar ou desencorajar.

O segundo assunto é a questão de saber se a *virtude pode ser ensinada* (“ensinada” aqui significa ensinada *teoricamente*, em termos gerais, por meio de conferências ou livros que a pessoa lê e sobre os quais reflete). Deveria ficar claro que esta questão não pode ser respondida até que sejamos esclarecidos sobre o que é a virtude – algo como a matemática (caso em que Platão e Aristóteles presumem que pode ser ensinada teoricamente)? Ou é como enxergar ou ser cego, ser bonito ou feio, algo nato ou inato à pessoa, ou algo simplesmente adquirido ou perdido por meio de drogas, acidentes ou cirurgias? Em tais casos as pessoas são boas ou más *por* ou *de natureza*, e ensinar não faz diferença. Ou é como o ofício de sapateiro ou carpinteiro, uma habilidade manual (*techne*), algo que não pode ser ensinado teoricamente mas que deve ser adquirido através de treinamento prático (*ethismos*, também traduzido como “hábito”)? Isto envolve experiência e hábito – uma pessoa tem de adquirir prática para fazer cadeiras e se habituar a usar ferramentas de uma certa maneira. Será que você pode perceber como essas três diferentes opiniões sobre o que é virtude poderiam se relacionar com três opiniões diferentes sobre o papel do Estado?

(a) Se a virtude pode ser ensinada teoricamente, então esta importantíssima educação ficaria melhor nas mãos do Estado, o qual asseguraria que o ensino fosse ministrado pelos melhores homens (e não, digamos, por sofistas imorais ou amorais). Daí a exigência de Sócrates de uma liderança de especialista em política; b) se a virtude dimana inteiramente da natureza, então os legisladores devem criar leis que assegurem que as pessoas nascidas más ao

menos *ajam* de conformidade com a virtude, por exemplo, por medo da punição; c) se a virtude procede do hábito, pelo treino, então, uma vez mais, todo esse importantíssimo treino (que chamaríamos também de “educação”) estaria melhor nas mãos do Estado, que iria assegurar que o treino dado fosse o treino *correto*, que as pessoas adquirissem os hábitos *corretos*.

Como você sabe, Platão, pelo menos no período médio da evolução de seu pensamento, argumentava que a virtude é, se é alguma coisa, como a matemática; a virtude consiste no conhecimento da Forma do Bem, e isso seria o conhecimento de algo universal, eterno e imutável, algo que pode ser apreendido teoricamente, através da razão pura, somente pelo exercício da capacidade racional. Aristóteles discorda substancialmente dessa visão, e isso através de duas avaliações importantes:

1. Ele afirma que a virtude envolve necessariamente um aspecto irracional, não intelectual, isto é, estar disposto a ter *desejos* certos em ocasiões apropriadas. Esta não é uma questão do intelecto ou da razão, mas do caráter (*ethos*).

2. Sustenta que o tipo de conhecimento que é relevante à virtude *não* é o conhecimento do que é universal, eterno e imutável (que é o conhecimento científico, *episteme*, ou saber filosófico, *sophia*). É o conhecimento do que é particular, não universalmente verdadeiro, mas, em sua “maior parte”, não imutável, e sim variável. Este tipo de conhecimento não pode ser adquirido teoricamente, mas deve ser adquirido praticamente, através da experiência. Seu objetivo é a verdade, mas não a verdade teórica sobre como são as coisas necessária e eternamente; seu objetivo é a verdade prática, o que deve ser feito, qual a ação que deve ser praticada (a palavra grega para “ação” é *práxis*, da qual nós tiramos “prática” e “prático”). Este tipo de conhecimento é chamado *phrónesis* (traduzido como “prudência” ou “saber prático”).

SABEDORIA

Aristóteles tem, além disso, uma concepção muito complicada da relação entre (1) e (2). Embora a sabedoria prática (2) seja uma forma de conhecimento, não é um conhecimento que você possa adquirir sem ter (1) – a disposição para os desejos corretos. Poderíamos resumir, *muito grosseiramente*, com palavras *nossas*, dizendo que, segundo Aristóteles, você não pode adquirir o conhecimento do que é *correto* fazer (do que é para ser feito, do que deve ser feito), a menos que seu coração já esteja no lugar certo.

Isto é apenas uma parte. Ele também sustenta que você não pode ter virtude plena sem sabedoria prática; em certo sentido, a falta de conhecimento evita que você fique totalmente propenso a desejos corretos. Poderíamos resumir isto *muito por alto*, com palavras *nossas*, dizendo que Aristóteles concordaria em que o caminho para o inferno está pavimentado de boas intenções.

1. A virtude implica disposição com relação aos desejos e, por isso, tem um aspecto não intelectual.

2. Seu aspecto intelectual não é conhecimento científico ou saber filosófico, mas a sabedoria *prática* (prudência, *phrónesis*). Portanto, para entender a concepção de Aristóteles sobre o que é a virtude, temos de entender esses dois aspectos. Quando, porém, Aristóteles nos diz o que eles são, não o faz de forma a deixar tudo muito claro. A virtude, na medida em que implica desejo (não intelectual), é definida como se segue:

Assim, a virtude é uma disposição intencional situada num meio-termo que é relativo a nós e determinado por um princípio racional, e pelo qual um homem prudente costumaria determiná-lo.

Clareza cristalina? Uma dificuldade a mais é que esta definição é notoria-

mente custoso de traduzir. Uma tradução mais precisa, apesar de deslegante, seria a seguinte:

Assim, a virtude é um estado estabelecido de caráter (disposição, *héxis*), relacionado com escolha (*proaíresis* – um termo técnico em Aristóteles), baseado num meio-termo, isto é, um meio-termo relativo a nós, sendo este determinado pelo princípio racional (*logos*), isto é, o princípio pelo qual o homem de sabedoria prática (o homem prudente) o determinaria.

Que princípio é *determinado* pelo homem prudente (o homem dotado de *phrónesis*)? Parece que não o poderemos saber, até que saibamos o que é ser um homem prudente, isto é, o que é ter prudência ou sabedoria prática (*phrónesis*). Precisamos saber o papel do intelecto na virtude (o segundo aspecto) de qualquer maneira, e parece que também precisamos saber isso para entender o papel do desejo (o primeiro aspecto).

O fato de Aristóteles não nos dar quaisquer exemplos sobre o que se pode fazer se tivermos prudência (sabedoria prática) contrastando com o que não se pode fazer se a não tivermos torna esta questão particularmente difícil. Trata-se de algo que temos de deduzir sozinhos ao examinar sua discussão sobre as *virtudes individuais*.

Alguém poderia perguntar: se tudo que alcançamos é uma *interpretação*, então qual é a finalidade de lermos Aristóteles? Um historiador talvez o fizesse como tentativa de interpretar uma cultura do passado; talvez um especialista em literatura o fizesse numa tentativa de obter deleite estético (como fazemos com o drama grego antigo?); porém, a meta da filosofia é a verdade; como podemos nos satisfazer com menos?

Há duas coisas que podem ser ditas sobre o assunto. A primeira delas é que a tentativa de interpretar os grandes

filósofos mortos é uma atividade filosófica em si mesma que aumenta a capacidade de uma pessoa para fazer filosofia. Quando pensamos: “O que teria Aristóteles dito sobre isto?”, tentamos fornecer um argumento *válido* da parte dele, e não um argumento tolo. Quando extrapolamos sua discussão, como devemos, perguntamos a nós mesmos: “O que se conclui *logicamente* dessas suposições?”, e, ao procedermos com argumentos válidos e deduzirmos o que se conclui disto ou daquilo, estamos praticando filosofia (habituanos a ser bons filósofos).

A outra coisa a ser dita é que é perfeitamente possível que a interpretação (plausível, apesar de não garantidamente verdadeira) que fazemos possa ser uma *explicação* verdadeira do assunto em discussão. E sendo assim, chegaremos à verdade, embora por via indireta.

Acredito que é o caso da *Ética*. Quer dizer, acredito que aquilo que diz Aristóteles, em minha interpretação (que não é apenas minha), sobre a virtude é, no conjunto, *verdadeiro* e por isso estudar a *Ética* tem uma dupla vantagem filosófica. O simples esforço treina uma pessoa em filosofia; e o resultado desse esforço é o aumento do conhecimento de uma pessoa sobre o que é a virtude.

Portanto, raramente trato Aristóteles como um historiador das idéias o faria. Trato-o como o maior filósofo moral de todos os tempos, que tem muito a nos ensinar *hoje*, a despeito da distância de mais de 2.000 anos que nos separam, porque isso é o que eu creio que ele é. Assim, discuto freqüentemente em termos que se relacionam com as idéias e o pensamento modernos, porque acho que seus argumentos se aplicam às nossas idéias modernas e que o nosso próprio pensamento sobre a virtude é valorizado ao encarmos Aristóteles com seriedade.

Esta é uma forma de tratar o assunto da qual você pode perfeitamente discordar. Mas se assim for, peço a você

que, apesar de discordar, mantenha sua mente aberta enquanto estiver lendo Aristóteles e estes comentários. Não estou negando que haja um distanciamento cultural; estou apenas dizendo que vale a pena tentar transpor essa distância. Se os exemplos de Aristóteles nos parecem bizarros, deveríamos tentar pensar em outros que teriam a mesma função no argumento. (É válido lembrar que, quando os modernos filósofos morais de um país fazem conferências em outros países, eles têm de mudar seus exemplos freqüentemente de modo a adequá-los à formação cultural de seus auditórios; mas normalmente eles conseguem fazer isso, e *seus argumentos continuam os mesmos*.) Não estou negando que muitas das idéias e conceitos de Aristóteles nos sejam estranhos; se o não fossem, não teríamos tantas dificuldades nas traduções. Mas, como eu disse anteriormente, podemos começar a captar seus conceitos pensando em termos de várias traduções ao mesmo tempo, ou tendo em mente a palavra grega – não é esse, na verdade, exatamente o método pelo qual obtemos em todo caso novos conceitos?

Parece-me pessimista admitir que não podemos alcançar nenhum dos conceitos de Aristóteles, e arrogante ao extremo conceber que nossa própria cultura seja tão perfeita que não necessite ser enriquecida através da aquisição de conceitos da cultura grega antiga. Talvez eu pudesse resumir minha posição afirmando que o que eu gostaria que fizéssemos seria formar uma nova subcultura, que consistisse não de gregos antigos, e não unicamente de pessoas do século XX, mas de pessoas do século XX cujos pensamentos e crenças tivessem mudado para melhor através da leitura de Aristóteles.

A FELICIDADE

O fim de uma ação ou atividade é aquilo em consideração ao qual a ação ou atividade é executada. Se você faz al-

COMO

Este texto é uma adaptação

Nem todos sabem que estudar a distância exige mais do que paciência e força de vontade. Requer disciplina e o domínio de algumas técnicas, às vezes muito simples, para que o aprendizado seja feito com máxima eficiência em um mínimo de tempo possível. Para mostrar esses recursos e facilitar a vida do aluno foi feito este guia.

O estudo, para ser eficaz e produtivo exige que se utilizem métodos precisos. É o que se diz, mas quase nunca se faz. Em geral, procura-se motivar o estudante com apelos por demais genéricos: empenho, seriedade, força de vontade. Ou até fazê-lo sentir o peso moral de sua obrigação: *sacrifício da família, fracasso*, etc. Esses argumentos podem impressionar uma natureza generosa e sensível, mas não facilitam a vida de ninguém. Mas, na verdade, o caso é que estudar, principalmente à distância, exige método e muita criatividade. Até porque o processo de ensino tradicional sempre tem limitado a transmitir conhecimentos sobre as matérias do currículo, deixando de lado as noções prévias para torná-lo eficaz a aprendizagem. “Sem uma luta constante contra a dispersão, a euforia ou depressão, a inteligência se debilita e obedece”, diz o professor Armando Zubizarreta, da Universidade Nacional Mayor do Peru. Programar horários, saber recorrer a pessoas e instrumentos de trabalho adequados, jogar com esforço e lazer são técnicas que o estudante tem de dominar para aproveitar melhor seu esforço.

COMO LER BEM

“Ler um livro é estabelecer um diálogo animado pelo desejo de compreender”, diz ainda Armando Zubizarreta, em sua obra *A Aventura do Trabalho Intelectual*, onde também adverte: “Nossa leitura deve ser governada por um princípio fundamental de respeito à voz que nos fala no livro. Não temos o direito de desprezar um livro só porque contradiz nossas convicções, co-

ESTUDAR BEM À DISTÂNCIA

texto de Mirian Paglia Costa, publicado na revista *Visão* de 18 de março de 1981.

o não devemos elogiá-lo incondicionalmente se estiver de acordo com ele.”

Qualquer leitor tem, assim, como primeiro desafio, o de estar pronto para ler: disposto a aprender e aproveitar a leitura. Mesmo no caso de tratar-se, à primeira vista, de mera tarefa e não de algo que lhe dê prazer. Essa preparação exige dois pré-requisitos: prestar atenção e evitar a avidez. Devorar centenas de páginas não leva nada. E não se apavore em caso de não conseguir tudo de imediato. A compreensão depende do nível cultural do leitor, e se vai ampliando a cada nova leitura e releitura. Recomenda-se que não se passe ao parágrafo seguinte sem ter entendido bem o anterior – o que é conseguido com reflexão, releitura e auxílio de dicionários e enciclopédias. No entanto, não se deve interromper demais. Por isso, concentre-se em aprender o significado geral, sabendo que, com o hábito de ler, essa tarefa vai ficar cada vez mais fácil.

Saiba que um mínimo de disciplina ajuda, e é mesmo indispensável a quem ler e precisa aprender. Pense em fases de leitura. A primeira é de reconhecimento do texto. Em seguida, isolar as informações principais. Para isso é bom ou sublinhar ou assinalar passagens. A fase seguinte é procurar separar os fatos e as inter-relações que deles faz o autor. Depois, releia e retomar as informações essenciais, que foram isoladas anteriormente, para saber que relações existem entre elas. Então, você estará pronto para estabelecer as próprias idéias sobre o texto, reler e aperfeiçoar a leitura.

ESQUEMA GERAL

Um modo fácil de compreender os assuntos estudados é enquadrá-los num sistema de conhecimentos mais amplos. Nenhum saber é isolado, mas no ensino adicional raramente os professores fazem um esquema geral: vão dando os pontos, um atrás do outro, e guardam para a visão orgânica da matéria como um

tudo. Por isso, é freqüente os alunos perguntarem: “Para que estou estudando isso?” Outro recurso bom é fazer um exame em cada unidade de estudo. Principalmente no índice, cuja finalidade, além de indicar as páginas onde estão os assuntos, é exatamente a de expor os temas de que trata a sua seqüência.

COMO EDUCAR A MEMÓRIA

Aprender é uma operação que não se resume a adquirir noções, mas consiste em reter o que foi lido, reproduzir e reconhecer uma série de experiências e pensamentos. Portanto, é imprescindível educar a memória. Logo após o estudo de algum ponto ou matéria, nota-se que o esquecimento também trabalha: a mente elimina noções dispensáveis. Sem disciplina, entretanto, nunca haverá um jogo útil entre memória e esquecimento, entre horas de estudo e horas de descanso.

Para facilitar o aprendizado e fixar na memória os conteúdos apreendidos, basta proceder a uma série de operações sucessivas e gradativas no tempo. Repetir é importante, mas não é só. Saber de cor nem sempre vai além de um papaguear mecânico. As técnicas psicológicas de memorização são complexas, mas podem ser utilizadas simplificada e pelo estudante. Algumas indicações:

- Ler mentalmente e compreender o assunto.
- Rer em voz alta.
- Concentrar a atenção em aspectos específicos: nomes, datas, ambientes, etc.
- Notar semelhanças, diferenças, relações.
- Repetir várias vezes em voz alta (ou escrever) os conhecimentos adquiridos, lembrando os pontos principais.

• Fazer fichas com esquemas que incluam, de um lado, a seqüência das noções principais (em frases breves e sintéticas), e

de outro, os nomes, datas, detalhes que se referem a cada uma dessas noções.

- Nunca esquecer de repousar, pois uma mente que esteja cansada aprende pouco e retém com dificuldade.

COMO TOMAR NOTAS

A escrita é um poderoso instrumento para preservar o conhecimento. Tomar notas é a melhor técnica para guardar informações obtidas durante os encontros mensais com os tutores, por exemplo, em livros de pesquisa e nas unidades de estudo. Manter os apontamentos é fundamental. Logo, nada de rabiscar em folhas soltas. Mas também não se deve ir escrevendo no caderno tudo o que se ouve ou se lê. Tomar notas supõe rapidez e economia. Por isso, as anotações têm de ser:

- Suficientemente claras e detalhadas para que sejam compreendidas mesmo depois de algum tempo.
- Suficientemente sintética para não ser preciso recorrer ao registro completo, ou quase, de uma lição.

Anotar é uma técnica pessoal do estudante. Pode comportar letras, sinais que só ele entenda. Mas há pontos gerais a observar. Quando se tratar de leitura, não basta sublinhar no livro. Deve-se passar as notas para o caderno de estudos. O aluno tem de se acostumar à síntese: aprender a apagar mentalmente palavras e trechos menos importantes para anotar somente palavras e conceitos fundamentais. Outros recursos: jamais anotar dados conhecidos a ponto de serem óbvios; eliminar artigos, conjunções, preposições (como na linguagem telegráfica) e usar abreviaturas. É preciso compreender também que anotações não são resumos, mas registros de dados essenciais que podem ser relacionados entre si por meio de flechas e símbolos.

QUESTÕES/EXERCÍCIOS

Ao longo dos textos, em geral no final de cada unidade, são apresentadas questões à guisa de exercício, para que o próprio aluno fixe algumas idéias centrais e para que ele próprio possa ir avaliando seu aproveitamento. Essas questões não precisam ser encaminhadas para a Universidade de Brasília.



Relevo. Museu Arqueológico Nacional de Atenas.

guma coisa com o objetivo de fazer ou conseguir uma outra, a última é o *fim* da ação, o bem que você almeja. Nem tudo é feito em prol de uma outra coisa; respondemos eventualmente às seguintes questões: “Por que você está fazendo isto? Para o bem de quê?”, mencionando nosso objetivo *último* ou *final*, o bem supremo que almejamos. (Todas estas observações são banalidades para

os gregos, e deveríamos tomá-las como um indicador de como os termos “fim”, “fim último”, “bem”, “bem supremo” devem ser utilizados em Aristóteles.)

O bem supremo ou mais elevado para o homem é a *eudaimonia* – felicidade, bem-aventurança, prosperidade. Todos concordam com isso (é uma outra banalidade); o problema é dizer em que consiste a *eudaimonia*, prosperi-

dade. Todos estão de acordo em que ela consiste em viver bem e prosperar bem, mas neste ponto surge o mesmo problema: em que consiste *isso*?

O bem supremo para o homem é o tópico do curso proposto, mas as preleções não são dirigidas a ninguém, somente àquelas pessoas que já estão a caminho de possuir um caráter virtuoso por terem adquirido bons hábitos; isto exclui os “jovens de idade e de caráter”. Este é um ponto *muito* importante. A audiência de Aristóteles, as pessoas que foram “bem treinadas nos seus hábitos” são pessoas para as quais certos *fatos* são “claros o suficiente”. Acho que entre “certos fatos” que Aristóteles espera que sua audiência ache “suficientemente claro” encontram-se fatos como: determinada conduta seria desonrosa (*aischrós*), ou contrária ao que é honroso (*kalós*), enquanto uma outra conduta é honrosa (*kalós*); e o teste para saber se uma pessoa foi bem treinada em seus hábitos, ou se tem um caráter “não-juvenil”, é o fato de a pessoa *desejar* fazer o que é honroso e não o que é desonroso. Se você não é assim, então Aristóteles acha que não há nenhum interesse em você escutar suas preleções – “... é a virtude, seja natural seja adquirida por hábitos, que nos capacita a pensar corretamente sobre [qual é capaz de nos ensinar?] o primeiro princípio”. Aqueles que, como as crianças, vivem “sob o impulso de seus sentimentos” não têm “do que é bom (*kalós*) e verdadeiramente agradável... nem mesmo uma idéia... Que tipo de discurso poderia transformar pessoas como essas? Mudar hábitos inveterados no caráter por meio de argumentos é uma tarefa muito difícil, quando não impossível”.

VIRTUDES MORAIS E EXCELÊNCIA DE CARÁTER

Este título, dado por vezes ao livro II da *Ética a Nicômano*, é muito enganoso. Os gregos antigos não possuíam uma

palavra que correspondesse ao nosso termo “moral”, nem mesmo “ética” ou “ético”. A *Ética* de Aristóteles é, de fato, chamada *tâ ethiká*, que significa literalmente “as [coisas] éticas”; mas o que são éticas para ele? São assuntos relacionados com o caráter; *ethos* é a palavra que designa caráter.

Uma grande parte da *Ética a Nicômano* é dedicada à discussão das *ethikai aretai*. *Aretai* significa “excelências”; assim, a expressão inteira significa “excelências de caráter”. Uma outra palavra para sua “excelências” seria “virtudes”. As pessoas dizem às vezes que não se costuma falar de virtudes de objetos como, por exemplo, facas. Para mim é perfeitamente natural, em frases como “sua grande virtude (ou a sua beleza) é não enferrujar, ou poder ser usado como um abridor de latas”. O seu uso em tais frases (frases em que (a) não tenha correlação com moralidade e (b) “beleza” pode também figurar com muita naturalidade) é o que torna essa palavra uma tradução apropriada de *aretê*, mas é claro que, quando a usamos falando de pessoas, ela adquire imediatamente conotações morais. Além disso, sob o tópico “excelência de caráter” (*ethikai aretai*), Aristóteles discute coisas como coragem, justiça, sobriedade, liberalidade, que são o que poderíamos chamar normalmente de virtudes morais; a expressão inteira, *ethikê aretê*, é normalmente traduzida por “virtude moral”.

Observe-se como a expressão perdeu a conexão *essencial* com caráter (*ethos*). Em português pelo menos podemos questionar se a virtude moral se baseia no que fazemos, ou no que somos, ou no tipo de caráter que possuímos; mas não podemos questionar se a excelência de caráter se baseia em nosso caráter ou não. A excelência de caráter está essencialmente relacionada com caráter; a virtude moral *pode* estar relacionada – tendo levantado a questão podemos responder que sim –, mas a correlação não é uma questão significativa.



Suicídio de Gaul e sua mulher. Cópia em mármore a partir de original em bronze da metade do século três.

Não somente *perdeu* a correlação com caráter, mas *ganhou* uma evidente conexão com o certo e o errado. Ao lermos a lista de Aristóteles das chamadas virtudes morais, podemos ficar

surpresos ao encontrar “espirituosidade” nessa lista. Dificilmente se considera a espirtuosidade como virtude *moral*. Por certo não há nada de *moralmente* errado em ser aborrecido, se bem

que Aristóteles nunca tivesse afirmado que havia. Ele disse que a espirtuosidade é uma excelência de caráter, com o que poderíamos concordar.

Quando você estiver lendo o texto, *sempre que* encontrar a palavra “moral”, lembre-se de que é uma interpretação e interpolação da parte do tradutor, *não* uma tradução. Lembre-se ainda de que, em todos os casos em que isso correr antes do livro VI da *Ética* (onde as virtudes intelectuais, isto é, as excelências do intelecto são discutidas) e, com frequência, daí para frente, aquilo sobre que Aristóteles discorre é *caráter*.

ÉTICA

Quase a metade do livro III está relacionada com os conceitos de voluntário e involuntário e com a introdução

das noções técnicas de Aristóteles de escolha (*proairesis*) e deliberação. Escolha e deliberação são dois conceitos que introduzem o intelecto na definição de Aristóteles de virtude; por isso, não é de surpreender que eles apareçam de novo no livro IV, quando começa a analisar a virtude intelectual.

Na época de Aristóteles já existia uma velha controvérsia sobre se a virtude procede da natureza, do hábito ou do ensino (teórico). Esta controvérsia pode se centrar em torno da questão: “A virtude pode ser ensinada?”

Se a virtude procede da natureza, então não pode ser ensinada, a pessoa a possui ou não. Se a virtude procede do hábito (treinamento), então, mais uma vez, ela não pode ser ensinada a nível teórico. Ler livros e ouvir preleções não pode, por si só, habituar uma pessoa a

fazer algo que não seja ler e ouvir; por isso, se a virtude procede do hábito, ela não pode ser ensinada no sentido que se pretende. A virtude pode ser ensinada apenas se o intelecto exerce a única (ou ao menos uma importante, dominante) função na virtude. Portanto, dizer “A virtude pode ser ensinada” é o mesmo que dizer “O intelecto exerce ao menos uma importante, dominante função na virtude”, e vice-versa. Então a questão sobre a função do intelecto na virtude é importante porque se relaciona com a questão de saber se a virtude pode ser ensinada, e *isso* é importante porque, se a virtude pode ser ensinada, nós deveríamos encontrar de pronto o melhor meio de ensiná-la e começar imediatamente, e, se não, deveríamos deixar de perder tempo tentando, e pensar em outros meios de efetivá-la.

ASSINE HUMANIDADES

Receba em casa os próximos números da revista Humanidades, fazendo agora uma assinatura anual.

Remeta cheque comprado ou ordem de pagamento, ou vale postal em nome da Fundação Universidade de Brasília – Editora.

Assinatura Anual Cr\$ 18.000,00

Nome _____ Profissão _____

Endereço _____

Assinatura _____

CURSO DE GRÉCIA CLÁSSICA									
Ficha de Inscrição									
								①	0531
NOME DO ALUNO									
NOME DO ALUNO (Continuação)									
								SEXO	MAS. ☐ FEM. ☐
ENDEREÇO									
ENDEREÇO (Continuação)									
CEP									
CIDADE									
ESTADO									
Nº DO DOCUMENTO DE IDENTIFICAÇÃO									
ÓRGÃO EXPEDIDOR/ESTADO									
DOCUMENTO DE IDENTIFICAÇÃO									
DATA DE NASCIMENTO									
ESTADO EM QUE NASCEU									
PAÍS EM QUE NASCEU									
NACIONALIDADE									
DEX011BLO1									

Entre para o Clube do Livro da UnB

DESEJO RECEBER AS SEGUINTE PUBLICAÇÕES		
CÓDIGO	QUANT.	VALOR Cr\$
TOTAL		

SITUAÇÃO QUANTO AO CLUBE DO LIVRO	FORMA DE PAGAMENTO
☐ SÓCIO	☐ REEMBOLSO POSTAL
☐ NÃO SÓCIO	☐ CREDICARD
☐ DESEJO ASSOCIAR-ME	☐ CHEQUE NOMINAL

CARTÃO DE CRÉDITO Nº	VALIDADE
ASSINATURA (Idêntica à do Cartão)	

Editora Universidade de Brasília
Caixa Postal, 153001
70910 Brasília, DF

Universidade de Brasília
Decanato de Extensão. Serviço de Ensino à Distância
Campus Universitário
70910 Brasília, DF

Entre para o Clube do Livro da UnB



Esta lista é uma amostra dos 400 títulos que a Editora Universidade de Brasília lhe oferece e que você pode adquirir pelo REEMBOLSO POSTAL. Preencha o cupom encartado nesta Revista, e aguarde a chegada dos livros em sua casa.

Aproveite esta oportunidade para entrar para o Clube do Livro da UnB. Para você se associar, basta que adquira o mínimo de três livros beneficiando-se desde já dos preços abaixo, que é uma oferta exclusiva para quem já é sócio ou deseja associar-se. Na hipótese de você já ser sócio, faça simplesmente o seu pedido utilizando o cupom.

Códigos	Título da Obra	Preço de Sócio	Preço de Não Sócio	Códigos	Título da Obra	Preço de Sócio	Preço de Não Sócio
	Ornitologia Brasileira, Uma Introdução <i>Helmut Sick</i>			07714	A Proposta Paidéia <i>Mortimer Adler</i>	5.390	7.700
09059	Tomo I	81.410	116.300	07251	Albert Einstein: o Lado Humano <i>Banesh Hoffman e Helen Dukos (orgs.)</i>	6.660	9.520
07102	Tomo II	58.260	83.240	03590	A Sociedade Bloqueada <i>Michel Crozier</i>	7.000	10.010
01899	Da Cor a Cor Inexistente <i>Israel Pedrosa</i>	33.150	39.000		História da Filosofia Ocidental <i>Bertrand Russel</i>		
08737	A Origem das Espécies (Ilustrado) <i>Charles Darwin</i>	36.550	43.000	07404	Tomo I	9.720	11.440
08818	Carmina Drummondiana <i>Silva Bêlkior e Carlos Drummond de Andrade</i>	18.700	22.000	07056	Tomo II	9.720	11.440
03557	Massa e Poder <i>Elias Canetti</i>	20.110	23.660	07064	Tomo III	9.720	11.440
04791	Poesia <i>Ezra Pound</i>	29.170	34.320	05525	Guerra do Paraguai <i>A. de Senna Madureira</i>	6.090	8.710
04588	História da Guerra do Peloponeso <i>Tucidides</i>	21.210	24.960	04499	Reforma Eleitoral <i>Antonio Pereira Pinto (Org.)</i>	17.410	24.960
05355	Política: Quem Ganha o Quê, Quando, Como <i>Harold Lasswell</i>	7.560	10.800		Os Partidos Políticos do Brasil <i>David Fleischer</i>		
07943	Direito e Estado no Pensamento de Emmanuel Kant <i>Norberto Bobbio</i>	8.910	12.740	00841	Volume I:	8.910	12.740
				00850	Volume II:	8.910	12.740
				03573	Filosofia Dialética Moderna <i>Wolfgang Iod</i>	13.650	19.500
				09237	A Mão do Homem <i>John Napier</i>	17.420	20.500



Editora Universidade de Brasília

Campus Universitário Asa Norte 70.910 - Brasília - DF - Cx. Postal 153001

A ARTE RUPESTRE EM MINAS GERAIS



A arte rupestre constitui-se num importante testemunho do passado longínquo do homem. O termo remonta ao latim *rupes*, -is “rocha”, tendo entrado no vernáculo através do francês, com a significação de “gravado na rocha”. Nessa arte estão retratadas mudanças sensíveis em vários aspectos dos padrões culturais do homem primitivo. No próximo número, Humanidades apresentará artigo sobre esse tema, que resultou de pesquisa efetuada na região de Lagoa Santa, MG. Para a realização desse trabalho desenvolveu-se metodologia própria de reprodução dos painéis, a fim de que pudessem transmitir com fidelidade cores, traços e formas da obra original. Essa metodologia apresenta-se hoje praticamente como uma arte paralela, ao mesmo tempo fiel e imaginativa. Aos estudos de inscrições rupestres, que atualmente abrangem vários estados brasileiros, vêm-se dedicando cada vez mais pesquisadores nacionais e estrangeiros, abrindo novas perspectivas para o conhecimento de *homo brasiliensis* pré-histórico.