



Banco de Dados

“Se não houvesse nada de novo”, escrevia quase kierkegaardianamente Mestre Eckhart no século XIV, “não haveria nada de antigo”. Mas estas duas faces de Janos não têm o mesmo *status*, que varia sensivelmente mesmo no interior de cada uma. O “antigo” participa da ambigüidade de um conceito que oscila entre a sabedoria e a senilidade (1). O “novo”, além de estar por definição prestes a deixar de sê-lo (2), é mais comumente associado à decadência do que ao progresso e, mesmo quando vinculado a este, traz muitas vezes a marca inequívoca daquela, como na recorrente imagem (cuja primeira enunciação parece ser de Bernardo de Chartres) do “anão nos ombros do gigante” ilustrando o progresso do conhecimento (junto com a decadência da estatura).

Quando em torno do século XVI a historiografia dominante no Ocidente divide a história em três idades: Antiga, Medieval e Moderna, o termo “moderno” opõe-se mais a “medieval” do que a “antigo”. Essa tendência está intrínseca no próprio termo que denomina esta época: Renascimento, em cujo sentido, note-se, o moderno se exprime sob

RAUL FIKER

# GÊNESES, TRADIÇÕES, RUPT

as cores do passado. Mesmo a Reforma, costumeiramente vista como um dos marcos divisórios da modernidade, não se assume como movimento moderno e, tal como os humanistas voltam-se para a Antigüidade clássica, a Reforma recorre ao Antigo Testamento, à Igreja Primitiva, etc.

Mas há outros prismas. Alain de Libera, por exemplo, tem procurado mostrar que não é a filosofia medieval que se interpõe entre um “nascimento” e um “renascimento” de um processo de pesquisa e pensamento que conflui para os nossos dias mas sim que a interrupção se dá justamente na era clássica (3).

*Gêneses da Modernidade*, a excelente coletânea de textos deste brilhante medievalista francês, Maurice de Gandillac, traz já no título uma perspectiva semelhante. Pois, embora não desvencilhando, por assim dizer, a modernidade da antigüidade, acompanha, através de uma série de abordagens lapidares, a complexa metabolização das principais articulações conceituais da antigüidade, de Platão e Aristóteles aos estóicos e neoplatônicos, no contexto filosófico-teológico cristão deste longo período (mil e duzentos anos, do início do século V ao início do XVII), num mesmo processo genético que é o da filosofia moderna, da própria modernidade.

Este período, no entanto, é composto por um tecido ambíguo de momentos que podem ser vistos igualmente como sendo de ruptura e descontinuidade tanto como de afirmações de continuidade. Há vários “renascimentos”: o dos séculos XV e XVI, o do século XII (ao qual Gandillac dedica um dos mais interessantes textos da antologia), o carolíngio. E há mesmo várias “querelas entre antigos e modernos” além da do século XVII, que é geralmente considerada como uma das mais nítidas linhas demarcatórias da modernidade: Curtius localiza uma na poesia latina de cerca de 1170 envolvendo os “*nanus positus super humerus gigantis*” de Bernardo de Chartres e

a “*modernorum ruidatam*” condenada por Alain de Lile. E, mais para trás, Horácio (*Epistulae*, II, 1) e Ovídio (*Ars Amatoria*, III, 121) já opunham explicitamente sua poesia e sua época às dos seus antigos. E há ainda a questão da perspectiva da qual se nomeia com estes termos, pois para Francis Bacon, por exemplo, como para Malebranche e outros, antigo é o homem moderno, que vive num mundo mais velho, mais maduro.

Nestas épocas e entre elas é sempre possível também encontrar indícios precursores da modernidade – no que diz respeito à relação com a tecnologia, por exemplo, que é um índice invocado repetidas vezes por Gandillac no decorrer de seus ensaios – cada vez mais remotos e cuja multiplicação acaba tendo como efeito mais notável acentuar o evidente caráter fluido do tempo diluindo assim a nitidez destes momentos específicos num fluxo homogêneo da história.

Entre os temas aparentemente demarcatórios talvez mais decisivos no âmbito genético da modernidade, além do da tecnologia, está o da separação entre fé e razão e entre teologia e filosofia (que são questões dife-

**RAUL FIKER** é professor de Filosofia da Unesp-Araraquara e autor de *Vico, o Precursor* (Moderna).

*Gêneses da Modernidade*, de Maurice Gandillac, tradução de Lúcia Cláudia Leão e Marília Pessoa, Rio de Janeiro, Editora 34, 1995.

Na outra página,  
o filósofo inglês  
Francis Bacon  
(1561-1626);  
ao lado, o também  
inglês Thomas More  
(1478-1535)



# URAS

rentes embora incluindo esferas que se sobrepõem). Ambas as temáticas perpassam todos os textos da coletânea de Gandillac justificando-lhe, enfim, o título que pode parecer oportunista ao primeiro olhar.

O segundo capítulo do livro, “O Papel e o Significado da Técnica no Mundo Medieval”, procura mostrar que tal papel não é tão pequeno como quer a tradição. Ainda que num contexto em parte dominado pela divisão aristotélica das ciências e sua valorização da contemplação, o artesão encontra seu lugar em um sistema universal que valoriza a técnica pura, recusando-se a separá-la do saber teórico e da finalidade moral (p. 30). No capítulo IV, a propósito da questão da “filosofia cristã”, diz Gandillac: “... o *Gênesis* bíblico, nas duas narrativas da Criação, prescreve ao homem comandar os animais e cultivar a terra. Quer nos lamentemos ou nos regozijemos com eles, estes apelos ao trabalho neste mundo prevalecem finalmente sobre o convite pitagórico e platônico à fuga aos mundos por detrás das aparências”(p. 59). Gandillac lembra que, se por um lado, embora Eckhart trate com alguma ambigüidade (de resto sua marca registrada) termos como “trabalhar” e “operar”, ele nunca chega a glorificar em si mesmo o trabalho que transforma a matéria, e que Agostinho louva o fato de Deus ter colocado à disposição do homem úteis instrumentos técnicos mas que no mundo do pecado só se pode esperar destas virtualidades um mau uso. De uma maneira geral, contudo, a Idade Média não está alheia ao fato de que “se o homem esquece sua vocação de *homo faber*, ele corre o sério risco de ser sempre apenas aparentemente *homo sapiens*, luxo inútil, puro epifenômeno em uma sociedade na qual o instrumento técnico (...) escapa ao controle da racionalidade e perde sua significação autêntica” (p. 32).

Se a questão da técnica está vinculada, é claro, à do trabalho em seu aspecto de índice da modernidade, ambas se ligam também à questão do comércio. Ao tratar da Lei Natural e do Contrato Social em Duns Escoto – no texto mais longo e minucioso da antologia – Gandillac mostra como Santo Tomás, embora fiel à qualificação aristotélica da

crematística como “indecorosa”, adapta-se às novas estruturas e concebe o caráter “honroso” do mercador (pp. 112-3), da mesma forma que, meio século mais tarde, Duns Escoto (que, quanto à questão do trabalho, Gandillac mostra sua definição de *servitas* confundindo-se com a da condição proletária no sentido moderno do termo) também estará sensível ao papel dos grandes comerciantes. Gandillac está atento ao risco de se modernizar demais as concepções do Dr. Sutil, pois suas fontes teológicas são parte integrante da mais autêntica herança franciscana. Mas o que é mais importante aqui é como também nesta esfera estamos entre os gregos e as Escrituras, ou seja, de um lado as considerações aristotélicas quanto à crematística, enquanto que, por outro, “é possível que Duns Escoto, ao evocar o bom legislador que louva os serviços de um hábil intendente, pense primeiramente no Faraó e em José, pois trata-se menos de enriquecer o Estado do que fornecer aos cidadãos reservas necessárias em caso de penúria” (p. 132). É claro que os argumentos de um e outro lado poderiam igualmente vir das tradições opostas, neste e em outros casos, o que lembra o quão labiríntico é o jogo de espelhos levado a cabo por este encontro das duas tradições em que problemas que só fazem sentido no interior de uma delas deparam-se com respostas que só o podem ser na outra.

E neste território movediço já estamos no cerne do segundo e bem mais complexo tema, sem dúvida o mais decisivo, pois o que mais do que a laicização caracteriza a passagem para a modernidade? E aqui, como no caso das “múltiplas renascenças”, a linha divisória não é nítida e muito menos fixa (como, aparentemente, será em Francis Bacon, no fim do século XVI). Ela pode ser traçada – embora, digamos, pontilhada – no pensamento de Occam, do Cusano e mesmo em Dante (que não percebe a oposição possível entre a ética aristotélica e o ideal evangélico) onde, como bem mostra Gandillac (p. 176), é bastante impreciso o lugar onde se situa exatamente o corte entre filosofia e teologia. Corte este que, com um pouco de decisão (e talvez de tendenciosidade), poder-se-ia procurar até mesmo no pensamen-

1 Embora ela se privilegie tradicionalmente do poder da distância, que determina uma nítida hierarquia: na França do século XVI, para ser *antique* era preciso ter mil anos; *ancien*, duzentos; *vieux*, mais de cem – havendo, portanto, uma desvalorização pela proximidade. Do mesmo modo, no outro extremo e com outras conotações, na moderna ficção científica, as antiutopias ou distopias estão no futuro próximo, as utopias positivas no futuro mais remoto.

2 Enquanto a maioria das civilizações do passado adotara nomes que pressupunham um pacto com a permanência, a nossa civilização, ao se denominar moderna, é talvez a única que se compromete com a transitoriedade.

3 Um exemplo de uma afinidade profunda entre as questões medievais e o estilo de filosofia da tradição “analítica” contemporânea, para De Libera, seria a maior proximidade com as teses atuais sobre o mental das concepções de Occam sobre a linguagem mental do que a teoria cartesiana sobre a “coisa pensante”.

to que antecipa ou mesmo funda certos hábitos característicos da futura filosofia alemã, o do místico Eckhart, cuja exposição já é em si um desafio. Pois, como mostra Gandillac (p. 142), se, por um lado, a separação de enunciados eckhartianos de seu contexto conduz a equívoco, por outro, paradoxalmente, cada uma das fórmulas, por mais surpreendente que seja, se defende melhor em seu isolamento.

E nem sempre a distinção entre fé e razão pode ser vista num sentido “moderno”: para Santo Anselmo, por exemplo, ela consiste simplesmente entre duas modalidades de teocentrismo – o Deus cristão salvador e o mundo inteligível e transcendente do neoplatonismo, ambos conduzindo a razão a uma região onde seu exercício normal é impossível e onde ela deve converter-se em visão. Assim, neste âmbito em que as superposições se multiplicam, a esfera da razão não se encontra invariavelmente no terreno da tradição filosófica.

Mas é somente nos séculos XIV e XV, quando os comentários das questões aristotélicas que ocuparam o pensamento do século XIII dão lugar a uma retomada de concepções como a nominalista (Abelardo) e atomista (Guilherme de Conches) dos séculos XI e XII, esboçando o que se pode chamar de uma volta ao moderno (em termos de uma concepção geral mais livre e independente do universo), que já não se trata mais da racionalização da fé, como em Santo Anselmo, nem da iluminação da razão, como em São Boaventura, ou da prescrição dos limites dos domínios desta, como em Santo Tomás, mas da obtenção de autonomia para a especulação filosófica poder desenvolver-se.

A densidade dos paradoxos e ambigüidades do período que se segue é conotada inclusive na quantidade de aspas envergadas pelo texto de Gandillac a ele referente: “O ‘Renascimento’ Platônico Segundo Marsílio Ficino”.

Delineia-se assim neste período de cerca de mil e duzentos anos um horizonte de questões cuja maior parte é fruto dos encontros (e desencontros) quase sempre problemáticos entre o universo religioso judaico-cris-

tão e a filosofia pagã grega. É nesta esfera de atrações e repulsões, de complementações providenciais e exclusões ferozes que transitam desde Santo Agostinho – um dos principais artífices desta paisagem dividida entre a Cidade dos Homens e a Cidade de Deus – até Marsílio Ficino, que volta a uma antigüidade oculta por trás deste suposto longo parêntese medieval para traduzi-la (literalmente), colaborando para introduzir o “admirável mundo novo” (4) do Renascimento.

Mas há algo no próprio termo que denomina o período pretendendo especificá-lo que o torna suspeito de não ser novo: uma certa conotação religiosa que o vincula ao mundo que teria sido deixado para trás, nas trevas superadas. E esta suspeita – que um exame mais detido das filosofias da história só faz crescer – se estende a muitos conceitos e articulações centrais à noção de modernidade, tantos e tão centrais que a noção como um todo é contaminada e questionada em suas bases. A suspeita é a de que estes conceitos não passariam de versões secularizadas do que eram originariamente – e propriamente – idéias medievais-cristãs.

Antes dessa concepção sistematizar-se na Alemanha na segunda metade do século XIX, exemplos esparsos de uma retórica da secularização podem ser encontrados em Heine, para quem os dramas de Shakespeare são o “evangelho moderno” ou, mais significativamente, quando, na mesma época, Goethe escreve em seu diário que Newton nasce no mesmo ano em que Galileu morre (o que não é exato) e acrescenta: “Eis o dia de Natal de nossos tempos modernos”. Mas a especificidade do moderno é defendida, e o *locus classicus* desta discussão é o debate entre Karl Löwith, cujo *O Significado na História* (1949) centra-se nas origens escatológicas judaico-cristãs do conceito de progresso, e Hans Blumenberg, que em *A Legitimidade da Era Moderna* (1966), adotando um projeto que pode ser denominado “radicalização do iluminismo”, critica minuciosa e vigorosamente a tradição da “secularização” em geral e as concepções de Löwith em particular (5). De uma maneira geral, qualquer abordagem das relações do pensamento medieval com o da era moderna acaba, no

4 Palavras de Miranda, personagem da *Tempestade* de Shakespeare diante da irrupção do novo na ilha que seu pai governa pela magia e que foram usadas por Aldous Huxley para intitular sua antiutopia.

5 Um eco deste debate encontra-se em meio às miríades de referências que, embora estimulantes, atravancam-se mutuamente em: Giacomo Marramao, *Poder e Secularização*, São Paulo, Editora da Unesp, 1995.

mínimo, esbarrando nesta problemática.

De fato, esta retórica da secularização – implicando a concepção sistemática, talvez, e, mais provavelmente, apenas *en passant* – aparece ao menos uma vez com bastante nitidez no livro de Gandillac: no capítulo sobre Mestre Eckhart. É onde ele se refere ao percurso de uma tradição que desde os últimos diálogos platônicos e sua exegese procliana, através de toda uma especulação teológica sobre a vida interior de um Deus trinitário, chega ao “sistema” de Don Deschamps e à dialética hegeliana “antes do duplo contragolpe que iria conduzir, por um lado, ao mistério marxista da redenção proletária e, por outro, ao paradoxo existencial de um cristianismo simultaneamente necessário e impossível em Kierkegaard ou em Dostoiévski” (p. 139). E prossegue estendendo-se sobre as fontes teológicas e teosóficas da dialética hegeliana.

De um modo geral, as suspeitas contra a legitimidade da modernidade – inclusive num livro sobre as supostas gêneses desta – aparecem como difíceis de dissipar e podem estar em toda parte. Mesmo onde as diferenças e especificidades deveriam supostamente ser mais nítidas, um exame mais detido revela contornos excessivamente borrados. É o caso do último capítulo do livro de Gandillac (6). Aqui, a noção central é a de utopia – tão afim ao Renascimento quanto a sua à primeira vista aparentada noção de milenarismo o é em relação à Idade Média. Parentesco enganoso, pois a aventura da viagem utópica renascentista já integra o caráter dinâmico e inventivo da modernidade quando, principalmente e talvez pela primeira vez com Francis Bacon, o conhecimento já não deve se deter no conhecido, mas avançar rumo ao desconhecido, “para além das Colunas de Hércules”. Enquanto a perspectiva milenarista, à espera do fim do mundo, convive com o universo estático do método escolástico, voltado não para a invenção mas para o julgamento ou comprovação de opiniões, método condizente com um ambiente em que a verdade se considera como dada, revelada.

Mas até que ponto é a utopia (filha do protototalitarismo estático de Platão, lem-

bremos) automaticamente modernidade? As três chamadas utopias clássicas são produtos desta época em que os humanistas recorrem às letras da Antigüidade e os cientistas à alquimia da Idade Média (que, na verdade, junto com outras práticas mágicas, é mais característica do próprio Renascimento, quando, aliás, a obra atribuída a Hermes Trismegisto – traduzida, como a de Platão, por Ficino – reveste-se de um prestígio quase aristotélico). No contexto da teoria política, Maquiavel, sem dúvida um moderno, a toma por índice da filosofia política antiga (e anacrônica) do homem como deveria ser, que ele mesmo, com sua revolução copernicana no plano político, teria obsoletizado com a perspectiva realista, do homem tal como é. Thomas More, um humanista, isenta, como Platão, seu Estado Perfeito de existência, situando-o em lugar nenhum e mais saudosos da idade do ouro do cristianismo primitivo do que precursor de um futuro socialismo. A fabulação de *A Cidade do Sol* de Campanella se inspira em More, mas o conteúdo parece uma transposição da metafísica platônica num convento napolitano. A utopia tecnológica baconiana, a mais moderna, talvez a única propriamente dita, é também a mais ambígua, sobretudo pela recorrência da imageria bíblica. Pois o programa deste *buccinatur novi temporis* centrado na restauração do conhecimento é redimir o homem do Pecado Original e restituir-lhe o domínio sobre a natureza através de uma ciência reformada.

Entre o milenarismo e a utopia, a Cidade de Deus e a Nova Atlântida, a Revelação e a Revolução, sem desfazer o emaranhado de questões e tradições tão díspares (e por que poderia ou deveria ser desfeito este emaranhado?), na época em que a mais recente utopia, a soviética, teve como vantagem sobre a primeira, que era “lugar nenhum”, ao menos um lugar para cair morta, por assim dizer, Gandillac dá as últimas pinceladas em sua preciosa série de paisagens genéticas propondo, com um novo emaranhado, com uma nova sobreposição, a partir do medievo Cusano e do moderno Ernst Bloch, uma *docta spes*, uma sábia esperança.

6 “Viagens Alegóricas e Utopias (Dante, Morus, Rabelais, Campanella, Bacon)”.