

# QUESTÕES PEDAGÓGICAS

## INTRODUÇÃO AOS ESTUDOS HISTÓRICOS (V).

### QUARTA PARTE

As Interpretações da História através dos séculos.

(Continuação)

### CAPÍTULO SEGUNDO

#### A CIDADE DE DEUS.

##### § 76. *A resposta de Santo Agostinho.*

Os primeiros cristãos viviam na expectativa ansiosa da segunda vinda do Senhor e faziam pouco caso da vida política e cultural, aliás, constituíam uma minoria exígua e sofriam muitas vêzes perseguições. Mas à medida que o Império se ia cristalizando, tendiam a situar a *parousia* num porvir mais remoto e a tornar-se mais conscientes das suas obrigações para com o Estado, a sociedade e a cultura. Às perturbações sociais e políticas, que atravessou a *cikouméne* entre 180 e 284 d.C., pôs termo o braço forte do Imperador Diocleciano, o último perseguidor da Igreja. A obra de restauração foi continuada por Constantino, o autor do Édito de Tolerância, promulgado em Milão (313 d. C.). Mas a ordem, restabelecida pelos dois Imperadores enérgicos, era a de um prisão, e a tranqüilidade a de um cemitério: não deviam sobreviver ao século IV. Em 376, o mundo civilizado presenciou com pavor o início da Grande Migração dos Povos. Dividido o Império em duas metades (1), o Ocidente era prêsã fácil para os bárbaros, que iam invadindo o território romano de todos os lados (2). Em 410 deu-se a grande catástrofe: Roma, a cidade invencível, que em oito séculos não tinha visto nenhum conquistador estrangeiro (3), foi tomada pelos visigodos do capitão Alarico. Foi enorme a repercussão que

- (1). — Cf. § 21 I, nota 14. — A bipartição da dignidade imperial remonta aos dias do Imperador-filósofo Marco Aurélio (161-180), e torna-se comum desde Diocleciano (2 *Augusti* e 2 *Caesares*). Só em 364, a bipartição tomou o caráter de uma divisão do próprio Império, a qual se tornou definitiva em 395 (se fazemos abstração do breve período de Restauração, sob o Imperador Justiniano).
- (2). — Em 406 várias tribos germânicas (vândalos, burgundos, suevos e alanos) atravessaram o Reno, invadindo a Gália e as Espanhas; os visigodos, saindo da Mésia (=Bulgária), infestaram a Itália três ou quatro vêzes no primeiro decênio do século V; a Britânia, invadida pelos anglos e saxões, foi abandonada pelas legiões romanas em meados do mesmo século.
- (3). — Foi em 387 a.C. que Roma fôra tomada pelos gauleses: *Vae victis!*

o desastre teve na imaginação dos contemporâneos: não caíram apenas as muralhas, as pedras, os palácios de Roma; caíra, — o que impressionava incomparavelmente mais, — o Mito, a Lenda de Roma. Foi a bomba atômica do século V, e muitos acreditavam que estivesse próximo o fim do mundo. Os pagãos que ainda restavam e não poucos cristãos frouxos e pusilânimes, convertidos só exteriormente por ser o Cristianismo religião de moda, imputavam a causa dos males recentes ao fato de haver sido abandonado o culto dos deuses antigos, sob cuja visível proteção a Cidade Eterna prosperara e conquistara o mundo. A Queda de Roma parecia comprometer a nova fé e o Império cristão (4). As queixas e as acusações ameaçavam abalar também a fé dos cristãos na África, onde Santo Agostinho (354-430) era bispo da cidadezinha de Hipona. Aos tímidos entre seus paroquianos parecia melhor não se tocar na questão espinhosa: *Sed non dicat de Roma, dictum est me. O, si taceat de Roma! Quasi ego insultator sim, et non potius Domini deprecator, at vester qualiscumque exhortator* (5). Mas o bispo não era homem para evadir problemas cruciantes, e obrigou os pessimistas e os resmungões a ouvirem uns sermões (6), em que destruía o Mito de Roma, e demonstrava residir a esperança da nova religião, não em construções humanas, mas em promessas divinas. Além disso, instado pelos pedidos incessantes do seu amigo Marcelino, pôs-se a escrever o *De Civitate Dei* (7), em que se dirigia a um público culto.

### I. A Composição da Obra.

A primeira parte da obra (livros I-X) é de natureza apologética: nela o autor refuta as incriminações e pretensões do paganismo. Na segunda parte (livros XI-XXII) dá uma visão teológica da história e da sociedade (8).

Roma é uma cidade precível, construída por mãos humanas, e tôdas essas construções têm o seu fim. Sempre nos impressionam mais as calamidades atuais do que as do passado: o que Roma sofreu, sofreu conforme o *mos hostium*, aplicado em tôdas as épocas a todos os derrotados por todos os vencedores, também pelos próprios romanos. Não eram catastróficas, nos tempos idos, as conquistas romanas para outros povos? (9) É ilegítimo responsabilizar o

(4). — O Império cristão, preparado por Constantino, data do ano 380: Édito do Imperador Teodósio, cf. *Codex Theodosianus*, XVI 1,2.

(5). — Augustinus, *Sermo*, CV 12. — Augustinus, *Sermones*, LXXXI, CV e CXCVI. — Cf. *Sermo de Excidio Urbis*, in Migne, PL XLII, 715 sqq.

(7). — A obra compõe-se de 22 livros (661 capítulos, com numerosíssimas digressões), e foi escrita de 411 a 426/7. — Documentação abundante relativa ao *De Civitate* encontra-se em *Miscelânea "Universitas"* (da Fac. de Filos., etc. de Sorocaba), I, 1955 (págs. 55-90), artigo de lavra do autor deste livro.

(8). — Cf. Augustinus, *Retractationes*, II 43.

(9). — Já Cícero (in *De Republica*, III 13,10) disserra: *Quae sunt patriae commoda nisi alterius civitatis aut gentis incommoda?*

Cristianismo pelas desgraças contemporâneas: são elas de todos os tempos, e o autor dá a longa lista das calamidades de outrora, a começar por Tróia, a metrópole dos romanos, que foi tomada, saqueada e incendiada pelos gregos. E tudo isso acontecia, enquanto os deuses pagãos eram escrupulosamente venerados. Roma caiu, porque estava decadente, fato sobejamente confirmado pelo testemunho insuspeito de autores clássicos, tais como Cícero, Salústio e Juvenal. Até mitigou o Cristianismo os horrores da depredação, que antigamente eram ilimitados. Pois os gódos, cristãos, embora hereges, pouparam os santuários da capital, e muitos pagãos aproveitaram-se, nesses dias pavorosos, dos asilos que lhes oferecia o Deus dos Cristãos. Roma foi humilhada, é verdade, e aflige-nos o destino dos ricos que foram despojados, dos jovens que foram cativados e transportados, dos cidadãos que foram massacrados e deixados insepultos, das virgens que foram violentadas e, depois, num ato de desespero, se suicidaram. Mas será que Roma não foi humilhada por causa da sua soberba? Por causa do seu paganismo clandestino? Por causa do seu Cristianismo exterior e superficial? Sem dúvida, a catástrofe a todos atingiu, aos bons e aos maus: mas quem se pode chamar “justo” perante Deus? Todos nós não somos pecadores? Tal desastre é uma provação para o justo, e um castigo para o pecador.

Em seguida, o autor mostra que o povo romano não deveu a sua prosperidade aos deuses pagãos nem ao Fado. As grandes realizações do passado explicam-se pela *virtus* e pelo *amor laudis* dos romanos primitivos: recompensou-as a justiça divina, dando-lhes o maior Império de todos os tempos. “Já receberam a sua recompensa” (Mt. VI 2). Nem é de estranhar que, degeneradas essas virtudes naturais, tenham decaído também o poder e o prestígio do povo romano. Mas não nos iludamos com aparências especiosas! Pois, como tôdas as outras realizações humanas autônomas, também o Estado Romano tinha os males da nossa natureza corrompida. Daí a idolatria, a favorecer e a sancionar os vícios mais vergonhosos. Daí a *libido dominandi*, egoísmo coletivo, sem verdadeiro amor ao próximo. Daí a luxúria insaciável. Daí a soberba e o orgulho, essas máscaras com que o homem tenta disfarçar a sua miséria: *Tolle jactantiam, et omnes homines quid sunt nisi homines?* (10)

Nada de piedade, na obra do Hiponense, para com a religião antiga (11): nem a *religio civilis* (do Estado), nem a *religio fabulosa* (dos poetas), nem a *religio naturalis* ou *physica* (dos filósofos) estava ao abrigo das suas invectivas sarcásticas. Desmascarava o ca-

(10). — Augustinus, *De Civitate Dei*, V. 17,2.

(11). — No pensamento de Santo Agostinho, os deuses pagãos eram ou anjos revoltados (=demônios), ou então homens, divinizados depois da sua morte pela superstição ignorante dos sobreviventes. Esta última teoria, bastante comum entre os Padres da Igreja, remonta ao filósofo helenista Evêmero (século III a.C.).

ráter imoral da mitologia, ridicularizava as inépcias da religião civil, e demonstrava a insuficiência dos sistemas filosóficos para efetuar a nossa eterna salvação, aduzindo numerosas incoerências e contradições nas obras dos sábios segundo as normas dêste século. A nova fé não se baseia nem em ficções poéticas, nem em especulações cosmológicas, nem num culto formalista ou orgíaco, mas funda-se em dados históricos de uma Revelação progressiva. Entretanto, o autor não é apenas desmoronador: mostra singela admiração pela figura de Sócrates, pelos Estóicos, e principalmente por Platão, cuja doutrina identificava com a dos neoplatônicos (12); sua admiração não era, porém, ilimitada. Critica várias vêzes os orgulhosos *qui secundum elementa hujus mundi philosophantur* (13), exprobrandolhes que, apesar das suas teorias elevadas, continuavam idólatras, negavam a possibilidade da ressurreição da carne, acreditavam no Eterno Retôrno e na metempsicose, etc. Além disso, faltava-lhes o fervor apostólico, êsse característico dos adeptos de Cristo, e sobretudo ignoravam a obra da Redenção e o sacrifício divino, que exige da nossa parte lágrimas de penitência e de amor (14).

Eis o resumo magro dos dez primeiros livros. Examinemos agora rapidamente o conteúdo dos doze últimos, que se subdividem em três partes:

a) *Exortus ou o Princípio das duas Cidades* (XI-XIV).

O mundo é o terreno onde se combatem dois poderes ou duas Cidades: a Cidade de Deus, e a Cidade do Diabo ou a Cidade Terrestre. Deus criou o universo, os anjos e os homens num estado bom e inocente, pois tudo o que sai das mãos divinas, é essencialmente bom. O bispo de Hipona está longe do maniqueísmo (15), a que aderira na sua juventude: o ser, enquanto é, é bom; todo o ser, inclusive a matéria, vem de Deus. Deus fêz o universo, cujos primeiros habitantes, os anjos, eram os primeiros cidadãos da Cidade de Deus. Mas o livre arbítrio, dádiva precária para as criaturas racionais, tornou-se desastroso para uma parte da criação. Alguns dos anjos se revoltaram contra Deus, pelo que passaram a ser demônios,

(12). — Santo Agostinho acha muito provável que Platão tenha possuído um conhecimento, embora indireto, dos livros sagrados, cf. *De Civitate Dei*, VIII 11.

(13). — *Ibidem*, VIII 10,1.

(14). — Cf. Augustinus, *Confessiones*, VII 21: *Non habent illae paginae vultum pietatis illius, lacrimas confessionis, sacrificium Tuum, spiritum contritum et humiliatum, populi salutem, sponsam civitatem, arram Spiritus Sancti, poculum Pretii nostri.*

(15). — O maniqueísmo, seita religiosa, foi fundado pelo persa Mani, degolado por ordem do rei persa Bahram em 276. Originariamente um sistema pagão, influenciado por elementos heterogêneos (persas, babilônios e budistas), acabou por pedir emprestados elementos cristãos e, principalmente, gnósticos. O maniqueísmo ensina um dualismo metafísico: dois Reinos eternos, — o divino (a Luz) e o diabólico (as Trevas), — combatem-se eternamente; a matéria é má em si; no fim do mundo, o Reino das Trevas será aniquilado pelo Reino da Luz. — O maniqueísmo sobreviveu até à Idade Média (Cátaros ou Albigenses).

ou por outras palavras: alguns dos cidadãos celestes transformaram-se em cidadãos terrestres. Pois, assim como a Cidade Celeste é a obra de Deus, assim a Cidade Terrestre é fruto do pecado. Os anjos seduziram Eva, e mediante ela, causaram a queda do primeiro homem. *Fecerunt itaque civitates duas amores duo: terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui* (16).

b) *Procursus ou o Desenvolvimento das duas Cidades (XV-XVIII)*.

Fundada a Cidade Terrestre pela revolta dos anjos e estabelecida na terra pelo pecado do primeiro homem, Caim, depois de ter matado o seu irmão Abel, foi o primeiro a construir uma cidade visível (*Gênesis*, IV 7), como se quisesse simbolizar o caráter permanente do seu reino, ao passo que Abel não fundou cidade alguma, entremostrando assim que esta vida não passa de uma peregrinação para uma morada eterna. Pois o cidadão terrestre goza (*fruitur*) das coisas criadas como de fins em si, o cidadão usa-as (*utitur*) como meios que o devem levar para o seu fim verdadeiro, que é Deus.

Nestes quatro livros, o autor esboça a história das duas Cidades no tempo: a luta entre o mal e o bem. Não é uma história universal, e muito menos ainda uma relação sistemática ou pormenorizada dos destinos profanos da humanidade. Santo Agostinho escolhe apenas alguns episódios da história bíblica e profana, que para êle são manifestações visíveis das duas Cidades místicas. Em Noé revela-se a Cidade de Deus, a construção da torre de Babel é a obra dos cidadãos terrestres. Desde os tempos do patriarca Abraão, as duas Cidades vão-se organizando cada vez mais: a Cidade de Deus no povo eleito para se concentrar em Cristo e na Igreja, a Cidade Terrestre nos impérios mundanos da Assíria e de Roma.

c) *Fines Debiti ou os Fins das Duas Cidades (XIX-XXII)*.

Nos quatro livros finais, Santo Agostinho trata da moral, da paz e da justiça que reinam entre os cidadãos do povo de Deus, e da desordem e da confusão que lavram no Reino do Diabo. E afinal, expõe a escatologia cristã: a vinda do Anticristo, o fim do mundo, a ressurreição da carne, o Juízo Final, a criação do novo *Kósmos*, e a bem-aventurança eterna. A Cidade de Deus terá o seu fim no Céu, a Cidade Terrestre no Inferno.

---

(16). — Augustinus, *De Civitate Dei*, XIV 28.

## II. O Significado das Duas Cidades.

As duas Cidades, concebidas pelo bispo de Hipona, não são fenômenos históricos, mas entidades místicas. A Cidade de Deus é a comunhão de todos os seres racionais que, num ascenso de amor, se submetem incondicionalmente à Vontade incriada de Deus, a Cidade Terrestre é a organização orgulhosa das criaturas racionais que procuram subtrair-se à sua Origem e ao seu Fim. Solidariedade no bem, e solidariedade no mal. A Cidade de Deus não coincide com a Igreja, porque esta, enquanto vive no tempo, contém também pecadores (17); outrossim, a Cidade de Deus compõe-se dos anjos e dos justos já glorificados no céu, e só uma mínima parte vive neste momento no mundo, viajando para a sua pátria eterna. Afinal, também fora da Igreja, houve e há almas justas, por exemplo, no Velho Testamento, Abraão e Davi, e até entre os gentios, por exemplo, a Sibila, e Jó (18). Por outro lado, nem a Cidade Terrestre coincide com o Estado, porque êste, correspondendo às exigências da natureza humana, criada por Deus, não é mau em si (18a); além disso, fazem parte da Cidade Terrestre também os diabos e todos os eternamente condenados, ao passo que do Estado fazem parte também os cidadãos celestes, enquanto vivem no mundo. *Perplexae sunt igitur duae civitates in hoc saeculo, donec ultimo iudicio dirimantur* (19).

Mas, de fato, a Igreja é a única instituição a preparar e a construir, no tempo, a Cidade de Deus: *aedificatur enim domus Domino Civitas Dei, quae est sancta Ecclesia, in omni terra* (20). Para tal foi fundada por Cristo, e recebe a divina assistência até a consumação dos séculos. E, de fato, estão corrompidos e pervertidos os Estados históricos por causa da sua aliança com os ídolos e devido à sua *libido dominandi*. Embora a organização política como tal não seja obra do diabo, numerosos exemplos, tirados da história antiga, — também do povo romano, — provam a decadência efetiva do Estado antigo.

O fim de tôda e qualquer sociedade é a paz, que é a *tranquillitas ordinis* (21). Também o Estado ama a paz, e esta não é desprezível. Mas a verdadeira paz é inconcebível sem a verdadeira ordem: *Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tri-*

(17). — *Ibidem*, I 35: *Etiam Dei civitas habet secum, quamdiu peregrinatur in mundo, connexos communionem sacramentorum, nec secum futuros in aeterna sorte sanctorum, qui etiam cum ipsis inimicis adversus Deum, cujus sacramentum gerunt, murmurare non dubitant, modo cum illis theatra, modo ecclesias nobiscum replentes.*

(18). — *Ibidem*, XVIII 23,2 (a Sibila, cf. § 48 I a); XVIII 47 (Jó).

(18a). — *Ibidem*, XV 4: *Terrena porro civitas... hic habet suum, cujus societate laetatur, qualis esse de talibus rebus potest.* — Quanto à cultura, cf. Augustinus, *De Doctrina Christiana* (passim).

(19). — *Ibidem*, I 35.

(20). — *Ibidem*, VIII 24,2.

(21). — *Ibidem*, XIX, 13,1.

*buens dispositio* (22). Ora, o Estado antigo pecava cabalmente contra a Justiça, — *sua cuique distribuere* (cf. XIX 21,2), — por negar a Deus o culto que lhe era devido. Dessa Injustiça primordial decorrem tôdas outras injustiças: *Remota itaque justitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?* (23). Partindo da definição ciceroniana de um povo: *coetus multitudinis, juris consensu et utilitatis communionem sociatus* (24), o autor chega à conclusão de que nem o povo romano constituía um povo no sentido próprio da palavra (25). Mas dá também outra definição: *Populus est coetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordia communionem sociatus* (26). Evidentemente, o povo romano constituía um povo, embora mau, nesta acepção do termo.

Afastando-se por vêzes do sentido alegórico das duas Cidades, — sobretudo em outras obras, em que a elas se refere (27), — o Hipnense chega a identificar, pelo menos aparentemente, a Cidade de Deus com o povo eleito e com a Igreja, e a Cidade Terrestre com o Estado e, em geral, com a cultura autônoma do homem, corrompido pelo pecado original. Não esqueçamos que tinha fins polêmicos, ao escrever o seu livro, e que sistematizava pouco. Destarte não é de estranhar que o pensamento simplificador de gerações posteriores, preterindo as inúmeras e sutis distinções do mestre, tenha identificado simplesmente a Cidade de Deus com a *Christianitas*, — o povo de Deus, — uma única sociedade universal, a caminhar através “dêstes maus tempos” para as moradas eternas no céu. E a essa única sociedade competia uma única autoridade: a do Papa, de cujo poder espiritual devia depender o poder temporal, exercido pelo Imperador *ad nutum et patientiam sacerdotis* (28). A situação histórica em que viviam os medievos, era muito diferente da época de transição em que escrevera Santo Agostinho. Para êles tratava-se de santificar o Estado, o que lhes parecia possível por fazê-lo absorver pela Igreja. Muitos passos da obra agostiniana como também

(22). — *Ibidem*. XIX 13,1.

(23). — *Ibidem*, IV 4.

(24). — Cicero, *De Republica*, I 25,39 (Cf. Augustinus, *De Civitate Dei*, XIX, 21,1 e II 24,2).

(25). — *Ibidem* XIX 23,5: *Quapropter ubi non est ista justitia, ut secundum suam gratiam civitati obedienti Deus imperet unus et summus, ne cuiquam sacrificet, nisi tantum sibi; et per hoc in omnibus hominibus... animus etiam corpori, atque ratio vitiis, ordine legitimo fideliter imperet:... prolecto non est coetus hominum juris consensu et utilitatis communionem sociatus. Quod si non est, utique populus non est.*

(26). — Augustinus, *De Civitate Dei*, XIX, 24.

(27). — Cf. sobretudo, Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, LI 1, 4 e 6; LXI 8: CXXXVI 2. Nesses passos tende a confundir o Estado com a Cidade do Diabo, e a Igreja com a Cidade de Deus. — Mas também no *De Civitate Dei* há passos que, embora não criem uma oposição absoluta entre a Igreja e o Estado, podiam prestar-se facilmente a mal-entendidos, veja por exemplo, VIII 24,2; XIII 16; XVI 2,3 e XX 9,3, onde identifica a Igreja com a Cidade de Deus, sem precisar o seu pensamento.

(28). — As palavras são da bula papal *Unam Sanctam*, promulgada pelo Papa Bonifácio VIII (1302).

seu exemplo prático de recorrer ao Estado para defender a Igreja das heresias(29), davam-lhes ensejo de apelarem para o Hiponense, ao construirem e elaborarem a doutrina teocrática do Sacro Império; mas também os adversários da teoria apelavam para os escritos do maior Padre da Igreja latina, inclusive para o *De Civitate Dei*. O certo é que Santo Agostinho nunca formulou a doutrina da teocracia medieval: *Quantum enim pertinet ad hanc vitam mortali-um, quae paucis diebus ducitur et finitur, quid interest sub cujus imperio vivat homo moriturus, si illi qui imperant ad impia et iniqua non cogant?*(30). Apesar das expressões ambíguas, que se encontram nas suas obras, não se pode responsabilizar o bispo de Hipona pela evolução histórica de suas idéias na Idade Média. Limitou-se a dizer que o Estado tem um fim subordinado ao da Igreja, e a elogiar as figuras de dois grandes Imperadores cristãos: Constantino e Teodósio. *Sed felices eos dicimus, si juste imperant. . . . , si suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum majestati ejus famulam faciunt*(31).

O ideal teocrático foi concebido, muito provavelmente só no século IX, não pela cúria romana, mas pelo clero carolíngio(32). *The state was no longer regarded as something distinct from the Church with independent rights and powers. It was itself a part, or rather an aspect, of the Church*(33). Mas, ao lado dessa concepção, continuava a existir na sociedade medieval o conceito profano do Império, cujos adeptos recorriam igualmente à autoridade de Santo Agostinho. E assim como a primeira tendência, nas dadas circunstâncias, devia resultar na “papocracia” medieval, assim a segunda devia redundar em Cesaropapismo. Uma vez transpostos os conceitos místicos do Hiponense em realidades históricas, tornou-se inevitável um conflito entre os dois poderes: o *Sacerdotium* e o *Imperium*. É uma história variada, cheia de aspirações idealistas, de infrações mútuas e de deficiências humanas. Seus primórdios remontam aos dias dos primeiros Imperadores cristãos, e só uns mil anos após, nos tempos de Filipe, o Belo e Bonifácio VIII, devia ir morrendo o universalismo medieval, o qual continua a ser sinal de contradição: pedra de escândalo para muitos, ou, pelo menos, mera contingência histórica; para outros, ideal obrigatório de toda e qualquer organização cristã da humanidade.

---

(29). — Cf. Augustinus, *Epistolae*, XCIII e CLXXXV.

(30). — Augustinus, *De Civitate Dei*, V 17.

(31). — *Ibidem*, V 24.

(32). — Já para Carlos Magno era leitura predileta o *De Civitate Dei*, cf. Eginhardus, *Vita Caroli Magni Imperatoris: Delectabatur et libris sancti Augustini, praecipueque his qui de Civitate Dei praetitulati sunt* (c. 24).

(33). — Christopher Dawson, *The Making of Europe*, London, 1936, pág. 261.

### III. Santo Agostinho e a História.

O *De Civitate Dei* foi um dos livros mais lidos da Idade Média, e chegou aos nossos dias em mais de 500 manuscritos. Aí os medievos buscavam a solução de numerosos problemas: a posição do homem perante a natureza, a cultura, o trabalho; a questão da escravatura; a apreciação da família e do casamento, etc. E a visão agostiniana da história dominava, globalmente falando, o pensamento europeu até os tempos de Bossuet; nem depois lhe faltavam admiradores, um dos quais era Augusto Comte (34).

A obra exerceu uma influência duradoura, também no setor da historiografia. Exteriormente, por sua divisão da história mundial em seis épocas(35) e por seu retrato de certos personagens históricos, tais como Catão, Décio, Alexandre Magno, etc. Mais profundamente, porém, por acabar com a teoria dos ciclos históricos(36), substituindo-a pela fé numa Revelação progressiva através dos séculos: a *recta eruditio* do gênero humano(37); por insistir na origem comum de todos os homens (38); por frisar o sentido transcendente da história; por salientar o governo justo e universal, exercido pela Divina Providência, sem que este nos tire a liberdade. Contando com dados inacessíveis para a sabedoria pagã, abre horizontes nunca avistados pelos filósofos da Antiguidade. *Fides quaerens intellectum*.

O *De Civitate Dei* não dá uma filosofia da história, no sentido próprio da palavra, mas é antes uma teologia da história, cujas perspectivas são meta-históricas. Não pretende descrever os destinos ou as realizações dos vários povos por causa da sua importância intrínseca: este mundo é um "interim", pouco capaz de cativar o interesse daquele que tem os olhos dirigidos para a sua eterna pátria. É parquíssimo em relacionar os acontecimentos da história profana com a história escondida das duas Cidades: não fala no papel providencial da filosofia grega, como fizeram alguns Padres gregos, nem atribui uma função providencial ao Império Romano, como fizeram alguns latinos (39). Não sonha com a unificação

(34). — A obra foi por êle adotada na *Bibliothèque Positive*, figurando aí no quarto lugar da quarta secção: 1) A *Ética* e a *Política* de Aristóteles; 2) A *Bíblia*; 3) O *Alcorão*; 4) A *Cidade de Deus*; 5) *Le Discours de l'Histoire Universelle*, de Bossuet; 6) *Esquisse Historique des Progrès de l'Esprit Humain*, de Condorcet.

(35). — Augustinus, *De Civitate Dei*, XXII 30,5; *De Catechizandis Rud'bus*, XXII 39; *De Diversis Quaestionibus*, LXXXIII, 58,2-3; *De Genesi contra Manichaeos*, I 35-42. — Cf. § 26 VII.

(36). — Augustinus, *De Civitate Dei*, XII 12-14, e 17.

(37). — *Ibidem*, V 18,3: *Revelante Testamento Novo, quod in Vetere velatum fuit...*; cf. *Quaestiones in Heptateuchum*, II 83: *In vetere novum latet, et in novo vetus patet*. — Daí possuir caráter profético o Velho Testamento, cf. *De Diversis Quaestionibus* LXXXIII, 58, 2.

(38). — Augustinus, *De Civitate Dei*, XII 21: XVI 8, 1-2.

(39). — Dos gregos mencionamos Justino e Clemente de Alexandria; entre os latinos, Ambrósio e o poeta Prudêncio.

política do mundo, e embora acredite que se possa restabelecer o Império(40), não crê na eternidade de Roma nem cede à tentação de predizer o próximo fim do mundo. São coisas que Deus não se dignou comunicar-nos. Reconhece apenas que a *pax romana*, por mais frágil e precária que seja, pode ser útil e proveitosa para os cidadãos celestes. Em geral, não vai além de afirmações muito genéricas, não se atrevendo a entrar nos segredos divinos: *Haec plane Deus unus et verus regit et gubernat ut placet: et si occultis causis, numquid injustis?* (41).

§ 77. Paulo Orósio

Foi o sacerdote Paulo Orósio, natural de Braga em Portugal, que entre 416 e 418 tratou de transpor os princípios do mestre (42) para o plano da historiografia propriamente dita, no seu livro: *Historiarum Adversus Paganos Libri VII*. O título já anuncia o caráter apologético da obra. Com efeito, o sacerdote bracarense pretende apontar aos pagãos teimosos a esplêndida atuação da Divina Providência nos acontecimentos históricos. A obra baseia-se principalmente nos autores profanos Floro, Justino e Eutrópio(43); além disso, na Bíblia e na História Eclesiástica de Eusébio, traduzida por Rufino. Ao que parece, não tinha conhecimentos pessoais dos grandes historiadores clássicos(44), mas a despeito de numerosas deficiências historiográficas e alguns erros crassos, a obra de Orósio gozava de uma imensa popularidade na Idade Média.

I. Tudo é meio em relação a Deus, até os Estados orgulhosos que têm a pretensão de constituir um fim em si. Em última análise, eles não decaem por motivos de ordem meramente biológica ou social, mas por serem órgãos que deixaram de exercer a sua função sobrenatural. Os reinos de Babilônia, de Macedônia, de Cartago

(40). — Augustinus, *Sermo*, LXXXI 8: *Mundus senescit...*; 9: *Fortasse Roma non perit: forte flagellata est, non interempta: forte castigata est, non deleta. Forte Roma non perit, si Romani non pereant...* — A partir do ano 417-8, talvez sob a influência dos acontecimentos na Espanha (cf. nota 48), Santo Agostinho torna-se mais otimista quanto à sobrevivência do Império; foram desiludidas as suas esperanças: em 430 o bispo morreu, enquanto Hipona era cercada pelos vândalos.

(41). — Augustinus, *De Civitate Dei*, V 21.

(42). — Orósio escreveu sua obra a pedido de Santo Agostinho, elaborando os princípios que o mestre expusera nos três primeiros livros.

(43). — Floro, coevo do Imperador Adriano, escreveu uma *Epitome Bellorum Romanorum Libri II*, obra baseada em excertos de Tito-Lívio e exemplo clássico de *histoire-batailles* (desde Rômulo até Augusto); Justino (século III) resumiu os 44 livros das *Historiae Philippicae* de Pompeu Trogo, contemporâneo de Tito-Lívio; sua obra era uma espécie de história universal que tinha tendências anti-romanas e focalizava principalmente o reino macedônico (como a obra do historiador grego Éforo, cf. § 22 I, nota 19); Eutrópio, chanceler do Imperador Valens (século IV), escreveu um *Breviarium ab Urbe Condita* em 10 livros (de Rômulo até o seu tempo).

(44). — Segundo Orósio, Suetônio seria o autor do *De Bello Gallico*, e Salústio teria relatado a guerra dáica do Imperador Trajano!

e de Roma desempenharam uma função messiânica de importância progressivamente maior por se relacionarem, inconscientemente, com Cristo e a salvação dos homens. Deus quis a vitória de Ciro sobre os babilônios para que os judeus pudessem regressar a Jerusalém; Deus quis a derrota de Aníbal para que o mundo se unificasse sob o Império romano; Deus quis a unificação do mundo sob Augusto para que se facilitasse a pregação do Evangelho e para que Cristo, *civis romanus*, pudesse falar aos *cives romani* da *oikouménē* mediante os seus apóstolos. Deus quis isto e aquilo. E atualmente parece-nos o grande erro de Orósio o de não ter ignorado nada dos desígnios divinos.

II. Mais interessante se nos afigura seu relativismo histórico sistemático quanto ao árduo problema da felicidade humana, — tema êsse que, no século XIX, seria tratado outra vez, embora em sentido diferente, pelo historiador suíço J. Burckhardt (cf. § 106 I). A originalidade de Orósio não está em ter formulado(45), e sim em ter aplicado sistematicamente, pela primeira vez, à matéria histórica esta regra: a nossa emotividade ante o mal está na razão inversa da sua distância, no tempo e no espaço(46). Pouco nos impressionam as derrotas dos inimigos de Roma: não obstante foi-lhes causa de extrema miséria a nossa vitória. Poucos gratos somos pela diminuição de certas catástrofes físicas em nossos dias, por exemplo, a erupção do Etna e a praga dos gafanhotos na África (47). É a estreiteza egocêntrica do espírito humano que dá valor completamente subjetivo a todos êsses fatores. Orósio, porém, procede de maneira diferente: acentua os males do passado e ameniza os do presente, chegando a certo juízo otimista (48) no que diz respeito aos tempos cristãos: a época das Grandes Invasões. Será que trazem apenas calamidades? O autor nega-se a admiti-lo, apresentando aos seus leitores uma porção de razões consoladoras: os bárbaros tornam-se cristãos, chegando a respeitar a vida e os bens dos romanos; vão adotando cada vez mais os costumes e as instituições dos vencidos: *inter Romanos Romanus, inter Christianos Christianus, inter homines homo legibus imploro rempublicam, re-*

(45). — Já dissera Ammianus Marcellinus, *Rerum Gestarum*, XXXI 5,11: *Negant antiquitatum ignari tantis malorum tenebris obfusam alquando fuisse rempublicam, sed falluntur malorum recentium stupore confixi; namque, si superiores vel recens praeteritae evolvantur aetates, tales tanque tristes rerum motus saepe contigitisse monstrabunt.*

(46). — Devemos esta formulação ao livro de Mário Martins, S.J., *Correntes da Filosofia Religiosa em Braga dos Séculos IV a VII*, Pôrto, 1950, pág. 189.

(47). — Orosius, *Historiarum*, V 2,6; I 6,1; I 21,17.

(48). — O otimismo de Orósio parecia, até certo ponto, justificado pela submissão dos gódos e seu chefe Ataulfo ao Império, no ano 417. — Cf. P. Courcelle, *Histoire Littéraire des Grandes Invasions Germaniques*, Paris, Hachette, 1949, págs. 80-89.

*ligione conscientiam, communione naturam* (49). Há mais: os gôdos, há pouco o flagelo do Império, vão assumindo a defesa do mundo civilizado sob seu chefe Ataulfo: (*illum*) *elegisse saltem, ut gloriam sibi de restituendo in integrum augetoque Romano nomine Gothorum viribus quaereret, habereturque apud posteros Romanae restitutionis auctor, postquam esse non potuerat immutator* (50). O autor não nega os múltiplos males que atormentam a humanidade e que imputa ao pecado original: *ego initium miseriae hominum ab initio peccantis hominis ducere institui*(51). Contudo, não há desproporção entre os males nos tempos pagãos e os nos tempos cristãos, como pretendem alguns pessimistas: as calamidades são de tôdas as épocas e, no pensamento de Orósio, o Cristianismo trouxe alguns bens visíveis ao mundo, por ser o cimento entre povos e civilizações diferentes. Eis a fonte de seu otimismo.

### § 79. O Evangelho Eterno

Os bárbaros que invadiram o território do Império Ocidental, não destruíram, — nem sequer quiseram destruir, — a civilização helenista-romana: quiseram aproveitar-se dela, principalmente dos seus benefícios materiais(51a). Uma vez passados os primeiros choques violentos, os germanos iam assimilando, aos poucos, a cultura do Baixo Império, adaptando-a à nova situação, dando-lhe impulsos originais e infundindo-lhe vigor juvenil. É evidente que com o desaparecimento do antigo quadro social, político e racial certos elementos foram eliminados, e outros profundamente modificados; contudo, há certa continuidade com os antigos, muito mais do que nas províncias romanas que foram ocupadas pelo Islam(52). É essa continuidade efetuou-a a Igreja, a única instituição a sobreviver ao temporal da Grande Migração dos Povos. A Igreja, o prolongamento da Encarnação divina entre os homens, organizou diretamente a nova sociedade européia. A época ficou com o nome depreciativo de “Idade Média” (cf. § 28 I): humanistas, protestantes, e racionalistas contribuíram para a difamação daquela “noite milenária”, degradando o adjetivo “medieval” a um sinônimo de atrasado, “obscurantista, ignorante e supersticioso”. Se não existe

(49). — Orosius, *Historiarum*, V 2,3.

(50). — *Ibidem*, VII 43,6. — É nesse passo que aparece, pela primeira vez, a palavra *Romania*.

(51). — *Ibidem*, I 1.1.

(51a). — O livro recente de P. Courcelle (cf. nota 48) foi inspirado, ao que nos parece, pelos acontecimentos da segunda guerra mundial.

(52). — Recomendamos a leitura das seguintes obras sintéticas, primeira iniciação na cultura da Idade Média: Christopher Dawson, *The Making of Europe*, London, Sheed & Ward, 1936<sup>5</sup>; do mesmo autor, *Religion and The Rise of Western Culture*, London & New York, Sheed & Ward, 1951<sup>2</sup>; H. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, Bruxelles, 1936; E. K. Rand, *Founders of The Middle Ages*, Cambridge, Mass., 1925; G. Schnürer, *Kirche und Kultur im Mittelalter*, I-III, Paderborn, 1924-1929<sup>1</sup> (trad. franc., *L'Église et la Civilisation au Moyen Age*, Paris, Payot, 1933).

motivo nenhum para idealizar a Idade Média nem para a considerar como modelo perfeito de valor absoluto para tôdas as épocas, não é menos absurdo desacreditá-la como um período de barbarismo. Não podemos entrar aqui na discussão desta questão que quase nunca é tratada com a devida calma, nem sequer com os necessários conhecimentos históricos. Basta dizermos aqui que o universalismo medieval, a abranger todos os valores numa ordem hierárquica e objetiva, bem como sua visão teocêntrica nos parecem concepções grandiosas, bem capazes de nos encherem de sentimentos de saudades. Mas a luz resplandescente do ideal nos deve esconder a presença de numerosas sombras na realidade medieva.

No dizer de Gilson(53), a concepção medieval da história *n'est ni celle d'une décadence continue, puisque, au contraire, elle affirme la réalité d'un progrès collectif et régulier de l'humanité comme telle, ni celle d'un progrès indéfini, puisque elle affirme, au contraire, que le progrès tend vers sa perfection comme vers un fin; elle est bien plutôt l'histoire d'un progrès orienté vers un certain terme*. Os medievais, bem conscientes da sua situação histórica, julgavam-se no setor da filosofia, das ciências e das artes, tributários dos antigos, e bem sabiam que seu Sacro Império "vera um precursor no Império profano dos Césares; essas e muitas outras heranças longe de os condenarem a uma vida inerte e vegetativa, obrigavam-nos constantemente a um esforço original: o de enquadrá-las harmônicamente na sua concepção cristã do mundo e de continuar uma gloriosa tradição secular. É verdade, não possuíam o "senso histórico" na acepção moderna da palavra, mas dêle se aproximavam muito mais do que os antigos, devido à sua apreciação positiva do processo histórico; tampouco chegavam a uma "filosofia da história" pròpriamente dita(54). Predominava uma visão teológica da história, inspirada pela obra agostiniana(55). Neste parágrafo pretendemos falar de Joaquim de Fiore, cujos livros revelam uma ruptura com essa tradição secular.

I. Joaquim de Fiore (±1140-1202), abade de um mosteiro cisterciense na Calábria, partindo de uma noção pouco ortodoxa da Santíssima Trindade, dividia a História em três períodos (*status*), cada um dos quais devia ser a manifestação de uma das três Pessoas divinas (56). A época do Pai começou com Adão e

(53). — E. Gilson, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, Paris, Vrin, II pág. 187.

(54). — Mencionamos aqui um filósofo árabe, Ibn Chaldun ou Abendjaldun (1332-1406), que elaborou nos *Prolegômenos* da sua *História Universal* uma filosofia da história, que, na Europa, nasceu só no século XVIII. Os interessados na obra de Ibn Chaldun consultem Julian Marías, *La Filosofía en sus Textos*, Barcelona, etc., Editorial Labor, 1950, I págs. 450-463, e A. Toynbee, *A Study of History*, por exemplo, III págs. 321-328, e X págs. 84-87.

(55). — Assinalamos aqui apenas uma Crônica medieval de cunho filosófico, escrita por Otão de Freising (±1115-1158): *Chronica, sive Historia de Duabus Civitatibus*. Já o título traz uma reminiscência da obra agostiniana.

(56). — Num tratado contra o *Liber Sententiarum* de Pedro Lombardo (bispo de Paris, século XII), Joaquim chegava a certo "triteísmo", dizendo *unitatem (divi-*

teve seu termo na vida e na morte de Jesus Cristo; começou a frutificar em Abraão. Caracterizava-se pelo temor servil à lei e pelo duro trabalho: era o *status* dos leigos e casados, e possuía apenas a *scientia*, um conhecimento muito imperfeito dos planos divinos. A segunda época começou com o profeta Eliseu (século IX a. C.) ou com Oséias, o último rei de Israel (século VIII a. C.), e teria seu fim num futuro muito próximo (por volta do ano 1260 d. C.); começou a frutificar em Jesus Cristo. É época do Filho, caracterizada pela obediência filial, pela fé e pela humildade, a possuir a *sapientia ex parte*: por ser ligada a um livro e aos sacramentos, — coisas exteriores, — é o meio-termo entre a escravidão e a liberdade, entre a carne e o espírito, o *status* dos clérigos. A terceira época é a do Espírito Santo ou do Evangelho Eterno, a qual não tardará em vir; começou com a fundação do monacato ocidental por São Bento e terá seu termo quando reaparecer o profeta Elias. Será a época da *sapientia perfecta* e da completa liberdade espiritual; não possuirá uma hierarquia, cuja característica é o *dominium saeculare*, mas todos serão livres e obedecerão, de boa vontade, à orientação inteiramente espiritual de uma nova ordem, *Ordo Justorum* (= Cis-tercienses?). Será o *status* dos monges. Como se vê, não são completamente distintos os três períodos, mas eles coincidem parcialmente: estando no seu apogeu o *status Patris*, anuncia-se o do Filho, e este, por sua vez, chegado à sua plenitude, deve ceder seu lugar ao do Espírito. Há um processo ininterrupto de progresso espiritual na história humana, o qual terá por prolongamento a vida na Eternidade.

II. Joaquim pretendia ter recebido uma revelação particular na festa de Pentecostes (entre 1190 e 1195), a expor-lhe o sentido oculto do Apocalipse (57): em virtude dela julgava-se capaz de interpretar a marcha da história, embora tomasse o cuidado de se servir de uma linguagem muito obscura. São Tomás deu a resposta católica às especulações vagas e místicas de Joaquim, dizendo: *Lex nova, cum omnibus modis perfecta sit, nulla alia lex ei succedet, sed usque ad saeculi consummationem est duratura* (58). Com efeito, Cristo trouxe a plenitude da Revelação, a qual neste mundo não será aperfeiçoada, e o Santo Espírito apareceu aos apóstolos, comunicando-lhes tudo quanto deviam saber em relação à eterna salvação: *non tamen docuit eos de omnibus futuris eventibus; hoc*

---

*nam) non veram et propriam, sed quasi collectivam et similitudinariam esse... quemadmodum dicuntur multi homines unus populus, et multi fideles una Ecclesia, teoria essa que foi condenada pelo Quarto Concílio do Laterano em 1215 (Denzinger, 431).*

(57). — As obras principais de Joaquim são: *Concordia Novi et Veteris Testamenti, Expositio in Apocalypsim, e Psalterium Decem Chordarum.*

(58). — Sanctus Thomas, *Summa Theologica*, Ia-IIae, a. 106, q. 4 (*conclusio et ad 2um*).

*enim ad eos non pertinebat, secundum illud: "Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae Pater posuit in potestate sua"* (Atos, I 7).

III. Joaquim, aderindo a uma espécie de "triteísmo", acreditava em três Testamentos progressivos: o Velho Testamento, o Novo Testamento e o Evangelho Eterno; admitia dois "éschata": um fim histórico, — o Evangelho Eterno, — e um fim meta-histórico, — a vida eterna (58a). Por mais heterodoxas que fossem essas idéias, não eram poucos os que atribuíam muita importância às profecias joaquinas: não se conformavam com a secularização da Igreja, e viam no zeloso abade um inspirado de Deus. O franciscano italiano Gerardo di Borgo S. Donnino, que estudava em Paris, publicou em 1254 um tratado, chamado: *Introductorius in Evangelium Aeternum*, em que identificava as obras de Joaquim com o Evangelho Eterno de que falara o Apocalipse (XIV 6); ceder-lhe-ia o lugar o *Evangelium Christi* no ano 1260 (59); a nova ordem, da qual falara o abade calabrés, seria a que havia pouco fôra fundada por São Francisco de Assis (1182-1226): era êste o *novus dux*, anunciado por Joaquim. Essa interpretação foi adotada pelos *Espirituais* ou *Fratricelli*, os observadores rigorosos e intransigentes da regra franciscana, que constituíam um elemento revolucionário na história da Igreja medieval e consideravam a Igreja romana, com sua hierarquia, como carnal: *Babylon et meretrix*, expressões que, uns três séculos depois, se tornariam corriqueiras no vocabulário de Lutero. Abominando a pessoa do Imperador Frederico II, identificavam-no os *Espirituais* com o Anticristo (60), que se esforçaria em vão por contrariar a vinda do Evangelho Eterno. Nem a morte do Imperador (1250) nem as frequentes condenações eclesiásticas conseguiram pôr termo definitivo à heresia, que perdurou até os fins da Idade Média. Dante, embora acreditasse na plenitude do Evangelho de Jesus Cristo e pouco simpatizasse com os *Fratricelli*, os desprezadores do Império, fêz menção honrosa de Joaquim dando-lhe um lugar de destaque no Paraíso: *il calabrese abate Gioacchino, di spirito profetico dotato* (61).

(58a). — Por isso Joaquim pertence, — *suo modo*, — aos chamados "quiliastas" ou "milenários", seitas heterodoxas que acreditam na vinda de um reino messiânico (de 1000 anos, cf. *Apocalipse*, XX) neste mundo, antes da consumação dos tempos. Assim opinavam, na Antiguidade cristã, por exemplo Lactâncio e Tertuliano (montanistas!), e nos tempos modernos, por exemplo os adventistas e os mormões.

(59). — O cálculo é baseado nestas especulações: São Mateus (I 27) dá 42 gerações de Abraão a Cristo. Ora, 42 gerações, cada uma de 30 anos, fazem 1260 anos, a duração de um período joaquino. Também o Apocalipse (XI 3; XII 6) fala em períodos de 1260 anos. Joaquim pertencia, portanto, à quadragésima geração depois de Cristo.

(60). — Joaquim admitia dois Anticristos: um no fim do segundo período, o outro no fim da história.

(61). — Dante, *Paradiso*, XII 140-141.

§ 80. *As metamorfoses da Cidade de Deus*

Chamamos agora a atenção dos leitores para duas “metamorfoses” medievais da Cidade de Deus (62).

I. Rogério Bacon (1215-1294); franciscano inglês e sábio universal (62a), que adivinhava um desenvolvimento vertiginoso das ciências e das técnicas(63), concebia o ideal de uma *respublica fidelium*, dirigida pelo papa(64) e a ser orientada pela *sapientia*. Apesar de ser composta dos mesmos membros que a Igreja, não se confunde com ela, porque esta tem um fim sobrenatural, ao passo que a *respublica* tem por finalidade o bem-estar temporal e material dos fiéis. Em tese é universal, do mesmo modo que a Igreja, e deve esforçar-se por sê-lo na realidade: propagar o Cristianismo, mediante a persuasão e, sendo necessário, mediante a coação, será uma das suas tarefas principais. Para êsse fim duplo, — garantir a felicidade temporal dos súditos e propagar a fé cristã, — devem contribuir observações científicas, experiências físicas, estudos matemáticos: “o alfabeto de tôda a filosofia”, e afinal, o emprêgo de instrumentos mecânicos. A classe dominante da *respublica* baconiana será constituída pelos filósofos e cientistas, os possuidores da *sapientia*, o que, nessa época, equivale a dizer: serão os clérigos esclarecidos os orientadores da Cristandade, sob o primado universal do Papa. O autor era inimigo figadal do Direito Romano, que no seu tempo começava a seduzir tantos espíritos: “uma invenção de leigos para governar leigos”: queria substituí-lo pelo direito canônico, que é verdadeiramente universal. Adepto da teoria platônico-agostiniana de que o homem adquire os primeiros princípios mediante uma intervenção particular de Deus, Bacon, ao contrário de São Tomás, mistura ciência e fé, e torna confusos os limites entre a natureza e o sobrenatural; apesar de seu pendor por experiências científicas e a despeito das suas inclinações por assuntos filosóficos, não atribui valor autônomo às ciências ou à filosofia, redu-

(62). — Cf. E. Gilson, *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*, Louvain-Paris, 1952, e a crítica a êsse livro, feita pelo Prof. L. Van Acher in *Revista Brasileira de Filosofia*, IV 4 (1954).

(62a). — Bacon tinha vastos conhecimentos lingüísticos para seu tempo: latim, grego, hebraico, árabe e caldeu. Criticava o texto parisiense da Vulgata que chamava *corruptus horribiliter*, e numa carta ao papa Clemente IV dizia: *... quot sunt lectores per mundum, tot sunt correctores seu magis corruptores*, suplicando-lhe que mandasse fazer uma edição crítica. Editou uma gramática grega (a única do século!). — Além disso ocupava-se com a química, ótica, física, filosofia, teologia, etc. Ficou o original frade com a alcunha de *Doctor Mirabilis*.

(63). — No capítulo IV do seu livro *De secretis operibus artis et naturae* prediz a invenção do vapor d'água, do automóvel e do aeroplano.

(64). — A *respublica fidelium* deverá ser dirigida por um príncipe temporal, mas sob a orientação do papa e dos clérigos. — Bacon dedicava seu *Opus Tertium* ao Papa Clemente IV (1265-1268), seu antigo companheiro de estudos em Paris, d zendo-lhe: *Habetis Ecclesiam Dei in potestate vestra, et mundum habetis dirigere*.

zindo-as, em última análise, à uma iluminação divina. Assim como nega a existência de um legítimo saber humano, assim nega também a autonomia do poder temporal, chegando a fazer absorver o Estado pela Igreja.

II. O poeta florentino Dante Alighieri (1265-1321) desenvolvia, no seu opúsculo *De Monarchia* (escrito em latim), idéias de tendência mais laica. Como Bacon, sonha com um Império universal e cristão, dando-lhe, porém, feições bem diferentes. As três grandes teses do seu tratado, escrito com todo o rigor lógico da escolástica são estas: a monarquia universal é necessária para o bem-estar do mundo por corresponder perfeitamente à vontade divina e à natureza do homem (65); o povo romano conquistou com muito direito a monarquia universal, a qual foi reconhecida pelo próprio Cristo(66); e afinal, o poder do Imperador não depende diretamente do Vigário de Cristo(67). Os *duo luminaria humanitatis* dependem diretamente de Deus. Visto que o Império mundial é uma instituição ordenada por Deus, o Imperador Constantino não tinha o direito de alhear a propriedade do mundo ocidental ao papa(68). Assim como Bacon impugnava os “legistas”, assim Dante combate os decretalistas, *qui theologiae ac philosophiae cujuslibet expertes, suis decretalibus. . . . . tota intentione innixi, de illorum praevalentia, credo, speñantes, imperio derogant* (69). Não chega, porém, à negar certa subordinação do Imperador ao Papa: *Quae quidem veritas ultimae quaestionis non sic stricte recipienda est, ut Romanus Princeps in aliquo Romano Pontifici non subjaceat: quum mortalis ista felicitas quodammodo ad immortalem felicitatem ordinetur. Illa igitur reverentia Caesar utatur ad Petrum, qua primogenitus filius debet uti ad patrem: ut luce paternae gratie illustratus, vir-*

(65). — Dante, *De Monarchia*, I 2: *Est ergo temporalis Monarchia, quam dicunt Imperium, unicus Principatus et super omnes in tempore vel in his et super iis quae tempore mensurantur.* — Cf. I 8: O gênero humano deve imitar, na medida do possível, a unidade divina; ora, essa unidade do gênero humano pode ser melhor efetuada por uma única monarquia universal; logo, a monarquia universal corresponde aos designios divinos.

(66). — Ao conquistar o Império, o povo romano não se deixava guiar por cobiça ou sentimentos de vingança, mas (II 6): *subjiciendo sibi orbem, finem juris intendit.* Cristo reconheceu a legitimidade do Império, submetendo-se à jurisdição de Pôncio Pilatos (II 13): *Si ergo sub ordinario iudice Christus passus non fuisset, illa poena punitio non fuisset. Et iudex ordinarius esse non poterat, nisi supra totum genus humanum jurisdictionem habens. . . . Et supra totum humanum genus Tiberius Caesar, cujus vicarius erat Pilatus, jurisdictionem non habuisset, nisi Romanum Imperium de jure fuisset.* — Cf. também § 49 II b.

(67). — *Ibidem*, III 4: *Sed ergo dico, quod regnum temporale non recipit esse a spiritali, nec virtutem, quae est ejus auctoritas, nec etiam operationem simpliciter; sed bene ab eo recipit, ut virtuosius operetur per lucem gratiae quam in caelo et in terra benedictio summi Pontificis intundit illi.*

(68). — *Ibidem*, III 10: *Nemini licet ea facere per officium sibi deputatum quae sunt contra illud officium; quia sic idem, in quantum idem, esset contrarium sibi; quod est impossibile; sed contra officium deputatum Imperatori est scindere Imperium, cum officium ejus sit humanum genus uni velle et uni nolle tenere subjectum. . . ; ergo scindere Imperium Imperatori non licet.* — Cf. § 48 I b., nota 75.

(69). — *Ibidem*, III 3.

*tuosius orbem terrae irradiet, cui ab Illo sole praefectus est, qui est omnium spiritualium et temporalium gubernator* (70).

As tendências imperialistas do *De Monarchia*, compreensíveis numa época em que as usurpações da política papal provocavam uma reação forte (Bonifácio VIII), prejudicaram a boa reputação opúsculo de Dante: freqüentemente impugnado durante a Idade Média, o tratado foi pôsto no *Index Librorum Prohibitorum* (século XVI), do qual o tirou só o Papa Leão XIII.

---

(70). — *Ibidem*, III 16. — Cf. E. Gilson, *Dante et la Philosophie*, Paris, Vrin, 1952<sup>2</sup>, págs. 163-222.

## CAPÍTULO TERCEIRO

### DA TEOLOGIA À FILOSOFIA DA HISTÓRIA

#### § 80. A Renascença

Originariamente, o termo “Renascença” ou “Renascimento” indicava apenas um novo estilo nas belas artes, inspirado pelos monumentos da Antigüidade e oposto ao estilo “gótico” ou “bárbaro” da Idade Média: nasceu na Itália e espalhou-se, aos poucos, por outros países europeus, onde, porém, nunca chegou à popularidade de que gozava na terra da sua origem. Como outros termos estilísticos (cf. § 28), acabou por designar uma época histórica (séculos XV e XVI), que marca uma profunda incisão na vida cultural do Ocidente. A Renascença é um fenômeno bastante complexo, a reunir em si várias correntes que, à primeira vista, poderiam parecer contraditórias. Neste parágrafo introdutório assinalamos somente algumas das suas feições mais características.

#### I. Absolutismo e Nacionalismo.

A sociedade medieval tinha-se organizado sob os auspícios, e até sob a liderança direta, da Igreja. A Renascença presenciou o nascimento do absolutismo e do nacionalismo, ambos em oposição ao ideal medievo de uma teocracia — ou de um Império, — universal. O processo de transição foi preparado pelo estudo do Direito Romano e favorecido pela desagregação do poder papal desde o pontificado de Bonifácio VIII (1294-1303), seguido do cativo dos papas em Avinhão (1309-1377) e do Grande Cisma Ocidental (1378-1429). A Universidade de Bolonha, continuando uma tradição que remontava à Antigüidade, era o centro de estudos jurídicos, onde ensinavam os grandes “legistas” ou “glosadores” da época (1). As lutas do Imperador Frederico II (1212-1250) e as do rei Filipe, o Belo (1285-1313) contra os papas tinham solapado a hegemonia do *Sacerdotium*, a qual nos tempos de Gregório VII (1073-1085) e de Inocêncio III (1195-1216) fôra uma realidade impressionante. E os papas da Renascença (2), na maioria, infe-

(1). — Aí estudou por exemplo o célebre jurista português João das Regras, chanceler-mor de D. João I (1385-1433), talvez o primeiro compilador das famosas “Ordenações”, e um dos principais personagens do romance histórico de Alexandre Herculano: *O Monge de Cister* (1848).

(2). — A série dos papas renascentistas começa por Nicolau V (1447-1455), e termina por Clemente VII (1523-1534). O infeliz Adriano VI (holandês, 1522-1523) foi o último papa não italiano.

lizmente, mais príncipes mundanos do que pastores do rebanho de Cristo, prejudicavam o prestígio do poder espiritual penosamente reconquistado, depois de estar comprometido seu poder temporal sobre os reis cristãos. O Sacro Império, que, apesar de quase sempre constituir uma realidade precária, nunca deixara de ser uma alta aspiração da Cristandade medieva, ia sendo abandonado como ideal.

## II. Descobrimientos e Descobertas.

Caracteriza-se a Renascença pelo descobrimento do mundo material (3), da natureza (4) e do homem na sua individualidade e originalidade (5). O homem ocidental descobre a terra com suas maravilhas, e descobrindo em si potências adormecidas, vai-se afirmando a si próprio; sacode de si os inúmeros laços sociais e convencionais que lhe poderiam impedir o livre e autônomo desenvolvimento das suas faculdades. Entusiasma-o o ideal do “grande indivíduo forte” (6) que, livre de embaraços sociais e prevenções tradicionais, cria o seu mundo, fazendo conquistas, pesquisas e experiências; que consegue impor briosamente sua vontade a outros; que leva uma vida intensa, dinâmica e original. Afirmando com ênfase os valores da terra, — já não considerada como *vallis lacrimarum*, — corre o risco de ir esquecendo seu destino transcendente; maravilhado pelas grandiosas descobertas, tende a menosprezar as artes e a filosofia. (7). da Idade Média, e a exaltar as realizações de um novo século de ouro.

- (3). — E' bem conhecida a escola de navegação que o Infante D. Henrique (1394-1460) fundou em Sagres; ao morrer, deixava reconhecida a costa africana até a Serra Leoa. Em 1471, os portugueses passaram o Equador. Em 1487, Bartolomeu Dias dobrou o Cabo Tormentoso (=depois, o Cabo de Boa Esperança). Em 1492, Cristóvão Colombo descobriu o arquipélago das Baamas, Cuba, etc. Em 1497-1948, Vasco de Gama descobriu o caminho marítimo para as Índias. Em 1500, Cabral descobriu o Brasil. De 1519 a 1522 realizou-se a primeira circunavegação do globo (Magalhães e Elcano). — E' interessante confrontar a mentalidade conquistadora e aventureira do poeta renascentista, Luís de Camões (“...as memórias gloriosas daqueles reis que foram dilatando a Fé, o Império... cantando espalharei por toda parte”) com a interpretação “medieval” das viagens de Ulisses por Dante (cf. *Inferno*, XXVI).
- (4). — Em diversos sentidos da palavra: descobre-se a beleza da paisagem e do corpo humano; os fenômenos físicos vão sendo estudados cada vez mais de maneira empírica, vindo a ser abalada a autoridade de Aristóteles neste ponto; a invenção da bússola e o emprêgo de mapas científicos possibilitam o descobrimento de outros continentes; mencionamos ainda a invenção da tipografia, e a revolução na astronomia feita por Copérnico (1473-1543).
- (5). — Segundo o historiador francês, Jules Michelet (1798-1874), a originalidade da Renascença seria *la découverte de l'homme et de la nature* (in *Histoire de France*, 1835), tese essa que depois seria reencetada e desenvolvida por J. Burckhardt (in *A Cultura da Renascença na Itália*, 1860). Essa opinião, que se tem mantido até os nossos dias, exige várias precisões e restrições. Visto ser impossível “definir” as tipologias históricas, é bastante perigoso jurar por fórmulas sem lhes examinar o conteúdo.
- (6). — E' chamado, na política, *l'uomo di virtù* (“homem de valor”, ou “homem forte”), ao qual corresponde, na vida cultural, *l'uomo universale* (exemplos, Giovanni Pico della Mirandola, 1463-1494, que discutia *de omni re scibili et inscibili*, e o genial Leonardo da Vinci, 1452-1519).
- (7). — A escolástica do fim da Idade Média sofria de graves defeitos: não prestava a devida atenção aos problemas reais, contentando-se com soluções fáceis e superficiais, e eliminando o mistério; renunciava ao espírito de invenção, e repetia as palavras dos mestres do passado; além disso, ia-se diluindo no Terminismo, seita filosófica fundada pelo frade franciscano William Ockham (1295-1349), que negava o valor objetivo dos universais.

A Renascença é, por assim dizer, a crise de puberdade da sociedade européia, a qual, até então, tinha sido educada pela Igreja: o homem ocidental julga chegado o momento de organizar autônomoamente o mundo sem a intervenção da mãe que lhe guiara os passos durante a infância. Destruídas ou enfraquecidas antigas unidades sociais, o renascentista, análogamente, a um adolescente: *se siente solo, aislado, con su nuda individualidad; siente a la vez el riesgo y la delicia de esta independencia desligada; está lleno de inseguridad y de audacia* (8). O processo de emancipação não foi sem experiências dolorosas e decepções amargas, e o homem do século XX, neto do renascentista, está farto da liberdade levada ao extremo, e vai procurando novas ligações.

Se a Renascença é uma crise muito grave no terreno da realidade, da moral e da filosofia, é uma fase esplêndida no campo das artes, ciências e letras. Muitas vêzes se salienta o elemento pagão da época (o imoralismo, a volúpia do poder, a libidinagem, o "estetismo", o desprezo da religião, etc.). Decerto, êsse não lhe falta, mas devemos reconhecer que há também uma Renascença cristã, não menos vigorosa e brilhante do que a outra. Vistos na sua totalidade, os séculos XV e XVI são mais cristãos e, em alguns pontos, até mais "medievais" do que se pensa freqüentemente: a grande ruptura com o passado cristão verificou-se só na segunda metade do século XVII. Mas a Renascença, por manifestar uma confiança excessiva nas possibilidades do "homem natural", preparava a mentalidade "naturalista" de gerações posteriores; a afirmação enérgica do valor do "grande indivíduo", ao qual não raro era sacrificada a dignidade da pessoa humana, podia resultar fãcilmente no abandono dos autênticos valores sociais e da autoridade; a proclamação da autonomia humana, a qual, em última análise, é a independência de um ser dependente, podia degenerar numa concepção antropocêntrica do mundo; e a ilusão racionalista, podia originar uma atitude "a-histórica", a revelar-se num menoscabo à tradição e às instituições do passado como também numa tentativa esforçada de "reviver", na realidade, a vida da Grécia e de Roma. Contudo, o pensamento renascentista não chega, em geral, ao relativismo dos tempos modernos, mas continua "absolutista" e autoritário: à autoridade da Bíblia e da Igreja acrescenta-se, — ou opõe-se, — a dos grandes autores clássicos. Ainda se procuram normas absolutas, mas se lhes dá uma base diferente da que tinham na Idade Média.

---

(8). — Julian Mariás, *La Filosofía en sus Textos*, Editorial Labor, Barcelona, 1950, I pág. 697.

### III. O Regresso à Antigüidade.

O “Regresso à Antigüidade”, muito embora seja um traço saliente e integrante da Renascença, não passa de uma das suas características secundárias. Não foram os renascentistas que “descobriram” a Antigüidade: também a Idade Média lia, copiava e estudava os autores clássicos na medida do possível (9); o “humanismo” do século XIII era até mais harmônico e profundo do que o humanismo um tanto exaltado e pedante da Renascença. Mas os renascentistas, em virtude da sua posição alterada ante o mundo, o homem e a sociedade, estudavam e interpretavam os antigos com preocupações que eram alheias aos medievos. Estes eram clérigos, a interessar-se principalmente pelo aspecto da verdade nos textos clássicos, e essa verdade procuravam integrá-la num sistema religioso de verdades reveladas, transmitidas e explicadas pela Igreja; na Renascença, os leigos iam contestando cada vez mais ao clero o monopólio do alto saber e, ao se dirigirem à Antigüidade, tinham sobretudo ideais estéticos e interesses laicos, não teológicos. Mantinham um verdadeiro culto ao belo, culto amiúde um pouco frio e formalista, e desprezando quase totalmente a cultura clerical dos séculos passados, idolatravam a literatura clássica, a revelação do “homem natural”, a qual ameaçava ir substituindo a Revelação divina da Bíblia. Ia-se formando uma *respublica bonarum litterarum*, possibilitada pela nova invenção da tipografia e composta da elite cultural de vários países: seus ministros eram os humanistas que, vivendo afastados do povo (10), consideravam como uma espécie de apostolado emendar, editar, comentar e imitar os autores da Grécia (11) e de Roma. Reserva-se, em geral, o termo “humanismo” para o estudo aprofundado da literatura clássica, praticado com tanta paixão nessa época: o “humanismo” constitui, portanto, o aspecto

- 
- (9). — Lembramos apenas o programa escolar das 7 *artes liberales* (*grammatica, rhetorica, dialectica, arithmetica, geometria, musica e astronomia*), que remonta a uma praxe do Baixo Império; o copiar e o estudo dos textos latinos nos mosteiros; a renascença carolíngia e otônica; o renascimento dos estudos aristotélicos no século XIII (em traduções latinas, das qua's a mais importante é a do flamengo Willem van Moerbeke, utilizada por São Tomás).
- (10). — Conforme o dito de Horácio (*Carmina*, III 11,1, que podia servir de divisa para a maior parte dos humanistas: *Odī profanum vulgus et arceo*).
- (11). — Os autores gregos eram mal conhecidos na Idade Média, pelo menos diretamente; o primeiro professor de grego no Ocidente foi Manoel Crisoloras (em Florença, 1397; cf. Roger Bacon, § 80 I, nota 62); Petrarca (1304-1374), apesar dos seus estudos com o monge basiliano Barlaamo, não conseguiu ler corretamente grego. A situação começou a modificar-se só no século XV, principalmente depois da Queda de Constantinopla (1453), quando muitos eruditos bizantinos fugiram para a Itália, levando consigo manuscritos e conhecimentos práticos. Nos séculos XVI e XVII, o humanismo europeu baseava-se preponderantemente nos estudos latinos; se fizemos abstração de alguns helenistas ilustres (Erasmo, Vossius, Stephanus, etc.), o grego, após uma renascença pouco duradoura, era menos conhecido nesses séculos pelas pessoas cultas da Europa do que no século XIX, e esse novo surto era principalmente devido ao Neo-Humanismo de origem alemã.

literário e filológico da Renascença. Nasceu igualmente na Itália, que nunca perdera por completo os laços que a prendiam à Antiguidade, mas, ao contrário do estilo renascentista, conseguiu tornar-se um fenómeno internacional (12), ainda que sempre limitado às classes cultas da sociedade, e sobreviveu à Renascença.

#### IV. A Reforma.

A essas correntes de confiança otimista nas possibilidades do “homem natural” e na razão humana, opõe-se o Protestantismo, a professar a corrupção completa da natureza humana e a desconfiar da razão (13). Mas, ao examinarmos bem alguns aspectos do Protestantismo primitivo (14), podemos verificar que se coadunam organicamente com certas convicções fundamentais da época. Assim como o humanista despreza a Idade Média como um período de barbárie, esperando um novo apogeu da cultura humana graças aos estudos clássicos, assim o reformador, no setor religioso, abomina a Igreja secularizada e exteriorizada da Idade Média, querendo regressar à simplicidade espiritual do Cristianismo primitivo, sem a intervenção de uma tradição corrompida. O renascentista frisa a autonomia do homem no seu esforço de organizar o mundo e a sociedade, e de conhecer a natureza; o reformador exige esse direito também na sua vida religiosa, proclamando o livre exame da Bíblia e detestando a hierarquia da Igreja Romana.

Não devemos subestimar a inspiração genuinamente religiosa dos reformadores e sua profunda indignação moral contra os abusos existentes na Igreja durante o “Outono da Idade Média”. Com efeito, a Igreja, por demais incorporada numa sociedade histórica ao ponto de se identificar com ela, estava seriamente comprometida, e Lutero tinha mais preocupações religiosas do que seu parceiro, o papa Leão X. Mas o Protestantismo, por acentuar unilateralmente a transcendência de Deus e por regressar ao Jahvé inclemente do Velho Testamento, chegava a esquecer-se do Deus de amor e do mistério central da fé cristã: a Encarnação. Atacando os abusos humanos, de-

---

(12). — Muretus e Valla na Itália; Scaliger (pai e filho) na França; Thomas Morus na Inglaterra; Erasmo na Holanda; Melancthon na Alemanha; Vives na Espanha; D. Jerónimo de Osório em Portugal.

(13). — Segundo Lutero, a razão é “a grande meretriz, a noiva do diabo” (*die Erzhure und Teufelsbraut*), “a inimiga primeira da fé” (*die Erzfeindin des Glaubens*) ou “a boba que deve ser estrangulada” (*der Nârrin Vernunft den Hals um-drehen*). — Calvino não usou expressões tão fortes, mas seu sistema, a exaltar a majestade de Deus em detrimento da liberdade humana, está longe do humanismo medieval; aos dois reformadores é comum uma depreciação radical da natureza humana em razão do pecado original, o qual não é efetivamente perdoado pelo batismo.

(14). — É importante distinguirmos entre o Protestantismo primitivo (séculos XVI-XVII), autoritário e absolutista, e o Protestantismo moderno (desde 1750), subjetivista e relativista. — Cf. E. Troeltsch, *El Protestantismo y el Mundo Moderno*, Breviario del Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1951.

sumanizavam a religião; realçando a majestade divina, aniquilavam o homem. As distinções fecundas, elaboradas por tantos pensadores medievais, entre a graça e a natureza, entre a teologia e a filosofia, entre a religião e a cultura, passaram a ser oposições fatais e irreconciliáveis. Foi destruída a síntese entre o céu e a terra, e o abismo, criado entre Deus e o homem, devia resultar na secularização da cultura ocidental.

Segundo alguns historiadores (15), o Protestantismo, por frisar a vocação terrestre do homem e por dignificar o trabalho e a profissão, seria o grande responsável pelo nascimento ou, ao menos, pelo desenvolvimento do espírito capitalista nos tempos modernos. É uma questão complexa, tornada mais complicada ainda pelo equívoco do termo "Capitalismo", muitas vezes confundido com "mamonismo", vício inerente a todas as gerações humanas. O capitalismo como concepção individualista e utilitarista da riqueza, a ser adquirida e desfrutada com liberdade ilimitada, é anterior ao Protestantismo, e chegou a ser uma mentalidade predominante em diversas repúblicas da Itália do Norte nos séculos XIV e XV (16); Lutero e Calvino eram adversários irredutíveis dessa mentalidade; por outro lado, não foram eles os primeiros a propor ao homem sua missão terrestre, pois já a Igreja medieval tinha dignificado, e até santificado, o trabalho e a profissão (corporações, o trabalho manual dos monges, etc.), e a Contra-Reforma não deixava de afirmar os mesmos ensinamentos (São Francisco de Sales!). Pode ser, porém, que algumas seitas protestantes, principalmente as de origem calvinista, por se considerarem um novo "povo eleito," por condenarem todo o luxo, e por verem na riqueza uma prova visível da predestinação divina, tenham favorecido positivamente o desenvolvimento do espírito capitalista. Mais importante, contudo, é a influência negativa: *Protestantism encouraged capitalism inasmuch as it denied the relation between earthly action and eternal recompense... Calvin linked salvation to arbitrary divine predestination, Luther made it depend upon faith alone... Such an assertion invalidates any supernatural morality, hence also the economic ethics of Catholicism, and opens the way to a thousand moral systems, all natural, all earthly, all based on principles inherent in human affairs* (17).

---

(15). — Principalmente Max Weber, in *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (= "A Ética do Protestantismo e o Espírito do Capitalismo").

(16). — Sobretudo em Florença e Veneza. — Cf. os Medic, família de banqueiros em Florença, e também o nome da moeda "florim".

(17). — A. Fanfan; *Catholicism, Protestantism and Capitalism*, London, Sheed & Ward, 1939, págs. 205-206 (trad. ingl. da obra italiana: *Cattolicesimo e Protestantismo nella Formazione Storica del Capitalismo*).

Mais espinhosa ainda é a questão muito discutida (cf. § 94 II) de saber se o Protestantismo tem sido a alavanca do Progresso social, científico e técnico nos últimos séculos. O problema, muitas vezes mal pôsto, não admite uma solução simplista, mas exige numerosas distinções, cuja exposição nos levaria muito longe. Basta dizermos aqui que, para o católico, o Protestantismo como tal não poderia ser a força dinâmica do verdadeiro Progresso, visto que é um “protesto” contra a plenitude da Revelação divina, guardada e transmitida pela instituição hierárquica da Igreja, fundada por Cristo; mas cumpre reconhecermos que muitos indivíduos e muitas coletividades protestantes não pouco têm contribuído para o enriquecimento da cultura humana, e assim para a glorificação de Deus nas suas obras.

A Reforma é, em última análise, um mistério da Divina Providência, cujo derradeiro significado se subtrai ao intelecto humano: umas das suas salutareas conseqüências acidentais, — tais como a Contra-Reforma, e a nobre competição entre as diversas confissões cristãs para praticar as virtudes evangélicas, — não são capazes, humanamente falando, de consolar o católico pela perda ainda não restaurada da unidade eclesiástica. Protestantes e católicos tornam-se cada vez mais conscientes do fato de violar a separação, a ordem divina do Fundador: *ut omnes unum sint, sicut et Pater et ego* (Ev. João, XVII 11): com efeito, a separação é um pecado da Cristandade histórica. Sem quereremos negar ao movimento ecumênico dos nossos dias uma certa tendência lastimável para “confusionismo”, incompatível com o caráter absoluto e intransigente da Verdade Revelada, podemos dizer que a contrição pelos próprios pecados e a ânsia pela restauração da unidade cristã, a manifestar-se em orações comuns e em diálogos serenos, — não em discussões polêmicas, — criam condições mais favoráveis à volta de todos os fiéis ao redil de Cristo do que uma atitude meramente combativa.

### § 81. *Três figuras da Renascença.*

No que diz respeito à historiografia, a Renascença tratava de imitar os grandes historiadores da Antigüidade, principalmente Tucídides, Tito-Lívio e Tácito (cf. § 6). Mostrava interesse especial pelo aspecto literário e estético, pela erudição, e pela restituição crítica dos textos escritos, sem chegar ao conceito moderno da história. A historiografia renascentista, além de ser deturpada frequentemente por elementos declamatórios e especulações moralistas, alheias ao assunto, escravizava-se não raro aos interesses dinásticos dos príncipes reinantes, ou era porta-voz das lutas confesionárias da época. Tampouco criava uma filosofia da história.

Contudo, merecem nossa atenção três figuras que representam três aspectos diferentes da Renascença.

I. Nicolau de Cusa (18), humanista de erudição extraordinária, cardeal desde 1448 e zeloso pela reforma eclesiástica, interessa-nos aqui como autor de um opúsculo: *Conjectura de Ultimis Diebus* (1452). Mediante uma mística de números que bem quadrava com seu sistema neoplatônico, Nicolau pretendia esclarecer a marcha da história. O número 7 é perfeito (cf. § 55 I a), e por isso 49 (=7x7) é número perfeíssimo. A história da humanidade, depois da Encarnação, divide-se em períodos de 50 anos (=49 anos + 1 ano jubilar), e cada um desses períodos reflete fielmente um ano da vida de Nosso Senhor. Em 1452, ou seja no início do 29.º período histórico, o qual corresponde ao ano em que João-Batista ministrava o batismo aos judeus, preparando-os para a Boa Nova, inicia-se uma grande reforma eclesiástica, pela qual tanto se empenhava o douto cardeal. Nos três períodos seguintes (de 1501 a 1650), que correspondem à vida pública de Jesus, o Evangelho será pregado a todos os povos, mas no 34.º período (de 1651 a 1700), correspondente ao último ano de Jesus, haverá uma perseguição universal e uma apostasia geral: aos olhos dos seus inimigos, a Igreja parecerá morta. Mas Cristo ressurgirá por ocasião do 34.º jubileu, no ano 1700, e a Igreja, limpa de tôdas as máculas, esperará ansiosamente a segunda vinda do Senhor, que se dará entre 1700 e 1734. Não se cumpriu a profecia de Nicolau, e mais acertada foi a do cardeal Pierre d'Ailly (1350-1420), que se baseava em especulações astronômicas (19). As duas tentativas são características do fim da Idade Média e da Renascença (20).

II. Teve mais repercussão o livro famoso *Il Principe* (1513) de Niccolò Machiavelli (1469-1527), representante típico do aspecto paganizante da Renascença italiana. O autor defende, ou parece defender (21), um conceito completamente amoral da política, atribuindo-lhe êste único fim: ter bom êxito. O livro retrata cini-

---

(18). — Nicolau de Cusa nasceu em Cues sôbre o Mosela, na Alemanha (1401), e faleceu em 1461 em Todi (Itália). Seu nome original era Chryppfs ou Krebs. — Cf. Lívio Teixeira, *Nicolau de Cusa* (in "Coleção da Revista de História" II) e *Oeuvres choisies de Nicolas de Cues* (ed. Maurice de Gandillac), Paris, Aubier, 1942, págs. 359-363.

(19). — Na obra *Concordia Astronomiae cum historica Veritate* (1414), em que predizia para o ano 1789: *multae tunc et magnae et mirabiles alterationes futurae sunt, maxime circa leges et sectas*.

(20). — Mencionamos ainda as profecias obscuras de Michel de Nostre-Dame (= Nostradamus) (1503-1566), astrólogo francês, de descendência judia. O frade dominicano Tommaso Campanella (1568-1639) predizia o fim do mundo para o ano 1600.

(21). — Há quem defenda o autor de amoralismo, mas os argumentos alegados não nos parecem convincentes; cf. E. Cassirer, *El Mito del Estado*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1947, págs. 166-193. — Segundo outros, — Rousseau é um déles, — Maquiavel teria dado êsse retrato hediondo de um príncipe para torná-lo repugnante, sendo republicano disfarçado, como nó-lo mostram os *Discorsi*.

camente *l'uomo di virtù* (22), que não despreza meio algum para alcançar seus fins: será justo ou injusto, clemente ou cruel, religioso ou ateu, conforme o exigirem as circunstâncias. Pois também a religião não passa de um instrumento (23) nas mãos do príncipe para poder dominar e enfrear a estúpida multidão: o autor ataca sobretudo o Cristianismo, que ensinaria apenas a sofrer e a tolerar as injustiças (24). Tem má reputação o capítulo XVIII, onde Machiavelli diz que o príncipe deve cumprir sua palavra somente quando o puder sem se prejudicar a si mesmo; contudo, fica-lhe bem conservar as boas aparências: *A uno principe, adunque, non è necessario avere in fatto tutte le soprascritte qualità, ma è bene necessario parere di averle. Anzi, ardirò di dire questo, avendole e osservandole sempre, sono dannose, e parendo di averle, sono utili; come parere pietoso, fedele, umano, intero, religioso, ed essere; ma stare in modo edificato con l'animo, che bisognando non essere, tu* (25) *possa e sappi mutare il contrario. E hassi ad intendere questo, che uno principe, e massime uno principe nuovo, non può osservare tutte quelle cose per le quali gli uomini sono tenuti buoni, sendo spesse necessitato, per mantenere lo stato, operare contro alla fede, contro alla carità, contro alla umanità, contro alla religione.* Por isso mesmo, o príncipe dominará a arte de hipocrisia, sendo que a ralé julga apenas pelas aparências. Todos os conselhos são abonados com numerosos exemplos da história antiga e contemporânea. E o livro termina por uma calorosa exortação a Lourenço II para livrar a Itália do jugo estrangeiro.

Maquiavel não foi o primeiro, — nem seria o último, — a justificar e a glorificar o “homem forte”, não incomodado por escrúpulo algum: já na Antigüidade, o sofista Trasímaco, combatido por Platão, emitia teorias semelhantes dizendo: “Eu digo não ser nada a justiça senão o proveito do poderoso” (26). A realidade política de todas as épocas vem a confirmar, infelizmente, a exatidão

---

(22). — O exemplo de um *uomo di virtù*, admirado pelo autor, é César Bórgia, cf. *Il Principe*, Capítulo VII.

(23). — A religião é simplesmente *instrumentum regni* no livro *Il Principe*; nos *Discorsi*, porém, é apresentada como o *fundamentum reipublicae* (II 2), mas também neste caso ela não possui valor transcendente.

(24). — Cf. *Discorsi*, II 2: *La religione antica, oltre a di questo, non beatificava se non uomini pieni di mondana gloria, como erano capitani di eserciti e principi di republiche. La nostra religione ha glorificato più gli uomini umili e contemplativi che gli attivi. Ha dipoi posto il sommo bene nella umiltà, abiezione, e nel dispregio delle cose umane: quell'altra lo poneva nelle grandezza dello animo, nella fortezza del corpo ed in tutte le altre cose atte a fare gli uomini fortissimi. E se la religione nostra richiede che tu abbi in te fortezza, vuole che tu sia atto a patire più che a fare una cosa forte. Questo modo di vivere adunque pare che abbi renduto il mondo debole, e datolo in preda agli uomini scelerati...*

(25). — O autor se dirige a Lourenço II de Medicis, senhor de Florença (1512-1519). — Cf. também *Discorsi*, III 41.

(26). — Plato, *Respublica*, 338 C.

das observações realistas de Maquiavel, mas elevar êsses fatos à categoria de um imperativo ou de uma necessidade, é sintoma de grande decadência moral. O autor não é desculpado nem por uma referência ao adágio latino: *Salus populi, lex suprema* (26a), nem por seus sentimentos patrióticos de aflição por ver uma *Italia irredenta*, desunida e impotente, nem pelo título que falsamente lhe é atribuído, de ser o “fundador da ciência política”. Pois assim não se resolve o problema moral inerente a tôdas as questões políticas. Têm estas um fim humano, do qual a justiça na acepção mais ampla da palavra faz parte integrante: o bem político, que é um bem particular, não pode fazer abstração do bem universal, fim derradeiro de todos os atos humanos, também dos atos políticos. Maquiavel, suma expressão da *statolatria* renascentista, apregoa a emancipação da política, da moral, logo seguida da emancipação econômica: dois acontecimentos que se tornaram catastróficos para a civilização cristã (27). Talvez seja mais pernicioso ainda seu desprezo total pela dignidade humana, a qual tem as suas raízes numa realidade transcendente à política: o homem não existe para a política, e sim a política para o homem.

O mesmo autor escreveu duas outras obras de certo interesse para o historiador (28), nas quais se mostrava partidário da historiografia pragmática. O homem é ser essencialmente ambicioso e interesseiro (29), igual através de todos os séculos (30): mudam os tempos, sim, mas os homens não. Destarte, a história é o drama estúpido das paixões humanas, sem fim transcendente nem fim imane: de vez em quando, a Fortuna escolhe um *uomo di virtù* para criar certa ordem no caos (31). Mas as realizações são pouco duradouras. Maquiavel, encetando uma tradição antiga, acredita no revezamento cíclico dos três regimes políticos, porém: *quasi nessuna república può essere di tanta vita che possa passare molte volte per queste mutazioni e rimanere in piede* (32). Como se vê, o autor repete muitas das idéias clássicas: a historiografia didática, o fatalismo (33), e os ciclos históricos (embora não no sentido “cômico” da palavra).

(26a.). — Cf. Cicero, *De Legibus*, III 3, 8. — Cf. Os versos de Eurípedes (*Phoenissae*, 524, 525), traduzidos desta forma por Júlio César para o latim:

*Nam si violandum est jus, regnandi gratia,*

*Violandum est, aliis rebus pietatem colas.*

(Suetonius, *Vita Divi Julii*, XXX).

(27). — O maquiavelismo, — termo forjado por Bayle, — foi combatido por vários autores, entre outros por Jean Bodin (in *Les Six Livres de la République*, 1576) e por Frederico II da Rússia (in *L'Anti-Machiavel*, 1738). Frederico, uma vez rei da Prússia (desde 1740), mostrou-se na prática verdadeiro maquiavelista.

(28). — *I tre Libri de Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* (publicados em 1531), e *Istorie Fiorientini* (publicados em 1532).

(29). — Cf. a atitude de Tucídides, § 73 I b.

(30). — *Discorsi*, I 39.

(31). — *Ibidem*, II 29.

(32). — *Ibidem*, I 2.

(33). — *Ibidem*, II 29; cf. *Il Principe*, XXV.

III. O humanista francês Jean Bodin ou Bodinus (1530-1596) escreveu, em 1556, um tratado meio técnico e árido: *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (34). Por chamar a atenção para os fatores geográficos no processo histórico, pode ser considerado como um dos precursores de Montesquieu. Não elimina a Providência, mas a reduz à Providência imanente dos autores clássicos. Em oposição a Maquiavel, reconhece o direito natural, ao qual está sujeito também o Estado. Estabelecendo um método comparativo de cronologia e de culturas, rejeita a periodização medieval da história em quatro épocas, conforme a visão de Daniel, como também a época de ouro das lendas antigas. Os povos orientais; os gregos e os romanos foram grandes profetas, sábios e estadistas, mas sobrepujam-nos os setentrionais com as suas invenções científicas e técnicas, que caracterizam a Renascença. Bodin possui muita confiança na sua época: *ad nostra tempora relabor, quibus multo postquam litterae toto pene terrarum orbe conquierant, tantus subito scientiarum splendor affulsit, tanta fertilitas extitit ingeniorum, ut nullis umquam aetatibus minor* (35). Na sua obra *Colloquium Heptaplomeres*, escondida muito tempo a fim de evitar um escândalo público, o autor defendia uma religião natural, de caráter ético e aceitável para todos os povos: anuncia as publicações deístas do século XVIII (cf. § 84 V), que propagavam a tolerância dogmática e o indiferentismo.

#### § 82. O Discurso de Bossuet.

Por volta de 1550, nasceu na Itália um novo estilo, que no século XVIII ficaria com o nome depreciativo de “Barroco” (cf. § 28 I c): como a palavra “Renascença”, o termo “Barroco” (36) acabou por designar uma nova fase da cultura ocidental, tendo por sede, se não exclusiva, ao menos principal, os países católicos, revigorados pelo Concílio de Trento (1545-1563). De origem italiana, espalhou-se o novo estilo pela Espanha e Portugal, — e daí pela América latina, — chegou à França no século XVII, e depois à Alemanha, onde teve seu apogeu (sobretudo na Austria e nas regiões católicas)

(34). — A obra foi reeditada em 1951 por Les Presses Universitaires em Paris.

(35). — *Methodus*, pág. 227 B (da edição citada na nota anterior).

(36). — O Barroco é, nos países católicos, a época do catolicismo (aparentemente) triunfador sobre as heresias (Contra-Reforma!) e conquistador de novos continentes (América Latina, Índia, China, Japão); até o absolutismo se reveste de feições religiosas (na Espanha de Filipe II; Bossuet escrevia um tratado *Politique tirée de l'Écriture Sainte*, em que defendia a monarquia absoluta como o regime político ordenado por Deus; o rei, possuindo um *droit divin*, não é responsável a nenhum de seus súditos, devendo prestar contas só a Deus); é a época das devoções populares, das concentrações maciças, dos sermões impressionantes, e também dos retiros e dos “exercícios” espirituais (Ignácio de Loyola, 1491-1556); e afinal é a época de certas tendências heterodoxas mal reprimidas: o jansenismo, o quietismo, e o galicanismo.

só nos primeiros decênios do século XVIII. Em certo sentido, o Barroco é um regresso ao espírito medieval: frisa, por exemplo, a concepção teocêntrica do mundo, o conceito orgânico da sociedade, e a ordem universal; como estilo, redescobre o expressionismo dos séculos medievos. Mas são consideráveis as diferenças: a concepção orgânica e universalista é mais imposta do que espontaneamente aceita, e as realidades celestes, em vez de constituírem o fim transcendentes das atividades humanas, correm o risco de serem rebaixadas a um humilde papel secundário: o de dar mais brilho às realidades terrestres. Ademais, o Barroco não têm as suas raízes na cultura do povo, como a teve o estilo gótico nas corporações medievais, mas é essencialmente uma arte das côrtes, sendo a esplêndida expressão do absolutismo. Põe-se deliberadamente a serviço dos grandes soberanos (Filipe II, Luís XIV, etc.), dos papas, bispos e abades. É arte para o povo sem ser de inspiração popular. Renuncia à beleza estática e um tanto fria da Renascença, e procura impressionar mediante formas exuberantes e dinâmicas, exprimindo emoções intensas (êxtases!) em imagens comoventes e dramáticas, às vêzes patéticas e teatrais. Não atinge a simplicidade encantadora da Idade Média nem o recato espiritual, mas, por se deleitar em formas exteriores, tende para certa ênfase retórica, não só nas belas artes, mas também nos outros setores da vida cultural. Apesar disso, foi uma grande época com realizações duradouras e valiosas, talvez a última a representar, embora de modo forçado, o anelo da cultura européia pela unidade espiritual que se tinha perdido na época da Reforma.

I. Um representante ilustre do Barroco católico é Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), *l'aigle de Meaux*. Como educador do Delfim (37), escreveu uma obra que logo se tornou clássica na literatura francesa: *Discours sur l'Histoire Universelle* (1681). O livro vai até os tempos de Carlos Magno; a segunda parte, prometida no capítulo final, nunca saiu à luz. No *Discours*, Bossuet se dirige contra *les libertins* do seu século: os ateus e os céticos, que se atreviam a negar a atuação da Divina Providência na história, principalmente por aí serem repartidos injustamente o bem e o mal. Convencido da existência de um sublime plano divino, cujas linhas foram traçadas pela Bíblia e cuja elaboração podemos acompanhar através da história da Igreja Católica, o autor assume a tarefa de mostrar os caminhos do Senhor, concedendo aos adversários que

---

(37). — "Delfim" (francês: *Dauphin*), título dado aos príncipes herdeiros da França, desde 1349 até 1830. — Bossuet consagrou-se onze anos (1670-1681) à educação do filho de Luís XIV, e seu discípulo faleceu em 1711. Fénelon (1651-1715) foi nomeado educador do filho do *Dauphin* em 1689; também este (que era neto de Luís XIV) não subiu ao trono, mas morreu em 1712.

há muita desordem e injustiça no mundo, mas salientando, ao mesmo tempo, uma verdade superior: a impressão caótica da história, tão preponderante para quem a contempla com os olhos deficientes da sabedoria humana, vai-se esvaecendo para quem a examina *sub specie aeternitatis* (38). A obra de Bossuet divide-se em três secções: as Épocas, as Religiões, e os Impérios. Comparada com o *De Civitate Dei*, revela mais “senso histórico” e maior interesse pela concatenação pragmática de causas e efeitos (39). O *Discours* é, quanto a elaboração da tese, algo parecido com a História de Orósio, mas a supera em sólidos conhecimentos históricos e em grandeza de expressão.

II. Bossuet reconhece a atuação de causas particulares: *ce même Dieu qui a fait l'enchaînement de l'univers, ... ce même Dieu a voulu aussi que le cours de choses humaines eût sa suite et ses proportions; je veux dire que les hommes et les nations ont eu des qualités proportionnées à l'élévation à laquelle ils étaient destinés; et qu'à la réserve de certains coups extraordinaires où Dieu voulait que sa main parût toute seule, il n'est point arrivé de grand changement qui n'ait eu ses causes dans les siècles précédents* (40). Mas essas causas secundárias não passam de instrumentos inconsistentes nas mãos de Deus. *En un mot il n'y a point de puissance humaine qui ne serve malgré elle à d'autres desseins que les siens* (41). Os exemplos são numerosos: Deus se valeu dos babilônios e dos assírios para castigar o povo eleito; dos persas, para reconduzi-lo à Palestina; do rei Antíoco, para prová-lo; da *pax romana*, para disseminar o Evangelho; da desobediência dos soldados romanos à ordem do Imperador Tito de poupar o templo de Jerusalém, para realçar a verdade da profecia de Cristo; da impiedade de Juliano, o Apóstata, que queria restaurar o templo, para confirmar novamente a verdade da mesma profecia (42). Partindo da parábola evangélica dos maus vinhateiros (Mt., XXI 33-41), Bossuet diz: *Ces trois choses devaient donc concourir ensemble: l'envoi du Fils de Dieu, la réprobation des Juifs, et la vocation des gentils. Il ne faut plus de commentaire à la parabole que l'événement a interprété* (43). Tôda a história da Igreja Católica, que continua orgânicamente a do povo eleito, prova abundantemente a origem divina dessa instituição: a Igreja tem encontrado no seu caminho inúmeras

---

(38). — Cf. *Discours*, II 29, III 8.

(39). — *Ibidem*, III 2 e III 7. — Sobre o historiador Bossuet (autor também de uma *Histoire de France*) cf. A. Rébelliau, *Bossuet*, Paris, Hachette, 1900, págs. 101-118.

(40). — *Ibidem*, III 2.

(41). — *Ibidem*, III 8.

(42). — *Ibidem*, III 1, e II 22.

(43). — *Ibidem*, II 29.

heresias e outros obstáculos, mas sempre para dêles triunfar, podendo-se gabar de uma sucessão ininterrupta que remonta aos tempos dos apóstolos: *C'est aussi cette succession que nulle hérésie, nulle secte, nulle société que la seule Église de Dieu n'a pu se donner* (44). Para quem não fecha obstinadamente os olhos, o estudo das religiões e dos impérios prova que o Catolicismo tem por fundador o Criador do Universo. A frase inicial do último capítulo resume bem o pensamento do autor: *Mais, souvenez-vous, Monseigneur que ce long enchainement des causes particulières qui font et défont les empires, dépend des ordres secrets de la divine Providence. Dieu tient du plus haut des cieus les rênes de tous les royaumes; il a tous les coeurs en sa main; tantôt il retient les passions, tantôt il leur lâche la bride, et par là il remue tout le genre humain*. Aos olhos profanos, a história poderia parecer uma série de fracassos humanos, mas a mesma, observada à luz da revelação divina, executa um desígnio sobrenatural e transcendente, cheio de significado.

III. As grandes teses de Bossuet têm valor para todos os tempos por serem verdades fundamentais do Cristianismo: a Providência rege soberanamente os destinos da humanidade sem que êste govêrno univêrsal e absoluto desrespeite ou aniquile a atuação livre ou determinada das causas secundárias; o homem serve muitas vêzes a um fim que êle próprio desconhece ou nem sequer deseja. Mas nem por isso podemos usurpar uma visão pormenorizada dos planos divinos na sua elaboração concreta. Ao leitor moderno do *Discours*, mesmo ao católico, as tentativas de Bossuet para harmonizar a história sagrada com a profana, parecem amiúde arrojadas e até temerárias. *A more modest use of providence would be less questionable and more Christian* (45). Veio atrasada a apologia eloquente da Providência: explicava demais, e explicava de menos. Considerar a história do povo eleito como o eixo em volta do qual girava tôda a Antigüidade, podia parecer um contrasenso numa época que adorava Grécia e Roma, e estava descobrindo outras civilizações fora da ocidental: na China, na Índia, no Japão; como enquadrá-las

---

(44). — *Ibidem*, II 30. — Bossuet, que aplaudia a revogação, do Editto de Nantes (1685), publicou em 1688 os dois volumes da *Histoire des Variations des Églises Protestantes*, em que sustentava a tese de ser nocivo o abandono da autoridade eclesiástica não só à religião e à moral, mas também ao Estado e à cultura. Também entretinha uma longa correspondência com Leibniz sobre a reunião das Igrejas protestantes com a católica, em que igualmente frisava a necessidade de uma autoridade na matéria da religião, e destacava as consequências desastrosas do "livre exame". Fracassaram as tentativas bem intencionadas: é célebre a resposta de Leibniz: *Il nous plait, Monseigneur, d'être de cette église toujours mouvante et éternellement variable*. — O Barroco católico, que via no Protestantismo mais um cisma do que uma heresia, não perdêra a esperança num regresso maçoço para a unidade eclesiástica.

(45). — K. Löwith, *Meaning in History*, Chicago, 1950, pág. 142.

na história sagrada? O conceito “eclesiástico” do Cristianismo, típico do Barroco católico que acentuava o triunfo da Igreja reorganizada e redisciplinada sobre as heresias dissolventes, devia irritar muitos leitores e, podia parecer pouco convincente a outros que viam crescer continuamente o prestígio e o poder das nações protestantes. As constantes referências a uma Providência transcendente facilmente podiam ser interpretadas como *testimonia paupertatis* num período que começava a interessar-se intensamente pela investigação das causas imanentes. Por isso o *Discours* não conseguiu retardar as ondas violentas de ceticismo e de racionalismo: seria um alvo sem defesa para os sarcasmos de Voltaire (46).

### § 83. O nascimento da Filosofia da História

Giambattista Vico (1668-1744), professor de retórica na Universidade de Nápoles, publicava, em 1725, uma obra chamada: *Principi di Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle Nazioni*. O livro, que inaugurava a “filosofia da história”, foi reeditado em 1730, e mais uma vez em 1744, pouco após a morte do autor (47).

I. Opondo-se ao critério cartesiano da verdade: *les idées claires et distinctes*, Vico afirma que conhecemos plenamente só o que nós próprios fizemos. Deus criou tôdas as coisas: por isso possui Ele um conhecimento perfeito do mundo, ao passo que o homem não pode ir além de certa *coscienza*. No setor das disciplinas matemáticas, onde o homem é capaz de criar os seus objetos, atingimos a verdade demonstrável e perfeita, mas esse conhecimento não passa de uma construção abstrata, não nos revelando nada da íntima estrutura das coisas concretas. É diferente a estrutura do mundo histórico: aqui encontramos o próprio homem como criador, e portanto podemos descobrir *i principi dentro le modificazione della nostra medesima merite umana* (48). Até agora, os filósofos, dedicando-se quase exclusivamente à contemplação de *il vero* (=a idéia eterna e universal), não prestaram a devida atenção a *il certo* (=os produtos concretos e contingentes do livre arbítrio) (49). A “Ciência Nova”, que é filosofia e, ao mesmo tempo, a história da humanidade, realizará a conexão, por desvendar, nos fenômenos passageiros e contingentes do passado, o elemento eterno e

(46). — Cf. § 22 I; § 86 II.

(47). — Utilizamo-nos da edição de Fausto Nicolini (Bari, 1953<sup>4</sup>): *La Scienza Nuova Seconda, giusta l'Edizione del 1744*.

(48). — *La Scienza Nuova*, 331.

(49). — *Ibidem*, 141-142: *L'umano arbitrio, di sua natura incertissimo, egli si accerta e determina col senso comune degli uomini d'intorno alle umane necessità o utilità... Il senso comune è un giudizio senz'alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione o da tutto il gener umano*.

necessário. Torna-se-nos compreensível a *storia ideal eterna*, ao examinarmos os dados da filologia, o *sia la dottrina di tutte le cose le quali dipendono dall'umano arbitrio come sono tutte le storie delle lingue, de' costumi, e de' fatti così della pace come delle guerre de' popoli* (50). A filologia e a história, desprezadas por Descartes, são reabilitadas por Vico, chegando a ser elevadas à categoria de disciplinas filosóficas. Não é conhecimento meramente racional, mas serve-se, a cada passo, de imaginação criadora com o fim de interpretar os vestígios do passado, sendo a ciência da "criação humana" pela própria humanidade. Por ser completamente apropriada à nossa natureza, ministrará-nos *un divin piacere, in questo corpo mortale, di contemplare nelle divine idee questo mondo di nazione per tutta la distesa de' loro luoghi, tempi e varietà* (51).

II. Pois o mundo histórico, por mais "humano" que seja, aponta para Deus: *Jovis omnia plena*, e a *Jove principium musae* (52). Os estudos históricos mostram que o homem não é senhor absoluto da história: o homem cria o mundo histórico, *ma egli è questo mondo, senza dubbio, uscito de una mente, spesso diversa ed alle volte tutta contraria e sempre superiore ad essi fini particolari ch'essi uomini sí avevan proposti* (53). Destarte a "Ciência Nova" chega a ser *una teologia civile ragionata della provvidenza divine* (54). O homem procura satisfazer aos seus instintos sexuais: inaugura-se o matrimônio casto, a origem da família. Os *patroni* abusam do seu poder sobre os *clientes*: nasce o poder civil da Cidade. Os nobres exercem arbitrariamente as suas prerrogativas: são obrigados a sujeitar-se a uma legislação uniforme e universal. O povo quer subtrair-se às leis: são submetidos à vontade enérgica de um monarca ou desposta, e assim por diante. *Questo, che fece tutto ciò, fu pur mente, perché 'l fecero gli uomini con intelligenza; non fu fatto, perché 'l fecero con eclezione; non caso, perché con perpetuitá, sempre così faccendo, escono nelle medesime cose* (55). A dialéctica entre os intentos particulares e o fim universal, ou entre os objetivos humanos e os seus resultados, não é uma comédia humana de erros, — como o quer Croce, — mas um sublime drama de verdade divina, porque Deus atinge seu fim apesar de todos os desvios humanos. A "Ciência Nova" é, portanto, a ilustração, e até a demonstração, da ação divina mediante os atos humanos.

---

(50). — *Ibidem*, 7.

(51). — *Ibidem*, 345.

(52). — *Ibidem*, 379 e 391. — A palavra é de Vergilius, *Ecloga*, III 60.

(53). — *Ibidem*, 1108.

(54). — *Ibidem*, 2. — Três fatos fundamentais, encontrados entre todos os povos: a religião, o matrimônio e a sepultura dos mortos, apontam para um *principio comune di vero*, que é a Providência, cf. *La Scienza Nuova*, 333.

(55). — *Ibidem*, 1108.

III. Partindo desses princípios, Vico julga-se capaz de ler o livro da história. Distingue entre três idades: a época divina, na qual os homens vivem sob um governo teocrático, usando largamente de oráculos e auspícios; a época heróica, na qual os homens vivem em repúblicas aristocráticas por ser reputada certa classe da sociedade superior ao resto da população; e afinal, a época humana, na qual todos os homens são considerados iguais quanto à sua natureza, estabelecendo regimes populares ou então monarquias. As três épocas, que se sucedem em longos intervalos, não se diferenciam apenas pelos regimes políticos, mas também pelas leis, instituições, costumes, línguas, artes, ciências, etc. Ultrapassando os limites políticos, Vico abre perspectivas para a vida cultural da humanidade: sua grande originalidade está em encarar a cultura no seu caráter orgânico e genético. *Gli uomini sentono il necessario, dipoi badano all'utile, appresso avvertiscono il comodo, più innanzi si diletmano del piacere, quindi si dissolvono nel lusso, e finalmente impazzano in istrapazzar le sostanze* (56). Uma civilização, depois de percorrer as três idades, termina em decadência, decomposição, dissolução, e a barbaridade de uma época civilizada é pior do que a dos tempos primitivos. Desta se serve a Providência para educar a humanidade para uma fase superior; daquela, para fazê-la regressar à barbaridade criadora dos tempos primitivos, que é simples e teme a Deus. Por outra: terminado um *corso* de três épocas, começa o *ricorso*, que se caracteriza por feições semelhantes às do *corso*. O *ricorso* não é, porém, um processo cósmico, como o imaginavam os antigos, nem uma repetição idêntica dos acontecimentos do *corso* anterior, mas admite modificações consideráveis e níveis diferentes: o processo histórico realiza-se, por assim dizer, em forma de uma espiral. Falhou o *corso* histórico: o *ricorso* é como que um apêlo para o Supremo Tribunal da história, presidido pela Divina Providência. Vico conhece dois desses ciclos históricos: uma abrange a Antigüidade (*corso*), o outro a história da Europa desde a Queda de Roma (*ricorso*), cuja época teocrática vai até às Cruzadas, cuja época heróica termina nos tempos de Dante, e cuja época humana se iniciou na Renascença. Assim Vico relega a Idade Média entre os períodos "bárbaros", seguindo, neste ponto, os preconceitos dos séculos XVII e XVIII (57). Ao passo que estuda com amor dedicado a fase bárbara dos povos clássicos (por exemplo, Homero, as Leis das XII Tábuas, etc.), interessam-lhe pouquíssimo os séculos da formação do mundo ocidental. Muito menos ainda lhe cativam o interesse a época heróica e a época humana do *ricorso*, mas tôda a

---

(56). — *Ibidem*, 241.

(57). — Vico fala do *ricorso* no Libro Quinto (1046-1096).

sua atenção está voltada para os primórdios da Grécia e de Roma, aos quais analisa e interpreta com uma perspicácia extraordinária e com métodos inteiramente novos no seu tempo.

IV. A “Ciência Nova” poderia ter marcado uma nova fase na metodologia da história, mas, de fato, passou quase despercebida, visto que o século XVIII preferia explicações racionalistas e fáceis a um profundo “entendimento” histórico. Assim como o *Discours* de Bossuet saiu atrasado, assim a *Scienza Nuova* veio adiantada: *Proh dolor, quantum refert, in quae tempora vel optimi cujusque virtus incidat!* (58). O próprio autor confessava numa carta a um amigo que tinha a impressão de ter publicado seu livro num deserto: ninguém lhe ligava. O resumo que acabamos de dar, não faz justiça à riqueza dos pensamentos originais de Vico: o professor napolitano antecipou muitas teorias que o movimento romântico do século XIX havia de redescobrir e de desenvolver, muitas vezes com menos prudência e equilíbrio do que Vico (59). A “Ciência Nova” anuncia o trabalho de F. A. Wolf na questão homérica, o de B. G. Niebuhr na reconstrução metódica da história primitiva de Roma, o de Fustel de Coulanges no entendimento da cidade antiga e seus fundamentos religiosos, o de Bachofen na interpretação da mitologia; até mesmo anuncia alguns conceitos fecundos de Hegel, Dilthey e Spengler. O escopo deste livro não nos permite entrarmos nestes assuntos, por mais interessantes que sejam. A obra de Vico foi descoberta só no século atual, que lhe destacou os grandes méritos, contudo, não sem lhe criticar as deficiências e as falhas. Vico fala apenas da civilização ocidental, um terreno muito limitado para tirar conclusões de tamanho alcance; e nela se limita quase exclusivamente aos primórdios dos povos clássicos; além disso, é muitas vezes incoerente, sobretudo na apreciação da sua própria época; e afinal, sua Providência é uma instância tão natural, tão fácil e tão lógica que parece coincidir com a lei imanente da história social.

V. Com efeito, por mais contrário que Vico fôsse ao ponto de partida cartesiano, não conseguiu esquivar-se por completo ao espírito racionalista da época. Católico convicto, acreditava na Providência cristã, no Deus dos patriarcas e dos profetas, a revelar-se ao homem durante o processo histórico; mas não sabia integrá-la de modo harmônico no seu sistema científico. Ao que parece, para ele, a Providência cristã era objeto da fé, não da ciência. Eis

---

(58). — Epitáfio do papa Adriano VI.

(59). — Em 1827, o historiador francês J. Michelet publicou uma tradução, ou antes, uma adaptação francesa da obra de Vico, sob o título de *Principes de la Philosophie de l'Histoire*. — O ensaísta espanhol, Juan Donoso Cortés (cf. § 94 I), publicou 11 artigos sobre a obra de Vico em *El Correo Nacional* (1838).

porque deixa em silêncio a história dos israelitas, pretere a diferença radical entre os tempos pré-cristãos e pós-cristãos, e não considera a Encarnação como o ponto central da história. Sem dúvida, fala *della verità della religion cristiana* (60), professa ser a depravação humana uma consequência do pecado original, faz começar a história profana só a partir do dilúvio, admira a coragem heróica dos mártires, mas cada vez que toca nesses assuntos, sente-se o embaraço do autor em harmonizar os dados da fé com os resultados das suas investigações científicas. Compreende-se facilmente que tal atitude era interpretada como revolucionária pelos católicos conservadores da Itália, que viam na “Ciência Nova” um golpe à Providência da Revelação cristã. E os protestantes esclarecidos da Alemanha julgavam-na a obra de um jesuíta disfarçado, escrita com intúitos reacionários em favor do papismo. Tão diversos eram os mal-entendidos. Mas logo se acalmaram as discussões sobre o livro, porque as obras racionalistas vieram a chamar a atenção do mundo erudito. Até em nossos dias foi contestada a catolicidade do autor pelo filósofo italiano B. Croce (61), que deu uma interpretação hegeliana das idéias de Vico, explicando os ocasionais protestos de fé como concessões mais ou menos obrigatórias aos preconceitos religiosos da época. Tal interpretação nos parece errônea. Separar o sobrenatural do natural, e a história sagrada da profana, não é o mesmo que negar a existência do sobrenatural sem a da história sagrada. Também seria injusto pôr-se em dúvida a sinceridade religiosa de Descartes (62). Acreditemos igualmente na sinceridade das palavras finais da obra de Vico: *questa Scienza porta indivisibilmente seco lo studio della pietá, e (che) se non siesi pio, non si può daddovero esser saggio* (63). Mas devemos confessar que a separação metódica das duas esferas, resultado de uma evolução histórica que se iniciou na Renascença, podia terminar facilmente na eliminação sistemática, — portanto, na negação explícita, — do fator sobrenatural, processo êsse que se verificou no século XVIII, como havemos de ver no capítulo seguinte.

(Continua no próximo número).

### JOSE' VAN DEN BESSELAAR

da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

---

(60). — *La Scienza Nuova*, 223; 310; 1092, etc.

(61). — B. Croce, *La Filosofia de G.-B. Vico*, Bari, 1911.

(62). — Combatida por G. Cantecor e H. Leroy, a sinceridade religiosa de Descartes é defendida por Laberthonnière, Blondel, Gilson, e outros. — Cf. agora Lívio Teixeira, *A Religião de Descartes*, in *Revista de História*, VI 20-21 (1955), págs. 171-208.

(63). — *La Scienza Nuova*, 1112. — Sobre Vico, cf. um trabalho recente de Mesquita Pimentel, nas *Vozes de Petrópolis*, XIII (1935), págs. 1-9, e 113-120, e José Ferrater Mora, *Cuatro Visiones de la Historia Universal*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1945, págs. 85-139.