

O panorama histórico do século XVI

Foram eventos de fora da própria filosofia os extremamente responsáveis pela reformulação da moralidade.

Scheewind

Pretende-se, neste capítulo, destacar os eventos históricos do século XVI como movimentos que promoveram a necessidade de mudança do fundamento do pensamento político, uma nova concepção de moralidade - que culminaria no fim da fundamentação religiosa dos direitos-, que abarcasse o novo mundo que se descortinava no século XVI. Há a necessidade de se compreender o contexto histórico e as influências filosóficas envolvidas neste movimento para compreender as rupturas do jusnaturalismo.

O século XVI foi marcado por profundas transformações políticas, científicas, religiosas, sociais, culturais e intelectuais. Essas transformações não dizem respeito apenas a uma mudança de paradigmas e sim a uma mudança mais radical da estrutura de pensamento de toda uma época, ocasionada pelo rechaçamento da tradição como autoridade e critério de verdade. O que se segue é a necessidade de se construir um novo conhecimento e de assentar um fundamento para conhecimentos inteiramente novos. O que ocorre no pensamento humano e nas interações sociais que tornam necessária esta reformulação? Parece que há na obra de Richard Popkin, em seus estudos sobre a relação entre o ceticismo antigo e o ceticismo moderno, uma hipótese para esta questão. Popkin mostra como

a retomada da filosofia cética antiga no início do período moderno encontra na Reforma Protestante a sua principal porta de entrada para a modernidade. É no interior do contexto da Reforma que teria ocorrido uma renovação significativa do interesse filosófico pelas ideias céticas antigas no início do período moderno¹, as quais, ausentes quase por completo durante a Idade Média², retornariam ao centro dos debates intelectuais na Europa ocidental. A partir do contexto das controvérsias religiosas, o interesse pelas estratégias argumentativas da filosofia cética antiga alastra-se para outros domínios, como a filosofia e a nova ciência, de modo a se tornar, na análise de Popkin, uma força decisiva na formação do pensamento moderno.

Pode-se afirmar que, de modo geral, a *tradição* constitui-se desde o período clássico até o início do período moderno como o critério e o lugar da verdade. Esta mesma, no entanto, perde tal lugar em razão de acontecimentos históricos que elencaremos a seguir. Estes acontecimentos convergem para um ponto: a ruptura da tradição. Os acontecimentos históricos que funcionaram em sinergia para a chamada ruptura com a tradição podem ser divididos em quatro momentos: (i) o advento do humanismo, (ii) a reforma protestante, (iii) a revolução científica e a (iv) descoberta do novo mundo³. Importa, porém, analisar o que se entende por critério:

Para que a disputa que surgiu acerca do critério seja decidida, devemos possuir um critério aceito por meio do qual possamos julgá-la e, de modo a possuírmos um critério aceito, a disputa sobre o critério deve primeiro ter sido decidida. Desse modo, o argumento cai no modo recíproco (circularidade) e a descoberta de um critério torna-se impraticável - já que não permitimos a eles (os filósofos dogmáticos) adotar um critério por hipótese, e se eles quiserem julgar o critério por um critério, nós os forçamos a um regresso ao infinito. (Sexto Empírico [HP Livro II, §4] apud Popkin, 2003, p.5)

¹ Cf. Popkin (2005), esp. cap. 1: “A Crise Intelectual da Reforma”.

² Desde o século IV, quando foi tema de discussão para Agostinho e Lactânio, se encontram raras menções a ela, e somente no bizâncio. A este respeito, ver Schmitt (1983).

³ A este respeito ver Marcondes (2009, 2012)

O critério que se verá disputado seguidas vezes no período moderno consiste na tradição. Há necessidade de se analisar, portanto, de que modos os quatro acontecimentos históricos acima mencionados colocam em jogo a tradição e sua autoridade.

3.1

O humanismo

Consideremos o humanismo como parte de uma atmosfera filosófica presente no final século XIV e grande parte dos séculos XV e XVI⁴ que promoveu um alargamento de interesses filosóficos e do acesso à obra de autores clássicos. Destacamos trecho da obra *Entretiens sur Descartes* do filósofo Alexandre Koyré em momento que descreve o século XVI como época de transformações dos modelos de pensamento em diversas áreas do conhecimento provocadas pelo que chamou de *época imbuída de verdadeira paixão pela descoberta*:

O século XVI foi uma época de uma importância capital na história da humanidade, uma época de um enriquecimento prodigioso do pensamento, e de uma transformação profunda da atitude espiritual do homem; uma época imbuída de uma verdadeira paixão pela descoberta: descoberta no espaço e descoberta no tempo; paixão pelo novo e paixão pelo antigo. Os seus eruditos tudo exumaram, todos os textos sepultados nas velhas bibliotecas monásticas; leram tudo, tudo estudaram, tudo editaram. Fizeram reviver todas as doutrinas esquecidas dos velhos filósofos da Grécia e do Oriente: Platão e Plotino, o estoicismo e o epicurismo, o ceticismo e o pitagorismo, e o hermetismo e a cabala. Seus sábios tentaram fundar uma ciência nova, uma física nova, e uma nova astronomia; seus viajantes e aventureiros atravessaram os continentes e os mares, e os relatos de suas viagens resultaram em uma nova geografia, em uma nova etnografia⁵. (Koyré, 1944:33-34).

⁴Ver Ferrater Mora (2005) p.1395, verbete humanismo.

⁵ Tradução livre do texto original: 'Le XVI siècle fut une époque d'une importance capitale dans l'histoire de l'humanité, une époque d'un enrichissement prodigieux de la pensée, et d'une transformation profonde de l'attitude spirituelle de l'homme; une époque possédée d'une véritable passion de la découverte: découverte dans l'espace et découverte dans le temps; passion pour le nouveau, et passion pour l'ancien. Ses érudits ont exhumé tous les textes enfouis dans les vieilles bibliothèques monastiques; ils ont

O termo *humanismo*, segundo Kristeller⁶, foi cunhado por historiadores do século XIX para descrever o movimento de retorno aos clássicos, sendo os termos *studia humanitatis* e *humanista* cunhados durante o próprio Renascimento. Segundo o filósofo, a primeira expressão havia sido forjada para enfatizar o valor humano dos estudos cultivados (gramática, retórica, poesia, história e filosofia moral), sendo a segunda expressão – *humanista* – atribuída (em documentos do final do século XV) a quem tivesse o cargo de ensinar estas matérias. Kristeller afirma que a contribuição do renascimento italiano à filosofia não possui a atenção merecida pelo fato de que os humanistas do renascimento se interessavam pelos valores humanos, mas este interesse estaria subordinado a uma preocupação principal: a literatura clássica.

Nesta mesma esteira de entendimento, Ferrater Mora⁷ em seu manual filosófico não classifica o humanismo renascentista como tendência filosófica ou como novo estilo filosófico em razão da ausência de conjunto de ideias comuns aos autores classificados como humanistas. Não obstante afirme que não há algo tal como uma filosofia humanista defende, assim como Kristeller, que há que ser reconhecida uma influência filosófica importante dos humanistas renascentistas no que tange à filosofia moral. Esta importância repousaria no enfoque dos humanistas na chamada dignidade do homem, que trouxe, segundo o filósofo, mudanças importantes na antropologia filosófica.

Podemos compreender mais detalhadamente a importância do humanismo renascentista ao observarmos os estudos de Jacob Burckhardt na

tout lu, tout étudié, tout edite. Ilsont fait
revivretouteslêdoctrinesoubliéesdesvieuxphilosophes de laGrèce et de l’Orient: Platon et
Plotin, leStoicisme et l’Epicurisme, leScepticisme et lePythagorisme, et l’Hermétisme et la
Cabale. Sessavantsontessayé de fonder une science nouvelle, une physique nouvelle, et une
nouvelle astronomie; sesvoyageurs et sesaventuriersontsillonnélescontinents et lesmers, et
lesrécits de leursvoyagesaboutissaient à unegéographie nouvelle, à une nouvelle
ethnographie’.

⁶Kristeller (1995), p. 129ss.

⁷ Ferrater Mora (2005), p. 1395, verbete humanismo.

obra “A Cultura do Renascimento na Itália” de 1860. Para o historiador, os entraves medievais são rompidos, especialmente, na Itália renascentista, a partir da importância que se atribuiu aos restos arquitetônicos, artísticos e, ainda mais, aos legados escritos (em grego e latim) da Antiguidade. Segundo Burckhardt, o século XIV⁸ caracterizou-se muito mais pela propagação de obras clássicas já bastante conhecidas, de maneira que foi somente no século XV que ocorreu uma série de novas descobertas de obras clássicas, que impulsionaram o interesse crescente pela criação de compilações e bibliotecas, assim com o esforço empenhado de copistas e tradutores. Os chamados humanistas, que se dedicam ao estudo e à propagação dos clássicos, se destacam como educadores em universidades⁹ e escolas¹⁰ e, posteriormente, passam a exercer influência política e na formação e educação de príncipes que, até o momento, configurava-se tarefa exclusiva dos teólogos.

Burckhardt apresenta duas idéias que, articuladas entre si, destacam uma grande mudança paradigmática: o surgimento do homem como indivíduo (subjetividade) e o aparecimento do tratamento objetivo do Estado. Diz Burckhardt na referida obra:

⁸ “A provisão de obras que entusiasmou a geração de Boccaccio e Petrarca compunha-se, essencialmente, dos poetas, historiadores, oradores e epistológrafos latinos mais populares, juntamente com um certo número de traduções latinas de escritos isolados de Aristóteles, Plutarco e mais uns poucos autores gregos. (...) É apenas no século XV que tem início a grande série de novas descobertas, a criação sistemática de bibliotecas por meio de cópias e o mais fervoroso esforço de tradução a partir do grego” Burckhardt (2009), p.190.

⁹ Segundo Burckhardt, a maioria das universidades italianas surge, verdadeiramente, entre os séculos XIII e XIV, quando a riqueza da vida italiana demanda maior rigor com a educação. Inicialmente, as universidades somente possuíam três cátedras (direito canônico, civil e medicina), de maneira que no século XIV surgem as cátedras de retórica, filosofia e astronomia. O autor destaca o papel dos humanistas como professores dessas cátedras com destaque para a retórica.

¹⁰ “Escolas de latim surgem não apenas como instituições preparatórias, mas porque o estudo do latim era tão necessário quanto o aprendizado da própria leitura, da escrita e do cálculo, sendo, então seguido do estudo da lógica. Fundamental afigura-se o fato de essas escolas não dependerem da Igreja, mas da administração municipal. Esse sistema escolar, sob a direção de alguns notáveis humanistas (...) tornou-se instrumento de uma educação mais elevada” Burckhardt (2009), p.206.

Na Idade Média, (...) o homem reconhecia-se a si próprio apenas como raça, povo, partido, corporação, família ou sob qualquer outra das demais formas do coletivo. Na Itália¹¹, pela primeira vez, tal véu dispersa-se ao vento; desperta ali uma contemplação e um tratamento objetivo do Estado e de todas as coisas deste mundo. Paralelamente a isso, no entanto, ergue-se também, na plenitude de seus poderes, o subjetivo: **o homem torna-se um indivíduo espiritual e se reconhece como tal**¹². (Burckhardt, 2009, p.145).

Parece que há nesta polarização (subjetividade do indivíduo e objetividade do Estado) afirmada por Burckhardt uma característica do humanismo renascentista que interessa à proposta de nosso estudo, qual seja, o surgimento do homem como indivíduo. Ressalte-se que este indivíduo espiritual surge com talentos próprios, múltiplos, e pode se desenvolver e aperfeiçoar. A personalidade, ou seja, as características particulares de cada homem ganham destaque de maneira que os chamados homens multifacetados e a cultura dos grandes homens despontam como noções especiais do humanismo. O culto às características, talentos e habilidades especiais dos homens representou uma novidade, segundo Burckhardt, pois pela primeira vez o homem comum passou a um centro das atenções que até este momento da história era ocupado pelos homens santos, sagrados. Burckhardt indica três exemplos de mudança desse modelo: as biografias, os túmulos e o culto ao local de nascimento. As biografias, estudos em que os homens são retratados de acordo com seus traços e qualidades interiores e exteriores¹³, que na Idade Média retratavam membros da Igreja de maneira a olvidar a individualidade destes, começam a tomar um caráter de exaltação de grandes homens, seus talentos e feitos desvinculados da Igreja, retratando-se apenas ‘aqueles que são importantes, e unicamente porque o são’, nas palavras de Burckhardt. No século XIV, final da Idade Média, surgem coletâneas biográficas que narram a vida de homens que se destacavam em todas as áreas (médicos, artistas, poetas, estadistas etc.). A busca pelas características especiais, talentos, histórias e

¹¹ A importância do Renascimento na Itália é enfatizada por Burckhardt, que reconhece na Itália o primeiro local a chegar à Modernidade e atribui a Petrarca o título de primeiro homem moderno.

¹² Sem grifo no original.

¹³ Burckhardt (2009), p.302

feitos de homens ilustres passa a abarcar a exaltação do nascimento até a morte. Se na Idade Média as cidades se orgulhavam dos santos e dos restos mortais e relíquias guardadas em suas igrejas, por volta do século XV vida e a morte dos *homens célebres* ganham destaque.

No passado, apenas moradas de alguns santos particularmente importantes eram celebradas e conservadas, como a cela de são Tomás de Aquino no convento dos dominicanos, em Nápoles, ou a porciúncula de são Francisco de Assis (...) Ligado ao culto da casa onde nasceram as celebridades, encontra-se também o de seus túmulos (...) Causa espanto ver com que seriedade os florentinos, já no século XIV almejavam alçar sua catedral à condição de panteão. Accorso, Dante, Petrarca, Boccaccio e o jurista Zanobi della Strada teriam ali magníficas tumbas (...) Já àquela época sucedeu, certa feita, de um homem singular remover impunemente as velas do altar onde se encontrava o crucifixo para depositá-las junto ao túmulo de Dante, com as seguintes palavras: Aceita-as, é mais digno delas do que aquele – o crucificado. (Burckhardt, 2009, p.157)

Tendo em vista o objetivo do presente capítulo de compreender os momentos históricos que deslocaram a tradição de sua posição de critério, destacamos o movimento humanista como momento paradigmático ao representar nas palavras de Koyré (1944,p.53)*uma época imbuída de verdadeira paixão pela descoberta* em que o alargamento dos interesses nas diversas áreas do conhecimento foi oportunizado pela pesquisa e busca dos textos clássicos, que estiveram fora do cenário durante todo o período da Idade Média.

Empreendemos o humanismo aqui como influência crucial para uma posterior crise de valores eis que, diante do interesse pela Antiguidade e pelas obras clássicas, ganha força a noção de dissenso. Ao se debruçar sobre a Antiguidade, autores clássicos e suas obras, ou seja, ao alargar-se o conhecimento sobre a Antiguidade, depara-se com a ausência de unidade, de uma idéia sólida, hegemônica que se pudesse atribuir à Antiguidade. Não há uma única Antiguidade a qual se possa apontar e deduzir características próprias que a definam e dêem conta de sua totalidade. Há, pelo contrário, diversos pensamentos, filosofias conflitantes, dissídios. Diante desse cenário com o qual se deparam os humanistas, especialmente do século XV,

podemos dizer que se abre uma lacuna, um espaço propício para o questionamento, um terreno fértil para uma crise de valores eis que o lugar da verdade, ou seja, o critério tinha na tradição seu fundamento.

Essa polifonia, na qual resultou esse interesse dos humanistas pela Antiguidade assim como a descoberta de seus autores e obras, representou a principal consequência deixada pelo humanismo para a mudança de paradigma que nos interessa neste estudo. Sobre este quadro de polifonia que descrevemos como consequência da vivência humanista, é importante lembrar a intenção de um notório humanista que empreendeu uma tentativa de resolver esta questão: Gianfrancesco Pico Della Mirandola. Através da noção de PaxPhilosophica, tentou resolver a dissensão filosófica por meio da harmonização entre correntes de pensamento filosófico e religioso, entendendo haver uma unidade mesmo entre correntes aparentemente divergentes. Em suas *Novecentas Teses* (1486), se esforçou pela harmonização de correntes opostas de pensamento afirmando seu interesse pelas tradições antigas de diversas origens, da escolástica medieval ao averroísmo, do pitagorismo à cabala judaica. (Araujo, 2007, p.32)

Assim como vimos em Burckhardt e sua idéia de nascimento do indivíduo espiritual, a noção do homem como sujeito individual, multifacetado e, especialmente, sua potencialidade de aperfeiçoamento, o plano do agir humano passa a posição central. Como este homem, sujeito de si, capaz de proezas, dotado de talentos, poderia ser mero reflexo da onipotência divina? A valorização da liberdade e autonomia do homem aparece com o movimento humanista em oposição ao seu tratamento na Idade Média. Um espírito laico, característico do humanismo, passa a permear o tratamento dado às mesmas questões e a racionalidade desponta como grande novidade a partir

...das reflexões dos humanistas do século XV as doutrinas da religião e da teologia secularizavam-se, convertendo-se em problemas essenciais da vida cultural e da educação moral dos homens. Nesse contexto, o humanismo

retomou o velho debate teológico da Idade Média sobre as relações entre liberdade do agir humano e a necessidade da onipotência divina como um tema importante para a afirmação de seu ideário. O tratado *De libero Arbítrio* de Lorenzo Valla, escrito em 1436 inaugurou este debate no Renascimento na tentativa de harmonização entre a determinação divina do mundo, característica dos autores medievais e a nova valorização da liberdade (...). O sentido genuíno da mensagem divina passou a derivar então dos esforços investigativos da razão. (Ibidem)

Trazemos Pico della Mirandola e sua idealização da *Pax Philosophica* para ilustrar a atmosfera de dissenso e questionamento da tradição trazida pelo movimento humanista. As bases do conhecimento e, em especial, os valores tradicionais começam a colapsar. Podemos dizer que a polifonia possui forte papel na crise de valores que se caracteriza o pensamento na Modernidade. Ainda sobre o pensamento de Giovanni Pico Della Mirandola, e a fim de enrobustecer a influência do movimento humanista¹⁴ na transformação no ideário vigente para a entrada na Modernidade, vale destacar a visão do homem inaugurada por Pico na obra *Discurso sobre a dignidade do homem* (1486). Inaugura-se uma nova relação do homem com a divindade, uma transformação da ideia de livre arbítrio, vontade e liberdade humana. Talvez possamos afirmar que a filosofia moral moderna é devedora desta reformulação de conceitos empreendida por Giovanni Pico, de maneira que esta obra aparece para alguns autores como ponte entre o pensamento medieval e o moderno. Devemos atentar, entretanto, que se trata de um autor que pretendia conciliar as aspirações humanistas com a fé. Nesta nova antropologia, Deus cumpre um papel importante presenteando o homem com o livre arbítrio, que ganha nova leitura: uma potencialidade infinita de escolhas acerca de sua própria construção, como veremos a seguir.

A antropologia filosófica de Giovanni Pico inverte o papel passivo que possuía o homem na Idade Média. Observemos que dentro desta nova concepção, o homem é agente de si, não possui uma substância (insubstancialidade da natureza humana), é o seu agir no mundo que definirá

¹⁴Como apontou Burckhardt (1990, p. 323) Pico seria merecedor do epíteto de um dos mais nobres legados da cultura do humanismo.

sua construção. O pensamento vigente até este momento se dava por um movimento contrário: a racionalidade humana seria uma capacidade de conhecer o mundo e sua própria função destinada por Deus. Tratava-se de uma função, uma posição determinada no mundo no qual a razão funcionaria como instrumento para seu conhecimento, ou seja, seria papel do homem entender os desígnios de Deus para sua vida. Atentemos para o pensamento de Tomás de Aquino, que entendemos como grande representante do pensamento filosófico da Idade Média, para que compreendamos esta oposição: a diferença da posição do homem como ser racional e livre na Idade Média e Modernidade.

No **Tratado da Lei**, presente na **Primeira Parte da Segunda Parte da Suma Teológica** (1265), Tomás de Aquino afirma que a finalidade humana é a busca pelo Bem e a capacidade racional seria um instrumento para esta busca. Afirma, ainda, que o homem possui inclinações naturais, em razão de sua participação (através da razão) divina, de maneira que suas inclinações naturais são boas e deverão ser o guia para as suas ações. Todos os seres dotados de razão participam da lei eterna por meio, especialmente, da “inclinação natural para as devidas finalidades”, do que se pode depreender que a razão é capaz de perceber o que é bom para os seres humanos, ou seja, a razão percebe o que é bom para os seres humanos seguindo o que Tomás de Aquino chamou de *inclinações naturais*.

Há que se observar a necessidade de que exista a vontade divina – que posicionará o homem de acordo com seu fim – paralelamente à realização do próprio homem do percurso apontado pela divindade. A moral para Tomás de Aquino é uma maneira de interação de Deus com os homens, *i.e.*, uma relação que somente poderá ser estabelecida por meio da lei – que exercerá a função de educar o homem, para que o mesmo possa adequar seus atos e decisões à sua realização final – aproximação de Deus. A adaptação das atitudes dos homens ao plano divino é realizada somente por

intermédio da lei (eterna), a qual todo ser racional poderá acessar por meio da própria razão. A consciência humana não guiada pela lei fatalmente recairá na ilusão será enganada, desviando-se de seu caminho. A lei funcionará como instrumento regulador e orientação para atitudes e decisões dos homens (Tomás de Aquino, 2005, p.532) A vontade divina, segundo Tomás de Aquino, é a fonte da lei natural, que funciona como instrumento pedagógico da vontade divina para orientar a razão humana. O homem, criatura racional, por possuir a razão, diferente dos animais, estaria mais próximo da luz divina. Ao contrário dos demais entes da natureza, que estabelecem tal relação com a mesma – por conta da ausência da faculdade racional – guiados por instintos ou inclinações, o homem de maneira especial não se posiciona de acordo com direções estabelecidas ou impressões recebidas, de maneira passiva. A lei eterna não é dada ou simplesmente revelada ao homem de maneira sólida ou acabada, mas é também construída através da faculdade racional. O ser dotado de razão figura como receptor na mesma medida em que é autor da lei, em alguma medida. A razão humana é uma espécie de participação da luz Divina, por meio da qual o homem poderá decidir seguir, de maneira correta, caminhos de acordo com a idéia de bem.

Tendo em vista essa concepção de homem que usando sua capacidade racional deve buscar sua finalidade designada, de antemão por Deus, é oposta a esta nova visão que Giovanni Pico nos apresenta em sua obra *Discurso sobre a dignidade do homem* (1486). Na contramão da visão tomista, representativa do ideário da Idade Média, a concepção humana nascente é traçada de acordo com uma nova relação com Deus, *i.e.*, o homem não mais possui uma finalidade a cumprir (tal como o Bem escolástico) ou uma direção que *deve* descobrir para guiar sua vida de uma maneira correta, predestinada. Pico nos apresenta um homem cujo livre arbítrio é o da verdadeira escolha de vida na qual ele poderá *se degenerar até os seres bestiais ou se regenerar até realidades divinas*. Trata-se de uma liberdade não delineada ou limitada pela vontade divina. Muito embora seja criação

divina, o homem não estaria mais atrelado aos desígnios de Deus para sua vida. A liberdade humana ganha um novo patamar, passa a uma posição de desvinculação da vontade divina não porque seja superior à divindade, mas sim porque esta é a própria vontade de Deus, afinal, a liberdade humana seria uma espécie de presente, graça divina. Pico conta no Discurso Sobre a Dignidade Humana (2010, p.55) que o Sumo Pai, Deus arquiteto havia construído tudo segundo leis de arcana sabedoria, mas que consumada a obra desejou que houvesse alguém que fosse capaz de compreender a razão de tão grandiosa obra,

Por isso, uma vez tudo realizado, como Moisés e Timeu atestam, pensou por último criar o homem. Dos arquétipos, contudo, não ficara nenhum sobre o qual modelar a nova criatura, nem dos tesouros tinha algum para oferecer em herança ao novo filho (...) Tudo estava já ocupado, tudo tinha distribuído (ibidem)

Se a racionalidade humana até então era um instrumento para o homem conhecer o mundo e compreender sua finalidade, o homem moderno utiliza sua capacidade racional para transformar sua vida, construir-la, deslocando sua posição do papel de uma espécie de expectador que deve desvendar e conhecer para o papel de agente transformador.

Como já dissemos, a valorização da liberdade e autonomia aparece no humanismo de maneira a reposicionar o homem ao centro do universo (antropocentrismo), ou melhor, o paradigma humano ascende em detrimento do divino. O plano do agir humano, do arbítrio, amplia-se, retomando-se uma noção do homem como microcosmo do universo, já presente na mitologia das mais diversas culturas da Antiguidade (Araujo, 2007, p.37). A grande inventividade, por assim dizer, do Discurso sobre a Natureza Humana, de Giovanni Pico, é esta nova antropologia com características flexíveis, mutáveis, calcada na noção de aperfeiçoamento e construção de si e determinada, em especial, pela vontade humana. O chamado *lugar do homem em uma hierarquia cosmológica*, característica do ideário medieval-

escolástico, sai de cena para dar espaço a um homem apto a se moldar, construir, educar e aperfeiçoar.

3.2

A Reforma Protestante

Muito embora entendamos aqui a Reforma como um dos movimentos de rompimento com a tradição, assim como contributiva para a crise de valores e atmosfera de incertezas que inauguraram a Modernidade e fomentaram a necessidade de novos pilares para as diversas áreas do conhecimento, não podemos esquecer que não obstante seja um movimento reformador, trata-se de uma reformulação com objetivo de renovar a fé e a religiosidade. Se Lutero inicialmente posicionou-se de maneira questionadora, reflexiva, fomentando incertezas ao questionar a autoridade da Igreja, papas e concílios como detentores da verdade sobre a fé crista, posteriormente, ao radicalizar sua crítica, teve que se apegar na certeza radical para defender a nova fé protestante. Tal ressalva se faz necessária para destacar em que medida se pode atrelar a Reforma empreendida por Lutero ao ceticismo. Ao compreendermos a Reforma como porta de entrada filosofia cética para a modernidade, como afirmou Popkin, devemos ter a clareza de que o espírito do questionamento tem lugar – dentro do movimento da Reforma – no que tange ao inicial confronto da autoridade da Igreja romana com a utilização de um dos problemas clássicos da filosofia pirrônica, o problema de critério da verdade. Porém, para implementar posteriormente a nova fé reformada Lutero recorre à

certeza¹⁵ e, por assim dizer, a uma substituição do dogma tradicional por um outro, qual seja, o de um *novo* critério de conhecimento religioso.

Dessa forma, poderíamos afirmar que a Reforma carregou consigo o questionamento e o abalo da tradição, mas que a atmosfera cética parece ser muito mais, uma consequência da Reforma do que a própria intenção política empreendida por Lutero. Como ilustrou Popkin no trecho a seguir parece que a importância principal da Reforma no que tange a crise pirrônica foi o de abrir a caixa de Pandora, de forma que disputas no âmbito da teologia acerca do critério de verdade contaminaram as demais áreas de conhecimento:

Porem, numa época de revolução intelectual, tal como a que estamos considerando aqui, o simples levantamento do problema pode levar a uma *crise pyrrhonienne* insolúvel, na medida em que os vários argumentos de Sexto Empírico são explorados e desenvolvidos. A caixa de Pandora aberta por Lutero em Leipzig viria a ter consequências extremamente amplas não só na teologia, mas em todos os domínios intelectuais do ser humano.(Popkin, 2000, p. 28-29)

Costuma-se considerar a Reforma Protestante como um dos fatores principais no surgimento da Modernidade. Na medida em que representa o individualismo contra a autoridade da Igreja, a Reforma caracteriza tanto uma ruptura com a tradição católica quanto fornece uma nova alternativa à Igreja enquanto critério de verdade. A ruptura provocada por Lutero significou o rechaçamento de mil e trezentos anos de tradição da Igreja e da autoridade dos papas, teólogos, da doutrina dos concílios, a favor da fé como sendo instrumento suficiente para a compreensão das escrituras. Esta é a chamada regra da fé, *i.e.*, a ideia de que a consciência individual é suficiente para compreender textos sagrados sem a necessidade de nenhuma

¹⁵ Muito embora tenha utilizado a estratégia argumentativa de Sexto Empírico e feito uso das armas deste ceticismo antigo para atacar a Igreja romana, Lutero entendia o cristianismo como exato oposto do ceticismo, pois o cristianismo não abarca dúvidas. Para Lutero, o cristianismo só pode lidar com a certeza irrefutável de se estar diante da verdade encontrada nas Escrituras. Na famosa querela com Erasmo de Rotterdam, Lutero chama atenção para a atitude cética de Erasmo como um contra-senso ao cristianismo.

intermediação. A afirmação da Reforma como um dos movimentos de inauguração da modernidade está atrelada ao surgimento do sujeito¹⁶ e da valorização da consciência individual.

Ao deslocar o novo critério de conhecimento religioso para a consciência, Lutero parece colocar o indivíduo em posição destacada. Se durante séculos uma verdade cristã era sinônimo de uma interpretação autorizada pela Igreja, a fé reformada coloca a *luz natural* que possui todo indivíduo para a leitura e entendimento das Escrituras como novo critério de fé. Esse deslocamento do critério para a consciência individual ocasiona o que chamou Giacomo Marramao (1997) de *ruptura do monopólio da interpretação* e representa o embrião do pensamento racional secular da modernidade¹⁷. Chamamos aqui de embrionário, pois quando Lutero fala da luz natural presente no homem para ler as Escrituras (sem intermediários) parece estar promovendo uma confiança nas capacidades humanas e no poder individual, porém é importante observar que ainda estamos diante da noção de capacidade humana atrelada à graça divina, concedida por Deus.

Segundo Danilo Marcondes¹⁸, a filosofia do início do pensamento moderno herdou a ambigüidade do sentido de *luz natural* de Agostinho, sejam estes sentidos, o (i) de equivalência a razão natural, característica a natureza humana, porém, derivada da criação divina e o sentido de (ii) iluminação, uma ação divina no ato de conhecer sem a qual o homem não poderia chegar sozinho ao conhecimento. Parece que Lutero, ao colocar a consciência dotada da luz natural, em posição de capacidade de interpretar a

¹⁶ Entendemos que essa concepção de sujeito e novidade na medida em que surge a noção de sujeito interior, como ‘intelecto humano como interioridade tratado satisfatoriamente em separado de toda e qualquer exterioridade, inclusive do próprio corpo’. Sobre esta conceituação ver Bicca (1997, p.177).

¹⁷ Pensamento em que veremos (em Grocio) que os modelos de legitimação do pensamento, mais especificamente, da política, começarão a se basear na racionalidade humana não mais atrelada a uma iluminação divina, mas a um atributo do homem.

¹⁸ Ver a obra “Da Luz Natural ao Signo Convencional: Pensamento Intuitivo vs Pensamento Discursivo na Filosofia Moderna”, em E. da Rocha Marques et al. (orgs.) *Verdade, Conhecimento e Ação*, S.Paulo, Loyola, 1999, página 250.

verdade religiosa, traria a possibilidade de que cada sujeito, em posse de seu próprio entendimento, tivesse uma interpretação acerca das Escrituras.

No entanto, entendemos que a compreensão de Lutero acerca da consciência individual se trata, pelo contrário, do exacerbado otimismo¹⁹ e confiança que a modernidade começaria a depositar em suas capacidades racionais, pois Lutero não pretendia, embora sofresse com essa crítica, fomentar a ideia de que cada consciência pode elaborar uma interpretação própria acerca das Escrituras. Pelo contrário, em face da acusação de subjetivismo, Lutero defendia que a consciência é obrigada, é compelida a compreender as verdades da Escrituras, que todo cristão saberia julgar o certo e errado em questões de fé e que as verdades centrais da religião são encontradas sempre em termos claros. Todas essas afirmações acerca da interpretação das Escrituras parecem convergir para a afirmação de que o homem, possuidor desta luz natural, estará condicionado a compreender a verdade das Escrituras de uma única maneira: a verdadeira.

Trata-se do *conhecimento interiorizado*, apontado tradicionalmente como uma novidade nascida no seio da modernidade impulsionado, fortemente, pela Reforma e seus desdobramentos. Parece que a noção de *sujeito*, tal como concebida na modernidade, e esta concepção de *conhecimento interior* são expressões de uma mesma raiz, qual seja, a dimensão ligada à interioridade do homem. Diz-se que a Reforma inaugura esse movimento (de voltar-se da exterioridade para o interior) quando Lutero fixa seu critério de verdade na capacidade humana e na luz natural para ler as Escrituras Sagradas e transfere para o homem, como consciência individual, o poder de legitimar a religiosidade. Trata-se da passagem de

¹⁹‘O racionalismo é assim, desde seus primórdios, como assinala Popper, uma postura intelectual otimista: em seu centro está a crença de que a verdade é evidente, de que ela se revela – se não espontaneamente, ao menos por intermédio de nós’. L. Bicca (1997), p.153.

uma religiosidade externa a uma interna, tal como ilustrou Karl Marx²⁰ no trecho que trazemos a colação:

Lutero venceu a servidão pela **devoção** porque substituiu esta ultima pela **convicção**. Ele quebrou a fé na autoridade porque restaurou a autoridade da fé. Ele transformou os clérigos em leigos porque transmudou os leigos em clérigos. Ele libertou os homens da religiosidade externa porque interiorizou a religiosidade nos homens.

Muito embora a substituição da devoção religiosa pela convicção pessoal esteja na tese de Lutero atrelada a religiosidade, seus efeitos estão para além do terreno religioso e aparecem em reflexões acerca da organização da sociedade política. A questão da legitimação do poder e da autoridade política, assim como a da interferência da religião no exercício do poder político surgem como reflexos da crítica luterana. Em manifesto de 1520, denominado “À Nobreza Cristã da Nação Alemã”, Lutero já manifestara pensamento contrário ao vigente no medievo quando a figura papal era autoridade espiritual e civil (secular) e, dotada destas prerrogativas, delegava o poder político a um governante. Lutero marcou entendimento que limitava o poder papal a funções espirituais que lhe cabiam, segundo a fé, tais como pregar a religião e a absolvição, negando que a autoridade secular estivesse submetida à autoridade papal. Nesta mesma obra, Lutero deu um passo crucial para o laicização do poder político, rechaçando o direito canônico

Até o século XVI e o advindo da Reforma, o direito canônico desempenhava papel importante, na medida em que era o único conjunto de regras²¹ escrito. Consolidado oficialmente através de um decreto de Graciano em 1140, fazia-se valer em toda Europa ocidental através da

²⁰ MARX, K. *apud* COMPARATO. *Ética*. 2006, p.169.

²¹ Possuindo poder exclusivo de regular, inclusive, a vida privada (nascimentos e casamentos Observe-se que até os dias atuais os códigos civis ocidentais carregam características do direito canônico ao regulamentar casamentos e separações

posição de *longa manus* dos tribunais eclesiásticos, de maneira que a Igreja romana tivesse o poder de intervir na organização e funcionamento dos órgãos judiciais e políticos. Lutero, então, neste supracitado manifesto, defendia o fim da legitimidade da Igreja de legislar para além de questões espirituais, rechaçando o direito canônico, promovendo a idéia de independência da vida política e judiciária, assim como a separação da lei civil das determinações do direito canônico nos *Sermões sobre a vidamatrimonial* de 1519. As questões levantadas por Lutero e a Reforma forma cruciais para a decadência e fim da hegemonia do direito canônico no século XVI.

Posteriormente, escrevendo a pedido do duque Jorge da Saxônia, Lutero anunciou seu viés político²² na obra ‘Da autoridade secular’ de 1523, ao demonstrar seu entendimento acerca da relação entre a Igreja e o Estado e a legitimidade dos poderes secular e espiritual – a chamada doutrina dos dois reinos, polarização entre o reino espiritual e o secular que marcaria a filosofia política moderna. Segundo este entendimento, as autoridades eclesiásticas não poderiam exercer poder para além da esfera religiosa. O poder secular estaria, então, desvinculado e não submetido a gerência da Igreja. Há que se compreender, no entanto, que se trata de dois modos de governar que possuem, em última instância, um mesmo fundamento legitimador. Muito embora a autoridade secular esteja relacionada às decisões do mundo²³, a vida civil, Lutero compreende que a obediência prestada à autoridade secular se deve ao fato de que toda autoridade foi instituída por Deus. Isto significa que o fundamento da autoridade tanto da esfera religiosa quanto da civil está, igualmente, em Deus. Lutero ressalta a imperiosa necessidade de que todos se curvem diante da autoridade independentemente de ser religiosa ou secular, pois ambas, na medida em que são instituídas por Deus, devem ser obedecidas e que todos estão

²²Ver Skinner (2009)

²³ A palavra *secular* origina-se do latim *saecularis* traduzido como mundano, do mundo. Em inglês há a palavra *worldly* expressando este mesmo sentido para *saecularis*.

obrigados a esta submissão. Diante disso, podemos compreender que Lutero pretendia marcar a divisão entre as duas esferas de poder, afastando a religião da ingerência sobre questões civis, ao mesmo tempo em que mantinha o fundamento do poder político em Deus. Poderíamos entender em um primeiro olhar, que a principal importância para filosofia política moderna estaria somente na separação entre Estado e Igreja, mas estaríamos olvidando o fortalecimento do fundamento legitimador do Estado que Lutero inaugura²⁴ quando afirma que o Estado, muito embora não se submeta à religião, tem seu próprio fundamento em Deus.

A polarização entre autoridade secular e autoridade espiritual carrega, ainda, a concepção de homem- de natureza humana, delineada por Lutero. Quando explica a doutrina dos dois reinos e a divisão entre autoridade espiritual e secular, Lutero procurou frisar a importância e função desta última. Nas palavras de Skinner(2009, p.296):

Os cristãos vivem a um só tempo em dois reinos, o Cristo e o do mundo. Disso, procede identificar o primeiro com a Igreja e o segundo com o domínio da autoridade temporal. A Igreja assim se diz inteiramente regida por Cristo, cujos poderes são apenas espirituais, (...) Do reino da autoridade temporal também se entende que é ordenado por Deus, **mas constitui um domínio plenamente distinto, dado que a espada se concede aos governantes seculares a fim de assegurar que a paz civil se mantenha entre os pecadores.** Todos os poderes coercitivos assim são tratados como temporais por definição, uma vez que os poderes do papa e dos bispos consistem em ‘nada mais do que em inculcar o verbo divino’, e, portanto, não constituem ‘matéria de autoridade e poder’, no sentido mundano. **Conclui-se, assim, que toda pretensão do papa ou da Igreja a exercer qualquer jurisdição mundana em decorrência de seu ofício deve representar uma usurpação dos direitos das autoridades temporais.**

A autoridade secular, ou civil, seria responsável por controlar os homens em seu pendor para o pecado, estabelecer limites para esta natureza vil, organizando e restringindo as consequências do agir pecador do homem no mundo. O Estado seria uma instituição divina cuja função essencial seria o controle da natureza humana, sem o qual a maldade e o pecado tomariam

²⁴VerFebvre (2012).

conta do mundo. Para Lutero, a natureza humana segundo sua criação como imagem e semelhança divina seria originalmente boa e sem pecados, mas “após a queda de Adão, a criatura ficou sujeita ao poder do diabo, ao pecado e à morte, um mal duplo, insuperável para as suas forças e eterno”²⁵. Esta concepção atrela a natureza do homem a uma espécie de determinismo pessimista, colocando o homem como ser desprovido de escolhas relevantes e condenado ao pecado. Lutero retira do homem a responsabilidade por sua salvação, pois esta seria fruto apenas da graça divina, conferida como um presente de Deus, sem qualquer conexão com o agir humano no mundo.

Esta imagem do homem servo do pecado, sem margem significável para realizar escolhas e guiar sua própria vida difere muito da concepção de homem concebida pelos humanistas. Há que se observar que as duas grandes posições antropológicas que marcaram o início do século XVI relacionam-se a um mesmo conceito: o da liberdade humana. De um lado, como já vimos, a concepção humanista do homem como ser que possui responsabilidade de construir-se, determinar-se a si mesmo sem que uma natureza boa ou má determine suas escolhas e seu agir no mundo. Tal posição se harmoniza com a concepção do maior interlocutor de Lutero no que tange à noção de homem e liberdade humana, Erasmo de Roterdã. Para o teólogo humanista, o livre arbítrio é uma negação da predestinação, ou seja, uma recusa da ideia de que a vontade de Deus determine a salvação dos homens, colocando a ação e as escolhas feitas pelo próprio homem como fator determinante.

Para Erasmo, o cristianismo perdera seu espírito essencial da caridade, amor e simples piedade, quando se ocupou dos labirintos argumentativos e da dialética escolástica, olvidando seu espírito principal ao se ocupar de celeumas metafísicas que nublavam os corações dos homens impedindo que estes entrassem em contato com a essencial espiritualidade cristã. Ao

²⁵ Lutero, Martin. Debate do Reverendo Senhor Dr. Martinho Lutero Acerca do Humano 1536. In: Obras Seleccionadas.

criticar o desvirtuamento da Igreja Romana, com seus rituais e práticas esvaziadas da original cristandade, tinha em mente forte preocupação com a educação, ou seja, com o ensinamento de uma teologia moral que deveria guiar os homens, criar um caminho, uma orientação para o agir no mundo. Observe-se que, diferentemente de Lutero, Erasmo propunha a ideia de que o homem pode se salvar de acordo com sua conduta ética. Contrariando as concepções luteranas, Erasmo defendeu o agir humano como decisório para sua salvação. Ao agir de acordo com os princípios bíblicos, o homem teria a capacidade de construir-se segundo a espiritualidade cristã. A preocupação de Erasmo com este ensinamento, ou melhor, com a tarefa de educar os homens para que possam alcançar a retidão de conduta prescrita nas Escrituras levou-o a elaborar em 1503 um código de condutas, o *Enchiridion militis Christiani*²⁶, para que o homem comum pudesse guiar seu agir e, por conseguinte, transformar-se internamente e voltar suas ações à essencialidade cristã. Trata-se de uma concepção de homem oposta ao servo arbítrio luterano e próxima à noção de natureza humana de Pico Della Mirandola, como já vimos, quando observamos que, igualmente para Erasmo, o homem pode agir de maneira a se aproximar ou afastar de Deus de acordo com suas ações. Esta discordância destaca o tema da dignidade humana, ou melhor, da natureza humana. De um lado, uma natureza humana luterana caracterizada pelo pessimismo, predestinação ao mal e desprovida de condutas que possam melhorar, elevar ou fazer com que o homem progrida moralmente. Por outro, a natureza humana característica dos humanistas, festejada pela teologia moral de Erasmo, em que o homem é um ser passível de aprender, transforma-se e, nesse caminho, aproximar-se da vontade divina. Foi Pico que disse que o livre arbítrio é a verdadeira escolha de vida na qual o homem poderá se *degenerar até os seres bestiais ou se regenerar até realidades divinas*, mas poderíamos atribuir o mesmo raciocínio à concepção de Erasmo.

²⁶ Foi obra vastamente divulgada, possuindo mais de cem edições no século XVI, de acordo com o pesquisador Noémio Ramos em trechos de tradução da referida obra disponibilizados em seu sítio: <http://www.gilvicente/ideologias/enchiridion.html>

Esta querela entre Erasmo e Lutero ilustra o caráter do problema do critério instaurado. De um lado, Erasmo assumindo a posição cética da suspensão do juízo (*epoche*), quando entende que diante da disputa entre o critério de fé da Igreja romana e o novo critério de fé luterano não haveria razões (um terceiro critério) para acolher um a despeito do outro, de maneira a decidir-se permanecer com o critério da tradição: a Igreja católica. Por outro lado, Lutero defendia um novo critério ao insistir na confiança na capacidade individual da consciência para ter acesso à verdade das Escrituras.

Toda possível solução para o problema do critério cairia no problema da circularidade, pois para resolver uma disputa entre critérios seria necessário um terceiro, de maneira que quando a Igreja, depois de séculos, tem seu lugar de critério de verdade questionado, passa a tarefa hercúlea que se coloque, em seu lugar, um novo critério sem que este sofra com os mesmos ataques argumentativos. Tal era a caixa de Pandora que Lutero parece ter aberto para a Modernidade.

3.3

A descoberta do Novo Mundo²⁷

Américo Vespúcio foi um dos maiores divulgadores do conhecimento do novo mundo, da assim chamada “literatura das navegações”, nas quais se

²⁷ Sobre a descoberta do novo mundo como um dos fatores a fundar o pensamento moderno e se tornar um dos acontecimentos a formar tal cenário de rupturas sobre o qual pretendemos discutir neste capítulo, é de suma importância observar a pesquisa de Danilo Marcondes (2009,2012) sobre o tema. Tal esclarecimento se faz necessário tendo em vista o caráter pioneiro destas pesquisas – utilizadas aqui como fonte principal. Note-se, ainda, que foram utilizadas como fonte sobre o tema, anotações de aulas ministradas pelo prof. Dr. Danilo Marcondes no programa de pós-graduação em filosofia da PUC-RIO durante o ano de 2011.

narramos habitantes, as novidades e as dificuldades com que depararam os grandes exploradores. As cartas de Vespúcio, que tivera uma educação humanista, em especial recebem uma ampla divulgação por grande parte da Europa. Nelas, Vespúcio não se limita a narrar curiosidades sobre o novo continente, sobre os novos povos encontrados, mas também compara todos os dados empíricos encontrados no novo mundo com um grande número de registros e opiniões tanto medievais quanto antigas que se faziam então disponíveis, desde a botânica antiga até a astronomia.

Na época do ano marco do descobrimento do Novo Mundo (1492), como os antigos eram tomados como autoridade, neles se baseavam os manuais de escolas que eram ensinados nas universidades sendo, desse modo, sobre a base dos saberes antigos que se erigia todo o conhecimento da época. Os pensadores medievais tinham o seu mérito próprio, sobretudo, na interpretação das Sagradas Escrituras, de modo a adaptar a mensagem divina à doutrina platônica, e mais tardiamente, com a sua reintrodução no mundo ocidental, por volta do século XII, ao *corpus* aristotélico. É famosa a contestação contida nas cartas de Vespúcio à autoridade de Aristóteles e da *Geografia* de Ptolomeu, pois acreditavam que não poderia haver vida na chamada “zona tórrida”. O fato sendo, contudo, que os navegadores se depararam com uma diversidade de povos, todos inclusive de saúde aparentemente impecável diante de seus olhos dentre os quais em grande número lhes pareciam ser jovens robustos e moças formosas.

Deste modo, o erro de Aristóteles é averiguado empiricamente pelos navegadores, cujas experiências mostram não haver margem para qualquer disputa intelectual, na qual talvez pudesse entrar em cena o grande peso de sua autoridade, sobre o conhecimento que Aristóteles pode oferecer (e assim, talvez dos antigos em geral) ser falho e falível. Já a *História Natural* de Plínio o Velho (sec. II), por sua vez autoridade no início do período moderno para a botânica, zoologia, e diversas outras ciências, em nada podia auxiliar os exploradores em seus novos encontros, nem para conhecer ou entender aquilo com o que se deparavam, nem para ajudá-los a

sobreviver na nova terra. Trago à colação trecho retirado da ‘Revista Trimestral de história e geographia’²⁸, em uma publicação datada do ano de 1864:

Aristóteles no seu Livro do Mundo, que dedicou a Alexandre, dá uma descrição das partes da terra então conhecidas: a Europa, a Ásia, e a África. Ele não fala coisa alguma da América, posto que presumisse que podiam existir outras terras ou continentes sobre a grande superfície incógnita do globo.

Plínio dá, em sua *Historia Natural*, uma descrição de todos os países conhecidos em seu tempo, e acrescenta-lhe o nome de autores que consultara sem fazer a menor alusão a descoberta de um novo mundo, bem que acreditasse, como Aristóteles, que havia no oceano outras terras que não eram o continente da Europa, da Ásia, e da África. (Lib. II, cap. 67).

Ptolomeu publicou, no ano 150 da nossa era, uma descrição do globo terrestre: e posto que, munido das cartas dos antigos (das de Anaximandro, discípulo de Tales, que fizera uma carta geral da terra; das dos antigos, em que se achavam traçados os países até então conhecidos), e versado em todos os seus conhecimentos geográficos não fala de outro hemisfério; ao contrário, assentou o seu primeiro meridiano nas ilhas Fortunadas, que tinha como as mais ocidentais do mundo.

Ninguém sabe, diz Heródoto, se a Europa é rodeada de mar. Depois de haver descrito as extremidades da Ásia e da Lybia, confessa este autor, que, quanto as da Europa ao ocidente, ele nada conhece com certeza (Heródoto, Liv. IV, §45). A ilha de Cerné, provavelmente a do Ferro, era como se dizia a última terra habitável.

Não há nenhuma descrição na *História Natural*, por exemplo, do bicho preguiça, e narra-se que não se sabia julgar se seria uma fera ou predador, caso em que seria preciso fugir de sua presença ou atacá-lo, mesmo sendo herbívoro e inofensivo (há inclusive rumores de encontros com a extinta preguiça-gigante). Neste caso, Plínio simplesmente desconhecia da existência do bicho preguiça, e isto comprovava para os navegadores que olhavam para um mundo que nenhum homem antigo chegou a *conhecer*. Já a mandioca brava, da qual os nativos sabiam como retirar o veneno (ácido cianídrico), mas os exploradores, sem esta técnica e

²⁸Revista trimestral de historia e geographia, ou, Jornal do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro, Volume 5, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Editora J.M. Nunes Garcia, 1864. Digitalizado online no sítio da Harvard University em 24 de junho de 2008.

sem saber distinguir entre os diversos tipos de mandioca, consumiam a mandioca brava, muitas vezes caindo enfermos, podendo até mesmo morrer intoxicados.

Outro exemplo do impacto do descobrimento do Novo Mundo na filosofia moderna é o ataque direcionado à *Geografia* de Ptolomeu, devido aos seus cálculos errôneos averiguados nas grandes navegações. A obra de Ptolomeu, que se mantivera incontestada como autoridade em astronomia durante dezesseis séculos, recebe o seu primeiro ataque no contexto de Descoberta do Novo Mundo, através dos relatos dos navegadores, sendo posteriormente a sua Astronomia questionada, com o seu modelo de *Kosmos* sendo inicialmente alterado por Copérnico, e então severamente atacado por Galileu e Kepler e abandonado.

Desse modo, vê-se como o século XVI é um encontro de antigos conhecimentos em desmoronamento em face de novos saberes que vão surgindo paulatinamente. Segundo Danilo Marcondes, o “descobrimento do Novo mundo é um dos fatores fundamentais na ruptura com a tradição, na inauguração do pensamento moderno.” Pode-se salientar que, antes da querela entre antigos e modernos, neste período inicial do pensamento moderno, o choque entre as autoridades antigas e novos modos de pensar encontra na descoberta do novo mundo um alicerce privilegiado para o distanciamento e a ruptura com a tradição. Isto por que neste contexto, o erro da tradição que é averiguado se faz sentir de modo empírico, existencial. Baseando-se na tradição, averigua-se muito simplesmente que não se “chega lá”; que não se sabe o que comer, o que buscar para alimento e o que evitar para não adoecer ou se intoxicar; quais animais se podem ignorar e de quais se deve proteger.

Portanto, a necessidade de um novo conhecimento técnico, empírico se faz presente. Não apenas novas teorias, ou novas discussões acadêmicas, mas na ordem da vida um novo conhecimento, que deixa de lado os ensinamentos antigos, que deixa de lado sua autoridade e tradição é premente e inadiável. Um novo mundo se abre aos olhos, e conhecê-lo,

explorá-lo, entendê-lo é palavra de ordem, que não pode ser postergada. Ao mesmo tempo, todo o conhecimento da tradição se mostra ineficaz, tudo o que se sabe se mostra se inadequado e insuficiente para uma exploração e um conhecimento bem-sucedidos do novo mundo.

Como aponta Marcondes, o encontro com os novos povos do novo mundo levanta questões, sobretudo de ordem antropológica, o que Marcondes chama de “argumento antropológico”: seriam esses povos humanos? Teriam eles direito à catequese, ou seja, a se tornarem cristãos?²⁹ E no caso de não serem humanos, o que seriam então? Teria, assim, a natureza humana uma unidade, uma universalidade?

Parece ser Montaigne o pensador de expressão do século XVI que primeiro ou mais se ocupa destas questões e as traz para sua reflexão própria (*Os Canibais, Os coches*). Em Montaigne, vê-se que as questões advindas do descobrimento dos povos do novo mundo dão origem a um questionamento moral. Por que devemos condenar os povos que andam nus, ou que praticam o canibalismo, se na Europa, envolta em guerras religiosas, o que se vê são práticas ainda mais condenáveis? Parece que Montaigne conclui que a diferença que há diz respeito apenas a diferentes hábitos e costumes, sendo estes louváveis ou condenáveis. A despeito da questão da universalidade da natureza humana, nota-se que é a pluralidade de hábitos e costumes que, assim, através da cultura são capazes de exercer influência sobre esta “natureza humana”, o que quer que seja, que devem então ser observados.

²⁹ “Entretanto, a opinião dos sábios teólogos que havemos citados, não foi partilhada pelos principais padres da igreja. S. Agostinho estava persuadido que as duas zonas temperadas eram sem comunicação entre si; que a zona tórrida não era habitada, porque, se ali existissem homens, não poderiam ser filhos de adão. Absurdo, é crer, acrescenta ele, que se tenha podido atravessar a imensidade do oceano. Lactâncio tem por extravagante a idéia dos estóicos de que a terra é redonda; de que há antípodas, i.e., homens além do tropico de câncer (Lactâncio, Div. Instit., Lib. III, cap. 24-ibid; Lib. VII; cap. 23) Revista trimestral de historia e geographia, ou, Jornal do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro, Volume 5, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Editora J.M. Nunes Garcia, 1864. Digitalizado online no sítio da Harvard University em 24 de junho de 2008.

3.4

A Revolução Científica

Costuma-se designar Revolução Científica o movimento ou processo que teria o seu ponto inicial com Nicolau Copérnico (*Da Revolução dos Orbes Celestes*, 1543), e culminaria, sobretudo, com Galileu Galilei (*Sidereus Nuncius*, ou “*A Mensagem das Estrelas*”, 1610), e talvez já estivesse totalmente amadurecida com Newton (*Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, 1687). É através de esforços tomados em conjunto, advindos por diversas contribuições e de muitas formas diferentes, ao longo por volta de um século, que seriam estabelecidas as bases da ciência moderna.

A qualidade “revolucionária” da revolução científica diz respeito, especialmente, com a *nova astronomia*, à rejeição do modelo geocêntrico do universo em favor do modelo heliocêntrico, e à concepção de um universo infinito no lugar de um *Cosmo* fechado e hierárquico. E, sobretudo com Descartes (*Discurso do Método*, 1637) e Galileu, desenvolve-se uma *nova física*, para a qual a matemática seria a linguagem fundamental para a investigação da natureza. Opera-se, com isso, a assim chamada “matematização da natureza”; o mundo para a física deve ser investigado apenas segundo determinações quantitativas (a “extensão” da matéria), não mais qualitativamente, como acreditava Aristóteles. Isto permitiria entender os principais elementos, ou forças da natureza na forma de equações, teoremas e demonstrações. Deste modo, uma geometria analítica seria capaz de descrever o mundo natural, não em suas “qualidades”, mas em “quantidades” e suas interações. Com isto, a recomendação de Francis Bacon (*Novum Organum*, 1620) de que a ciência deve proceder por inferência baseadas em experimentos possui agora um modelo eficiente através do qual é possível ser efetivada, de modo a se levar adiante o ideal de uma *ciência ativa*. Pois a natureza não nos ensinaria nada pela simples

contemplação – deve-se elaborar e fazer uma pergunta à natureza, bem como forçá-la a responder.

Com a revolução científica é reconfigurado quase completamente o entendimento que possuímos acerca do universo, não apenas em uma esfera, por assim dizer, “conteudista”. Mas as bases em que assentam uma visão de mundo o olhar para o universo e para o mundo físico alteram imensamente e, por conseguinte, também o modo como se pensa a posição do homem no universo e a própria imagem de homem.

É possível dizer que a revolução científica e o surgimento da ciência moderna teriam em suas raízes a nova astronomia e a nova física de modo que de certa forma, os dois fenômenos seriam coextensivos, ou um e o mesmo. E talvez fosse possível com isso delimitar o escopo do estudo, afirmando-se que a revolução científica e o *nascimento da ciência moderna* diriam respeito apenas aos desenvolvimentos da nova física e da nova astronomia e de seus respectivos método e conhecimento técnico. Desse modo, embora se possa verificar que o surgimento da ciência moderna está entrelaçado, desde o seu início, tanto em controvérsias religiosas quanto em debates filosóficos; nessas controvérsias as novas concepções acerca da natureza e do lugar que o homem nela ocupa entrariam em conflito precisamente com concepções antigas; de modo que o que estaria em jogo são visões de mundo radicalmente diferentes. E estas diferentes visões de mundo se traduziriam, de modo geral, por uma controvérsia entre as novas concepções científicas que vão emergindo, e as ideias antigas, tradicionais, que resistiriam e lutariam contra elas apenas devido a um espírito conservador.

No entanto, não é raro encontrar exemplos de pensadores que advogam as novas ideias - inclusive daqueles que participam diretamente da nova revolução -, mas que mantêm ao mesmo tempo ideias e concepções antigas sobre o mundo natural, e até mesmo uma visão de mundo fundamentalmente tradicional. Isto se poderia explicar pelo fato de que *mudanças de paradigma* não ocorreriam bruscamente, mas, como no caso

da revolução científica, costumam se caracterizar por um processo lento e paulatino, em cada passo saturado de avanços e retrocessos concomitantemente.

Deste modo, observa-se que a revolução científica se desenvolve em uma plataforma de sincretismo e ecletismo, ao contrário da concepção que se costuma ter hoje da ciência, de ser uma forma de racionalidade que se distinguiria consideravelmente, por exemplo, da crença ou da opinião. Este sincretismo é visível em alguns de seus maiores expoentes, que enquanto contribuem para o avanço da ciência moderna, mantêm ideias e até mesmo toda a sua estrutura conceitual nos moldes do pensamento antigo.

Copérnico, com a sua revolução celeste, não tem como motivação destruir a visão de mundo antiga, mas efetua sua mudança de acordo com esta e em seu interior. Para o cônego polonês, seria “irracional” fazer apenas uma pequena quantidade de massa estar em repouso e colocar em movimento uma quantidade muito maior; além disso, a condição de estar em repouso seria *mais nobre e mais divina* do que o movimento, de modo que o repouso seria assim mais digno do universo do que da terra. Estes seriam basicamente os argumentos de Copérnico para retirar a terra de sua posição como centro fixo e estático do *Cosmo*. Para a alocação do sol na posição central, Copérnico pensa que o sol mereceria, em sua *perfeição*, enquanto fonte de luz e de vida, ocupar o centro do universo já que esta posição seria a melhor e mais importante. Nesta colocação do sol como centro, Copérnico rompe com a tradição aristotélico-ptolomaica e medieval em sua escala de valores, de acordo com a qual a terra ocuparia a posição mais precária, invertendo-a a favor da tradição pitagórica. Deste modo, talvez a primeira e maior inovação da revolução científica, a substituição da terra pelo sol como centro se dá no interior de uma visão antiga do mundo. Copérnico rompe com a tradição aristotélico-ptolomaica, mas em favor de uma tradição ainda mais antiga. Assim, o seu pensamento se mantém ainda

filiado a uma concepção hierarquizada do Cosmo, dividindo-o de acordo com “dois pólos de perfeição”³⁰.

O sincretismo característico da revolução científica e da gênese da ciência moderna diz respeito ainda ao contexto em que contribuições importantes para o seu desenvolvimento são advindas tanto do pensamento filosófico, quanto a partir de seus pontos de contato, em regra problemáticos, com a Igreja. As controvérsias da Igreja com Galileu se intensificaram após a publicação de seu ‘Diálogo sobre os dois principais sistemas do mundo’ (1632). O papa Urbano VII havia encorajado Galileu a escrever um diálogo sobre os dois sistemas do mundo que terminasse em uma harmonia final, ou empate, discutindo-se ambas as posições pensadas enquanto hipóteses matemáticas. Galileu, entretanto, através do personagem *Salviati*, mostra-se mais propenso a afirmar a realidade da teoria heliocêntrica, não como uma hipótese matemática mais simples e útil, e sim como uma verdade natural. Hoje em dia, vê-se que a posição da Igreja estava mais de acordo com a ideia que se faz da ciência, que trata dos fenômenos a partir de raciocínios ou método hipotético-dedutivo ao invés de buscar as causas reais para os fenômenos observados.

Com isto, nota-se que a revolução científica de grande modo rompe com a tradição, a qual mostra ser falsa e errônea, mas o processo pelo qual isto se dá evidencia igualmente uma lentidão, uma ruptura paulatina, marcada por avanços e retrocessos. O que se pode concluir é que a própria ruptura histórica com a tradição consiste mais na ruptura com um modo de pensar, com a ideia de que um saber possa estar ligado a uma autoridade inquestionável, sem deixar espaço, contudo, para que as novas teorias viessem necessariamente a tornar obsoletas todas as precedentes.

³⁰Koyré, 1968, p. 30