

EDMILSON MENEZES (ORG.)

História e Providência:

Bossuet, Vico e Rousseau

TEXTOS E ESTUDOS

Tradução e Comentários

EDMILSON MENEZES

HUMBERTO APARECIDO DE OLIVEIRA GUIDO

MARIA DAS GRAÇAS DE SOUZA

edits
Editora da UESC

*História e
Providência:*

Bossuet, Vico e Rousseau

TEXTOS E ESTUDOS



Universidade Estadual de Santa Cruz

GOVERNO DO ESTADO DA BAHIA

PAULO GANEM SOUTO - GOVERNADOR

SECRETARIA DE EDUCAÇÃO

ANACI BISPO PAIM - SECRETÁRIA

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE SANTA
CRUZ**

ANTONIO JOAQUIM BASTOS DA SILVA - REITOR

LOURICE HAGE SALUME LESSA - VICE-REITORA

DIRETORA DA EDITUS

MARIA LUIZA NORA

Conselho Editorial:

Antônio Roberto da Paixão Ribeiro

Dário Ahnert

Dorival de Freitas

Eronilda Maria Góis de Carvalho

Fernando Rios do Nascimento

Francolino Neto

Lino Arnulfo Vieira Cintra

Maridalva Souza Penteadó

Maria Laura Oliveira Gomes

Marileide Santos Oliveira

Paulo dos Santos Terra

Reinaldo da Silva Gramacho

Rosana Lopes

Rozemere Cardoso de Souza

EDMILSON MENEZES (ORG.)

História e Providência:

Bossuet, Vico e Rousseau

TEXTOS E ESTUDOS

Tradução e Comentários

EDMILSON MENEZES

HUMBERTO APARECIDO DE OLIVEIRA GUIDO

MARIA DAS GRAÇAS DE SOUZA

Ilhéus - Bahia

2006



Editora da UESC

©2006 by EDMILSON MENEZES, MARIA DAS GRAÇAS DE SOUZA E
HUMBERTO APARECIDO DE OLIVEIRA GUIDO
1ª edição: 2006

Direitos desta edição reservados à
EDITUS - EDITORA DA UESC
Universidade Estadual de Santa Cruz
Rodovia Ilhéus/Itabuna, km 16 - 45662-000 Ilhéus, Bahia, Brasil
Tel.: (73) 3680-5028 - Fax: (73) 3689-1126
<http://www.uesc.br/editora> e-mail: editus@uesc.br

PROJETO GRÁFICO E CAPA

Alencar Júnior

REVISÃO

Maria Luiza Nora, Aline Nascimento, Dorival de Freitas.

EQUIPE EDITUS

Diretor de Política Editorial: Jorge Moreno; **Revisão:** Maria Luiza Nora, Aline Nascimento;

Supervisão de Produção: Maria Schaun; **Coord. de Diagramação:** Adriano Lemos;

Designer Gráfico: Alencar Júnior.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

H673 História e providencialismo : Bossuet, Vico e Rousseau : textos e estudos / Edmilson Menezes (org.) ; tradução e comentários Edmilson Menezes, Humberto Aparecido de Oliveira Guido, Maria das Graças de Souza. – Ilhéus, Ba : Editus, 2006. 197p.

ISBN: 85-7455-100-7

Inclui bibliografia ao final de cada capítulo.

1. Filosofia da História. 2. Providência divina. 3. Sermões. 4. Biografia – Filósofos. I. Menezes, Edmilson. II. Guido, Humberto Aparecido de Oliveira. III. Souza, Maria das Graças.

CDD 109

Ficha catalográfica: Silvana Reis Cerqueira - CRB5/1122

SUMÁRIO

Prefácio	07
BOSSUET	
APRESENTAÇÃO	17
CRONOLOGIA.....	21
BIBLIOGRAFIA.....	23
Tradução	
SERMÃO SOBRE A PROVIDÊNCIA.....	29
Estudo	
HISTÓRIA UNIVERSAL E PROVIDÊNCIA EM BOSSUET Edmilson Menezes	53
VICO	
APRESENTAÇÃO	79
CRONOLOGIA.....	81
BIBLIOGRAFIA	86
Tradução	
PRINCÍPIOS DE UMA CIÊNCIA NOVA - OS PRINCÍPIOS DE OUTRO SISTEMA DO DIREITO NATURAL DAS GENTES - CAPÍTULO SEGUNDO	93
Estudo	
PROVIDÊNCIA DIVINA E AÇÃO HUMANA, A IDÉIA DE HISTÓRIA NA <i>SCIENZA NUOVA</i> , DE VICO Humberto Aparecido de Oliveira Guido	117
ROUSSEAU	
APRESENTAÇÃO	143
CRONOLOGIA.....	147
BIBLIOGRAFIA.....	153
Tradução	
CARTA DE ROUSSEAU A VOLTAIRE SOBRE A PROVIDÊNCIA 18 DE AGOS- TO DE 1756.....	159
Estudo	
VOLTAIRE E ROUSSEAU: METAFÍSICA E HISTÓRIA Maria das Graças de Souza	183

PREFÁCIO

No final do século XVII, a Inglaterra havia feito uma revolução e derrocado seu rei pela força de um movimento de ampla base social, amparado por idéias políticas consistentes e de grande fecundidade. Além de representar um precedente político perigoso para os defensores do absolutismo monárquico, e justamente devido a tal ineditismo, estes fatos pareciam indicar uma experiência histórica claramente original. Por ambos os motivos, eles deveriam ser objeto de uma reflexão capaz de desvendar o seu sentido. Será que a história não estava mais se repetindo e, sim, instaurando algo radicalmente novo? Que significado poderia ter então o seu estudo, até ali cultivado como fonte de exemplos e mestre do presente? É no contexto destes debates, dessa busca de sentido, que começa a surgir a filosofia da história.

Pela grande força do cristianismo, entretanto, a princípio tal empreendimento recorreu ainda à tradicional imagem cristã da Providência divina para explicar a ordem existente por trás do caos dos negócios humanos, para descobrir a intenção oculta nesse ordenamento sutil e, daí, oferecer o ensinamento necessário ao bom governo do mundo atual. Superou-se, assim, a imagem cíclica do tempo histórico, predominante desde o Renascimento, com a retomada de uma concepção linear,

estendida entre os marcos temporais do começo (Criação do homem por Deus) e do fim (Juízo Final). Nenhum fato teria sido casual nem simplesmente condicionado por forças cegas de tipo natural e, sim, definido pela intenção divina, com um sentido assinalado pela posição ocupada por ele na ordem absoluta do desdobrar da Sua vontade.

Desse modo, inclusive aquilo que aparentava ser um mal, certamente acabaria se revelando como um bem para a humanidade, seja como castigo divino a ser compreendido, seja como causa indireta de um bem maior no futuro do que teria vindo com a não ocorrência do mal. A força de semelhante idéia era tanta que praticamente toda a tradição alemã da filosofia da história, – de Leibniz a Hegel, passando por Kant – de um modo ou de outro adere a ela, elaborando uma concepção de teodicéia, mesmo se progressivamente se afasta do conceito de Deus.

Por outro lado, era inevitável, no quadro da própria idéia de “renascimento” do espírito da Antigüidade, a tentação de comparar esta época com a atual e avaliar qual das duas havia sido mais brilhante, qual havia produzido os maiores poetas, filósofos, artistas. Travou-se, então, a famosa “querela dos antigos e dos modernos” entre os partidários de cada um dos períodos, que rivalizavam em fornecer argumentos a favor de seu ponto de vista, ora afirmando a grandeza inimitável dos antigos, ora mostrando que estes haviam sido já superados pelo talento dos modernos. É com a gradativa vitória dos últimos que surge a noção de “progresso”, sinalizando o aperfeiçoamento no domínio das artes e ciências, que os autores do século XVIII descobrem no seu tempo, mesmo se comparados com gregos e romanos.

Um certo otimismo vai-se arraigando e espalhando pelo pensamento da época, então, configurando um aspecto do movimento que começa a se chamar de “Iluminismo”. A concepção de Providência, ainda marcada pela crença religiosa,

passa a desempenhar um outro papel, laicizando-se. Não se necessita mais da intervenção direta de um Deus transcendente, por se confiar no progresso da humanidade, inclusive no sentido moral. É certo que a história não estaria entregue ao acaso, mas porque ela ocorre de acordo com uma razão própria, uma lógica imanente, visível talvez, não em qualquer pequeno acontecimento e, sim, no conjunto dos fatos, de geração para geração, ou de século para século.

O Iluminismo, entretanto, é também essencialmente crítico e cético, nada concebendo que estivesse fora do poder da razão e do direito da dúvida. O próprio otimismo quanto ao progresso histórico é contestado, e alguns filósofos se perguntam sobre sua extensão e suas garantias: se pausas e retrocessos nesse caminho são sempre possíveis, até que ponto pode continuar a confiança no aperfeiçoamento humano? Aqui acontecem mais uma vez importantes debates, que alcançam os limites da possibilidade de pensar tais questões no marco conceitual do Iluminismo, levando-o a suas últimas conseqüências e cindindo-o em alternativas opostas.

Nessa trajetória, exposta neste prefácio, de modo rápido e desprezioso, alguns momentos se destacam naturalmente, correspondendo às fases cruciais da elaboração e do desenvolvimento da idéia moderna da Providência na história. Por isso eles foram selecionados criteriosamente para compor o presente livro.

É indispensável começar com Bossuet (1627-1704), considerado um dos grandes historiadores do século XVII até mesmo pelos futuros críticos iluministas. Na sua obra, em que despontam os sermões e as orações fúnebres, mas também o *Discurso sobre a História Universal* (1681), a soberania da Providência divina na condução dos acontecimentos históricos aparece afirmada com máxima clareza. Tendo exercido funções religiosas importan-

tes na corte de Luís XIV, inclusive a de preceptor do Delfim, Bossuet reinterpreta a história da humanidade com expressas intenções políticas, tornando evidente o “governo divino”, mesmo nos menores assuntos.

O texto de Bossuet escolhido para representar um pensamento de tamanha relevância foi o *Sermão sobre a Providência*, traduzido e apresentado por Edmilson Menezes. De forma erudita e interessante, a apresentação traça um eficiente quadro do pensamento do século XVII, relacionando a história social e a história das idéias, para estabelecer as principais influências sobre a obra de Bossuet. É justamente Menezes que destaca a concepção de Providência de Bossuet muito mais referida a um “governo divino” do que às tradicionais “assistência e proteção” de Deus aos afazeres quotidianos dos homens, numa ênfase política que aproxima o poder divino ao do monarca absolutista. E, efetivamente, a Providência aparece na obra do bispo francês atuando de modo soberano, a ponto de deixar pouco espaço para a liberdade individual. Deus é o verdadeiro agente histórico, sendo os homens geralmente simples instrumentos para a realização de seus desígnios. Mas Bossuet deixará sua marca no pensamento iluminista ao afirmar que “cada povo tem um papel e um destino” na história, preparando a idéia, depois desenvolvida por Voltaire e Herder, do “povo” como unidade elementar da evolução do espírito do homem, como figura básica da sucessão histórica, cuja posição e articulação dentro desta ordem a constitui como um todo.

Também foi imprescindível a inclusão de Vico (1668-1744) no presente livro. Sua obra, *Princípios de uma Ciência Nova sobre a natureza das nações*, de 1725, representa um passo decisivo no movimento de laicização da idéia de Providência. O texto aqui selecionado foi, assim, uma parte do capítulo dois da primeira edição deste livro fundamental, com tradução

e comentário de Humberto Guido. Ao tratar dos princípios da história como “ciência nova”, Vico se detém especialmente diante do problema da Providência, absorvendo o conceito religioso dentro de um raciocínio filosófico mais amplo sobre a “ordem natural” dos acontecimentos humanos. A apresentação de Guido justamente enfatiza o novo sentido da Providência em Vico, definida pela reconciliação entre o intelecto e a vontade, de tal modo que esta seria conformada pelas determinações do entendimento, e não mais pelo capricho da sensibilidade ou da imaginação.

Assim, o significado do antigo conceito cristão ou estóico se altera, integrando-se na preocupação talvez central do pensamento dos séculos XVII e XVIII, a saber, a fundação rigorosa do conhecimento da realidade natural e espiritual. Como “a verdade das coisas humanas é aquilo que os homens fazem”, o ato de determinar a vontade e realizar algo no curso da história e o de apreender o sentido dessa determinação são simultâneos. A vantagem da história sobre as ciências da natureza é exatamente que, nela, o homem é sujeito e objeto, configurando um paralelismo que supera o abismo entre ambos, ou entre a substância pensante e a extensa, ou ainda entre a alma e o corpo, para colocar o problema nos termos da época.

É evidente aqui a aproximação com a filosofia cartesiana, em geral contraposta à de Vico. Um dos maiores méritos do texto de Guido é esta recusa em seguir a via tradicional dos comentadores que se satisfazem com a crítica de Vico a Descartes, apenas opondo os dois pensadores e, assim, retirando Vico do seu século, com o que imaginam explicar o fato de ele ter feito mais sucesso a partir da famosa redescoberta por Michelet. Mas o napolitano também foi importante no seu tempo, tendo reconhecidamente influenciado, entre outros, o *Espírito das Leis*, de Montesquieu, que havia tido contato com

a *Ciência Nova* na sua viagem à Itália em 1726. Embora crítico do formalismo do “cogito” cartesiano, justamente por ele não revelar a finalidade por trás dos eventos, isto é, a Providência, Vico procura através desse conceito resolver a questão proposta pela filosofia da sua época, estabelecendo a ponte entre sujeito e objeto. Dessa maneira, a abordagem de Guido o restituiu ao seu século, apontando as influências de outras obras sobre ele – de Galileu, Descartes, Espinosa – e também a sua influência sobre outras obras. Novamente é possível uma relação entre a história social e a das idéias.

Por fim, o último momento dessa trajetória da Providência na filosofia da história é contemplado através da polêmica entre Voltaire e Rousseau. O primeiro manifestava em sua obra um certo otimismo quanto ao progresso das “luzes”, até que o terremoto de 1755 em Lisboa abalou também sua confiança. Essa nova atitude aparece claramente em novelas como o *Cândido*, na forma de uma discussão com as filosofias providencialistas de Leibniz e Wolff, e principalmente no *Poema sobre o desastre de Lisboa*, escrito já em 1756. No mesmo ano, Rousseau responde ao poema, numa carta a Voltaire que continuava a ácida polêmica entre eles, iniciada pelas críticas do francês ao conceito de uma “bondade natural” corrompida pelos usos e abusos das artes e ciências, exposto pelo genebrino nos seus dois famosos *Discursos*.

É essa carta de Rousseau que o presente livro traz comentada e traduzida por Maria das Graças de Souza. O valioso comentário situa e explica toda a polêmica entre os dois filósofos, destacando a centralidade nela do problema da Providência. Ao discordar de que tudo pudesse “estar bem”, como afirmava Pope, ou de que, mais ainda, tudo estivesse “o melhor possível”, conforme Leibniz e Wolff, Voltaire atacava de frente a idéia do mal como caminho para a realização do seu contrário, o bem.

Se a resposta de Rousseau, como mostra muito bem Maria das Graças de Souza, aparentemente devolve à Providência o seu papel fundamental no ordenamento dos fatos, ela vai, no entanto, muito mais longe e propõe uma idéia nova. O mal que interessa no desenvolvimento humano não é o mal metafísico, em cujos limites permanece Voltaire, mas o mal moral e social, decorrente das injustiças na distribuição da propriedade e do poder entre os homens. Nessa altura do percurso intelectual de Rousseau, ele se limita a afirmar a necessidade do retorno ao “estado de natureza”, em que tudo foi bem disposto, abandonando o estado de excesso de sofisticação espiritual que havia enfraquecido moralmente a humanidade. Só alguns anos depois, no seu *Contrato Social*, é que ele se preocupará com as condições políticas efetivas para realizar sua proposta. O caminho para isso, porém, já começava a ser preparado na discussão com seu velho rival.

Nestes três autores o leitor encontrará três momentos básicos da constituição da moderna filosofia da história. Desde a transformação da Providência cristã em meio e fim do movimento histórico, na obra de Bossuet, passando pela laicização operada neste conceito por Vico, até a definição clara do plano social como a esfera histórica por excelência, para Rousseau, um conjunto de problemas antigos foi levantado, discutido e superado, abrindo espaço para o surgimento de problemas novos. Além disso, através de todo este trajeto providencial foi se elaborando uma matriz de inteligibilidade decisiva na autoconsciência da sociedade contemporânea ocidental, a noção de que a história transcorre como processo.

Para a boa apreensão desse universo de temas, obras, autores e questões, o presente livro tomou uma série de cuidados. Todos os textos são acompanhados, além de sua apresentação, por um comentário da obra do autor em relação ao problema

da Providência, bem como por uma cronologia de sua vida e por uma bibliografia sugerida sobre ele. Com isso, é grandemente facilitado o acesso ao leitor interessado por história e filosofia, a quem são dados os meios de orientação pelo mundo já relativamente distante dos séculos XVII e XVIII. Mais ainda, contudo, também o pesquisador especialista tem em mãos um valioso instrumento de trabalho, pelo qual congratulo os meus colegas que tiveram a feliz lembrança de escrevê-lo e publicá-lo.

Jorge Grespan
Universidade de São Paulo



Bossuet

Bossuet

APRESENTAÇÃO

Os trabalhos dedicados ao Bispo Bossuet reforçam um traço marcante em sua produção intelectual: antes de ser uma ocupação secundária, a predicação possui um lugar destacado em sua vida, aliás, recheada de tarefas contrastantes com a atividade literária. De sua lida evangélica, que dura em torno de quarenta anos, mais de duzentos sermões nos restam (LEBARQ, 1888, p. 270). Contudo, o conjunto dos sermões parece ter sido negligenciado por Bossuet, a ponto de seu próprio secretário conhecer aquela totalidade apenas de forma vaga; os escritos passarão, após a morte do prelado, ao seu sobrinho. Sabendo que eles não tinham sido destinados à publicidade, este os deixa na condição de manuscritos, cumprindo, dessa forma, as determinações do tio. A primeira edição dos sermões só acontecerá em 1772, por iniciativa de Dom Défories. Incompleta, essa edição será refeita e acrescida por outros editores e críticos da obra bossuetiana.

Durante a maior parte de sua carreira de orador, Bossuet compunha os seus sermões com antecedência. Ele não se contentava em redigir apenas algumas notas preliminares; o sermão era escrito por completo, de um só fôlego. Em seguida, ele retornava sobre essa primeira versão, retocando-a e corrigindo-a, examinando atenciosamente os menores detalhes de estilo, e o valor e ordem da seqüência lógica. No entanto, e aqui se

encontra o ponto digno de nota - como nos alerta Rébelliau (1920, xix) -, essa redação, por mais exata que pudesse ser, não era a destinada a ser recitada na tribuna. Segundo sabemos, o Bispo possuía certa dificuldade em aprender *par coeur*. Isso o teria levado a dinamizar a palavra e tornar sua ação grandiloqüente. Ele deixava, portanto, à improvisação grande parte do feito, contando com a inspiração reservada ao orador, que conhece as impressões do auditório que o ouve, em suas objeções e respostas. Mesmo que disso não tenhamos testemunhos formais, os manuscritos dos sermões não nos deixam ignorar esse ponto: ali podemos encontrar, em várias ocasiões, indicações rápidas, deixadas por Bossuet ao pé da página, entre linhas, ou sobre um papel de rascunho; elas nos mostram o lugar de um desenvolvimento que ele não teve tempo de escrever e que o reserva à improvisação. Nesse sentido, podemos afirmar que os sermões editados e por nós conhecidos não são propriamente os pregados por Bossuet. Na verdade, trata-se das prédicas redigidas por ele em seu gabinete, sem jamais se adstringir a repeti-los no púlpito. Nós conhecemos a predicação escrita dos sermões que ele gostaria de pronunciar, mas, salvo os casos raros nos quais os escrevia depois de ter pronunciado, não são verdadeiramente aqueles que o Bispo pronunciou.

Bossuet possui dois sermões sobre a Providência, o primeiro pregado em Dijon, em 07 de maio de 1656, e o segundo, alvo da presente tradução, proferido no Louvre, provavelmente no dia 08 ou 10 de março de 1662. No centro da vida religiosa do século XVII encontramos a prédica. À época clássica, ela se torna um fato de sociedade: um sermão de Bourdaloue é um acontecimento que, segundo Calvet, ocupa os espíritos e atrai multidões tanto quanto uma estréia de Racine ou Molière. Os ouvintes aglomeram-se às portas das igrejas para acompanhar os predicantes mais renomados. Em 27 de março de 1671, Sexta-Feira Santa, Madame de Sévigné teve que renunciar ao

acompanhamento do sermão de Bourdaloue, proferido em Notre-Dame, pois todos os lugares estavam ocupados há dois dias: “os lacaios ali estavam desde quarta-feira e o alvoroço era insuportável”.

A prédica, à época clássica, obedece a duas preocupações (LANDRY, J-P; MORLIN, I. 1993, p. 137): ela é, ao mesmo tempo, um gênero literário, uma manifestação mundana, mas também um exercício religioso, um momento de instrução evangélica. É possível ali encontrar, paralela à querela dos Antigos e Modernos, uma outra discussão: a disputa entre os baluartes do sermão eloqüente e brilhante, revestido do talento de convencer, e os partidários do sermão improvisado, despojado. La Bruyère, cuja cristandade austera era um traço remarcável, preferia esta última forma, também chamada *predicação evangélica*, e fustigava a *predicação mundana*.

Deve-se observar também que a prédica não tinha, como hodiernamente, a marca das breves locuções pronunciadas durante uma missa. Tampouco equivaleria à homilia, isto é, uma série de avisos e recomendações feitas pelo cura ou por um dos seus vigários, que tinha lugar durante a prática dominical. A prédica corresponderia antes ao que nós chamamos uma conferência; ela era longa (uma hora ao menos) e tinha lugar à parte da liturgia. Segundo Truchet (1996, p. 18), para compreender essa tradição, da qual as conferências pascaís transmitidas da Notre Dame são as únicas - talvez - a perpetuar aquela lembrança, é preciso salientar que as distrações eram raras e a vida local intensa. Assim sendo, as predicações eram apreciadas e muito concorridas, a tal ponto que se editava em Paris o calendário geral das prédicas anunciadas para cada paróquia e para cada convento. Elas eram bastante numerosas, reportando-se a ocasiões bem definidas: domingos, festas de obrigação, da Virgem, dos santos, notadamente dos patronos das paróquias, dos fundadores de ordem, dos santos das confrarias etc. Contudo, as

mais importantes eram as *stations*, ou seja, a série de sermões pronunciados por um mesmo predicador, num mesmo lugar, durante todo o período da Páscoa ou do Advento.

Com o *Sermão sobre a Providência*, Bossuet aborda um dos seus temas prediletos, a tal ponto que se pode qualificar o seu pensamento de *providencialista*. Em particular, esse sermão insere-se numa perspectiva de constrangimento imposto aos fiéis, tendo em vista uma meditação profunda e silente. Ele está atrelado a outros sermões, aquele sobre o mau rico e o sobre o inferno; aos textos Bossuet empresta a mesma parábola: a do mau rico. Para nosso autor, e isso caracteriza sempre suas posições doutrinárias (inspiradas em Santo Agostinho) (TRUCHET, J. 1996, p. 30), a Providência só será compreendida levando-se em consideração o seu fim, isto é, a *Civitas Dei*. Dito de outro modo, ela tem em vista a salvação dos eleitos, à qual estão subordinadas não somente a vida material dos indivíduos, mas até mesmo a ordem do mundo e o destino dos impérios. Ou, se ainda quisermos, a Providência age em vista do julgamento final, como nos ensina o primeiro *Sermão sobre a Providência*: “Olhai as coisas humanas em sua própria seqüência, tudo aí permanece confuso e enleado, no entanto, olhai essas mesmas coisas tendo em mira o julgamento último e universal e, então vereis resplandecer uma ordem admirável” (BOSSUET, 1920, p. 84).

Embora encontremos, por vezes, no *Sermão sobre a Providência*, um tom grave e mesmo ameaçador, o pregador o faz visando a despertar no auditório uma conscienciosa responsabilidade diante dos abusos oriundos de uma crença supersticiosa, cuja finalidade está centrada na convocação providencial ao auxílio da conquista material. Bossuet pensa numa Providência que desperta as disposições da alma, que conduz à fé temente e orienta a trajetória dos homens no mundo. Eis a marca da inflamada e grandíloqua palavra do Bispo.

CRONOLOGIA

1618: Começo da Guerra dos Trinta Anos.

1627: 27 de setembro: nasce Jacques-Bénigne **Bossuet**, em Dijon.

1637: *Discurso do Método*.

1638: 05 de setembro: nasce Luís XIV.

1642: Bossuet estuda Filosofia e Teologia no *Collège de Navarre*, em Paris, onde aprofunda seus estudos de cultura clássica, lê *Os Pais da Igreja* e entra em contato com o pensamento de Santo Tomás de Aquino.

1648: Recebe o grau de bacharel, em 24 de janeiro.

1649: Condenação das cinco proposições de Jansénius pela Sorbonne.

1651: Nasce Fénelon.

1652: Bossuet é ordenado padre. Alguns dias depois, recebe a graduação de doutor em Teologia.

1656: *Provinciales*, de Pascal.

1667: Oração fúnebre de Anne d'Autriche.

- 1669: Oração fúnebre de Henriette de France.
- 1670: Bossuet inicia o preceptorado do *Dauphin*, atividade que o absorverá durante dez anos.
- 1670: Oração fúnebre de Henriette d'Anglaterra.
- 1670: *Tractatus Theologico-Politicus* de Espinosa.
- 1671: Recepção na Academia Francesa.
- 1677: *Tratado do conhecimento de Deus e de si mesmo*.
- 1681: Bossuet é nomeado Bispo de Meaux. Publicação do *Discurso sobre a História Universal*.
- 1683: Oração fúnebre da Rainha Marie-Thérèse.
- 1686: *Considerações sobre a pluralidade dos mundos* de Fontenelle.
- 1688: *História das variações da Igreja Protestante*.
- 1691: Correspondência com Leibniz, tendo em vista a unificação das Igrejas. Intercâmbio que será mantido durante três anos.
- 1704: 12 de abril: após dolorosa enfermidade, Bossuet morre em Paris.

BIBLIOGRAFIA

Edições das obras (Sermões) de Bossuet:

BOSSUET. **Sermons choisis**. Paris: Garnier, 1922.

_____. **Sermons choisis**. Paris: Librairie Hachette, 1920.

_____. **Sermon sur la mort et autres sermons**. Paris: Flammarion, 1996.

(As duas últimas edições serviram de base para a presente tradução do *Sermon sur la Providence*).

Específica:

CLAIR, P. Bossuet et l'incrédulité. In: **Recherches sur le XVII^e siècle**. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1983.

DUPÂQUIER, J. Providence et probabilité. In: **Revue de Synthèse**. n^o 117, janvier-mars, 1985.

FERREYROLLES, G. L'influence de la conception augustinienne de l'histoire au XVII^e siècle. In: **XVII^e Siècle**. avril-juin, 1982, n^o 135.

GOYET, T. **Autour du Discours sur l'Histoire Universelle**. Besançon: Université de Besançon, 1956.

HARDY, G. *Le "De Civitate Dei", source principale du "Discours sur l'Histoire Universelle"*. Paris, [s. e.] 1913.

MENEZES, E. Bossuet, Kant e o tema da História. In: **Anais do Segundo Seminário de Pesquisa do NEPHEM: Ética e Modernidade**. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2001.

_____. Bossuet: Política e Providência. In: **Cadernos de Ética e Filosofia Política**. nº 4, 2002, São Paulo.

_____. História e Humanidade: Voltaire, crítico de Bossuet. In: **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**. Série 3, v. 12, nº 1-2, jan.-dez.2002.

RÉBELLIAU, A. **Bossuet, historien du Protestantisme**. Paris: Hachette, 1892.

_____. Introduction. In: BOSSUET. **Sermons choisis**. Paris: Librairie Hachette, 1920.

TERSTEGGE, G. Providence as 'Idée-Maîtresse'. In: **The works of Bossuet** (Theme and stylistic motif). Washington, [s. e.] 1948.

TRUCHET, T. **Politique de Bossuet**. Paris: Colin, 1966.

_____. Prêface. In: BOSSUET. **Sermon sur la mort et autres sermons**. Paris: Flammarion, 1996.

Geral:

ADAM, A. **Histoire de la Littérature Française au XVII^e Siècle**. Paris: Domat, 1948 – 1956. 5 v.

BRÉMOND, H. **Histoire littéraire du sentiment religieux en France**. Paris: Plon, 1916 – 1933, 11 v. Reimpressão Armand Colin, 1967.

CALVET, J. **Bossuet. L'homme et l'oeuvre**. Paris: Boivin e C^{ie}, 1941.

_____. Introduction à Bossuet. **Oeuvres Choisis**. Paris: Hatier, 1934.

DICTIONNAIRE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1936.

GOUHIER, H. **L'anti-humanisme au XVII^e siècle**. Paris: Vrin, 1987.

GOYARD – FABRE, S. **Les principes philosophiques du droit politique moderne**. Paris: PUF, 1997.

_____. **Éléments de philosophie politique**. Paris: Armand Colin, 1996.

GOYET, T. **L'humanisme de Bossuet**. Paris: Klincksieck, 1965. 2v.

HAZARD, P. **La crise de la conscience européenne**. Paris: Fayard, 1961.

L'ABBÉ M. Essai sur la philosophie de Bossuet. In: BOS-SUET. De la connaissance de Dieu et de soi-même. **Oeuvres Philosophiques**. Paris: Librairie Jacques Lecoffre, 1875.

LEBARQ, **Histoire critique de la prédication de Bossuet.**
Paris: Desclée, 1888.

LANDRY, J-P.; MORLIN, I. **La littérature française du XVII^e.** Paris: Armand Colin, 1993.

MESNARD, J. et alii. **Précis de littérature française du XVII^e siècle.** Paris: PUF, 1990.

MEYER, J. **Bossuet.** Paris: Plon, 1993.

TRUCHET, J. **La Prédication de Bossuet, étude des thèmes.** Paris: Édition du Cerf, 1960.

Tradução

SERMÃO SOBRE A PROVIDÊNCIA¹

Tradução e Aparato Crítico:
Edmilson Menezes

*Fili, recordare quia recepisti bona in vita tua,
et Lazarus similiter mala: nunc autem hic consolatur,
tu vero cruciaris* (Lucas XVI, 25).²

Lemos, na História Sagrada, que o rei da Samaria³ quis edificar uma praça fortificada que mantivesse intimidado e sobressaltado todo o território do rei da Judéia; este último reuniu seu povo e fez tal esforço contra o inimigo que, não somente

¹ A presente tradução teve a revisão da Prof^ª. Martha Suzana Magalhães e fez parte do projeto de pesquisa intitulado *Filosofia da História e Providência em Bossuet*, que contou com o apoio do CNPq. Participou ainda do projeto o bolsista PIBIC/CNPq Vladimir de Oliva Mota.

² (Filho, lembra-te que recebeste bens em tua vida, e Lázaro, por sua vez, males: por isso está ele aqui consolado e tu em tormentos) (N.T.).

³ I Reis XV, 17-22. (N. T.) A Samaria tinha-se constituído sobre uma base religiosa autônoma, com um templo próprio no Monte Jerisim e com uma divindade que se apresentava como rival de Javé de Jerusalém; a capital, Samaria, destruída por João Hircano I em 107 a.C., tinha sido reconstruída por Herodes e dedicada ao imperador Augusto com o nome de “Sebasto”. Acerca da Samaria, ver DONINI, Ambrogio. *História do Cristianismo: das origens a Justiniano*. Trad. Maria Manuela T. Galhardo. Lisboa: Edições 70, 1988.

destruiu aquela fortaleza, como também se serviu das suas ruínas para construir duas outras grandes fortificações através das quais aumentou o poderio da sua fronteira. Eu penso, hoje, senhores, em fazer algo parecido. E, nesse exercício pacífico, proponho-me como exemplo aquele empreendimento militar. Os libertinos declaram guerra à Providência divina e não encontram nada mais forte contra ela do que a distribuição dos bens e dos males, que parece injusta, irregular, sem nenhuma distinção entre os bons e os maus. Nesse argumento os ímpios entrincheiram-se como numa fortaleza impenetrável. De lá, insolentemente atiram dardos contra a sabedoria que rege o mundo, persuadindo-se falsamente que a desordem aparente das coisas humanas contra ele dá testemunho. Reunamo-nos, Cristãos, para combater os inimigos do Deus vivo; derrubemos as imponentes muralhas desses novos samaritanos.⁴ Não contentes de lhes fazer ver que essa desigual distribuição dos bens e dos males do mundo em nada afeta a Providência, mostremos, ao contrário, que ela a estabelece. Provemos, pela desordem mesma, que há uma ordem superior que chama tudo a si por uma lei imutável; e construamos as fortalezas de Judá com os fragmentos e as ruínas da Samaria. Eis o propósito deste discurso, que eu explicarei mais a fundo após [termos implorado as luzes do Espírito Santo por intercessão da Virgem Santa:] *Ave*.

São Gregório de Nazianzo, teólogo do Oriente,⁵ contemplando a beleza do mundo, em cuja estrutura Deus se mostrou

⁴ Variação: derrubemos suas imponentes muralhas.

⁵ Nascido em Arianzo, perto de Nazianzo, na Capadócia, por volta do ano 330, Gregório é ordenado sacerdote em 362 e em 372 é consagrado bispo de Sasima. Em 379 aceita tornar-se arcebispo de Constantinopla e, no ano seguinte, é introduzido pelo próprio imperador Teodósio, e aí pronuncia os famosos *Discursos Teológicos*. Anos depois volta a Nazianzo para administrar essa diocese, escreve *Poesias e Cartas*. Morre em 390 (N.T.).

tão sábio e magnífico, designa-a⁶, elegantemente, em sua língua, o prazer e as delícias do seu Criador. Θεοῦ τροφήν. Ele aprende de Moisés que esse divino arquiteto, na medida em que construía aquele grande edifício, admirava, Ele próprio, todas as partes da sua obra: [*Vidit Deus lucem quod esset bona*];⁷ que, tendo composto o todo, Ele o enriquecera ainda e o tomara por “perfeitamente bom”: [*Et erant valde bona*]⁸; que, enfim, Ele parecera estar completamente tomado de regozijo pelo espetáculo de sua própria criação. Com isso, não se deve imaginar que Deus assemelha-se aos mortais operários, os quais, por muito penarem em seus empreendimentos e sempre temerem o que lhes está por vir, ficam felizes que o término da tarefa os desincumba do trabalho e lhes assegure sucesso. Porém, Moisés, examinando as coisas numa perspectiva mais sublime e prevenido, em espírito, que um dia os ingratos negariam a Providência regente do mundo, mostra-nos, desde a origem, o quanto Deus está satisfeito com essa obra-prima saída de suas mãos, a fim de que, sendo o prazer de criá-la uma garantia segura do cuidado que Ele deveria tomar na sua condução, nunca fosse permitido duvidar que Deus não gostasse de governar aquilo que Ele tanto amara fazer e que Ele julgara tão digno de sua sabedoria.

Assim devemos entender esse universo, e particularmente o gênero humano, como o reino de Deus, que Ele mesmo regula e governa segundo leis imutáveis; e apliquemo-nos hoje a refletir sobre os segredos dessa política celeste que comanda toda a natureza e que, encerrando em sua ordem a universalidade⁹ das coisas humanas, dispõe sobre os diferentes acidentes que

⁶ *Orat.*, XXXIV (Nunc XXVIII).

⁷ Gênesis I, 4 (Deus viu que a luz era boa).

⁸ Gênesis I, 31.

confundem a vida dos comuns com o mesmo cuidado com que age sobre os grandes e memoráveis fatos decisivos para a sorte dos impérios.

Grande e admirável assunto, digno da atenção da corte mais augusta do mundo! Escutai, ó mortais, e aprendei do vosso Deus até os segredos pelos quais Ele vos governa; pois é Ele quem vos ensinará deste púlpito, eu apenas tento hoje explicar os seus sábios conselhos, à medida que for instruído (*éclairé*) por suas palavras infalíveis.

Mas pouco nos importa, Cristãos, conhecer por que sabedoria nós somos regidos, se não aprendemos igualmente a obedecer a seus conselhos. Se a arte de governar existe, também existe a de bem obedecer. Deus manifesta seu espírito de sabedoria aos Príncipes¹⁰ para que saibam conduzir os povos, e dá a estes inteligência para ter a capacidade de serem dirigidos dentro da ordem, isto é, além da ciência mestra pela qual o Príncipe comanda, há uma outra ciência, subalterna, que ensina também aos súditos a se tornarem dignos instrumentos do comando superior; e é a relação entre essas duas ciências que mantém o corpo do Estado, pela correspondência entre o chefe e os membros.

Para estabelecer essa concordância no império do nosso Deus, esforcemo-nos por fazer hoje duas coisas. Primeiramente, Cristãos, alguma estranha confusão, alguma desordem, mesmo, ou alguma injustiça visível nas coisas humanas, embora tudo aí pareça levado pela cega fugacidade da fortuna, coloquemos bem antes no nosso espírito: tudo aí se conduz ordenadamente, tudo aí se governa através de máximas e um

⁹ Variação: instabilidade.

¹⁰ Deuteronômio XXXIV, 9.

conselho eterno e imutável esconde-se atrás de todos esses acontecimentos, que o tempo parece desdobrar com uma tão incompreensível incerteza. Em segundo lugar, meditemos e, após termos compreendido bem que poder nos move e que sabedoria nos governa, vejamos quais os sentimentos que nos tornam dignos de uma condução tão notável. Assim, descobriremos, de acordo com a fraqueza do espírito humano, antes as competências e os mecanismos, e em seguida o uso e a aplicação dessa sublime política que rege o mundo; eis toda a razão deste discurso.

Primeiro Ponto

Quando considero em mim mesmo a disposição confusa, desigual e irregular das coisas humanas, comparo-a ordinariamente a certos quadros, que aparecem com muita freqüência nas bibliotecas dos colecionistas como um jogo de perspectiva. À primeira vista, eles mostram somente traços informes e uma confusa mistura de cores, que parece ser o ensaio de algum aprendiz ou o jogo de alguma criança, ao invés de parecer obra saída de uma mão sábia. Mas, tão logo aquele que conhece o segredo vos faz olhá-los por certo ângulo, imediatamente todas as linhas desiguais se reagrupam de tal maneira diante de vossos olhos, toda a confusão se desfaz e vedes aparecer um rosto, com seus traços e suas proporções, em que não havia anteriormente nenhuma aparência de forma humana. Isso se me afigura, senhores, uma imagem bastante legítima do mundo, de seus enleios aparentes e da sua justeza oculta, que não podemos jamais constatar a não ser observando-o através de um certo ponto, que a fé em Jesus Cristo nos faz descobrir.

“Eu vi”, diz o Eclesiastes, “uma estranha desordem sob o sol; vi que muitas vezes a corrida não depende dos mais rápidos, nem a guerra dos mais corajosos, nem os negócios dos mais

sábios. *Nec velocium esse cursum, nec fortium bellum...*; mas que a fortuna e a ocasião, que propiciam todas as ocupações e regulam todos os pretendentes, dominam por toda parte, *sed tempus casumque in omnibus.*”¹¹ “Eu vi”, diz o mesmo Eclesiastes, “que todas as coisas chegam igualmente para o homem de bem e para o mal, para aquele que sacrifica e para aquele que blasfema. *Quod universa aequae eveniant justo et impio..., immolanti victimas et sacrificia contemntenti... eadem cunctis eveniunt.*”¹² Quase todos os séculos lamentaram-se de ter visto a iniquidade triunfante e a inocência afligida; mas, no receio de que nada haja de seguro, às vezes vê-se, ao contrário, a inocência no trono e a iniquidade no suplício. Que confusão naquele quadro! E não parece que aquelas cores tinham sido lançadas ao acaso, apenas para turvar a tela ou o papel, se assim posso falar?

O libertino imprudente logo brada que não há ordem: “Ele diz em seu coração: não há Deus”, ou este Deus abandona a vida humana aos caprichos da sorte: *Dixit insipiens [in corde suo: Non est Deus]*.¹³ Parem, infelizes, e não precipiteis vosso julgamento em um assunto tão importante! Talvez acheis que aquilo que parece confuso é uma arte velada; e se souberdes encontrar o ponto através do qual é preciso olhar as coisas, todas as desigualdades se retificarão e vereis somente sabedoria onde antes imagináveis desordem.

Sim, aquele quadro tem o seu ponto, disso não duvideis; e o mesmo Eclesiastes que nos mostrou a confusão nos conduzirá também à posição da qual contemplaremos a ordem do mundo. “Eu vi”, diz ele, “sob o sol, a impiedade no lugar do discernimento, e a iniquidade no posto que a justiça deveria

¹¹ Eclesiastes IX, 11.

¹² Eclesiastes IX, 2-3.

¹³ Salmos LII, 1.

ocupar” (*Vidi [sub sole] in loco iudicii impietatem, et in loco iustitiae iniquitatem*):¹⁴ isso é, se nós o entendemos, a iniquidade no tribunal, ou mesmo a iniquidade no trono ao qual apenas a justiça deve ser alçada, ela não podia subir mais alto nem ocupar um lugar que lhe fosse menos devido. O que poderia pensar Salomão, considerando uma tão grande desordem? O quê? Que Deus abandonava¹⁵ as coisas humanas, sem condução e sem julgamento? Ao contrário, diz o sábio príncipe, vendo essa inversão, “logo eu disse em meu coração: Deus julgará o justo e o ímpio, e então esse será o tempo de todas as coisas”¹⁶: *Et dixi [in corde meo]: Iustum et impium iudicabit Deus, et tempus omnis rei tunc erit.*¹⁷

Eis, senhores, um raciocínio digno do mais sábio dos homens: ele descobre, no gênero humano, uma extrema confusão; ele vê, no restante do mundo, uma ordem que o encanta;¹⁸ ele vê, com acerto, que não é possível que a nossa natureza, a única que Deus fez à sua semelhança, seja a única abandonada por Ele à própria sorte; assim, judiciosamente convencido de que ali deve haver ordem entre os homens e vendo, por experiência, que ela ainda não está estabelecida, ele conclui necessariamente:

¹⁴ Eclesiastes III, 16-17.

¹⁵ Variação: deixava errar.

¹⁶ Variação: de cada coisa.

¹⁷ Eclesiastes III, 17: O tema salomônico fornece o subsídio para tornar o coração o palco das decisões, fora do relacionamento entre homens. A liberdade é vivenciada na solidão da intimidade: *onde nenhum homem pudesse obstar a ardente batalha em que me empenhara comigo mesmo, o mortal conflito que tinha espaço na morada interior da alma e na escura câmara do coração*, lembra-nos Santo Agostino (Cf. *Confissões*, Livro VIII, Cap. VIII) (N. T.).

¹⁸ Variação: uma ordem admirável.

o homem tem alguma coisa a esperar. Aqui está, Cristãos, todo o mistério do conselho de Deus; é a grande máxima de Estado na política do céu. Deus quer que vivamos no tempo, numa espera perpétua da eternidade; Ele nos introduz no mundo, onde revela uma ordem admirável para mostrar que sua obra é conduzida com sabedoria, onde Ele deixa, intencionalmente, alguma desordem aparente para mostrar que ainda lá não pôs, pela última vez, a sua mão. Por quê? Para nos manter sempre à espera do grande dia da eternidade, no qual todas as coisas serão distinguidas (*démêlées*) por uma decisão última e irrevogável, na qual Deus, separando ainda uma vez a luz das trevas, colocará, através de um julgamento final, a justiça e a impiedade nos lugares que lhes são devidos, “e então”, diz Salomão, “esse será o tempo de cada coisa: *et tempus omnis rei tunc erit.*”

Abri, portanto, os olhos, ó mortais: é Jesus Cristo que para isso vos exorta, nesse admirável discurso registrado em São Mateus, VI, e em São Lucas, XII,¹⁹ do qual eu vos darei uma paráfrase. Contemplai o céu e a terra, e a sábia economia desse universo. Existe algo melhor concebido do que este edifício? Existe algo melhor provido do que esta família? Existe algo melhor governado do que este império? Esse poder supremo, construtor do mundo e que nele nada obrou que não fosse muito bom, fez, apesar disso, algumas criaturas melhores do que outras. Ele fez os corpos celestes, que são imperecíveis; fez os terrestres, que são perecedouros; criou os animais, admiráveis por sua grandeza; criou os insetos e os pássaros, que parecem

¹⁹A passagem refere-se à conhecida e exaltada remissão de Jesus aos lírios do campo: “Olhai os lírios do campo, eles não fiam nem tecem. Mas, eu asseguro que nem mesmo Salomão, com todo o seu esplendor, vestiu-se como um deles (N. T.).”

desprezíveis pela sua pequenez; criou as grandes árvores das florestas, que subsistem, por séculos a fio; criou as flores do campo, que murcham entre a manhã e a noite. Existe desigualdade em meio às criaturas, pois essa mesma bondade, que doou distinção às mais nobres, não a quis para as menos aquinhoadas. Porém, das maiores até as menores, sua Providência estende-se por toda parte. Ela nutre os pequenos pássaros, que a invocam desde a manhã pela melodia de seus cantos; e essas flores, cuja beleza tão cedo fenece, ela as veste tão magnificamente durante esse pequeno momento do seu ser, que Salomão, em toda a sua glória, nada tem de comparável a esse ornamento. Vós, homens, que Ele fez à sua imagem, que Ele iluminou com o seu conhecimento,²⁰ que Ele chamou ao seu reino, podeis crer que Ele vos esquece, e que sejais as únicas de suas criaturas sobre as quais os olhos sempre vigilantes de sua Providência paternal não estejam abertos? *Nonne vos magis pluris estis illis.*²¹

Se vos surge qualquer desordem, se vos parece que a recompensa corre mais lentamente do que a virtude, e que a pena não acompanha de perto o vício, pensai na eternidade desse primeiro Ser: seus desígnios, concebidos no seio imenso dessa imutável eternidade, não dependem, nem dos anos, nem dos séculos, que Ele vê passar diante de si como momentos, e é necessária a duração inteira do mundo para cumprir completamente as ordens de uma tão profunda sabedoria. E nós, miseráveis

²⁰ Agostinho apresenta o tema nas seguintes bases: o conhecimento humano somente pode ser considerado um conhecimento verdadeiro quando respaldado *naquela luz interior de verdade, pela qual é iluminado e de que flui o homem interior* (Cf. *De Magistro*, XII). Vale o princípio: “Noli foras ire, in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas” (*De Vera Religione*, XXXIX, 72). (N. T.)

²¹ Mateus VI, 26 (Não sois vós muito mais que eles?).

mortais, gostaríamos de ver, em nossos dias que passam tão rápido, todas as obras de Deus acabadas! Uma vez que somos limitados, juntamente com as nossas opiniões, num tempo tão breve,²² gostaríamos de que o infinito²³ também se restringisse aos mesmos limites e mostrasse, numa tão pequena duração, tudo o que a sua misericórdia prepara para os bons e tudo o que a sua justiça destina aos maus!²⁴ *Attendis dies tuos paucos, et diebus tuis paucis vis impleri omnia, ut damnentur omnes impii, et coronentur omnes boni.*²⁵ Isso não seria razoável (*raisonnable*): deixemos agir o Eterno segundo as leis de sua eternidade e, longe de a reduzir à nossa medida, tratemos antes de entrar em sua vastidão: *Jungere aeternitati Dei, et cum illo aeternus esto.*²⁶

Se nós entramos, Cristãos, nessa bem-aventurada liberdade de espírito, se nós medimos os conselhos de Deus de acordo com a regra da eternidade, nós olharemos sem impaciência essa estranha desordem das coisas humanas. É verdade: Deus ainda não faz separação entre os bons e os maus; mas Ele escolheu o seu dia decisivo, no qual Ele a fará aparecer completamente diante de todo o universo, quando o número de uns e de outros será completo. Foi o que levou Tertuliano a dizer essas excelentes palavras: “Deus”, escreve ele, “tendo remetido o julgamento ao fim dos séculos, não precipita a separação, que para tal é uma condição necessária, e Ele se mostra quase invariável, permanecendo sobre toda a natureza humana: *Qui [enim] semel aeternum iudicium destinavit post seculi finem, non praecipitat discretionem*”.²⁷ Não atentastes para essa palavra admirável:

²² Ver Agostinho. *Confissões*. Livro XI (N. T.).

²³ Variação: o eterno.

²⁴ Variação: guarda para os criminosos.

²⁵ Agostinho. *Ps. XCI*, nº. 8.

²⁶ *Ibid.* (Une teu coração à eternidade divina de Deus, e com ele serás eterno).

Deus não precipita a separação? Precipitar as coisas é próprio da fraqueza, que é forçada a empenhar-se na execução de seus propósitos, porque ela depende das ocasiões e essas ocasiões são certos momentos cuja intempestiva fuga causa uma necessária precipitação àqueles que são obrigados a elas se ligarem. Porém, Deus, árbitro de todos os tempos, que, do centro de sua eternidade, estabeleceu toda a ordem dos séculos, é consciente de sua onipotência e sabe que nada pode escapar às suas mãos soberanas. Ah! Ele não precipita os seus conselhos. Ele está certo de que a sabedoria não consiste em fazer sempre as coisas rapidamente, mas em fazê-las no seu devido tempo. Ele deixa à censura dos loucos e dos temerários os seus desígnios, mas não acha conveniente avançar a sua execução por causa dos murmúrios dos homens. Isto para Ele é o bastante,²⁸ Cristãos, que seus amigos e servidores vejam de longe chegar o seu dia com humildade e temor: para os outros, Ele sabe onde os esperar, e²⁹ o dia está marcado para os punir: *Quoniam prospicit quod veniet dies ejus.*³⁰

Mas, enquanto isso, direis vós, Deus, com freqüência, promove o bem para os maus, permite advir grandes malefícios aos justos e, mesmo que tal desordem durasse somente um momento, seria sempre alguma coisa contrária à justiça. Desiludamo-nos, Cristãos, e entendamos hoje a diferença entre bens e males. Eles são de duas espécies: os bens e os males enleados, que dependem do uso que deles fazemos. Por exemplo, a doença é um mal, no entanto, ela será um grande bem se a santificarmos através da paciência! A saúde é um bem, mas ela se tornará um

²⁷ *Apolog.*, nº 41.

²⁸ Variação: Ele se contenta.

²⁹ Variação: e Ele não se sensibiliza com seus reclames.

³⁰ Salmo XXXVI, 13 (Porque Ele vê que o seu dia está chegando).

mal perigoso quando favorece a perversão! Eis os bens e males enleados, partícipes da natureza do bem e do mal e que tocam a um ou a outro, segundo o uso que lhes destinamos.

Mas compreendi, Cristãos, que um Deus todo-poderoso tem nos tesouros da sua bondade um soberano bem que jamais pode ser mal: é a felicidade eterna; e que Ele traz, nos tesouros de sua justiça, certos males extremos que não podem se converter em bem para aqueles que os sofrem, tais os suplícios dos condenados. A regra de sua justiça não permite que os maus jamais gozem desse soberano bem, nem que os bons sejam atormentados por esses males extremos: é por isso que Ele fará um dia a separação; mas, no que concerne aos bens e aos males confusos, Ele os distribui indiferentemente a uns e a outros.

Como o santo e sublime Salmista celebrou divinamente essa bela distinção de bens e de males! “Eu vi”, diz ele, “na mão de Deus, um cálice cheio de três licores. *Calix in manu Domini vini meri plenus mixto.*” Há, primeiramente, o vinho puro, *vini meri*; em segundo lugar, o vinho misturado, *plenus mixto*; enfim, há a lia, *verumtamen faex ejus non est exinanita*.³¹ O que significa esse vinho puro? A alegria da eternidade, alegria que não é alterada por nenhum mal, nem maculada por nenhum amargor. O que significa essa lia, senão o suplício dos condenados, suplício que não é amenizado por nenhuma doçura? E o que representa esse vinho misturado, senão esses bens e males que o uso pode fazer mudar de natureza, tais quais nós os provamos na vida presente? Oh, bela distinção dos bens e dos males que o Profeta exaltou! E sábia dispensação que a Providência deles fez! Eis os tempos de confusão, os tempos de mérito, nos quais é preciso submeter os bons para os provar, e tolerar os pecadores para

³¹ Salmo LXXIV, 9.

os remeter: que se esparjam nesta mistura os bens e os males enleados, dos quais os sensatos sabem aproveitar, enquanto os insensatos deles abusam. Contudo, esses tempos confusos terminarão. Vinde, espíritos puros, espíritos inocentes, vinde beber o vinho puro de Deus, sua felicidade sem mistura. E vós, ó maus empedernidos, maus eternamente apartados dos justos: não há mais felicidade para vós, nem danças, nem banquetes, nem jogos; vinde beber todo o azedume da vingança divina. *Bibent omnes peccatores terrae.*³² Eis, Senhores, aquele discernimento que separará todas as coisas através de uma sentença derradeira e irrevogável.

*Oh, quão grandes são as suas obras, quão justos e verdadeiros os seus caminhos, ó Senhor, Deus todo-poderoso! Quem não vos louvaria, quem não vos glorificaria, ó Rei dos séculos.*³³ Quem não admiraria vossa Providência? Quem não temeria os vossos julgamentos? Ah! Em verdade “o homem insensato não entende essas coisas e o louco não as conhece: *Vir insipiens non cognosceret, et stultus non intelliget haec.*”³⁴ “Ele somente olha o que enxerga e engana-se: *Haec cogitaverunt, et erraverunt,*”³⁵ porque de vós, ó grande arquiteto, ele se agradou somente quando viu, na beleza do vosso edifício, vossa mão ali colocada no último momento; e vosso Profeta predisse que “apenas no último dia se entenderia o mistério de vosso conselho: *In novissimis diebus intelligetis consilium ejus.*”³⁶

Então, será bem tarde³⁷ para aproveitar de um conhecimento tão necessário: previnamo-nos, senhores, para a hora destinada, assistamos em espírito ao último dia; e, dos degraus

³² Salmo LXXIV, 9 (Todos os pecadores da Terra o beberão).

³³ Apocalipse XV, 3-4.

³⁴ Salmo XCI, 7 (O insensato nada entende, disso nada compreende o louco).

desse tribunal diante do qual nós compareceremos, contemplemos as coisas humanas. Nesse medo, nesse pavor, nesse silêncio universal de toda a natureza, com que desprezo (*dérision*) será entendido o raciocínio dos ímpios, que se aferravam no crime vendo outros crimes impunes! Eles mesmos, ao contrário, admirar-se-ão de como não viam que essa pública impunidade os advertia nitidamente do extremo rigor desse último dia. Sim, eu testemunho o Deus vivo que imprime, em todos os séculos, as marcas de sua vingança: os castigos exemplares que Ele impõe a alguns não me parecem tão terríveis quanto a impunidade de todos os outros. Se Ele punisse aqui todos os criminosos, eu creia toda a sua justiça esgotada, e não viveria na espera de um apartar mais temível.³⁸ Agora, sua doçura mesma e sua paciência não me permitem duvidar de que não se falhe ao esperar uma grande mudança³⁹. Não, as coisas não estão ainda em seu lugar definitivo. Lázaro⁴⁰ sofre ainda, embora inocente; o mau rico, embora culpado, goza ainda de algum descanso: assim, nem a pena, nem o alívio estão ainda onde deveriam estar. Essa condição é violenta e não pode durar para sempre. Não se afiancem nela, ó homens do mundo: é imperioso que as coisas mudem. E, com efeito, admirai a seqüência: *Meu filho, tu recebeste bens durante a vida e Lázaro, por sua vez, males*⁴¹.

³⁵ Sabedoria II, 21 (Desta forma raciocinam e se enganam). O louco e o insensato representam os inimigos de Deus, porque nesta manifestação de loucura e de insensatez não há o mero desvio patológico, ela reflete o triunfo da soberba (N. T.).

³⁶ Jeremias XXIII, 20 (Nos novos tempos compreenderéis o conselho).

³⁷ Variação: tarde demais.

³⁸ Variação: terrível. A inspiração é mais uma vez, agostiniana: “Com frequência, todavia, na distribuição dos bens e dos males, Deus mostra seus desígnios, de forma evidente. Com efeito, se agora aplicasse pena visível a todo o pecado, nada ficaria reservado para o juízo final” (*A Cidade de Deus*, Livro I, Cap.VIII) (N. T.).

Podia-se ser afetado por essa desordem durante os tempos de confusão, no qual Deus preparava uma obra maior; porém, sob um Deus bom e sob um Deus justo, tal confusão não podia ser perpétua. É por isso que, continua Abraão, agora que chegastes ambos ao lugar de vossa eternidade, *nunc autem*, uma outra disposição irá começar, cada coisa estará em seu lugar, a pena não estará mais separada do culpado ao qual ela é devida, nem a consolação recusada ao justo que a esperou: *Nunc autem hic consolatur, tu vero cruciaris*⁴². Eis, Senhores, o conselho de Deus exposto fielmente pela sua Escritura; vejamos agora, em poucas palavras, qual o uso que dela devemos fazer: esta é a via através da qual concluirei.

Segundo Ponto

Para quem está persuadido de que uma sabedoria divina o governa e de que um conselho imutável o conduz a um fim eterno, nada se lhe apresenta grande e terrível, se comparado com aquilo quem possui relação⁴³ com a eternidade: por isso, os dois sentimentos que a fé na Providência lhe inspira são, primeiramente, nada admirar, e, em seguida, nada temer em relação a tudo o que termina na vida presente.

Ele nada deve admirar, e eis aqui a razão. Essa sábia e eterna Providência que fez, como dissemos, duas espécies de bens, que dispensa bens misturados na vida presente, que reserva os

³⁹Variação: de duvidar da severidade do seu julgamento.

⁴⁰Lucas XVI, 19-31 (N. T.).

⁴¹Lucas XVI, 25 (N. T.).

⁴²Lucas XVI, 25 (Agora, porém, ele encontra aqui consolo e tu és atormentado) (N. T.).

bens puríssimos à vida futura, estabeleceu esta lei: ninguém tomaria parte nos bens supremos caso tivesse demasiadamente admirado os bens medíocres, visto que a sábia e verdadeira generosidade quer que se saiba distinguir seus dons: Deus quer, diz Santo Agostinho, que saibamos distinguir entre os bens que Ele distribui na vida presente, para servir de consolação aos cativos, e aqueles que Ele reserva ao século vindouro, para fazer a felicidade de seus filhos: *Aliud [est] solatium captivorum, aliud gaudium liberorum*⁴⁴; ou, para dizer algo mais forte, Deus quer que saibamos distinguir entre os bens realmente desprezíveis que Ele dá, tão freqüentemente, aos seus inimigos, e aqueles que Ele guarda preciosamente para os transmitir tão-somente a seus servidores. *Haec omnia tribuit etiam malis, ne magni pendantur a bonis*, diz Santo Agostinho⁴⁵.

Certamente, Cristãos, quando, evocando em meu espírito a memória de todos os séculos, eu vejo tão freqüentemente as glórias do mundo entre as mãos dos ímpios; quando vejo os filhos de Abraão e o único povo que adora Deus relegado na Palestina, num pequeno canto da Ásia, cercado das soberbas monarquias dos Orientais infieis; e, para dizer algo que nos toca de perto, quando vejo esse inimigo declarado do nome cristão⁴⁶ sustentar com tantos exércitos as blasfêmias de Maomé contra o Evangelho, derrubar sob o seu crescente a cruz de Jesus Cristo,

⁴³ A expressão utilizada por Bossuet é *ce qui a relation à l'éternité. Avoir relation à...*, segundo Rébelliau, é uma expressão mais utilizada no século XVII do que *avoir rapport à*. Compare-se com a seguinte passagem de La Bruyère: *Des questions frivoles qui avaient relation au coeur et à ce qu'on appelle passion ou tendresse*. RÉBELLIAU, A. Notas à edição de BOSSUET. Sermon sur la Providence. In: *Sermons Choisis*. Paris: Hachette, 1920. p. 253 (N. T.).

⁴⁴ Ps. CXXXVI, nº 5. (Uma coisa é o pequeno alívio dos cativos, e outra a alegria dos libertos) (N. T.).

⁴⁵ Ps. LXXII, nº. 14.

nosso Salvador, diminuir todos os dias a cristandade através de empreendimentos tão bem sucedidos; e quando considero, aliás, que, declarado como ele é contra Jesus Cristo, esse sábio distribuidor de coroas o vê do mais alto dos céus sentado sobre o trono do grande Constantino, e não teme abandonar-lhe um tão grande império como um presente de pouca importância. Ah! Como me é fácil compreender que Ele faz pouco caso de tais favores e de todos os bens que distribui na vida presente!⁴⁷ E tu, ó vaidade e grandeza humana, triunfo de um dia, soberbo nada, como apareces pouco à minha vista, quando eu te olho por esse ponto!

Talvez eu me esqueça, no entanto, e não pense de onde falo, quando considero os impérios e as monarquias um presente de pouca importância. Não, não, Senhores, eu não me esqueço; não, não, eu não ignoro⁴⁸ quão grande e quão augusto é o monarca que nos honra com sua audiência; eu sei bem observar o quanto Deus é benevolente em sua posição, ao confiar à sua conduta⁴⁹ uma tão grande e tão nobre parte do gênero humano, para protegê-la com seu poder. Mas eu sei também, Cristãos, que os soberanos⁵⁰ piedosos, ainda que, na ordem das coisas humanas, não vejam nada maior que seu cetro, nada mais sagrado que sua pessoa, nada mais inviolável que sua majestade devem, contudo, desprezar o reino que eles sozinhos possuem, em comparação com um outro reino no qual eles não temem igualar-se, e que eles desejam mesmo, se cristãos, dividir um dia com seus súditos, que a graça de Jesus Cristo e a visão bem-aventurada

⁴⁶Variação: de Jesus Cristo e de sua Igreja.

⁴⁷Variação: que, em verdade, Ele faz pouco caso de toda esta pompa que nos deslumbra.

⁴⁸Variação: eu sei.

⁴⁹Variação: a seus cuidados.

terão tornado seus companheiros. *Plus amant illud regnum in quo non timent habere consortes.*⁵¹

Assim, a fé na Providência, ao colocar sempre diante dos filhos de Deus a última decisão, tira-lhes a admiração de todas as outras coisas; porém, ela produz um efeito ainda maior: o de os livrar do medo. O que temeriam eles, Cristãos? Nada os choca, nada os ofende, nada os repugna. Existe essa diferença notável entre as causas particulares e a causa universal do mundo:⁵² as causas particulares chocam-se umas com as outras – o frio combate o quente e o quente ataca o frio. No entanto, a causa primeira e universal, que engloba numa mesma ordem as partes e o todo, não acha nada que a combata, porque, se as partes se chocam entre si, é sem prejuízo do todo; elas se acordam ao todo, do qual formam o conjunto através da sua resistência e da sua discordância.

Seria demorado, Cristãos, deslindar esse raciocínio: entretanto, para dele fazer a aplicação, qualquer um tem intentos particulares, qualquer um se liga às causas particulares, digamos ainda mais claramente, quem quer obter esse benefício do Príncipe, ou quem quer enriquecer pela via tortuosa, acha outros pretendentes que o contrariam, imprevistos que o assaltam: uma engrenagem não funciona a tempo e a máquina pára; a intriga não tem seu efeito; suas esperanças se vão como fumaça. Porém, aquele que se liga imutavelmente ao todo e não às partes, às causas próximas, aos poderes, ao favor, à intriga, mas à causa primeira e fundamental, a Deus, à sua vontade, à sua

⁵⁰Variação: monarcas.

⁵¹AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Livro V, Cap. XXIV (Mais preferem aquele reino no qual não temem ter consortes).

⁵²Este será um tema recorrente nas reflexões posteriores sobre a história: Leibniz, Voltaire e Kant (N. T.)

Providência, esse não encontra nada que se lhe oponha nem abale seus projetos: ao contrário, tudo concorre e tudo contribui para os mesmos, porque tudo concorre e tudo contribui, diz o Santo Apóstolo, para o efetuar de sua salvação, e sua salvação é sua tarefa. Todos os seus pensamentos a isso se reduzem. *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum.*⁵³

Entregando-se dessa maneira à Providência, tão vasta, tão ampla, que engloba em seus desígnios todas as causas e todos os efeitos, ele se estende e se dilata⁵⁴ a si mesmo, e aprende a bem aplicar-se em todas as coisas. Se Deus lhe envia prosperidade, ele recebe o presente do céu com submissão, e louva a misericórdia que lhe faz bem, distribuindo-o entre os miseráveis. Se ele se encontra na adversidade, ele pensa que *a provação produz a esperança*,⁵⁵ que a guerra se faz pela paz e que, se sua virtude combate, ela será um dia coroada. Jamais desespera, porque nunca se acha sem recursos. Ele acredita sempre escutar Jesus, o Salvador, que lhe imprime, no fundo do coração, essas belas palavras: *Não temais, pequenino rebanho, porque foi do agrado de vosso Pai dar-vos um Reino.*⁵⁶ Portanto, seja ele reduzido a qualquer penúria, jamais ouviremos de sua boca essas palavras inféis: ele perdeu todo o seu bem; pois, pode ele desesperar-se com o seu destino, ele a quem resta ainda todo um reino, que

⁵³ Romanos VIII, 28 (Deus coopera em tudo para o bem daqueles que o amam).

⁵⁴ *Se dilate*: Seu espírito torna-se mais *largo*, participa de alguma maneira da *compreensão* dos intentos de Deus. Bossuet escreve a *soeur Cornuau* (13 de Agosto de 1695): “Vós fazeis depender demasiadamente vossa conduta dos acontecimentos. Ser associada a uma comunidade ou não o ser, que vos importa? *Dilatai vossas vistas*, e deixai essas coisas, bastante indiferentes, para o que elas são diante de Deus.” RÉBELLIAU, A. Op. Cit., p. 257) (N. T.).

não é outro senão o divino? Que força pode abatê-lo, estando sempre apoiado por uma tão bela esperança?

Eis o que ele é em si mesmo. Ele também não sabe tirar proveito do que se passa com os outros. Tudo o confunde e tudo o edifica, tudo o surpreende e tudo o encoraja. Tudo o faz voltar-se para si mesmo: tanto as ocasiões de graça, como as de rigor e justiça; tanto a queda de uns, como a perseverança de outros; tanto os exemplos de fraqueza, como os de força; tanto a paciência de Deus, como sua justiça exemplar, porque, se Ele lança seus raios sobre os criminosos, o justo, diz Santo Agostinho,⁵⁷ vem lavar suas mãos no sangue daqueles, isto é, ele se purifica pelo medo de um semelhante martírio. Se eles prosperam visivelmente, e se sua boa sorte parece fazer envergonhar sobre a terra a esperança de um homem de bem, este olha o revés da mão de Deus e escuta com fé como uma voz celeste que diz aos maus venturosos, desprezadores do justo oprimido: ó erva terrestre, ó erva rasteira, ousas comparar-te à árvore frutífera durante o rigor do inverno, sob pretexto de que ela perdeu sua verdura e de que conservas a tua durante essa fria estação? Chegará a época do verão, chegará o calor do grande julgamento, que te secará até a raiz e fará germinar os frutos imortais das árvores que a paciência terá cultivado. Tais são os santos pensamentos que a fé na Providência inspira.

Cristãos, meditemos sobre essas coisas: e certamente elas merecem ser meditadas. Não nos detenhamos na fortuna, nem em suas pompas ilusórias. Esse estado que nós vemos terá o seu retorno; toda essa ordem por nós admirada será destruída.

⁵⁵ Romanos V, 4.

⁵⁶ Lucas XII, 32.

⁵⁷ P. LVII, 21.

De que servirá, Cristãos, ter vivido na autoridade, nas delícias, na abundância se, entretanto, Abraão nos diz: “meu filho, tu recebeste bens em tua vida, agora as coisas vão ser mudadas. Nenhum vestígio dessa grandeza, nenhuma nesga desse poder”. Eu me engano ao ver grandes nesgas e vestígios sensíveis desse poder; quais? É o Espírito Santo quem o diz: “Os poderosos”, diz o oráculo da Sabedoria, “serão atormentados com rigor. *Potentes potenter tormenta patientur*”.⁵⁸ Quer dizer, eles conservarão, se para isso não atentarem, uma infeliz prevalência dos castigos, na qual serão precipitados pela prevalência de sua glória. *Confidimus autem de [vobis meliora, dilectissimi, tametsi ita loquimur]*.⁵⁹ Ah! “Ainda que eu assim fale, espero de vós coisas melhores”. Há santos poderes: Abraão, que condena o mau rico, foi ele mesmo rico e poderoso, mas ele santificou seu poder ao torná-lo humilde, moderado, submisso a Deus, caridoso com os pobres. Se vos servirdes desse exemplo, evitareis o suplício do opulento cruel e ireis com o pobre Lázaro repousar no seio do rico Abraão, e com ele usufruir das riquezas eternas.

⁵⁸ Sabedoria VI, 7.

⁵⁹ Hebreus VI, 9.

Estudo

HISTÓRIA UNIVERSAL E PROVIDÊNCIA EM BOSSUET

Edmilson Menezes

O ressurgimento da concepção de Providência ligada aos destinos históricos¹ caracterizou, em parte, o século XVII, e pode ser exemplificado a partir da obra de Jacques-Bénigne Bossuet.

É necessário, inicialmente, precisar alguns aspectos acerca da interferência de Deus no curso dos acontecimentos humanos. O que a linguagem comum chama *Providência*, os teólogos nomeiam *governo divino*. Eles reservam o primeiro termo para designar o eterno e divino programa, enquanto o segundo representa sua execução histórica por Deus.²

Para Bossuet, Deus em nada se assemelha aos trabalhadores terrenos. Estes, por muito penarem em seus empreendimentos, satisfazem-se com a *execução* que os desincumba de sua faina e lhes facilite o sucesso. Deus, ao contrário, rejeita o abandono

¹ A esse respeito, ver Raullet, G. *Aufklärung: les Lumières Allemandes*. Paris: Flammarion, 1995, p. 216-217.

² Cf. Verbete “Providence” do *Dictionnaire de Théologie Catholique*. T. III. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1936.

de sua obra, zela pelo que criou e comanda o seu destino.

O Construtor Celeste está satisfeito com a obra-prima saída de Suas mãos e não se recusa a *governar* o que fez com tanto amor e é por Ele julgado digno de Sua sabedoria. “Assim, devemos entender que esse universo, e particularmente o gênero humano, é o reino de Deus, que Ele mesmo regula e governa segundo leis imutáveis”.³ À vontade em Seu reino, Deus orienta e governa, a partir de uma ordem universal, tanto “os acidentes irregulares que confundem a vida dos particulares”, como “os grandes e memoráveis acontecimentos que decidem a sorte dos grandes impérios”. O governo divino se desenvolve sob a forma de escolhas sucessivas efetuadas no seio da humanidade e as Sagradas Escrituras as evoca passo-a-passo, com sua contrapartida de eliminações progressivas. Na verdade, a Bíblia não possui outro objeto, senão esse governo divino do mundo e, especialmente, dos homens.

Habitualmente a palavra *providência* evoca a bondade de Deus para com as Suas criaturas e gera, entre os fiéis, uma idéia de proteção e segurança, um sentimento de confiança. Trata-se de uma verdade religiosa, segundo a qual o mundo não está entregue à sua *própria sorte* ou a causas exteriores e acidentais, porque existe uma sabedoria que, com poder infinito, realiza o seu fim último; para tanto, ela deve abarcar toda a criação. Aqui, podemos encontrar um distintivo de elevada significação: a associação entre Providência e obra confere uma especificidade à ação providencial cristã.

Embora a noção de Providência divina não seja exclusivamente cristã, no Cristianismo ela assume contornos específicos,

³ BOSSUET. Sermon sur la Providence. In: *Sermon sur la Mort et autres sermons*. Paris: Flammarion, 1996, p. 79.

o que permite afirmar uma noção propriamente cristã de Providência: a idéia de criação não implica somente o otimismo fundamental, segundo o qual tudo o que é, não importa em que grau, é semelhança de Deus; ela comporta, ao mesmo tempo, a afirmação da Providência, porque reger as coisas é criá-las, criar as coisas é regê-las.⁴ Não é preciso introduzir princípios novos para dar razão à ordem universal; a constatação da contingência e da mutabilidade radical dos seres é suficiente. O que é contingente e submetido ao devir não pode fornecer para si o que não há em sua constituição, não pode doar a si mesmo nem a forma nem o lugar que essa lhe assegura na hierarquia do universo. *Omnis enim res mutabilis, etiam formabilis sit necesse est.* É preciso, portanto, admitir que tudo o que é contingente recebe sua forma, e a recebe de Deus, forma imutável e eterna, como nos ensinam as Escrituras.⁵ Por isso, a Providência traça as leis das gerações, revela tanto os fatos maravilhosos quanto o curso ordinário da natureza e concede ao homem todas as condições para o *ministerium animae rationalis*, que proverá as necessidades de cada um. Foi a Providência que preparou essa *regalis via liberandae animae*: a religião de Cristo, a religião cristã, que contém o caminho universal para a libertação da alma; por nenhum outro, senão por ele, a alma pode ver-se livre.⁶ Foi ainda Ela que dotou as Escrituras de sua incontestável superioridade sobre as outras obras do espírito humano. É ainda Ela que corrige o vício e prova a virtude, ordena no presente os acontecimentos favoráveis e permite as adversidades,

⁴ GILSON, Étienne. *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*. Paris: Vrin, 1989, p. 161.

⁵ “Tu os mudarás como veste, eles ficarão mudados; mas tu existes, e teus anos jamais findarão” (Sl 101, 27-28).

⁶ AGOSTINHO. De Civitate Dei, X, 32. In: *Opera Omnia* (Patrologiae Latinae). T. XLI. Paris: J-P Migne, 1865.

dispõe das alegrias e das aflições do justo, pune imediatamente certas faltas, retarda a sanção de outras e reserva para o *dia final* a sanção definitiva.

Enfim, a Providência fustiga nosso orgulho e purifica nossa fé pela incompreensível execução de seus insondáveis desígnios.⁷ A beleza da ordem da criação não nos deleita precisamente porque, incorporados à parte do conjunto em razão de nossa natureza mortal, não podemos perceber que as relações de conveniência e proporção ligam ao conjunto as partes que nos desagradam. Eis por que, quanto menos idôneos somos para contemplá-la, mais se nos impõe a obrigatoriedade de crer na Providência do Criador, a fim de não nos atrevermos, com a temerária vaidade humana, a censurar Sua obra.

Bossuet parece buscar essa idoneidade e, simultaneamente, combate a impiedade daqueles que negam a ação providencial: “Reunamo-nos, Cristãos, para combater os inimigos do Deus vivo; [...] Não contentes de lhes fazer ver que essa desigual distribuição dos bens e dos males do mundo em nada afeta a Providência, mostremos, ao contrário, que Ela a estabelece”.⁸ A segurança apoiada na fé e uma visão de conjunto dão ao bispo a idéia de que tudo está harmoniosamente conduzido por Deus nesse mundo. Essa conduta lhe parece tão evidente que ele se indigna com aqueles que não a enxergam. A história universal é dirigida por Deus rumo a Jesus Cristo para a expansão de Sua Igreja e para a salvação de Seus eleitos. Bossuet propõe claramente a Providência como força dos cristãos no combate aos “detratores da fé”, isto é, aos detratores da Igreja, *sempre invencível sobre a terra*, pois sua autoridade remonta ao Deus

⁷ Id., *ibid.*, XII, 4.

⁸ BOSSUET. Sermon sur la Providence. Loc. cit., p. 78.

vivo: “Eu falo após Santo Agostinho, e Santo Agostinho falou após o próprio Jesus Cristo”.⁹ Assim investido, a Águia de Meaux possui um inimigo bastante específico: as manifestações de um pensamento que se quer livre e independente.

A importância da religião católica na França de Luís XIV é fato conhecido.* A cultura cristã, tanto na vida cotidiana como na vida intelectual dessa época, exerce influência extraordinária. A Igreja Católica é quase onipotente: os seus vínculos com o Estado são oficiais e mesmo essenciais; por meio deles o sagrado se faz solene e vice-versa. O rei é soberano sob direito divino, é *le lieutenant de Dieu*, ou seja, a imagem de Deus transposta ao plano terreno. O clero é numeroso e tem poder; no campo e nas cidades os padres gozam de autoridade espiritual, moral e intelectual incontestável. O Papa de Roma, que detém as chaves do céu, deve ter em tudo e sempre a última palavra: *Roma locuta, causa finita*. Forma-se, desse modo, uma ortodoxia que prega a subordinação da consciência individual à tradição, mantida pela autoridade eclesial com o beneplácito do poder civil.

No entanto, o cenário comporta uma outra face, marcada pela irreligião e pela crise moral. Seu fito: aquela política de força comandada por Roma. O início do Seiscentos se caracteriza por uma crise do sentimento religioso; crise aguda como aquelas que ocorrem nos períodos de rápido crescimento, profunda como aquelas que acompanham as modificações radicais das idéias e dos costumes. A Reforma e o Renascimento rompem com a tradição medieval e deslocam a cristandade em virtude de novas idéias e de descobertas científicas que sacodem as

⁹ BOSSUET. Instruction pastorale sur les promesses de l'Église. In: *Oeuvres complètes de Bossuet*. Paris: Lefèvre, 1836, T. VI, p. 485.

* Ver MENEZES, Edmilson. Acerca da tolerância: o diálogo Leibniz-Bossuet. In: *Cadernos Espinosanos*. N.º 12, 2005, São Paulo.

crenças humanas. A essa seqüência de abalos, junta-se a repercussão das guerras civis, religiosas e estrangeiras. Os transtornos políticos, econômicos e sociais, além da permissividade dos costumes, associados à instabilidade dos espíritos e à incerteza das condições da existência, lançam dúvida sobre as regras da vida moral. Uma *inquiétude*¹⁰ se instala nas almas atingidas por essas forças adversas e, paulatinamente, propalam-se as noções em que estão os fundamentos da quebra da unidade da cristandade. Constitui-se, assim, uma moral autônoma, independente e secularizada, que aparecerá não somente distinta e independente da religião, mas oposta a ela.

Bossuet é consciente de que essas nuvens sombrias, ameaçadoras para a integridade cristã, são impulsionadas pelos ventos da nova filosofia, cujo âmagô é contrário à tradição. Ele crê ter encontrado no pensamento de Descartes um estímulo à apologética da Igreja, no entanto, logo percebe os novos sinais dos tempos e anuncia: “Eu vejo [...] um grande combate se anunciar contra a Igreja sob o nome de filosofia cartesiana, [...] pois, estribado no pretexto de que é preciso admitir somente aquilo que entendemos claramente, - o que, reduzido a certos limites, é muito verdadeiro - cada um se reveste da liberdade de dizer: ‘Eu entendo isto, eu não entendo aquilo’; e, com esse único fundamento, aprova-se e rejeita-se tudo o que se quer [...] Introduce-se com essa alegação uma liberdade de julgar que nos faz, sem respeito à tradição, afirmar temerariamente tudo o que pensamos”.¹¹ O livre pensamento, ancorado numa subjetividade judicativa autônoma, apresenta-se perigoso para aquela ortodoxia que mantinha a unidade cristã. Bossuet, Ar-

¹⁰A respeito do nexô entre história e inquietude, ver DEPRUN, Jean. *La Philosophie de l'Inquiétude en France au XVIIIe. Siècle*. Paris: Vrin, 1979.

nauld, Pascal, Fénelon, Malebranche, assim como outros cuja fé jamais foi sequer roçada pela dúvida, sentem a alma inquieta em face do seu século.

Grosso modo, duas ameaças, segundo Gouhier¹² inseparáveis, mobilizam os defensores da verdadeira religião: em primeiro lugar, anterior a eles, o exemplo dramático da Reforma, que não estava tão distante (“por volta de 1570 a Europa está prestes a tornar-se protestante”);¹³ e, diante deles, os signos de uma descristianização já visível na sociedade da época. As igrejas reformadas, na medida em que não reconhecem a infalibilidade da Igreja Romana, recusam a centralização totalitária e o princípio do ministério hierárquico, criam um clima que não exclui, antes favorece a contestação e a fomentação intelectual. O livre exame pode intervir no interior do mundo religioso, em vez de ser impiedosamente rechaçado no exterior. A pecha de incredulidade é atribuída unicamente a quem empreende a tarefa de pensar por si mesmo.

Essa liberdade que nasce no seio religioso associa-se às manifestações inovadoras da ciência e da filosofia. Dessa revolução do pensamento surge, para Bossuet, o seu pior e mais perigoso

¹¹ BOSSUET. Lettre à un disciple du P. Malebranche (M. d' Allemans), 21 mai 1687. In: *Correspondence*. Paris: Hachette, 1910. T. III., p. 372-73. Citado por GUSDORF, G. *Dieu, la Nature, l'Homme au Siècle des Lumières*. Paris: Payot, 1972. p. 42.

¹² GOUHIER, Henri. *L'Anti-Humanisme au XVIIe. Siècle*. Paris: Vrin, 1987. p. 8.

¹³ CHAUNU, Pierre. *La Civilisation de L'Europe Classique*. Paris: Arthaud, 1966, p. 459. “A Europa do século XVI agita-se ao sopro de um renascimento religioso. Da Alemanha, da Inglaterra, de Gênova, da Suíça, elevam-se várias vozes que contestam a velha Igreja Católica. [...] Logo, nesse século, esboça-se uma nova geografia religiosa da Europa: países e cidades escapam à obediência pontifical” (GARRISSON, Janine. *L'Homme Protestant*. Paris: Complexe, 1986, p.11).

produto: o libertino.

Os conceitos mais significativos da liberdade de pensamento aparecem, inicialmente, no contexto da mentalidade e da polêmica reformada. O termo *libertino*, por exemplo, parece ter sido criado por Calvino;¹⁴ ele surge, pela primeira vez, num escrito de 1545, sob o título *Instruções contra a seita fantástica e furiosa dos libertinos que se dizem religiosos*.¹⁵ Nele, o reformador denuncia certos grupos de anabatistas alemães; por crerem na inspiração direta do fiel pelo Espírito Santo, eles recusam a instituição e a disciplina eclesiásticas, para praticar uma espécie de “anarquismo religioso” que os faz veementemente sucumbir a toda sorte de perversões.

No cerne do século XVIII, a *Encyclopédia* apresenta os libertinos como “fanáticos que surgem na Holanda por volta de 1528, cuja crença estabelece que existe um único Deus, presente em todos os lugares, que é e que vive em todas as criaturas; que nossa alma não é outra coisa senão esse espírito de Deus; que ela morre com o corpo; que o pecado nada é, consistindo apenas numa opinião, pois Deus faz todo o bem e todo o mal; que o paraíso é uma ilusão e o inferno um fantasma inventado pelos teólogos. Eles dizem, enfim, que os políticos inventaram a religião para manter o povo na obediência às leis por eles estabelecidas...”¹⁶ Ao que se deve acrescentar: “Horíveis blasfêmias contra Jesus Cristo[...] Esse é o conjunto de máximas que tornam possível atribuir aos pertencentes àquela seita o nome de *libertinos*, que se tomou, depois, como um

¹⁴ Cf. GUSDORF, G. *La Révolution Galiléenne*. Paris: Payot, 1969, T. II, p. 49.

¹⁵ Id., *ibid.*

¹⁶ *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société des gens de lettres*. New York: Pergamon Press, 1969. Réimpr. de l'ed. de Paris: Briasson, 1751-1776, 5 vols.

termo pejorativo...”¹⁷

De fato, do século XVIII até os nossos dias, o libertino passa por um incrédulo e comumente é admitido como um ateu, um homem distanciado dos costumes, quer dizer, que não se sujeita às crenças nem às práticas da religião. O termo abre, assim, três famílias de espíritos:¹⁸ os ateus, os deístas e os cétricos. Entre eles, todas as nuances são possíveis e as transições difíceis, às vezes, de delimitar. Uma vez que a aliança entre a Igreja e o Estado não favorece a liberdade de expressão, o deísmo, por exemplo, é, em muitos casos, um ateísmo camuflado, e a prudência, mais do que a tartufaria, explica por que a incredulidade não exclui necessariamente o respeito às formas exteriores da religião.

A fraseologia da Enciclopédia imputa aos libertinos um panteísmo¹⁹ místico agravado pela perversão moral. Calvino volta-se contra os desvios à esquerda do movimento reformado, pois a passagem do anarquismo místico a uma imoralidade radical pode fazer-se muito rápido. Essa unidade de pontos de vista entre os enciclopedistas e o austero reformador, embora

¹⁷ Idem.

¹⁸ GOUHIER, Henri. Op. cit., p. 23.

¹⁹ Gouhier e Lalande concordam que o nome panteísmo é atribuído a uma invenção de John Toland (*Socinianism truly stated*, de 1705); portanto, o que encontramos no Século XVII com a rubrica de panteísmo é, na verdade, um conceito que ainda não está constituído, apropriado pelo pensamento. A bondade da natureza não implica necessariamente panteísmo; ela abre, por conseguinte, uma encruzilhada na qual *Deus sive natura* marca uma das direções possíveis. Com efeito, a polêmica (*odium theologicum*) acaba por identificar panteísmo a ateísmo: o primeiro termo possui um sentido largo e frouxo, especialmente nos escritos de controvérsia, tal como inspirado pelo *odium theologicum*; nessa direção, aplica-se a etiqueta a todo sistema que ultrapassa o teísmo corrente ou admitido, em sua teoria da relação positiva e orgânica entre Deus e o mundo. Sobre o tema, consultar GOUHIER, Henri. Op. cit. Cap. II; LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie* (art. Panthéisme). Paris: PUF, 1991.

não permita alimentar maiores articulações, parece significativa e assume um caráter mais expressivo se juntarmos ao grupo a representação católica de Bossuet. Poucos temas na história do pensamento, ao menos em sua expressão moderna, ganharam tão destacada e mesmo inusitada unanimidade. Das três meditações, entretanto, a do Bispo de Meaux parece ser a mais focada. O aspecto dinâmico e erudito do pensamento libertino o credencia à categoria de inimigo nada desprezível. Com todos os libertinos da geração de 1620, penetra na França a irreligião da Itália, o culto à natureza, que é, no fundo, um racionalismo ateu como o de Pomponace, um panteísmo como o de Bruno ou um deísmo como o de Campanella. E, acima de tudo, penetra a perigosa forma de incredulidade que se porta com gaiatice,²⁰ que encena a comédia da religião, que se enfeita com “razões coloridas” para matar no homem o sentimento religioso e o respeito pela autoridade, ao lhe prometer os prazeres ocultos que procura a intemperança dos sentidos, a intemperança do espírito, o amor sutil da negação e do nada. Para dar, apesar de tudo, satisfação ao nosso enraizado desejo de mistério, essa irreligião diviniza o homem e suas produções, misturando às suas dúvidas e à sua liberdade de pensar todos os artifícios e imposturas.

Essa dinamicidade que confronta a piedade da submissão à Providência permanece como o alvo de Bossuet. O libertino é uma ameaça ao espírito, que ele quer independente. Nele se planta o orgulho, encontrado nos que zombam da fé e para os quais o julgamento, segundo o Bispo, inspirado nas Sagradas

²⁰ Bossuet parece seguir a máxima *Risus abundat in ore stultorum*. Acerca de Bossuet fustigador do riso, ver Bossuet. “Traité de la Concupiscence” e “Maximes et réflexions sur la comédie”. In: *Oeuvres Oratoires*. Ed. Lebarq, Urbain et Levesque. Desclée de Brouwer et Cie., 1914-1926. 7 vols.

Escrituras, está próximo - *Parata sunt derisoribus judicia*.²¹ Uma “segurança” pretenciosa apodera-se do coração do libertino e nele se constitui uma moral secular, autônoma e independente, que não só permanece distinta e separada da religião, mas oposta a ela. No lugar de Deus, o homem; no lugar do temor e da autoridade, a livre expressão do pensamento. Nele mesmo se encontra a fonte para as máximas de determinação de suas ações; esse homem livre dispensa a Igreja e o próprio Jesus Cristo:

“Deplorável cegueira! Deus fez entre nós uma obra que, independente de toda outra causa e mantida somente por Ele, preenche todos os tempos e todos os lugares, e ostenta por toda a Terra, com a marca de Sua mão, o caráter de Sua autoridade: é Jesus Cristo e Sua Igreja. Ele colocou nessa Igreja uma autoridade única, capaz de rebaixar o orgulho e elevar a simplicidade e que, de igual modo apropriada aos sábios e aos ignorantes, imprime a uns e a outros um mesmo respeito. É contra essa autoridade que os libertinos se revoltam com um ar de desprezo. Mas, o que viram, esses raros gênios, o que viram a mais que os outros? Que ignorância é a sua! E como seria fácil confundi-los se, tão fracos e presunçosos, não acreditassem ser instruídos! Pois pensam eles ter visto melhor as dificuldades às quais sucumbem e que os outros que as viram as desprezaram? Eles nada viram, eles nada entendem; eles não têm mesmo como estabelecer o nada que esperam após esta vida, e essa miserável parte não lhes é assegurada. Eles não sabem se encontrarão um Deus propício ou um Deus inimigo. Se eles O concebem indiferente ao vício e à virtude, que ídolo! Se ele não despreza julgar o que criou, e mais, o que criou capaz de

²¹ A inspiração vem dos Provérbios 19, 29: “Para os zombadores há castigos preparados, e açoites para as costas dos insensatos”.

uma boa ou má escolha, Ele lhes dirá o que Lhe agrada ou não, o que O ofende ou O conforta? Por meio de que mecanismos eles adivinharam que tudo o que pensemos acerca desse Ser primeiro seja indiferente, e que todas as religiões que vemos sobre o mundo Lhe sejam igualmente boas?”²²

O discurso bossuetiano é preciso: afastando-se da autoridade da Igreja, os libertinos insuflam uma desordem cujo grande malefício é a perda da referência moral. O Deus aceito pelos libertinos não é o ordenador do universo, seu grande arquiteto; Ele não intervém nas questões humanas nem como Providência, nem como Justiceiro. Por conseguinte, vãos são todos os medos em relação à vida futura e vã é a moral interesseira praticada pelos cristãos; as religiões não passam de poços de superstição, simples invenção humana dada a embustes e imposta pelo medo.

Esses aspectos fazem parte do que Bossuet chama de “heresias desses últimos séculos”²³ e devem ser combatidos de modo veemente. É preciso entender: quando Deus deixa sair do poço do abismo a fumaça que obscurece o sol, segundo a expressão do Apocalipse,²⁴ isto é, o erro e a heresia, quando, para punir os escândalos ou para acordar os povos e os pastores, Ele permite ao espírito da sedução confundir as almas orgulhosas e expandir por todos os lados uma animosidade presunçosa, uma indócil curiosidade e um espírito de revolta, Ele determina, em Sua profunda sabedoria, os limites que quer dar aos infelizes

²² BOSSUET. Oraison funèbre de très haute et très puissante princesse Anne de Gonzague de Clèves, Princesse Palatine. In: *Oraisons Funèbres*. Paris: Larousse, 1974, p. 122.

²³ BOSSUET. Oraison funèbre de Henriette-Marie de France, reine de la Grande-Bretagne. In: *Sermons et Oraisons Funèbres*. Paris: Seuil, 1997, p. 239.

²⁴ Apocalipse 9, 2.

progressos do erro e aos sofrimentos de sua Igreja. Esses limites devem ser interpretados pelo homem de fé como sendo a promessa de esperança que o mune de coragem e fortaleza em vista do combate que deve empreender contra os detratores da crença e da verdadeira religião. Os tempos de confusão e cegueira terão um termo! Nesse sentido, a História representa o *locus* de um tempo regido por desígnios desconhecidos pela maioria dos homens: *a hora* estabelecida pela Providência para pôr fim àqueles sérios entraves ainda não veio. Esse será um tempo no qual a humanidade estará abandonada a si mesma para melhor sentir a *maravilhosa vitória da graça*.

À ausência desses *novos tempos*, uma reação a esses problemas não pode tardar; no meio da turbulência, o poder eclesial se organiza e prepara uma renovação da fé. Esta tem nas terras francesas uma base sólida, de onde lançará sua investida contra os ímpios. Nelas não pode encontrar guarida a mesma sedição que inundou a Inglaterra. A desordem religiosa criada pelo abandono do catolicismo romano fornece a base para a formação do deísmo, tão freqüente no final do século XVII na Grã-Bretanha: “As falsas religiões, a libertinagem do espírito, o furor das disputas sem fim, sem regra, sem submissão das coisas divinas, dispersou as forças morais”.²⁵ Com efeito, um abuso dos *jeux de l’intellect*, em detrimento da vontade, não pode deixar de conduzir à libertinagem e ao deísmo, pois “cada um faz para si um Tribunal onde se torna juiz de sua consciência”.²⁶ Essa crítica à liberdade de exame, especialmente dos protestantes, ultrapassa o anátema à igreja reformada; Bossuet está convicto de que o uso excessivo ou incontrolado de uma assim chamada

²⁵ BOSSUET. Oraison funèbre de Henriette-Marie de France, reine de la Grande-Bretagne, p. 244.

liberdade pode levar à incredulidade e, em consequência, à desdita da fé. Depois de uma era de discórdias e turbulências, a França permanece católica e a conversão de Henri IV, em 1593, transformou-se num signo dessa vitória. Esse prestígio aos poucos se consolida, e o solo francês, onde o catolicismo é mais rico e mais profundo, torna-se o palco do triunfo do espírito ortodoxo, que esteriliza o pensamento religioso, consagrando-o ao conformismo passivo. Por isso, as *Luzes* francesas aparecerão fora do catolicismo e contra ele, diferentemente da Europa protestante, onde o anticlericalismo não será a condição necessária para o exercício ilustrado do pensar.

Com essas considerações, entende-se melhor por que Bossuet despotencia o sentido inicial de Providência como *assistência e proteção* e enfatiza um *governo* divino sobre o mundo.²⁷ Esse segundo aspecto confere à participação divina uma carga extremamente mais incisiva que a do primeiro. Mais compreensível se torna ainda se pensarmos Bossuet antes como um político-teólogo que um teólogo-político. O “império do nosso Deus”²⁸ pede obediência e conformidade, assim como as monarquias terrenas; elas, na verdade, devem ser governadas a partir de um princípio universal: “Pouco nos importa, Cristãos, conhecer por qual sabedoria somos regidos, se não aprendermos também a nos conformar à ordem de seus desígnios”.²⁹ O mundo é regido por uma “ciência” que ensina aos sujeitos

²⁶Id., *ibid.*, p. 245.

²⁷Boa parte das idéias que se seguem foram expostas em MENEZES, Edmilson. *História e esperança em Kant*. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2000 (especialmente o Cap. IV); MENEZES, Edmilson. Bossuet: política e providência. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. USP, n. 4, 2002.

²⁸BOSSUET. Sermon sur la Providence. Loc. cit., p. 81.

como se tornarem dignos instrumentos da *conduta superior*, eis o ponto central da teoria de Bossuet sobre a Providência.

A proposta de análise bossuetiana de Providência relativiza de maneira radical a liberdade humana. Ela está, em primeiro plano, atrelada à idéia de obediência. Os desígnios da Providência *nos governam*. De acordo com a “razão natural”, pensa Bossuet, Deus ordena nossas ações e governa nossa liberdade, ao conduzi-la de modo certo aos fins por Ele mesmo propostos. Tal idéia tem fundamento no próprio conceito de Deus, pois nós O concebemos como onisciente, onipotente, a tudo governando e fazendo o que Ele quer de Suas criaturas. A Ele devem-se referir todos os acontecimentos do mundo: “Se as criaturas livres não estão incluídas nessa ordem da Providência divina, retiramos-lhes da conduta o que há de mais excelente no universo, isso é, a condição de criaturas inteligentes.”³⁰ Nada mais absurdo do que pensar Deus fora dos destinos do governo dos povos, do estabelecimento e da ruína dos Estados, do modo como eles são administrados, por quais príncipes e por quais leis, ou pior, pensar todas essas coisas como produtos puramente da liberdade humana, fora das mãos de Deus, sem que Ele possa ter os meios de modificá-los como Lhe aprouver, enfim, conceber um mundo inteiramente excluído de qualquer dependência divina. A proposta defendida por Bossuet é sem nenhuma dúvida oposta a essa, mesmo se guarda um espaço para a liberdade. Sua tese é a seguinte: *os homens são livres, porém não são independentes*. Ela se fundamenta de maneira clara e determinada na idéia de

²⁹ Id., *ibid.*, p. 80.

³⁰ BOSSUET. *Traité du Libre Arbitre*. In: *Oeuvres Philosophiques de Bossuet*. Avec une introduction et des notes par L. de Lens. Paris: Hachette, 1857, p. 214.

Providência: “Porque ela (a vontade de Deus) é a causa universal de tudo o que é, imprescindível, então, que tudo o que é, não importa de qual maneira seja, venha Dele. Por consequência, o uso da liberdade, com todos os efeitos dela dependentes, deve estar incluído na ordem de Sua Providência; de outro modo, estabelece-se uma sorte de *independência* na criatura e se reconhece, aí, uma certa ordem da qual Deus não é a causa primeira”.³¹ A ordem do universo permite só a determinados setores a presença de atos livres: posso ou não beber esse vinho, posso ou não comer esse fruto, posso ou não ler tal livro etc. A nossa liberdade estaria restrita ao domínio dos pequenos atos, porém os grandes e decisivos acontecimentos se encontram nas mãos da Providência. Em resumo: posso ou não comer uma maçã, mas independe de mim a queda de um grande império. Não me pertence o agir histórico.

A condição de criatura estabelece uma indissolúvel dependência, impedindo qualquer acesso dos homens aos destinos históricos. Ser dependente significa, nesse contexto, ser incompleto, fato que desautoriza o homem, enquanto incompletude, a alcançar uma idéia plena da destinação imposta por Deus à humanidade. Essa ontologia da falta, da incompletude, condena os homens para sempre ao estado de dependência, e a liberdade se pulveriza mesmo que o estatuto de “criaturas livres” os torne a “porção mais nobre do universo e, por isso mesmo, elas são as mais dignas entre as governadas por Deus”.³² A liberdade não é instrumento de autonomia, mas de reconhecimento. No simples ato livre de comer a maçã e não a pêra, reconheço-me na falta, ao reconhecer minha incapacidade diante da grandeza maior que criou não só a maçã “escolhida”, mas a mim mesmo.

³¹ Id., *ibid.*, p. 214-215 (grifos meus).

“É preciso crer que toda a ordem das coisas humanas está incluída naquela dos decretos divinos. E longe de se imaginar Deus tendo dado a liberdade às criaturas racionais (*raisonnables*) para colocá-las fora de Suas mãos, deve-se pensar o contrário: criando a liberdade, Ele se reservou os meios certos para conduzi-la onde Lhe aprouver”.³³

Pensar de outra forma é indício de soberba. Assim, o padre lança por terra qualquer ousadia em qualificar o homem como *agente* da História. Essa idéia perde todo o sentido, a não ser que paremos de pensar a História como campo da liberdade e pensemo-la como um grande tabuleiro de xadrez, no qual Deus joga consigo mesmo um *eterno jogo* de paciência e diversão infinda. Pouco importam nossas opiniões, tudo obedece a uma lógica preestabelecida que paira acima de nossas blasfêmias intelectuais. Só duas coisas são evidentes para a “razão natural” de Bossuet: uma, nós somos livres, mas *au sens dont il s’agit entre nous*; outra, as ações de nossa liberdade estão incluídas nos decretos da divina Providência, que possui os meios certos de conduzi-las até seus fins.³⁴ *Entre nós* podemos também jogar, podemos imaginar nossa liberdade como algo importante, como fundamento da filosofia etc.

Não se pode ir contra a ordem divina. Tudo no universo reclama e inspira um perfeito ordenamento. A idéia de Deus está calcada nessa harmonia. Se Ele, perfeição absoluta, não imprimisse a Sua marca, a ordem, em Sua criação, Ele não seria Deus. Portanto, o que aos nossos olhos incompletos parece caos e desordem obedece a um decreto eterno e perfeito; não

³² Id., *ibid.*, p. 216.

³³ Id., *ibid.*, p. 217.

³⁴ Cf. Id., *ibid.*, p. 220.

estamos sozinhos no mundo, há uma sabedoria a nos governar: “Cristãos, qualquer estranha confusão, qualquer desordem ou qualquer injustiça que surja nas coisas humanas, por mais que tudo isso pareça ter sido trazido pela cega celeridade da sorte (*fortune*), coloquemos bem antes em nosso espírito que tudo obedece a uma ordem, tudo é governado por máximas e um conselho eterno e imutável se esconde entre todos esses acontecimentos que o tempo parece desdobrar com uma tão estranha incerteza”.³⁵

Podemos comparar o mundo a certos quadros que parecem apenas um jogo de perspectiva e nos mostram, no início, somente traços informes e uma mistura confusa de cores, como um ensaio de aprendiz ou uma brincadeira de criança. Mas, tão logo o detentor do segredo de seus contornos e formas passa a nos explicar e a nos conduzir pelo bom caminho na sua observação, todas as linhas desiguais aprumam-se diante de nossas vistas, todo aspecto confuso se desfaz e nos deparamos com os alinhamentos e suas justas proporções, lá onde antes não havia nenhuma aparência de forma coerente. Julgado pelo ponto de vista libertino e incrédulo, o mundo é esse quadro percebido pelo primeiro olhar (confuso, embaraçado e sem proporções definidas); já o ponto de vista cristão corresponde à segunda maneira de olhar e a chave do segredo encontra-se na Providência. Ela nos faculta perceber com mais nitidez os acontecimentos e as linhas regentes do mundo, cujas conseqüências refletem a tranqüilidade e a felicidade encontradas nos corações dos adoradores do Cristo. Quanto aos incrédulos e suas inúteis dúvidas, eles não fazem senão exprimir a extrema infelicidade, fruto da descrença que habita em suas almas: “Parem, infelizes, e não

³⁵ BOSSUET. *Sermon sur la Providence*. Loc. cit., p. 81.

precipitem vosso julgamento em assunto tão importante! Talvez encontrareis naquilo que parece um conjunto confuso, uma arte escondida; e se souberdes reencontrar o ponto através do qual é preciso olhar as coisas, todas as desigualdades se retificarão e vereis somente sabedoria onde imagináveis só desordem”.³⁶

Imaginarmo-nos diante de toda a criação gozando de um privilégio, ou antes, em boa linguagem piedosa, sendo objeto de um descaso, a saber, não sermos regidos diretamente pela Providência, eis um grande engano fomentado pela soberba, desvio orgulhoso da razão. “A Providência irradia sobre todos, desde os maiores até os mais inferiores. Ela nutre os pequenos pássaros, que a invocam desde o amanhecer pela melodia de seus cantos; e essas flores, cuja beleza tão cedo fenece, Ela as veste tão espetacularmente durante o pequeno momento de seu ser, que mesmo Salomão, em toda a sua glória, nada teve de comparável a esse ornamento. Vós, homens, feitos à Sua imagem, por Ele iluminados com o Seu conhecimento e chamados ao Seu reino, podeis vós acreditar em Seu esquecimento para convosco, que sejais vós as únicas criaturas sobre as quais os olhos sempre vigilantes de Sua Providência paternal não estejam abertos?”³⁷ A Providência está em todo lugar, mesmo a natureza recebe o seu concurso e o homem, como excelência da criação, a Ela não poderia escapar. Os olhos providenciais observam e se encarregam dos mínimos detalhes: o revestimento sutil e belo de uma flor ou a comida de um pássaro indefeso. Poder-se-ia afirmar que Bossuet aplica mais uma de suas metáforas; nenhum desacordo a esse respeito. Importa assinalar o que está por detrás do elemento metafórico: a ingerência divina nos fenômenos naturais. A metáfora não anula a mensagem, porém atenua o

³⁶Id., *ibid.*, p. 83.

seu impacto, em muitos casos. Deus não deixa à criação o seu próprio curso. Ele intervém a cada momento e tudo se passa como se as leis naturais estivessem diretamente atreladas ao Juiz Supremo e, sem a Sua interferência direta, elas perderiam a sua eficácia. Todavia, essa interferência não se concretiza apenas numa harmonia matemática, como pensavam alguns; Ele age também mediante determinações diretas na condução da história política dos humanos. Antes de ser um Deus matemático, o Deus de Bossuet é político.

A trajetória humana, em parte, é regida por leis naturais e também por “leis sociais” ou “leis políticas” de organização e desenvolvimento dos povos. O esquema acima proposto para as leis naturais também é válido para as “leis políticas”. Todavia, a estas últimas é preciso acrescentar “a grande máxima de estado da política do céu”,³⁸ ou seja, “os desígnios de Deus, concebidos no seio imenso dessa imutável eternidade não dependem nem dos anos nem dos séculos que Ele vê passar diante de Si como simples momentos”.³⁹ A política divina redefine, assim, a História. Com efeito, se o mundo e os homens estão entregues aos intentos providenciais, o sentido da História deve ser dado em exclusiva consonância com eles; dessa forma, o desenvolvimento histórico fica relativizado perante a eternidade. Se o tempo histórico não passa de um momento ante os olhos divinos, por qual razão deveríamos nós superestimá-lo? Entreguemo-lo ao seu curso natural. Por querer aumentar a importância real do tempo histórico é que o homem se perde em suas análises e vê só desordem onde deveria ver Providência e sabedoria: “Deus, árbitro de todos os tempos, do centro de Sua eternidade desenvolve toda a ordem dos séculos,

³⁷ Id., *ibid.* p. 86. Sobre as relações entre natureza e Providência, ver DUPÂQUIER, J. Providence et Probabilité. *Revue de Synthèse*. n. 117, jan/mars, 1985.

³⁸ Id., *ibid.*, p. 85.

³⁹ Id., *ibid.*, p. 87.

reconhece-se como todo-poderoso e sabe que nada pode escapar às Suas mãos soberanas...”⁴⁰

A nós, criaturas desterradas por causa da soberba, resta esperar: “Preparemo-nos, senhores, para a hora final, assistamos em espírito ao último dia e, do patamar dessa corte diante da qual nós compareceremos, contemplemos as coisas humanas”.⁴¹ A História é lançada numa expectativa e num temor em vista da vingança de Deus sobre os homens, já experimentada muitas vezes no decorrer dos séculos: “Sim, eu atesto o Deus vivo que manifesta em todos os séculos as marcas de Sua vingança”.⁴² E se, por sua vez, a Providência distribui bens e dons, Ela o faz reservando os melhores e os mais puros para a *vida futura*: “Essa sábia e eterna Providência criou [...] dois tipos de bens; Ela dispensa os bens insignificantes (*mêlés*) na vida presente, reserva os bens puros à vida futura, e estabeleceu esta lei: quem tiver demasiadamente admirado os bens medíocres não terá o seu quinhão dos bens supremos”.⁴³ Invocando o santo de Hipona, Bossuet completa:

“Deus quer, diz Santo Agostinho, que nós saibamos distinguir entre os bens por Ele repartidos na vida presente, para servir de consolação aos cativos, e os por Ele reservados aos séculos vindouros, para fazer a felicidade de Seus filhos; ou, para dizer algo mais forte, Deus quer que nós saibamos distinguir entre os bens verdadeiramente desprezíveis, distribuídos por Ele aos seus inimigos, e aqueles guardados de maneira preciosa para compartilhar somente com os Seus servidores: *Hoec omnia tribuit etiam malis, ne magni pendantur a bonis*, diz Santo Agostinho.”⁴⁴

⁴⁰ Id., *ibid.*, p. 88.

⁴¹ Id., *ibid.*, p. 92.

⁴² Id., *ibid.*, p. 92.

⁴³ Id., *ibid.*, p. 94.

Esse Deus vingativo e implacável para com os seus inimigos possui, apesar de tudo, um senso de reconhecimento - aos seus servidores Ele promete a Recompensa final. O sentido da História é projetado em vista dessa recompensa, e a Providência funciona como o agente organizador que encaminha a trajetória da humanidade rumo à Cidade de Deus. A filosofia de Bossuet está sustentada por uma teologia que permite asseverar que Deus faz e conhece o sentido da História. Deus eleva ou rebaixa os impérios, estabelece para cada povo um destino e um papel; entre Suas mãos, os reis e os Estados não passam de instrumentos dos quais Ele se utiliza para conduzir a humanidade a seu celeste destino.

A História está *predeterminada*, seu fim terá lugar com o Juízo Final, suas recompensas e seus castigos. Do ponto de

⁴⁴ Id., *ibid.*, p. 94. Referência do texto de Santo Agostinho: *Enarrationes in Psalmos*, LXXII, n. 14. A espiritualidade, a partir dos 1660-1670, toma um aspecto novo; de mais a mais se expande o agostinismo, forma vulgarizada do jansenismo. A maioria dos católicos comunga dos principais pontos dessa teologia: insistência sobre o pecado original, causa da profunda corrupção dos homens e do seu abandono à concupiscência; adesão à teoria do “pequeno número de eleitos”, segundo a qual só aqueles predestinados podem esperar ser salvos pela graça divina; desejo pelos valores humanistas. Esse conjunto de idéias dá ao catolicismo clássico um “sabor” particular: austeridade, tom grave na abordagem dos problemas e uma busca de dignidade são os seus componentes maiores. Todas as obras da época, mesmo as menos religiosas em aparência, refletem essa visão de mundo. Sobre a influência de Santo Agostinho no século XVII, ver: GOUHIER, Henri. *Op. cit.* (especialmente o capítulo VII); FERREYROLLES, Gérard. *L’Influence de la Conception Augustinienne de l’Histoire au XVIIe. Siècle. XVIIe. Siècle*, Avr./juin 1982, n. 135; LANDRY, Jean-Pierre et MORLIN, Isabelle. *La Littérature Française du XVIIe. Siècle*. Paris: Armand Colin, 1993 (especialmente o capítulo XI).

vista da escatologia cristã, os grandes avanços do homem na História não querem dizer muita coisa se pensarmos os destinos humanos nas mãos da Providência. Eles não são indícios de progresso real, porque este não reside no esplendor humano, mas na glória de Deus. Em muitos casos, as conquistas da humanidade não passam de ilusões oriundas do orgulho, são sempre relativas, estão sempre comparadas com o absoluto divino. Se tomarmos o Direito como exemplo, ficará claro, a partir da ótica providencial, que ele não passa de uma cópia imperfeita dos códigos celestes captados pela inteligência incompleta do homem. O Direito nem sempre promove a Justiça, seu alvo por excelência. Nesse sentido, como falar do Direito em termos de indicativo do progresso humano? Efetivamente, ele deve ser visto como uma expressão de um conselho divino em vista de um fim eterno. Não só o Direito, mas também todas as obras humanas têm por meta a obediência eterna às determinações de um Deus que, após a criação, não se retirou do mundo e deixou à liberdade do homem a construção de sua vida e de seu trajeto.

Esse homem, entretanto, não é dono da sua história, nem do seu mundo. Os bens que o aguardam não são fruto do seu *trabalho*, mas de sua obediência; tampouco eles poderão ser usufruídos na vida presente, só na vida futura. Assim, a recomendação de Bossuet segue aquela do apóstolo João: “Não ameis o mundo”.⁴⁵ Afastamento da terra e desprezo do homem, eis dois pontos centrais da antropologia histórica de Bossuet: “Se Deus enviou-lhe prosperidade, ele (o crente) recebe o presente do céu com submissão e louva a misericórdia que lhe fez o bem ao reparti-lo com os miseráveis. Se, ao contrário, está na adversidade, ele pensa (*songe*): *a prova gera a esperança*,⁴⁶ a guerra se faz para a paz e, se a sua virtude combate, ela será um dia coroada. Jamais desespera, pois nunca está sem um recurso.

Ele acredita sempre ouvir Jesus, o Salvador, gravando no fundo do seu coração estas belas palavras: 'Não temais, pequeno rebanho, pois agradou a vosso Pai vos dar um reino'.⁴⁷ Então, não importa a penúria à qual se veja reduzido, jamais ouviremos de sua boca estas palavras infieis - que ele perdeu todo o seu bem. Por que poderia ele desesperar diante da sorte, justamente ele ao qual foi reservado um reino inteiro, um reino que não é outro senão aquele de Deus? Qual força pode abatê-lo, estando sempre ele sustentado por uma tão bela esperança?"⁴⁸ Todas as expectativas são depositadas no além-do-homem e o progresso é esvaziado do seu conteúdo para ser pensado a partir de uma *espera* silente e resignada.

⁴⁵ 1 Jo 2, 15.

⁴⁶ Rom 5, 4.

⁴⁷ Lc 12, 32.

⁴⁸ BOSSUET. Sermon sur la Providence. Loc. cit., p. 99.



Vico

Vico

APRESENTAÇÃO

Esta tradução foi feita diretamente do original. Isso só foi possível graças à cooperação do *Centro di Studi Vichiani* de Nápoles, que forneceu o Cd-Rom contendo o livro publicado por Vico em 1725. De posse do original, o expediente da tradução foi amplamente favorecido, porque as edições posteriores trazem algumas alterações, sejam ortográficas, sejam de supressão ou acréscimo de palavras, o que sempre tem o propósito de auxiliar o leitor a compreender o texto barroco de Vico. Contudo, esse cuidado por vezes adultera o sentido original da obra.

As dificuldades para verter em língua portuguesa o escrito que expressa o pensamento de Vico são muitas. Para evitar o inconveniente mencionado acima, foram utilizados colchetes que evidenciarão para o leitor que se trata de uma palavra incluída pelo tradutor com a finalidade de tornar o texto mais claro. Em algumas poucas passagens foram incluídas à tradução algumas pequenas notas com o intuito de prestar esclarecimentos que possam ser úteis; essas notas são acompanhadas da abreviação (N.T.).

Agradeço a atenção que me é dispensada pelos pesquisadores do *Centro di Studi Vichiani*, lembrados aqui na pessoa do seu Diretor, o Professor Doutor Giuseppe Cacciatore. Agradeço também a Fabrizio Lomonaco. Aproveito a oportunidade para

manifestar a minha gratidão aos pesquisadores estrangeiros que me auxiliam nas minhas atividades de pesquisa, lembro aqui de José Manuel Sevilla Fernandes, Franco Ratto, Olivier Remaud, Enrico Nuzzo, Maurizio Martirano, e de maneira especial Alessandro Stile que me recebeu quando estive em Nápoles.

A obra magna de Vico foi publicada em 1725, a frustração decorrente da falta de patrocínio para os custos da edição obrigou o autor a reduzir consideravelmente a extensão da obra, contudo, sem demovê-lo do projeto original, que viria à luz anos mais tarde, em 1730, em uma segunda edição que incorporou ao texto aquilo que havia sido suprimido por força da circunstância adversa. Ainda surgiria a terceira edição da obra em 1744, que trouxe apenas algumas correções, outros esclarecimentos e melhoramentos estilísticos. A primeira edição da *Scienza nuova* (1725) merece atenção pelas suas peculiaridades, pois ela foi o fruto maduro da filosofia de Vico, que teve de enfrentar as adversidades para ganhar a forma impressa. Com poucos recursos Vico buscou a expressão objetiva das suas idéias; com isso o texto atingiu o propósito do autor e superou a contingência, graças à economia das palavras, pois o texto apresenta o essencial. A edição de 1725 permanece inédita em língua portuguesa. Neste livro a opção recaiu sobre o Capítulo Segundo, pois é ali que Vico discorre sobre a idéia de Providência e a sua relação com a história universal. O Primeiro Capítulo oferece a justificativa da obra e a pertinência do título: *Princípios de [uma] Ciência nova acerca da natureza comum das nações*. Certamente o conteúdo do Primeiro Capítulo é relevante, porém, não enfoca o conceito central deste livro que aborda a Providência na história. Este foi o critério que elegeu as primeiras seções do Segundo Capítulo como texto a ser vertido em língua portuguesa.

CRONOLOGIA

A elaboração destas notas foram feitas a partir da *Autobiografia* de Vico, escrita entre 1723 e 1725, e publicada em 1728 na cidade de Veneza. Outras informações relevantes foram extraídas dos principais trabalhos de Fausto Nicolini, da tradução castelhana da Autobiografia, elaborada por Moisés González García e Josep Martínez Bisbal, da Cronologia da vida e das obras redigida por Paolo Rossi para uma edição da *Ciência Nova* publicada pela Casa Editora Rizzoli de Milão, em 1977.

1668: nascimento de Giambattista Vico, na cidade de Nápoles, no dia 23 de junho, filho de um modesto livreiro, Antonio Vico, e de Candida Masulla.

1675: sofre um terrível acidente, caindo do alto de uma escada. Esse acontecimento é descrito na *Autobiografia* associado ao ingresso na escola primária, acrescentando um significado alegórico para a queda, tema recorrente da *Ciência Nova*: a queda do homem e a perda do paraíso bíblico, as sucessivas situações de barbárie como quedas da humanidade. A consequência da queda na infância lhe custou três anos longe da escola.

1678-1679: retorna de maneira instável à convivência escolar,

alternando períodos em que freqüenta algum curso regular e outros tantos de recolhimento e estudos solitários.

1680-1683: permanecendo na inconstância escolar, mudando de escola a cada ano, realiza os estudos de filosofia com os padres jesuítas, dos quais Antonio del Balzo e Giuseppe Ricci são os únicos lembrados na *Autobiografia*; coincidentemente, eles não eram adeptos ferrenhos da filosofia escolástica.

1684-1686: freqüenta cursos privados de Direito, sendo que em 1686 realiza a prática forense acompanhado pelo advogado Fabrizio Del Vecchio; na ocasião defende uma causa do seu pai, vencendo a disputa jurídica, porém, o próprio Vico afirmou que a prática forense não lhe agradava.

1686-1695: trabalha como preceptor do casal de filhos do marquês Domenico Rocca, com os quais se desloca constantemente para Vatolla nel Cilento, lugarejo vizinho a Nápoles. Esse período é descrito na *Autobiografia* como um tempo de completo isolamento da cultura napolitana, o que é um exagero de Vico.

1689: matricula-se na Faculdade de Direito da Universidade de Nápoles, porém não freqüenta os cursos, optando por estudar sozinho o direito civil e o direito canônico.

1694: conclui a faculdade, licenciando-se em Direito. Fausto Nicolini acredita que Vico deve ter concluído o curso de Direito na cidade de Salerno, próxima a Nápoles.

1699: assume por concurso a cátedra de Retórica, da Universidade de Nápoles; nesse mesmo ano contrai matrimônio com Teresa Caterina Destito, com a qual terá oito filhos; a pequena

remuneração obtida com a cátedra de Retórica o obriga a oferecer, também a partir de 1699, cursos privados de Retórica, que serviam de preparação dos adolescentes para o ingresso na universidade.

1709: é publicada em livro a aula inaugural proferida no ano anterior na ocasião da abertura do ano letivo (18 de outubro) da Universidade, intitulada *De nostri temporis studiorum ratione*.

1710: planeja publicar uma obra extensa, a *De antiquissima italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda*, composta de três livros: o metafísico, o físico e o moral; porém, somente o livro metafísico é publicado.

1713: escreve sob encomenda a biografia do Marechal Antonio Carafa, insigne cidadão napolitano. O trabalho será publicado em 1716; durante a redação desse trabalho Vico se ocupou da leitura do livro *De iure belli ac pacis*, de Hugo Grocius, do qual fez um comentário crítico que, posteriormente, perde-se.

1720: publica a *Sinopsi* de uma obra monumental, que mais uma vez não pôde concluir; trata-se do *Diritto Universale*, composto de três tomos dos quais somente os dois primeiros foram publicados. O primeiro tomo, *De uno universi iuris principio et fine uno*, foi publicado ainda em 1720.

1721: o tomo segundo, *De constantia iurisprudētis*, do *Diritto Universale* é publicado.

1722: são publicadas as *Notae* aos dois tomos do *Diritto Universale*.

1723: sofre um duro golpe ao ser preterido no concurso para a cátedra matutina de Direito Civil da Universidade de Nápoles; além do *status* dessa cátedra, a sua remuneração era bem maior que a da cátedra de Retórica. Nesse momento da vida, Vico resolveu abandonar o formalismo dos estudos jurídicos para dedicar-se ao projeto que consumiria o resto de sua existência: começava ali a epopéia da *Ciência Nova*, que entre as edições existentes e as desaparecidas, nada menos que nove redações foram elaboradas por Vico; em sua *Autobiografia*, Vico escreveu que a sua obra mestra era destinada aos verdadeiros doutos do mundo.

1724: conclui a redação da *Ciência Nova em Forma Negativa*, um texto muito extenso que, para ser publicado, precisaria contar com o patrocínio de um mecenas. Vico ingenuamente escolheu o cardeal Corsini que, meses depois de haver aceitado a dedicatória, escreveu a Vico informando que não poderia custear a obra em virtude dos gastos com a sua diocese.

1725: tendo sacrificado um anel de família, consegue levar ao público a primeira edição da *Ciência Nova*, cuja extensão foi suprimida em sua parte negativa, isto é, na crítica aos sistemas jusnaturalistas em voga na Europa. Nesse ano conclui também a sua *Autobiografia* a pedido de um nobre veneziano, Giovanni Artico di Porcia, que tinha o propósito de reunir os depoimentos dos grandes estudiosos italianos na coleção *Raccolta d'opuscoli scientifici e filosofici*. Não se sabe quantos dos estudiosos italianos aderiram ao convite do nobre veneziano, porém, somente a autobiografia de Vico foi publicada em 1728, porque, segundo o editor, somente ela se enquadrava no propósito da coleção.

1730: com recursos próprios, publica a segunda edição da

Ciência Nova que, em virtude das correções, esclarecimentos e melhoramentos, assumiu contornos de uma obra distinta da primeira edição.

1731: escreve os acréscimos à sua *Autobiografia*, anteriormente publicada em Veneza, em 1728.

1732: é retomado o antigo costume das aulas inaugurais do ano letivo da Universidade de Nápoles, atendendo ao convite do Capelão Mor da Universidade, Monsenhor Celestino Galiani; na ocasião ocorre também o reatamento das relações cordiais entre Vico e o corpo docente da Universidade, estremecidas desde a frustração com o resultado do concurso para a cátedra de Direito Civil, ocorrida em 1723. No dia 18 de outubro de 1732, Vico profere a conferência intitulada *De mente heroica*, considerada pelos críticos como a fênix renascida. Essa aula magna foi publicada em livro no mesmo ano.

1735: com a saúde muito debilitada, Vico é nomeado Historiador Régio, por Carlos de Borbón, herdeiro do trono da Espanha e rei do Reino das Duas Sicílias.

1740: encerra suas atividades docentes e consegue de Carlos de Borbón a nomeação de seu filho, Gennaro Vico, para sua cátedra de Retórica.

1743: no segundo semestre começam a ser impressas as provas tipográficas da terceira edição da *Ciência Nova*; em dezembro, Vico conclui a correção das provas, porém, não iria ter tempo para ver o livro pronto.

1744: falece na noite de 22 para 23 de janeiro; no final de julho viria à luz a terceira edição da *Ciência Nova*.

BIBLIOGRAFIA

A produção filosófica de Vico foi extensa. Em vida ele teve a oportunidade de publicar os seus principais projetos, contudo, faltaram-lhe recursos para dar à imprensa outros tantos escritos que ficaram inéditos durante a sua vida. Hoje o acervo das obras de Vico é composto também daqueles trabalhos que, em vida, permaneceram apostilados. Abaixo estão listadas as obras de Vico cuja elaboração recorreu, sempre que preciso, ao catálogo das obras de Vico organizado por Roberto Mazzola, pesquisador do Centro di Studi Vichiani.

1. Os trabalhos publicados em vida:

- *De nostri temporis studiorum ratione. Dissertatio a Ioh. Baptista a Vico neapolitano, eloquentiae professore regio, in Regia Regni Neapolitani Academia XV. kal. nov. MDCCIX ad literarum studiosam iuventutem solemniter habita, deinde aucta.* Nápoles: Felice Mosca, 1709.
- *De Antiquissima Itolorum Sapientia ex Linguae latinae Originibus eruenda. Libri tres Joh. Baptistae a Vico Neapolitani Regi Eloquentia Professoris.* Nápoles: Felice Mosca, 1710.
- *De rebus gestis Antonj Caraphaei. Libri quatuor. Excellentissimo Domino Hadriano Carapheo. trajcetinorum duci Forolivensium Dom. XII S. R. I. Comiti Hisp. Mag-*

- nati amplissimo inscripti. Nápoles: Felice Mosca, 1716.
- *De Universi Juris uno principio, et fine uno. Liber alter qui est de constantia jurisprudentis. Notae in duos libros alterum de uno universi juris principio et fine uno, alterum de constantia jurisprudentis.* Nápoles: Felice Mosca, 1720-1722.
 - *Principi di una Scienza Nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritrovano i principi di altro sistema del diritto naturale delle genti.* Nápoles: Felice Mosca, 1725.
 - *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*, in “Raccolta di opuscoli scientifici e filologici”. Venezia: Zane, 1728.
 - *Vici Vindiciae Ioh. Baptistae Vici Notae in Acta Eruditorum Lipsiensia mensis augusti A. MDCCXXXVII.* Nápoles: Felice Mosca, 1729.
 - *Cinque libri di Giambattista Vico De Principj d’una Scienza Nuova d’intorno alla comune natura delle nazioni.* Nápoles: Felice Mosca, 1730.
 - *De mente heroica. Dissertatio habita in Regia Academia Neapolitana XIII Kal. Novembris Anno 1732.* Nápoles: Paci, 1732.
 - *Principj di Scienza Nuova di Giambattista Vico d’intorno alla comune natura delle nazioni. In questa terza impressione dal medesimo autore in gran numero di luoghi corretta, schiarita e notabilmente accresciuta.* Nápoles: Muzio, 1744.
2. *Edições póstumas:*
- *Lettere ed altri pezzi inediti.* Testi tratti da un manoscritto della Biblioteca Reale e pubblicati dal bibliotecario della stessa, A. Giordano, unitamente all’Orazione ed all’Ode in morte di Angiola Petrella. Nápoles: Giovanitti, 1818.

- **Q. Horatii Flacci De Arte Poetica Librum cum notis Ioannis Baptistae Vici**, a cura di A. Giordano. Nápoles: Biblioteca Analitica, 1819.
- **Poesie varie**. In **Opere**, vol. II, a cura di N. Corcia. Nápoles: Tipografia della Sibilla, 1834.
- **De XX partenopea conjuratione, IX Kal. octobris 1701**. In *Opere*, vol. I a cura di G. Ferrari. Milão: Classici Italiani, 1837.
- **Delle istituzioni oratorie**, a cura di L. Parchetti. Novi: Moretti, 1844.
- **Cinque orazioni latine inedite**, pubblicate da un Cod. MS. della Biblioteca Nazionale per cura del bibliotecario Antonio Galasso. Nápoles: Morano, 1869.

3. As edições críticas na língua original:

- **De Ratione**. In **Opere**, vol. I, a cura di A. Battistini. Milão: Mondadori, 1990.
- **Il De Italarum sapientia e le Polemiche**. In **Opere**, vol. I a cura di G. Gentile & F. Nicolini. Bari: Laterza, 1968.
- **Le gesta di Antonio Carafa**. A cura di M. Sanna. Nápoles: Guida, 1997.
- **Opere giuridiche. Il Diritto universale**. A cura di P. Cristofolini. Florença: Sansoni, 1974.
- **La Scienza Nuova prima con la polemica contro gli “Atti degli Eruditi” di Lipsia**. In **Opere**, vol. III, a cura di F. Nicolini. Bari: Laterza, 1968.
- **Autobiografia**, seguita da una scelta di lettere orazioni e rime. A cura di M. Fubini. Turim: Einaudi, 1965.

- Vici Vindiciae Ioh. Baptistae Vici Notae in Acta Eruditorum Lipsiensia mensis augusti A. MDCCXXVII. In **Varia**, il *De mente heroica* e gli scritti latini minori. A cura di G. G. Visconti Nápoles: Guida, 1996.
- **Principi d'una Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni** (1730). A cura di M. Sanna & F. Tessitore. Nápoles: Morano, 1991.
- De mente heroica. In **Varia**, il *De mente heroica* e gli scritti latini minori. A cura di G. G. Visconti. Nápoles: Guida, 1996.
- **Principi di Scienza Nuova** (1744). A cura di F. Nicolini. Milão: Mondadori, 1992.
- **Le orazioni inaugurali I – VI**. A cura di G. G. Visconti. Bolonha: Il Mulino, 1982.
- **La congiura dei principi napoletani**. 1701. A cura di C. Pandolfi. Nápoles: Morano, 1992.
- Poesie. In **Opere**, vol. I, a cura di A. Battistini. Milão: Mondadori, 1990.
- **Epistole, Con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti**. A cura di M. Sanna. Nápoles: Morano, 1993.
- **Commento all' 'Arte poetica di Orazio'**. A cura di Guido De Paulis. Nápoles: Guida, 1998.
- **Institutiones Oratoriae**. A cura di G. Crifò. Nápoles: Istituto Suor Orsola Benincasa, 1989.
- **Minora**, scritti latini storici e d'occasione. A cura di G. G. Visconti. Nápoles: Guida, 2000.

4. As traduções em língua portuguesa:

- Princípios de (uma) ciência nova (acerca da natureza comum

- das nações). In **Vico**. Trad. Antonio Lázaro de Almeida Prado. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção “Os Pensadores”). Tradução parcial.
- **A Ciência nova**. Trad. Marco Lucchesi. Rio de Janeiro: Record, 1999. Tradução integral.
- 5. Os principais trabalhos sobre Vico em língua portuguesa:**
- BERLIN, Isaiah. **Vico e Herder**. Brasília: Editora da UnB, 1982.
- BOSI, Alfredo. Uma leitura de Vico. In **O ser e o tempo da poesia**. São Paulo: Cultrix/Universidade de São Paulo, 1977. p. 195-220.
- BURKE, Peter. **Vico**. São Paulo: UNESP, 1997.
- FIKER, Raul. **Vico, o precursor**. São Paulo: Moderna, 1994.
- GUIDO, Humberto Aparecido de Oliveira. O sentido racional da história e a redescoberta dos tempos obscuros segundo G. Vico. **Philosophica**, São Cristóvão-SE, [s. e.] v. 2, n. 2, 2001, p. 71-104.
- _____. **Giambattista Vico: a filosofia e a educação da humanidade**. Petropolis: Vozes, 2004.
- REALE, Miguel. Giambattista Vico, a jurisprudência e a descoberta do mundo da cultura. **Revista Brasileira de Filosofia**. Rio de Janeiro, v. 1, n. 4, 1951, p. 408-422.
- RISÉRIO, Antonio. A via Vico. **Revista USP**. São Paulo, n. 23, 1994, p. 34-47.
- ROHDEN, Valério. Vico e a historicidade do saber. **Revista Brasileira de Filosofia**. Rio de Janeiro. v. 18, n. 72, 1968, p. 406-417.
- ROSSI, Paolo. **Os sinais do tempo: história da terra e história das nações de Hooke a Vico**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

Tradução

PRINCÍPIOS DE UMA CIÊNCIA NOVA
Sobre a natureza das nações pela qual se descobrem

OS PRINCÍPIOS DE OUTRO SISTEMA DO DIREITO NA-
TURAL DAS GENTES

Em Nápoles por Felice Mosca, 1725

CAPÍTULO SEGUNDO
Princípios desta Ciência em sua idéia

Tradução e aparato crítico
Humberto A. de Oliveira Guido

INTRODUÇÃO

Para descobrir, então, este mundo primitivo das nações gentias, do qual não tivemos até agora nenhuma notícia, tampouco podemos formar alguma idéia partindo do nosso mundo conhecido. Aqui são propostos estes princípios divididos em duas classes: uma classe, a das idéias, uma outra, a das línguas. Dos quais princípios, um ou mais, divididos ou agrupados, imediatamente ou na sucessão das conseqüências, nas partes,

ou em toda a sua complexidade, tal como o espírito rege toda e qualquer parte do corpo, assim informam e estabelecem esta Ciência no seu sistema compreendendo a sua totalidade ou, também, separadamente nas menores partes que a compõem: tanto que — por todas as coisas que já publicamos, e que aqui nos será dada a oportunidade de prosseguirmos — poderão ser entendidas [as partes da Ciência] separadamente, uma a uma, mesmo que estejam colocadas em uma selva confusa de um dicionário, sem ter, para isso, de submeter a atenção à aflição dos métodos fastidiosos e de nenhum proveito, porque nestes livros [os princípios] são meditados exatamente com a mesma ordem com que foram escritos. Exclusivamente aqui, para comprovar os princípios com os efeitos, são trazidos um ou dois, no máximo, três [efeitos], peculiares a cada um, para que sejam entendidos em razão dos princípios: a fim de vê-los confirmados na sua quase inumerável quantidade de conseqüências, o leitor terá a oportunidade de buscar outras obras que por nós já foram produzidas ou que já se encontram adiantadas para serem publicadas. Bastará aqui que estes princípios sejam razoáveis em suas causas e que os exemplos sejam convincentes em razão dos efeitos, para fazer juízo do restante: pois em toda doutrina os princípios são os mais difíceis de serem raciocinados, e por isso contêm, como dizia Sócrates, mais da metade da ciência.

I

A Providência é o primeiro princípio das nações

Ora, começamos com esta idéia, que é a primeira de todo e qualquer trabalho; ela, a providência divina, é a arquiteta deste mundo das nações. Porque os homens não podem conviver em sociedade humana se não concordam sobre um senso humano,

qual seja o de uma divindade que vê no fundo do coração dos homens. Por isso, a sociedade dos homens não pode começar nem se reger sem os meios para que uns repousem sobre as promessas alheias e se aquietem com outras asseverações de fatos que lhes são ocultos. Porque, com freqüência, na vida humana torna-se necessário fazer e receber promessas, e, muitas vezes, ocorrem fatos que não são delitos ocultos, sobre os quais é preciso certificar-se com outros fatos, dos quais não se pode dar nenhum documento humano. Poder-se-ia dizer que é possível conseguir isso com o rigor das leis penais contra a mentira, mas isso só poderia ser obtido no estado das cidades, não no das famílias, as quais fundaram as cidades quando ainda não havia império civil ou público, cuja força armada das leis pudesse submeter igualmente à razão dois pais de família. Para alguns, um desses é John Locke; trata-se, nesse caso, de os homens deverem se habituar a acreditar de imediato, como coisa verdadeira, naquilo que um outro lhe promete ou lhe narra; nesse caso, esses já entendem uma idéia de verdadeiro, que basta revelá-la para obrigar aos outros a acreditarem sem nenhum documento humano. Essa idéia não pode ser outra senão a idéia de Deus pelo atributo da providência, isto é, uma mente eterna e infinita, que a tudo penetra e a tudo presente, pela sua infinita bondade, no que concerne a este argumento: que aquilo que os homens ou povos particulares ordenam para os seus fins particulares, e esses propósitos, justamente eles, poderiam levá-los à perdição, ela [a providência], acima e muito freqüentemente contrária, dispõe os seus propósitos para um fim universal, pelo qual, utilizando ela daqueles mesmos fins particulares, conserva-os. Nesta obra, sob esse aspecto se demonstra a providência divina como a ordenadora de todo o direito natural das nações.

II

A sabedoria vulgar é a regra do mundo das nações

Tal arquiteta divina produziu o mundo das nações com a regra da sabedoria vulgar, que é o senso comum de cada povo ou nação, que regula a nossa vida social em todas as nossas ações humanas, para que assim se coloquem de acordo com aquilo que sentem comumente todos de um povo ou nação. A conveniência desses sentidos comuns de povos ou nações é a sabedoria do gênero humano.

III

O arbítrio humano regulado pela sabedoria vulgar é o criador do mundo das nações

O criador deste mundo das nações obedece a essa arquiteta divina, ele é o arbítrio humano, embora sua natureza seja muito incerta nos homens em particular, porém, é determinado pela sabedoria do gênero humano com as medidas das necessidades e utilidades humanas, uniformemente comuns a todas as naturezas particulares dos homens; tais necessidades ou utilidades humanas, assim determinadas, são as duas fontes que os juriconsultos romanos atribuem para todo o direito natural das gentes. Por isso, medita-se sobre o estado no qual Grocius colocou o homem na solidão e, porque só, também débil e necessitado de tudo, cujo estado, tanto as raças de Caim de início, de Set logo após, quanto as de Cam e Jafet imediatamente, de Sem pouco depois do Dilúvio, deveriam estar; em seguida, para libertarem-se unicamente da servidão da religião, quando com outro freio não seriam moderados, voltaram as

costas ao verdadeiro Deus dos seus pais Adão e Noé, que era a única [religião] que poderia conservá-los em sociedade, e assim vaguearam na liberdade ferina até perderem a língua e embrutecerem todo costume sociável, dispersando-se em meio a esta grande selva da terra. Este teria sido o homem de Pufendorf, vindo a este mundo, mas abandonado a si próprio, não sendo guiado e ajudado por Deus. E aqui se segue meditando sobre as primeiras necessidades ou utilidades comuns, que tal natureza de homens selvagens e ferinos devem ter experimentado para serem acolhidos em sociedade humana. É isso o que Selden jamais pensou, pois ele colocou princípios comuns para as nações gentias e para os hebreus, sem distinguir um povo assistido por Deus das outras nações, todas perdidas; a esse respeito, Pufendorf pensou erroneamente, porque oferece uma hipótese contrária à História Sagrada; Grocius aqui pecou, mais que todos os outros, porque oferece uma hipótese sociniana¹ para o seu homem simplório, e depois se esqueceu de meditá-la.

IV

Ordem natural das idéias humanas sobre o justo eterno

Havíamos demonstrado o direito natural das gentes, ordenado pela providência com os ditames das necessidades ou utilidades humanas. Ora, para executar a parte restante da definição que nos deixaram os juriconsultos romanos, que se observa igualmente entre todas as nações, vejamos as suas duas propriedades primárias, que são: uma a imutabilidade, a outra a universalidade.

¹ Hipótese inspirada no pensamento teológico de Fausto Socini (1539-1604), (N.T.).

No que diz respeito à primeira, o direito natural das gentes, ele é um direito eterno que corre no tempo. Mas, assim como em nós estão sepultadas algumas sementes eternas de verdade, que, passo a passo, desde a infância, vão sendo cultivadas, até que, com a idade e com as disciplinas, tornam-se os conhecimentos muito esclarecidos das ciências, assim também no gênero humano pelo pecado foram sepultadas as sementes eternas do justo, que, passo a passo, desde a infância do mundo, cada vez mais a mente humana vai se desdobrando sobre a sua verdadeira natureza, que foram se explicando com máximas demonstradas de justiça. Porém, conservando sempre tal diferença: que isso foi percorrido por uma via, distinta, pelo povo de Deus, e por outra, ordinária, pelas nações gentias. Para dar exemplos a este propósito: nos tempos antiquíssimos da Grécia, em que os atenienses haviam consagrado todo o campo de Atenas a Zeus e viviam sob o seu governo (como nos conta a história dos tempos obscuros da Grécia), para alguém se tornar o dono de um poder, precisava que isso fosse consentido pelos auspícios de Zeus; em outra idade, como ocorreu depois entre os romanos antigos, com a lei das XII Tábuas, precisava de uma custódia solene chamada “*del nodo*”²; em outra, que ainda perdura entre nações do nosso tempo, basta a custódia real do poder. Todos esses três modos de adquirir o domínio são fundamentados sobre aquele justo eterno: que o homem não pode ser dono de coisa alheia contra a vontade do seu senhor, da qual precisa antes estar assegurado; finalmente, chegaram os filósofos, que entenderam que a razão do domínio depende absolutamente da vontade, que basta haver sinais suficientes para que o seu dono delibere a transferência de domínio, dessa sua coisa

² *Nexus*; nó, laço (N.T.)

determinada, para um outro, seja com palavras singelas, seja com atos mudos.

Esse é um dos trabalhos contínuos dessa Ciência: demonstrar passo a passo o desdobramento das idéias humanas, a maneira como os direitos e as razões foram sendo polidos, primeiro pelo escrúpulo das superstições, depois pela solenidade dos atos legítimos e pela estreiteza das palavras, finalmente livres de toda corpulência, antes estimada a primeira substância dos negócios e depois conduzida ao seu puro e verdadeiro princípio, que é a sua própria substância, que é a substância humana, a nossa vontade determinada pela nossa mente com a força da verdade, que se chama consciência. E tudo porque o direito natural das gentes, ele é um direito saído dos costumes das nações a partir da idéia que essas haviam tido da sua natureza.

Tal (a este, o exemplo de razão privada trazido há pouco, siga outro de razão pública) foi o tempo antiqüíssimo em que existiram homens de forças e corpos desmedidos, entretanto, estúpidos de entendimento sobre a idéia da sua natureza, que se lhes tivesse ditado o dever de temer uma divindade de força superior a toda a sua [natureza] humana, eles teriam acreditado ser esse o seu direito divino, de cujas conseqüências deveriam esses [homens] colocar na força toda a sua razão. Justamente como professa Aquiles, o maior dos heróis gregos, que com o adendo perpétuo de “irrepreensível” foi proposto por Homero às gentes da Grécia como o exemplo de virtude heróica, o qual, pelo direito divino, ele professa a Apolo estimá-lo como deus por sua força superior à dele próprio, daí afirma que, se ele tivesse forças iguais às daquele deus, não temeria lutar contra ele. Parece que, mais relevante do que disse Aquiles, foi o dito de Polifemo: que, se ele tivesse capacidade, combateria com o próprio Júpiter. E também entre os gigantes existiam os áugures, os quais não podiam viver entre os ateus, um dos quais havia

predito a Polifemo a situação que ele depois passaria com Ulisses. Antes, e pelo mesmo direito divino, à maneira de Aquiles e de Polifemo, o próprio Júpiter estima a si próprio, quando faz o desafio da grande corrente, que de uma das pontas, ele sozinho arrastaria todos os homens e todos os deuses que estivessem do outro lado, para comprovar, com a sua força tão superior, ser o rei dos homens e dos deuses.

Como conseqüências deste direito divino, dizemos que Aquiles responde a Heitor — que queria pactuar com ele a sepultura, se naquela prostração fosse abatido e depois viesse a morrer — que entre o fraco e o forte não há igualdade de razão, porque nunca os homens pactuaram com leões, nem os cordeiros e os lobos jamais tiveram uniformidade de querer. Então, o direito das gentes heróicas foi fundado nisso: que se estimavam de espécies diferentes e como de maior nobreza a natureza dos fortes do que a dos fracos. De onde vem o direito da guerra: que os vencedores, com a força das armas, tolham dos vencidos todas as razões da liberdade natural, do mesmo modo como os romanos tiveram os escravos como coisas. Esse costume foi conduzido pela providência, porque, em se tratando de homens ferozes que não estavam bem domesticados pelo império da razão, que temessem ao menos a divindade da força, de modo que entre eles, por essa mesma força estimassem a razão, porque em tempos ferinos, com os assassinatos, não se disseminasse a matança, que viesse exterminar o gênero humano. Essa [divindade da força] seria propriamente a história, como é a filosofia da justiça, a qual Grocius denomina de externa das guerras.

Finalmente, nos tempos das idéias humanas todas explicadas, os homens não se consideram mais de natureza diferente e superior uns aos outros pela força, para se reconhecerem todos iguais em natureza, que é a própria e eterna natureza humana,

e assim será propagado entre eles o direito das gentes humanas, que dita aos homens o dever de comunicar entre eles igualmente as utilidades, conservando somente uma diferença justa quando se trata dos méritos, e assim mesmo para manter a igualdade. Disso se descobre que o direito natural das gentes sobre o qual raciocinaram os jurisconsultos romanos, que, pelo peso das palavras, chama-se “gentes humanas”, em que Ulpiano o define como o direito das gentes do seu tempo: não mais diferente das [gentes] bárbaras colocadas para fora do império romano, com as quais nada podiam fazer as suas leis romanas sobre a razão privada; mas como diferente das gentes bárbaras abandonadas.

V

Ordem natural das idéias humanas sobre o justo universal

Assim como para os princípios supracitados, o direito natural das gentes se afirma por intermédio de uma das duas mais importantes de suas propriedades, que é a imutabilidade; assim, para os mesmos, estabelece-se outra, que é a universalidade, quando se medita que o progresso das idéias humanas sobre o justo natural não poderia de fato ser entendido se surgisse em um estado de solidão, isso é, do homem sozinho, fraco e necessitado de Groicus, sem direção e ajuda dos outros, segundo Pufendorf; ele começou graças à necessidade mais conatural, que era a única, em tal estado, capaz de complementar a sua espécie, unindo-se com a mulher que dele fosse a companheira, para remédio e ajuda: esse foi o direito natural monástico ou solitário e, conseqüentemente, soberano; de tal direito ciclópico, que Platão também notou inadvertidamente no Polifemo de Homero, os homens tomavam à força as mulheres fugidias e à força as tiveram entre eles nas cavernas. Nesse tempo teve início o esboço dos primeiros

princípios das guerras justas com as primeiras justas rapinas, iguais àquelas que se faziam para fundar o gênero humano gentio, que foram não menos justas do que aquelas guerras que se fizeram depois para conservá-lo; de modo que aqui começa a esboçar-se a justiça interna das guerras de que fala Grocius, que é a verdadeira e própria justiça das armas.

Uma vez constituídas as primeiras justas rapinas, os primeiros homens adquiriram uma potestade ciclópica sobre as esposas, e depois sobre os filhos, tal como Homero narra a respeito do Polifemo e de Ulisses, circunscrevendo o primeiro costume da comunhão bestial, na qual as facções seguiam a condição das mães, não podendo [este costume] ter mudado tão rapidamente para tornar-se o oposto do costume das gentes, que nos foi preservado, no qual os filhos nascidos das núpcias seguem a condição dos pais. Em seguida, no estado das famílias, tal direito monástico, com as ocasiões das necessidades ou utilidades familiares, foi entendido como direito natural e econômico. Depois, difundidas as cepas em mais famílias, por ocasião das necessidades comuns de todos os parentescos, ou seja, das casas antigas ou tribos, as quais fizeram as cidades (cujas casas, primeiro e propriamente, foram ditas pelos latinos de *gentes*), o direito econômico foi propagado em um direito natural das gentes antes e propriamente assim denominadas, que os latinos disseram *gentes maiores*. Depois, unidas essas casas, ou tribos, em cidades, o direito natural das gentes maiores erigiu um direito natural das gentes menores, ou seja dos povos privadamente, sobre as necessidades ou utilidades civis de cada cidade: que deve ser o direito natural civil, por uniformidade de causas, nascido comum em todo tempo e em toda parte do mundo, como, por exemplo, no Lácio e, simultaneamente, peculiar a cada uma das cidades, quantas foram em meio às quais, depois, Rômulo fundou Roma. Finalmente, uma vez

conhecidas entre si as cidades por intermédio dos negócios comuns de guerras, alianças, comércios, os direitos naturais civis foram reconhecidos na mais ampla extensão de todas as outras anteriores, em um direito natural das gentes segundas, ou seja, das nações unidas, todas juntas, como em uma grande cidade do mundo, que é o direito do gênero humano.

VI

Ordem natural das idéias humanas gentias a respeito da divindade, sobre as quais, distintas ou comunicadas, distinguem-se ou se comunicam entre si as nações

A primeira e principal parte do direito natural das gentes, determinada pelos juriconsultos romanos, é a religião de Deus: porque, sem império de leis, sem força de armas, nenhum homem pode surgir e durar em sociedade com outro homem (sendo ambos sumamente libertinos em tal estado) sem o temor de uma divindade comum a ambos. Tal temor de divindade se chama religião.

Ora, começando essa Ciência, nisso em acordo com Grocius e com Pufendorf, do homem solitário (relativo às origens dos gentios), as idéias de divindade não podem de fato ser entendidas, uma vez que antes haviam sido despertadas e depois explicadas nas mentes das nações gentias, senão com essa ordem natural: antes de todas as outras, a [idéia] de uma força superior à humana, fantasiada em deidade pelos homens, todos eles divididos e solitários, sendo acreditada por cada um em particular e propriamente como o seu Deus. Então, a primeira sociedade humana conciliada pela religião foi aquela dos matrimônios, que deve ter sido de certos homens que, por temor de uma divindade, retiraram-se do vagar ferino e, nascidos

nas grutas, deveriam manter com firmeza em seu interior as mulheres que foram arrastadas à força para os servirem, livres do espanto que o céu, pelo seu aspecto, causavam-lhes em certas ocasiões, que aqui logo serão demonstradas, tinham assim imaginado a divindade. Porque o espanto desvia o apetite sexual dos espíritos que precisam praticá-lo. Dessa maneira, do sentido da libido animalesca, a providência começou a tingir na face dos homens perdidos, o pudor, do qual certamente nenhuma nação jamais existiu no mundo que não tenha se tingido, pois todas praticam concúbitos humanos: porém, por um caminho distinto de Adão e Eva, os quais, sob a pena do pecado estando já caídos da contemplação de Deus, no mesmo instante da queda perceberam a sua natureza corpórea e se viram nus e cobriram as partes brutas de modo a não vê-las; e Cam, que insistiu em vê-las, rindo do seu pai adormecido, Noé, pela maldição de Deus, seguiu, na impiedade, em solidão ferina. Esse é um dos primeiros [princípios], fora os quais é estulta a curiosidade de perguntar sobre outros primeiros: que é a nota mais grave da verdade dos princípios. Porque, se depois de Cam e de Jafet não nos firmamos em Noé após o dilúvio universal, e se, antes ainda, com Caim não nos firmamos em Adão com um Deus criador, seu e do mundo, pergunta-se: quando os homens no mundo começaram a se envergonhar do estado de liberdade animalesca, no qual não podiam envergonhar-se dos filhos, dos quais eram superiores por natureza, senão de si mesmos que eram iguais e igualmente excitados pela libido? De modo que, se não nos firmamos no pudor de uma divindade, mas não com as genitálias descobertas, tal como Hermes ou Mercúrio nus, ou Priapo descarado, nem dos homens de Hobbes, de Grocius, de Pufendorf, jamais poderia ter começado a humanidade.

Em tais inícios das coisas humanas, os primeiros homens deveriam se firmar com as primeiras mulheres na religião desta

divindade que os impedia de praticar o sexo em céu aberto: onde, entre todas as nações ficou aquele costume, de que as mulheres adentrassem na religião civil dos seus maridos, tal como abertamente se deu entre os romanos em seus sacrifícios familiares. Desse primeiro antiqüíssimo princípio de toda a humanidade, os homens começaram a comunicar as idéias entre si, começando os maridos e as suas mulheres, antes de todas as outras, com as idéias da divindade que os tinham unido na primeira sociedade, que certamente foi aquela dos matrimônios. Depois, no estado das famílias, essas divindades particulares de cada pai, unidas em parentescos completos, tornaram-se os deuses paternos, como *divi parentum* permaneceram, também, inteiramente inscritos na lei das XII Tábuas, sob o título *De parricidio*. Unidas depois essas famílias na cidade, tornaram-se os deuses de cada uma das pátrias, que se chamaram *dii patrii*, e por isso foram acreditados como deuses próprios dos pais, ou seja, das ordens dos patrícios. Então, no tempo em que, com mais cidades, pela uniformidade de idéias em uma mesma língua, surgiram nações inteiras, tornaram-se os deuses das nações, como os deuses do oriente, os deuses do Egito, os deuses da Grécia. Finalmente, no tempo em que as nações se conheceram por causa de guerras, alianças, comércios, tornaram-se os deuses comuns ao gênero humano: não a Juno³ dos romanos, não a Vênus⁴ dos troianos; mas que nos seus juramentos mutantes, os romanos pela sua Juno, os troianos pela sua Vênus, entenderam *um deus que para todos é Júpiter*⁵.

Daí são trazidas duas demonstrações. Uma, que a humanidade inteira é contida na unidade de Deus, a qual começa

³ Hera, para os gregos (N.T.).

⁴ Afrodite, para os gregos (N.T.).

⁵ Zeus, para os gregos (N.T.).

com um Deus entre todas [as nações] separadamente, e em um Deus todas vão universalmente acabar. A outra, é a verdade, a antigüidade e a perpetuidade da religião cristã, que ela começou com o mundo por um Deus, e, apesar do correr dos anos e das nações, tanto quanto dos costumes, ela nunca multiplicou a sua divindade.

VIII

Desenho de uma história ideal eterna sobre a qual corre no tempo a história de todas as nações com certas origens e certa perpetuidade

Estabelecidas, portanto, a eternidade e a universalidade do direito natural das gentes pelas suas propriedades supracitadas; e sendo tal direito nascido dos costumes comuns dos povos; e sendo os costumes dos povos fatos constantes das nações; e, juntos, sendo os costumes humanos práticas ou usos da natureza humana; e a natureza dos homens não mudando toda ela ao mesmo tempo, mas sempre conservando uma impressão do hábito, ou seja, dos primeiros costumes: essa Ciência deve levar de um só fôlego à filosofia e à história dos costumes humanos, que são as duas partes que compõem essa modalidade de jurisprudência de que aqui se trata, que é a jurisprudência do gênero humano; de maneira que a primeira parte explica uma concatenada série de razões, a segunda narra uma perpétua, ou seja, ininterrupta seqüência de feitos da humanidade em conformidade com essas razões — como as causas produzem por si semelhantes efeitos; e, por tal via, descubram-se as origens certas e os progressos ininterruptos de todo o universo das nações. Tal [jurisprudência], segundo a presente ordem de coisas colocadas pela providência, vem a ser uma história ideal eterna, sobre a

qual corre no tempo a história de todas as nações. Somente ela proporciona o conhecimento da história universal com origens certas e certa perpetuidade: as duas coisas máximas que, até hoje, dela são tão desejadas.

IX

Idéia de uma nova arte crítica

Esta Ciência, ela mesma pode nos fornecer uma nova arte crítica sobre os autores dessas nações, que nos dê as regras para discernir a verdade de todas as histórias gentias, cujas origens bárbaras, as fábulas, umas mais, outras menos, têm-nos transmitido.

Porque os historiadores e também os instruídos devem narrar as tradições vulgares dos povos sobre os quais escrevem as histórias, para que essas sejam tidas pelo vulgo como verídicas, e sejam úteis às repúblicas, pois, para a sua perpetuidade, eles escrevem suas histórias, reservando aos doutos o juízo da verdade. Mas os fatos duvidosos devem ser tomados em conformidade com as leis; as leis duvidosas devem ser interpretadas em conformidade com a natureza; de modo que as leis e os fatos duvidosos devem ser acolhidos sem acarretar o absurdo ou a torpeza, menos ainda a impossibilidade. Os povos em dúvida devem ter agido em conformidade com as formas de seus governos; as formas dos governos em dúvida devem ser convenientes à natureza dos homens governados; a natureza dos homens em dúvida deve ter sido governada em conformidade com a natureza dos lugares; de uma maneira nas ilhas e de outra nos continentes, porque ali provêm mais esquivos, aqui mais ágeis; de uma maneira nos países mediterrâneos e outra nos marítimos, que ali se fazem agricultores, aqui mercadores; de

uma maneira sob os climas quentes e mais etéreos e outra sob os frios e indolentes, porque ali nascem com engenho agudo e aqui obtuso.

Com essas regras de interpretação das leis mais novas e dos fatos mais recentes, tornam-se razoáveis as tradições vulgares de onde provém a humanidade dos tempos obscuro e fabuloso, que parecem, como até agora, terem sido absurdas e também impossíveis. E a sua reverência é devido à própria antigüidade e se conserva sobre esta máxima: que toda comunidade de homens é naturalmente levada a conservar as memórias dos costumes, das ordens, das leis que lhes têm mantido nessa ou naquela sociedade. Por isso, se todas as histórias gentias têm conservado os seus princípios fabulosos, e entre todas a grega (da qual temos tudo o que temos da antigüidade dos gentios), então, as fábulas devem conter exclusivamente narrações históricas dos antiqüíssimos costumes, ordens e leis das primeiras nações gentias. Este será o principal procedimento de toda esta obra.

LXV

Descoberta do primeiro princípio desta Ciência

Finalmente, descobre-se terem surgido primeiro as nações mediterrâneas, depois as marítimas, o que também foi reconhecido como verdadeiro por Tucídides. E investigando sobre as causas, medita-se sobre o grande princípio da humanidade gentia (para tal pesquisa propusemos no livro primeiro aquele mote: *ignari hominum – que locorumque erramus*), com a descoberta desta situação: que da Mesopotâmia, que é a terra mais mediterrânea de todo o universo habitável, por conseqüência, a mais antiga de todas as nações do mundo, há duzentos anos antes que ocorresse a confusão das línguas na Babilônia, as raças

ímpias de Cam e Jafet começaram a penetrar a grande selva da terra para encontrar sustento ou água ou para se livrarem das feras; e pelo temor das feras os homens se separavam das mulheres e as mães dos seus filhos, sem ter vias certas para poderem se reencontrar; e permaneceram as crianças todas sozinhas, sem ouvir voz humana, além de não apreenderem costumes humanos; dispersando-se totalmente em uma liberdade ferina decorrente de causas muito maiores do que aquelas que levaram César e Tácito a acreditarem que os antigos germânicos eram gigantes por causa da gigantesca estatura; e depois, acolhidos em suas religiões, fundaram as línguas nativas. E tudo se reduz à antiguidade da religião do verdadeiro Deus criador de Adão, cuja pia geração, antes e depois do Dilúvio, habitou a Mesopotâmia.

LXVI

Princípios da sabedoria reservada descobertos na sabedoria vulgar

Depois da meditação acima, os povos finalmente foram conduzidos à seita dos tempos humanos com a equidade natural das leis, que foi a única razão para nascer entre eles os filósofos que meditaram sobre a verdade das coisas, porque aos juriscônultos romanos restaram aquelas fórmulas, diferentes no som das palavras mas uma mesma coisa no sentimento, *verum est e aequum est*. Por isso, entre os romanos, depois de explicada toda a liberdade, que celebra a equidade natural das leis, vieram as filosofias. Esparta, com o seu governo heróico, baniou toda sabedoria reservada. Atenas livre foi a mãe das ciências e das artes da mais culta humanidade e ali começaram os filósofos com Sólon, príncipe dos sete sábios da Grécia, que ordenou a liberdade ateniense com as suas leis e deixou aquele mote,

repleto de utilidade civil: *nosce te ipsum*, que foi escrito sobre as vigas dos templos e proposto como uma verdadeira divindade, a qual, muito melhor do que os vãos auspícios, exortava os atenienses para refletirem sobre a natureza das suas mentes, pelas quais avistariam a igualdade da razão humana em todos, que é a verdadeira e eterna natureza humana, em que todos se igualaram na razão das utilidades civis, que é a planta eterna de todas as repúblicas, sobretudo da popular.

LXVII

Idéia de uma história civil das invenções das ciências, das disciplinas e das artes

Assim como aquelas reflexões políticas sobre as leis dos tempos humanos começaram a dar destaque para a metafísica, também das observações freqüentes do céu, à noite, para observar as estrelas cadentes, com as religiões, começou a se formar a astronomia. Sobre estes princípios pode-se obter uma história civil das ciências, das disciplinas e das artes, nascidos por ocasião das necessidades ou utilidades comuns dos povos, sem as quais esses princípios jamais teriam surgido.

A ciência das grandezas descende daquelas do céu e destas da terra, a qual, depois, conservou o nome de geometria, que nasceu entre os egípcios com as inundações do Nilo, que faziam sumir os limites dos campos. A geografia nasceu entre os fenícios para o aprimoramento da [arte] náutica. daquelas [artes] que dizem respeito à medicina, antes de todas nasceu primeiro a botânica (porque os primeiros homens de Hobbes, de Grocius, de Pufendorf, todos sentidos e quase nenhuma reflexão, deveriam ter um sentido aguçado, pouco inferior ao dos animais, para distinguir as plantas úteis das nocivas)

porém, a anatomia nasceu com a observação freqüente dos aruspícios sobre as entranhas das vítimas; e o auspício foi certamente célebre na Itália entre os toscanos e, embora não se encontre nenhum vestígio em Homero, porém, Suida também se refere a um certo Telegono que a tinha introduzido entre os gregos. Sobre a anatomia é certo que ela rege a cirurgia. Fora de qualquer dúvida, a medicina observadora, da qual, depois, Hipócrates foi príncipe de todos os médicos, nasceu nos templos, onde os doentes, curados, penduravam para os deuses as histórias das suas doenças. E tudo isso, nessa ordem, demonstra a providência: se não existissem as religiões, não teriam existido no mundo os filósofos.

Assim, θεωρήματα,⁶ primeiro foi dito das coisas divinas da ciência vã das adivinhações, e culminaram nas cognições eternas da mente e do verdadeiro na metafísica; e μαθηματα,⁷ primeiro foi dito das coisas sublimes da poesia, isso é, das fábulas das divindades corpóreas, e culminaram nas cognições abstratas da matemática para entender as medidas eternas dos corpos, ou seja, das utilidades dos corpos e, por isso, as duas proporções, aritmética e geometria, os medem com justiça. E a contemplação do céu, de onde surgiram gêmeas a idolatria e a adivinhação, a qual também entre os latinos foi dita *a templis coeli*, que eram as religiões do céu designadas pelos augúrios a fim de tomar os auspícios, justamente como *schur, contemplari* foram ditos os Zoroastros; e culminou na contemplação da natureza universal; e aquele Júpiter que, entre os gigantes, com a máxima sublimidade poética, foi acreditado como a vontade do céu, que acena com os fulgores, fala com os trovões, avisa e

⁶ Theoréin, ou contemplar as coisas (N.T.).

⁷ Matemata ou, coisas aprendidas (N.T.).

comanda com seus raios, culminou entre os filósofos em uma mente infinita que dita um justo eterno aos homens.

Tal é a abrangência completa deste livro que, antes, na *Idéia* desta obra, como em uma súpula, tudo foi compreendido com este mote: *Iura a diis posita* e, por estes princípios que concernem à idéia, é uma parte principal desta Ciência, que nós propomos na *Idéia* encerrada naquele mote: *A iove principium musae*. A outra parte principal, sobre os princípios que dizem respeito às línguas, que incluímos acima, na *Idéia*, com o mote *Fas gentium*, ou seja, fala imutável das nações, será demonstrada no livro seguinte.

LXVIII

Determinação do ponto eterno do estado perfeito das nações

De tal maneira, da sabedoria vulgar, que é a ciência das coisas divinas das religiões e das leis humanas, saiu a sabedoria reservada das divinas coisas metafísicas, das verdades matemáticas e dos princípios da física, e das coisas humanas que são tratadas pelas [ciências] morais, econômicas e as filosofias civis, com as quais os bons filósofos estudaram, todos igualmente, para compor, com máximas de eterna verdade, aquela mente de herói que o povo ateniense explicitava nas assembleias com o senso comum da utilidade pública, comandada pelas leis justas, que outra coisa não é que a mente dos legisladores imunes de afetos e paixões. E aqui se determina a ἀρχμή⁸, ou seja, o estado perfeito das nações, que se apraz quando as ciências, as disciplinas e as artes, todas elas têm o ser pelas religiões e pelas leis e assim, todas servem às leis e às religiões. De maneira que, quando eles [os filósofos] fazem diversamente disso, como os

epicuristas e os estóicos, ou com indiferença a isso, como os céticos, ou contra isso, como os ateus, as nações vão cair e perder as próprias religiões dominantes e, com essas, as próprias leis; e, porque não se prestaram a defender as próprias religiões e leis, vão perder as próprias armas, as próprias línguas; e, com a perda dessas suas propriedades, degeneram os próprios nomes no interior das nações dominadoras; e por tudo isso, comprovadas naturalmente incapazes de governarem a si mesmas, vão perder os próprios governos. E assim, por lei eterna da providência, recorre-se ao direito natural das gentes heróicas, no qual, entre os débeis e os fortes não existe igualdade de razão.

⁸ Áxios, que tem valor, no sentido ético (N.T.).

Estudo

PROVIDÊNCIA DIVINA E AÇÃO HUMANA,
A IDÉIA DE HISTÓRIA NA *SCIENZA NUOVA*,¹ DE VICO

Humberto Aparecido de Oliveira Guido

Giambattista Vico nasceu em Nápoles, em 1668, era filho de um modesto livreiro que desde cedo o incentivou nos estudos clássicos. Durante a juventude teve a oportunidade de participar de diversos salões literários da sua cidade natal, e esses contatos permitiram o conhecimento das últimas tendências da filosofia e da ciência moderna. Ainda muito jovem concluiu o curso de Direito, exercendo nos anos seguintes a função de preceptor dos filhos de uma família de nobres das cercanias de Nápoles, até que em 1699 foi aprovado em concurso para o provimento da cátedra de Retórica da Universidade de Nápoles.

Durante quase quarenta anos Vico exerceu o magistério, desenvolvendo as suas pesquisas filosóficas, filológicas e jurídicas. Deixou uma obra filosófica de grande valor; dentre seus livros se

¹ Neste trabalho foram utilizadas a primeira e a terceira edição da *Ciência Nova*; estas edições serão citadas por intermédio das suas respectivas abreviaturas: *Sn25* seguida da página, quando se tratar da primeira edição publicada em 1725, e *Sn44* seguida do parágrafo, para a terceira edição de 1744.

destaca a *Ciência Nova*, com a qual esteve envolvido durante os últimos vinte anos de sua vida, além das três edições dessa obra, publicadas em 1725, 1730 e 1744; seguramente ele preparou outras seis edições que por falta de recursos não pôde publicar. A atividade frenética em torno da *Ciência Nova* trouxe novas perspectivas para os estudos humanos, possibilitando a interpretação histórica dos tempos obscuros. Em janeiro de 1744, Vico faleceu sem antes poder ver a terceira edição da *Ciência Nova*, cujas provas tipográficas ele havia conferido e que viria à luz somente em julho do mesmo ano.

O leitor de Vico descobre em suas obras uma nova perspectiva para a compreensão da providência: ela está vinculada com a história, de maneira que é impossível admiti-la e entendê-la sem levar em conta a sua existência na história da humanidade. O propósito deste texto é apresentar a discussão sobre o lugar da providência nos eventos humanos. Uma nova perspectiva porque a concepção de providência de Vico está inserida no contexto da filosofia moderna do Século das Luzes, ou seja, a providência não pode tolher a pessoa humana de sua autonomia; sendo assim, a ação da providência pode coexistir com a vida humana desde que não interfira arbitrariamente nas coisas humanas, e considere as peculiaridades de cada momento histórico e de cada fase da vida singular das existências individuais.

A providência divina é utilizada com dois significados, um freqüente e outro para momentos estratégicos. O significado usual dado por Vico à providência divina está associado ao entendimento humano; o outro significado é empregado com menor freqüência, e surge nos momentos que implicam a confrontação da história sagrada com a história profana. Nesses momentos, Vico insistiu na sua concordância com a veracidade da narrativa bíblica, servindo-se do significado tradicional de providência. Contudo, a recorrência ao signi-

ficado tradicional não é capaz de anular o ímpeto inovador que associou a providência ao entendimento humano na perspectiva racionalista.

O emprego de dois significados para o mesmo conceito pode parecer ambíguo e denotar indefinição no estudo relativo à história dos tempos, obscuro e fabuloso. A leitura atenta dos escritos filosóficos de Vico, desde as orações inaugurais até a edição definitiva da *Ciência Nova*, evidencia a orientação racionalista do seu pensamento.

O ambiente napolitano da época das Luzes comportava a fusão de correntes filosóficas que em outras partes da Europa seriam irreconciliáveis; assim, a postura racionalista de Vico lhe permitiu assimilar o modelo de ciência galileana e sustentar algumas teses platônicas. Longe de se configurar como eclético, o ambiente napolitano refletia a confluência das antigas filosofias com as novas tendências do pensamento moderno, o que não evitou o acirramento de posições antagônicas que opunham os inovadores e os conservadores, sendo os primeiros defensores entusiastas das novidades do século XVII, e os últimos, ferrenhos guardiões da suposta superioridade dos antigos.

Os escritos de Vico representaram com propriedade a tendência predominante do ambiente cultural e acadêmico da Nápoles barroca, e o lugar alcançado por Vico na história da filosofia confirma a sua condição de protagonista e principal intérprete desse cenário. Vico optou pela conciliação entre a herança deixada pelos antigos e a bagagem científica dos modernos. É essa aproximação entre o passado e o presente, entre o pensamento clássico e a filosofia das Luzes, que dita a linha de ação do pensamento de Vico, e está contida nas suas obras. Em 1709, no livro *Il metodo degli studi del tempo nostro*,² Vico manifestou a sua postura com as seguintes palavras:

QUAL MÉTODO DOS ESTUDOS É O MAIS RETO E O MELHOR: O NOSSO OU AQUELE DOS ANTIGOS? Para discuti-lo, colocaremos em confronto a utilidade e os inconvenientes presentes em um e em outro método, e quais inconvenientes peculiares ao nosso método podem ser evitados e com quais meios, e sobre os que não podem, [observaremos] em quais inconvenientes do método dos antigos encontramos uma compensação. O tema, se não me engano, é novo, mas tão necessário para a discussão que é de se admirar que seja novo. Não estarei abrindo flanco à maledicência, se vós entenderes que eu, mais que querer censurar os defeitos do nosso método e daquele dos antigos, tinha mirado muito mais unir os benefícios de uma e de outra idade (*De rat.*, p. 172 — grifos do autor).

O conceito de providência começou a ser elaborado nesses primeiros escritos destinados às aulas inaugurais de abertura do ano letivo da Universidade de Nápoles; na condição de professor de Retórica, Vico era o encarregado dessa solenidade.³ Dessas preleções, oito aulas ganharam as tintas e foram preservadas;⁴ dentre elas, a preleção de 1708 é a mais importante e abrangente, tendo sido publicada em livro no ano seguinte, cuja amostra é a citação acima. As orações inaugurais representam a primeira fase da filosofia de Vico. Naquele

² Doravante citado pela nomenclatura *De rat.*

³ A abertura do ano letivo era feita no dia 18 de outubro. De 1699 a 1708 Vico preservou sete dessas preleções, esperando publicá-las juntas, pois, nas palavras de Visconti: “nelas havia expressado de maneira orgânica o seu pensamento não apenas sobre o ‘método’; mas também ‘sobre os fins dos estudos’, porque sobre os fins ele havia insistido difusamente nas Orações, e porque os dois argumentos estavam estreitamente conexos entre eles” (1982, p. 18).

⁴ A oitava oração inaugural é extemporânea, foi proferida e publicada em 1732, sob o título *De mente heróica*.

momento, ainda não havia sido elaborada a síntese da cultura humanista com a cultura científica dos primeiros dois séculos da Modernidade. Naqueles primeiros escritos foram registrados os avanços promovidos pelos modernos e a pertinência do cultivo das disciplinas humanistas, porém, sem que houvesse a formulação de um projeto científico e filosófico para o estudo das coisas humanas, o que viria a ocorrer somente na década de vinte do século XVIII.

O significado peculiar do conceito viquiano de providência não está em oposição absoluta à idéia cristã, que no ambiente napolitano do seiscentos e primeiros decênios do setecentos mesclava a filosofia da cristandade com o platonismo e neo-platonismo de Marcílio Ficino, em especial. Contudo, há também, na elaboração de Vico, a incorporação de outras referências da filosofia clássica, advindas do epicurismo mediante a interpretação feita por Lucrécio em sua obra *De rerum natura*; outra corrente do pensamento clássico que está associada à elaboração do conceito de providência é o estoicismo. Embora o epicurismo e o estoicismo sejam mitigados na fase madura da filosofia de Vico, não há como omitir a influência exercida por aquelas idéias no conteúdo original de que Vico se serviu para explicar o modo de ação da Providência Divina na história universal, sem confundir este conceito com as formulações tradicionais, para as quais a providência representaria o plano ideal e prévio dos destinos dos negócios humanos.

L. Bellofiore (1962) afirma que os desencontros interpretativos que o conceito viquiano de providência suscita se devem mais ao anacronismo dessas análises do que à suposta obscuridade do texto da *Sn44*. Alguns críticos associam o conceito com o idealismo alemão, outros fazem uma leitura positivista do conceito, finalmente, há os partidários do catolicismo que imobilizam o conceito para remetê-lo à doutrina agostiniana.

Vico se encarregou de tornar manifesta a sua concordância com a doutrina cristã, porém, o filósofo napolitano não confundiu o conceito de providência com a teoria da graça: o primeiro deve ser entendido à luz da razão natural, enquanto que a segunda é matéria da teologia. A opção de Vico foi pelo conceito de providência para explicar o curso da história da humanidade, servindo-se desse conceito não tal como ele foi assimilado pela teoria da graça, que introduziu o conteúdo sobrenatural que não lhe é próprio. Após refutar as interpretações equivocadas, Bellofiore afirma que, ao elaborar o significado próprio de providência, “Vico se move no âmbito da concepção clássica da tendência inatista-ontológica e realista” (1962, p. 178). A originalidade de Vico ficou assegurada graças ao tratamento histórico dado a este conceito.

Vico procedeu com cuidado em suas explicações históricas, sustentando a distinção entre a narrativa bíblica e as histórias das várias nações gentias. Sempre que necessário, as distinções relativas aos dois planos, da história sagrada e da história profana, eram feitas nesses momentos estratégicos, sob o enfoque formal, e prevalecia a observância à teologia católica; esses assentimentos à ortodoxia não comprometiam as construções originais dedicadas a demonstrar a autonomia do agir humano; as menções à história sagrada serviam como uma espécie de salvo conduto para a exposição do seu sistema filosófico relativo ao nascimento das nações, evidenciando que cada nação é a responsável pela criação do seu modo de vida em sociedade e pelas suas instituições civis. Tal certeza é garantida pelo conceito de providência que dotou a comunidade humana do livre-arbítrio, de modo que sem a providência os homens pereceriam na solidão de seres ferinos.

O advento da história coincidiu também com o rompimento do isolamento ferino do tempo sem história dos povos

gentios, porque solitários os homens primitivos não praticavam aquilo que lhes é natural: o raciocínio e a sociabilidade, tanto um quanto outro atributos humanos que atestam a existência da providência, entendida por Vico como uma mente legisladora que assiste aos homens sem interferir em suas ações, por isso, a providência divina é a força imanente que sustenta as ações humanas, cuja finalidade é a conservação do gênero humano, de modo que,

pela sua infinita bondade, no que concerne a este argumento: que aquilo que os homens ou povos particulares ordenam para os seus fins particulares, e justamente estes propósitos poderiam levá-los à perdição, ela [a providência] acima e muito freqüentemente contrária, dispõe os seus propósitos para um fim universal, pelo qual, utilizando ela daqueles mesmos fins particulares, os conserva. Nesta obra, sob este aspecto se demonstra a providência divina como a ordenadora de todo o direito natural das nações (*Sn25*, p. 41).

Na *Sn44*, ficou evidente o significado da ação da providência. Certamente, nisso reside a originalidade da elaboração conceitual de Vico, que associou o trabalho da providência ao arbítrio humano, prevalecendo a força inata da providência sobre o raciocínio débil dos primeiros homens. A autonomia do arbítrio humano é garantida porque a providência não atua como uma intervenção exterior que exerce o seu controle sobre o mundo civil, tampouco é a predestinação das ações humanas, que se antecipa aos propósitos dos indivíduos e dos povos. Eis a consideração feita por Vico: “o homem tem livre-arbítrio, porém débil, para fazer das paixões virtudes; mas é ajudado por Deus naturalmente com a providência divina, e sobrenaturalmente pela graça divina” (*Sn44*, § 136).

Essa distinção entre as maneiras pelas quais Deus assiste ao gênero humano é típica da postura que remonta a Giordano Bruno, passando por Galileu, segundo a qual a teologia católica deve cuidar da verdade revelada, uma verdade completa e acabada em si mesma, o que a torna objeto de contemplação e de respeito incondicional. Os filósofos e os homens de ciência devem investigar a verdade das coisas, se ocupando inclusive da demonstração da existência de Deus e da distinção do corpo e da alma (DESCARTES, 1988), utilizando nessas atividades apenas a luz da razão. Para Vico, a pesquisa da verdade do mundo civil, ou mundo histórico deve começar dessa certeza: de que o arbítrio humano é o responsável pelo mundo das nações; esse é o passo de ouro da obra magna, a *Sn44*.

Mas, em tal densa noite de trevas onde está encoberta a primeira e muito distante antigüidade, aparece esta luz eterna, que não se esconde, desta verdade, que não se pode de modo algum colocar em dúvida: que este mundo civil foi certamente feito pelos homens, onde se pode, porque se deve, encontrar os princípios dentro das modificações da nossa mente humana. O que, a cada um que reflita, deve sentir a mesma alegria dos filósofos que estudaram seriamente o mundo natural para dele conseguir fazer ciência (*Sn44*, § 331).

Essa primeira certeza tem sua existência e sua realidade graças à força inata do entendimento humano. Vico está de acordo com o racionalismo, porém, é preciso fundamentar essa certeza. Para tanto, não serve o formalismo do *cogito*, pois o pensar, nos termos que são empregados por Descartes, é apenas o indício da convicção do eu que se descobre dotado de pensamento até mesmo no instante em que nega a própria existência.

Os livros publicados em 1709 e 1710, o *De rat.* e o *Dell'antichissima sapienza italica*,⁵ respectivamente, tiveram a finalidade de evidenciar o caráter formal da tese cartesiana, que se estabelece ainda no terreno da metafísica clássica, não fosse assim, qual a finalidade das *Meditações sobre a filosofia primeira*, de 1642? Valendo-se da posição humanista, Vico afirmou em 1709 que, “somente em Deus ótimo máximo são verdadeiras as formas das coisas” (*De rat.*, p. 184). Esta afirmação põe em relevo a limitação da ciência humana, que é capaz de conhecer a natureza exterior das coisas criadas e que compõem o mundo físico. Então, mesmo as proposições geométricas são insuficientes para desvendar a razão última da criação divina; insistir nisso é insistir nos mesmos equívocos dos teólogos católicos.

O mundo dos ânimos humanos, “que é o mundo civil, ou seja, o mundo das nações” e (*Sn44*, § 2), é produzido pela mente humana, que se apresenta também como a possibilidade do conhecimento integral da verdade sobre as coisas humanas. No lugar do *cogito*, Vico introduziu a teoria do *verum-factum*, segundo a qual a verdade das coisas humanas resulta das ações concretas, pelas quais os homens fazem por si mesmos a sua história, plano da imanência onde determinam as suas vontades em conformidade com as suas necessidades. Em 1710, Vico ainda não havia adentrado nos domínios do mundo da cultura, o seu raciocínio movia-se no campo da metafísica. Eis a explicitação da teoria do *verum-factum* naquela obra:

[...] assim a verdade humana é aquela que o homem, no ato de conhecê-la, compõe os seus elementos, no mesmo tempo que lhe dá forma. Na cognição da gênese das coisas, isto é, da maneira pela qual essas vão se fa-

⁵ Doravante citado pela nomenclatura *De ant.*

zendo, consiste a ciência, por meio da qual a mente, no mesmo ato em que vem a conhecer essa maneira, dispõe ordenadamente os elementos da coisa conhecida e, ao mesmo tempo, a faz. Faz, vale dizer, como imagem sólida, porque em Deus estão contidos todos os elementos das coisas; o homem as produz [as coisas, N.T.] como imagem plana, porque delas não pode recolher senão os elementos extrínsecos (*De ant.*, p. 249).

Nos escritos posteriores, Vico abandonou o terreno metafísico para conferir realismo à sua teoria, deixando para trás o solipsismo matemático para atingir a verdade das coisas humanas. O conceito de providência foi fundamental para a fase definitiva da filosofia de Vico. Considerando as orações inaugurais como a primeira fase dessa filosofia, os escritos de 1709 e 1710 correspondem à segunda fase e, finalmente, as obras publicadas a partir da década de vinte do século XVIII fazem parte da fase definitiva da sua filosofia. O elemento responsável pela continuidade do pensamento, isto é, aquilo que confere identidade ao sistema filosófico, foi o humanismo de Vico, que implicou a manutenção das concepções humanistas de homem e de cultura, que têm no homem o autor da sua cultura.

Na fase definitiva da filosofia de Vico não existiu nenhum conflito entre o humanismo historicista e o conteúdo abstrato do racionalismo. O conceito de providência permitiu a aplicação da teoria do *verum-factum* nos domínios da cultura, porque é ela, a providência divina, que garante o concretismo e o realismo das construções filosóficas, rompendo com o caráter exclusivamente abstrato do racionalismo.

Não poderia existir no mundo a sociedade humana se o arbítrio humano não se submetesse à providência. Mas, que providência é essa? Levando em conta as três edições da *Ciência*

Nova, nessa afirmação não está presente o conteúdo tradicional de providência que a descreve como a grande condutora dos desígnios humanos, antes mesmo deste mundo de nações existir. Retomando a afirmação da seção terceira do segundo capítulo da *Sn25*, lá, Vico reiterava que o arbítrio humano é “o criador do mundo das nações” (*Sn25*, p. 42); tal arbítrio é de natureza muito incerta quando se considera o homem em particular.

Com a constatação da indeterminação do arbítrio humano, seria oportuno chamar em auxílio dos homens a providência divina naquela sua visão tradicional. Porém, é a própria comunidade humana que tem a tarefa de corrigir o arbítrio humano naquilo em que ele é contrário à sua natureza, pois ele é “determinado pela sabedoria do gênero humano” (*Sn25*, p. 42). Na seção anterior do mesmo capítulo, Vico se referiu à sabedoria do gênero humano como sendo “a conveniência desses sentidos comuns dos povos ou nações” (*Sn25*, p. 41).

Os homens vistos isoladamente são extremamente egoístas, cada um querendo tudo para si e nada para o companheiro (*Sn44*, § 341): tal era a condição dos primeiros homens. Essa constatação bem que poderia embasar a impossibilidade do estabelecimento da comunidade humana no mundo, menos ainda a possibilidade do nascimento das nações. Porém, mais forte que o egoísmo é o senso comum da conservação da vida, que é o grande responsável pela edificação e conservação da sociedade humana. A ação egoísta manteria os primeiros homens isolados e, conseqüentemente, sem nenhum vínculo capaz de produzir a união de interesses e, com ela, a instauração da primeira sociedade humana. A história universal evidencia uma situação totalmente oposta ao destino reservado ao homem no estado de guerra. No lugar da morte do gênero humano, a violência ferina deu oportunidade para a formação das primeiras comunidades humanas; como explicar o oposto daquilo que parecia ser o mais plausível?

A providência divina, ou o entendimento humano, desde o momento em que os homens começaram a pensar humanamente, serve-se das limitações impostas pelos sentidos e pela imaginação para realizar a verdadeira natureza humana naquilo que ela é sociável e tem de racional. A capacidade de pensar é a providência divina atuando no homem, por intermédio da sua vontade, que mesmo percorrendo vias tortuosas, vai dando forma e conteúdo racional para os seus fins. Aqui fica evidente a influência da filosofia de Descartes para justificar a presença inata da razão, tal como aquelas sementes de verdade que foram depositadas no entendimento humano, que o tempo e as disciplinas fazem germinar e crescer com o cultivo das ciências e das artes.⁶O crescimento individual está associado ao desenvolvimento das forças sociais, com tanta intensidade que um influencia o outro.

Mas, assim como em nós estão sepultadas algumas sementes eternas de verdade que, passo a passo, desde a infância vão sendo cultivadas, até que, com a idade e com as disciplinas, tornam-se os conhecimentos muito esclarecidos das ciências, assim também no gênero humano pelo pecado foram sepultadas as sementes eternas do justo que, passo a passo, desde a infância do mundo, cada vez mais a mente humana vai se desdobrando sobre a sua verdadeira natureza, foram se explicando em máximas demonstradas de justiça (*Sn25*, p. 43).

⁶ Ver a este respeito a quarta regra: “Isso porque a inteligência humana tem não sei quê de divino, onde as primeiras sementes de pensamento úteis foram lançadas de tal modo que em geral, por mais desprezadas e por mais sufocadas que sejam por estudos mal feitos, produzem um fruto espontâneo” (DESCARTES, 1999, p. 21).

A visão católica da providência não deixava de ser autoritária, como foi autoritária a Igreja nos negócios temporais. A providência religiosa suprimia a autonomia da ação humana, logo, para a história da humanidade não restava sequer a tarefa de cumprir os desígnios da providência. Na verdade, esse conservadorismo peculiar à concepção de providência da Contra Reforma católica não permitia a emancipação do indivíduo; em vez do antropocentrismo imperava, ainda, nas nações católicas a velha teoria da predestinação das almas. A filosofia moderna teve o mérito de interpretar o antropocentrismo humanista na perspectiva da vida ativa, isto é, como a história do indivíduo que faz da sua existência um projeto de vida.

O antropocentrismo e o historicismo modernos interferiram definitivamente na velha representação de Deus sob a forma humana, bastante reforçada pelo cristianismo e a sua crença na encarnação de Deus. O pensamento moderno foi decisivo para promover a desantropomorfização da religião e do mundo,⁷ algo que não ocorreu de forma pacífica; a violência da perseguição religiosa ilustrou bem a intolerância para com as novas possibilidades de explicação racional do mundo que as ciências traziam e que causavam incômodo à esfera religiosa.

Vico testemunhou esse processo de desantropomorfização da religião e de laicização da idéia de providência e foi influenciado pelas perspectivas mais abertas da interpretação

⁷ Sobre estas considerações, é oportuna a posição sustentada por Lukács, para quem a superação do antropomorfismo traz conseqüências variadas: “O processo pelo qual a imagem cósmica se esvazia das representações religiosas antropomorfizadoras pode ter — como mostra a história da filosofia — um efeito deprimente até o desaparecimento, ou, também um efeito de entusiasmo, conforme os homens que recebem essa influência” (1982, p. 180).

histórica da narrativa bíblica, o que permitiu o estabelecimento de relações com as demais tradições pagãs.

A representação moderna de Deus já havia sido adotada por Vico em 1710; a idéia que conferia identidade ao Ser superior era a mesma dos geômetras: “Deus é Um ente infinito e eterno” (*De ant.*, p. 252). Anos mais tarde, na primeira edição da *Ciência Nova*, persistiu a influência dos geômetras, que foi complementada pela metafísica racionalista, cuja definição de Deus o apresenta como “mente infinita e eterna” (*Sn25*, p. 11). Finalmente, na edição definitiva, Deus é “mente senhora livre absoluta” (*Sn44*, § 2). A aceitação da nova representação de Deus permitiu a formulação de uma nova idéia de providência, que está presente no mundo e existe verdadeiramente na história, podendo ser entendida como a ajuda natural desse Deus “Mente senhora livre absoluta”. Esse mesmo Deus pode também auxiliar o gênero humano com préstimos sobrenaturais, porém, não é tarefa dos filósofos a especulação sobre esse tipo de ajuda, pois essa é uma das tarefas dos teólogos.

A ajuda natural é feita por intermédio da providência, portanto, a ação da providência pode ser o objeto da reflexão filosófica e, quando realizada, permite a descoberta dos princípios comuns do mundo civil, o que equivale à demonstração da providência no mundo dos ânimos humanos, porque ela

tem assim ordenado e disposto as coisas humanas, que os homens, caídos da inteira justiça com o pecado original, procurando fazer quase sempre algo diverso e, freqüentemente, tudo ao contrário, — onde, para servir à utilidade, viveriam na solidão de bestas feras — por essas mesmas vias diversas e contrárias, eles pela mesma utilidade sejam levados a viver com justiça e conservar-se em sociedade para, assim, celebrarem a sua natureza sociável; a qual nesta obra se demonstrará

ser a verdadeira natureza civil do homem, e assim, ter existido direito em natureza (*Sn44*, § 2).

Como foi dito acima, a ação da providência pode ser demonstrada, não a idéia de Deus. Nisso consiste o realismo de Vico: ele evitou a especulação metafísica destituída de fundamentos reais, uma vez que, pela via especulativa é possível afirmar a existência de um Deus todo mente, ou todo corpo, ou dotado de ambas as substâncias, ou ainda apresentar tantas outras representações em conformidade com as convicções subjetivas de quem pensa sobre a essência de Deus. A certeza da existência de Deus pode ser demonstrada pelo atributo da sua providência; por essa via caminha a filosofia, e a demonstração da efetividade da força providente pode ser feita recorrendo à história das coisas humanas em conformidade com a história das idéias humanas, porque, segundo Vico, — e sob a influência de Espinosa — a ordem das idéias deve proceder segundo a ordem das coisas (*Sn44*, § 238).

A demonstração da providência divina aponta para uma nova modalidade de teologia, diferente da revelada; trata-se, nesse caso, da teologia civil raciocinada da providência divina, que explica como os primeiros homens sentiram a si mesmos e ao mundo exterior, surgindo dessa percepção aturdida e indefinida um temor desmesurado, que levou esses homens a imaginarem os deuses como seres sobrenaturais.

Esse temor foi consentido pela providência porque no estado ferino da primeira barbárie os homens não eram capazes de entender o que é Deus, uma idéia muito simples, porém, muito acima do entendimento ainda débil e fragilizado pelo vigor dos sentidos e pela vastidão da imaginação. No lugar da idéia simples, que é a verdadeira cognição de Deus, os primeiros homens forjaram para si as diversas religiões bárbaras, cada

uma captando de maneira equivocada os atributos de Deus espalhados na natureza exterior. Cada religião contribuiu para a edificação de um imenso mosaico, no qual estão representadas as inúmeras figuras divinas atribuídas inconscientemente a Deus. Essas divindades — que nada mais são que a cognição confusa das mentes, também, confusas dos primeiros homens — assistiram à humanidade no início dos tempos históricos, sendo elas o registro histórico dos tempos, obscuro e fabuloso.

Esse mosaico das religiões bárbaras, quando contemplado pelos filósofos, sugere que tais divindades foram criações humanas, cujo propósito comum foi o de aplacar o temor sentido pelos primeiros homens de tudo o que lhes era desconhecido; para tanto, praticaram o culto de alguma divindade, que lhes fosse superior e que tivesse o poder de conservar a vida da comunidade. Esse raciocínio foi apresentado na primeira seção do segundo capítulo da *Sn25*, em que Vico sustentou que a providência é o primeiro e principal princípio das nações.

A discussão do conceito de providência acaba colocando em relevo a antropologia da religião promovida por Vico. Apesar do cuidado de manter como realidades distintas a história do povo hebreu e a história dos povos pagãos, é inconfundível a tese central da *Sn44*, naquilo que ela tem de teologia civil raciocinada da providência divina, que as religiões foram criadas pelos homens, assim como as divindades cultuadas nessas religiões. O sublime das religiões reside na obscuridade dos mistérios que sustentam a crença dos homens; a palavra revelada, os raios de Júpiter, ambos são sinais sensíveis que demandam dos homens a atenção e o respeito aos desígnios celestiais, que jamais serão compreendidos sem o temor e a servidão devidos à divindade que os conserva. Mas, por que foi assim? Porque a providência deliberou que os homens, em um estado em que ainda não eram capazes de entender a verdade, se mantivessem tolerantes com

a observância do certo das leis humanas dos tempos bárbaros. Com o aparecimento dos filósofos, as religiões bárbaras vão desaparecendo, dando lugar à compreensão da verdade com o justo das leis dos tempos humanos. As religiões bárbaras cumpriram o papel de freio das paixões animais, criando as possibilidades para a gradativa extirpação da violência em um tempo ferino, no qual somente a força física seria capaz de estabelecer os limites humanos em um mundo desumano.

Mais uma vez, aparece a natureza inata do entendimento humano. Deus não se revela aos povos gentios, por isso Ele é sentido e imaginado como uma divindade corpórea, chegando inclusive a ter a mesma compleição humana. De acordo com Vico, a providência permitiu que as coisas acontecessem assim. Mas, o mesmo Vico afirma que a imaginação que cria a divindade é um engano da mente humana; um engano tão convincente que sequer é percebido pelos homens bárbaros (*Sn44*, § 376). Portanto, não se trata, efetivamente, do consentimento da providência, mas da convicção que esses homens depositaram em suas criações espontâneas:

De tal pensamento deveu nascer o conato, o qual é próprio da vontade humana, de ter sob freios os movimentos impressos na mente pelo corpo, para fazê-los aquietarem, que é do homem sábio, ou, ao menos lhes dar outra direção para usos melhores, que é do homem civil. Esse refrear os movimentos dos corpos, certamente é um efeito da liberdade do arbítrio humano, e, portanto, da vontade livre, a qual é domicílio e instância de todas as virtudes e, entre outras, da justiça, pela qual é informada a vontade, que é de todo o justo e de todos os direitos que são ditados pelo justo (*Sn44*, § 340).

A atenção de Vico se fixou nesse pensamento sendo ele que merece a atenção do filósofo; avançando no conteúdo da obra

de Vico, a providência divina é identificada com a sabedoria: “a faculdade que comanda todas as disciplinas, com as quais se aprendem todas as ciências e as artes que compõem a humanidade” (*Sn44*, § 364). Essa sabedoria cumpre a finalidade de aperfeiçoar o homem; quando fala do homem, Vico expressa o seu humanismo radical, pois diz que o ser do homem é a mente e o ânimo, isto é, o intelecto e a vontade.

A providência, entendida como a força nativa do entendimento, faz a mediação entre o intelecto e a vontade. Essa tarefa faz da providência a faculdade da mente humana responsável pela configuração das suas ações, tornando-as harmônicas no interior da marcha progressiva da história, dando a essas ações individuais uma finalidade superior que ultrapassa os interesses particulares de cada um.

O intelecto humano traz em si as sementes da verdade de Deus; essa certeza metafísica é a garantia da capacidade criadora da mente humana, que, a exemplo do intelecto divino, cria o seu mundo, que é o mundo social, ou o mundo das nações, conferindo a esse mundo a autonomia peculiar de tal mente. A certeza metafísica, por si só, pode ser admitida; no entanto, sozinha ela não é capaz de explicar a existência do mundo social como algo autônomo e, ao mesmo tempo, independente da vontade de Deus. O fundamento da certeza metafísica, a respeito das sementes inatas da verdade, está posto na vontade humana, que age livremente, embora se servindo de caminhos errados, mas que em todos os momentos da vida erige-se como a sua autoridade:

Esta autoridade [humana] é o livre uso da vontade, sendo o intelecto uma potência passiva sujeita à verdade: porque os homens deste primeiro momento de todas as coisas humanas começaram a celebrar a liberdade do

seu arbítrio humano pondo freio aos movimentos dos corpos, para aquietá-los de fato, ou dar-lhes melhor direção (*Sn44*, § 388).

Na história da humanidade, no momento em que os homens — sozinhos e infelizes — começam a pensar humanamente, o intelecto e a vontade estavam em oposição, sendo o intelecto a força vital que deveria comandar, mas que não era compreendido pela sua vontade, toda ela dominada pelos sentidos e pelas paixões, ambos irreconciliáveis com o intelecto. Foi preciso muito tempo para que as vontades passassem a ser orientadas diretamente pelo intelecto. A história evidencia as vias tortuosas percorridas pela humanidade, pois, guiados pelas vontades, das mais egoístas, os homens tiveram de suportar a desumanidade das suas ações, marcadas pela violência e pela injustiça, para que, por eles mesmos, viessem a descobrir as comodidades da vida em sociedade.

A trajetória da humanidade é a marcha das nações para a realização da verdadeira natureza humana, a única capaz de conservar os homens em sociedade de justiça. Levando em conta as singularidades das histórias de cada nação, Vico vislumbrou a história universal do gênero humano, que nasceu com as pequenas famílias e se expandiu até atingir os confins do planeta. Essa história universal corresponde à história ideal eterna da humanidade, na qual o ideal equivale à emancipação da razão, um ideal sempre buscado por cada membro da comunidade. A dimensão eterna dessa história é o homem, pois a razão começou no mundo com o primeiro homem e, graças à ação da providência — entendimento humano, foi preservada pela sucessão das gerações e dos séculos, até culminar nos governos propriamente humanos dos tempos iluminados.

A postura de Vico o distingue dos outros modernos, porque, para ele, a atividade racional do indivíduo está vinculada ao desenvolvimento espiritual e material da humanidade, de modo que somente com a autonomia da vontade será possível a emancipação completa do intelecto. A crítica formulada por Vico aos adversários da primazia dos estudos históricos, filológicos e morais não foi dirigida apenas aos filósofos modernos, ela esteve voltada também para o pensamento antigo e a teologia católica. Enfim, a crítica de Vico é dirigida para todos aqueles que não admitem a história como a expressão verídica da liberdade da vontade humana.

A demonstração da providência, isto é, a reconciliação da vontade com o intelecto, além de descrever a história ideal eterna do gênero humano, faz-se mais efetiva quando é assimilada como a história das suas idéias que oferece os princípios da história da natureza humana, que correspondem aos princípios da história universal (*Sn44*, § 368). Aqui está a grande contribuição de Vico para a filosofia, que com a sua história das idéias humanas propõe uma filosofia da história, uma disciplina tipicamente moderna e que encontra na filosofia de Vico os seus fundamentos. Ele acalentou a sua *Ciência Nova* com a alegria de tê-la, a um só tempo, como a história e a filosofia da humanidade (*Sn25*, p. 21).

A conclusão do segundo capítulo da *Sn25*, que está incluído neste estudo sobre Vico e a idéia de providência, foi a advertência do filósofo para que a história das idéias humanas fosse cultivada com os estudos que compõem a sua sabedoria. Esta exortação revela outro traço que diferencia Vico da maioria dos modernos; ele não estava plenamente convencido de que o Século das Luzes fosse o ápice da história universal; tampouco que a cultura das luzes fosse suficiente para evitar a degeneração da sociedade, precipitando o mundo social em uma nova atmos-

fera de barbárie. Vico conseguiu antever nos seus dias os sinais, ainda tênues, do esgotamento precoce dos tempos iluminados; para ele, o refinamento artístico e o progresso científico não estavam proporcionando o aprimoramento do comportamento moral.⁸ A deficiência dos modernos era a conseqüência do des-caso dispensado às disciplinas humanistas, vistas somente sob a égide da tradição. Vico considerou essa postura equivocada, porque aquilo que deveria ser desautorizado pelo entendimento humano não eram as disciplinas humanistas, e sim a presunção dos supostos doutos das coisas humanas.

O abandono das disciplinas humanistas deveria ser substituído pela promoção dessas disciplinas em um novo patamar, colocando-as na esfera das disciplinas científicas. Somente assim, os riscos de uma nova barbárie poderiam ser enfrentados e evitados com o cultivo da história das idéias, que instrui as novas gerações com o saber das coisas humanas, responsáveis pela humanização do mundo. Quando a história não é cultivada, só resta à humanidade corrompida percorrer novamente aqueles caminhos outrora trilhados e que levam sempre à celebração da verdadeira natureza humana, segundo a qual os homens foram, são e serão seres racionais e sociáveis “E assim, por lei eterna da providência, recorre-se ao direito natural das gentes heróicas, no qual, entre os débeis e os fortes não existe igualdade de razão” (*Sn25*, p. 53).

A história não comporta repetição, porém, a comunidade humana experimenta momentos de instabilidade quando a igualdade de razão desaparece com o império da violência e das

⁸ Vico fez esse diagnóstico, primeiramente no *De rat.* de 1709. Depois, nas sucessivas edições da *Ciência Nova*, ele mantém o diagnóstico. É notável que a mesma avaliação será feita anos mais tarde, em 1750, por Rousseau no célebre *Discurso sobre as ciências e as artes*.

desigualdades sociais. Esses são os tempos preconizados pela intolerância que faz dos homens inimigos entre si. Mas Vico manifestou também o seu otimismo nas páginas das sucessivas edições da *Ciência Nova*: ele acreditava que as quedas históricas sempre foram novas oportunidades para o estabelecimento da igualdade entre os homens, para que os homens aprendessem, com o auxílio que lhes subministra a providência, que “desde que se tem memória do mundo, o gênero humano viveu e vive toleravelmente em sociedade” (*Sn44*, § 135).

Assim, para explicar o mundo social, Vico não precisou apelar à intervenção sobrenatural de Deus sobre os desígnios humanos. O mundo civil depende do intelecto e da vontade, para concluir é oportuno recordar o que já foi dito: no intelecto estão as sementes da verdade, com as quais se produz a história. Por fim, a história das idéias humanas pode ser conhecida, elas resultam da ação providente de Deus que habita a mente humana, porque, “com o seu eterno conselho, deu-nos naturalmente o ser, e naturalmente no-lo conserva” (*Sn44*, § 2); no início, os homens não foram capazes de compreender essa verdade, mas, graças aos filósofos, os homens são capazes de conceber Deus como uma “Mente senhora livre e absoluta da natureza”, cuja providência é o suporte do mundo civil.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BELLOFIORE, L. **La dottrina della provvidenza in G. B. Vico**. Pádua: Casa Editrice Antonio Milano, 1962.

DESCARTES, R. **Meditações sobre a filosofia primeira**. Trad. Gustavo de Fraga. Coimbra: Livraria Almedina, 1988.

_____. **Regras para a orientação do espírito**. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LUKÁCS, G. **Estética**. Tomo 1: la peculiaridad de lo estético. Trad. para o castelhano Manuel Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1982.

VICO, G. (*Org. I-VI*) **Le orazioni inaugurali**. Org. Gian Galeazzo Visconti. Bolonha: Il Mulino, 1982.

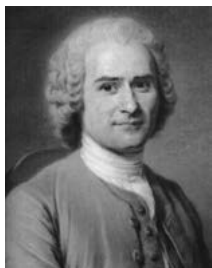
_____. (*De rat.*) Il metodo degli studi del tempo nostro. In: _____. **Opere**. Ed. Fausto Nicolini. Milão/Nápoles: Riccardo Ricciardi, 1953, p. 169-242.

_____. (*De ant.*) Dell'antichissima sapienza itálica. In: _____. **Opere**. Ed. Fausto Nicolini. Milão/Nápoles: Riccardo Ricciardi, 1953, p. 242-308.

VICO, G. (*Sn25*) **Principj di una scienza nuova** intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritruovano i principj di altro sistema di diritto naturale delle genti. Nápoles: Felice Mosca, 1725. [Cd-Rom, Centro di Studi Vichiani, Nápoles, 1999].

_____. (*Sn44*) **Principj di scienza nuova** d'intorno alla natura delle nazioni, in questa terza impressione dal medesimo autore in un gran numero di luoghi corretta, schiarita, e notabilmente accrescituta. Org. Fausto Nicolini. Milão: Arnoldo Mondadori, 1992.

VISCONTI, G. G. Introduzione alle Orazioni Inaugurali. In: VICO, G. **Le orazioni inaugurali**. Org. Gian Galeazzo Visconti. Bolonha: Il Mulino, 1982, p. 7-63



Rousseau

Rousseau

APRESENTAÇÃO

A carta de Rousseau a Voltaire de agosto de 1756, cuja tradução apresentamos, foi escrita em resposta a uma obra de Voltaire publicada no início do mesmo ano, sob o título de *Poema sobre o desastre de Lisboa*. As circunstâncias nas quais o poema foi composto são conhecidas: no dia primeiro de novembro de 1755 a cidade de Lisboa foi abalada por um grande terremoto, de conseqüências desastrosas. Voltaire tomou conhecimento do fato no decorrer do mesmo mês, e compôs o poema antes do final do ano. Durante o mês de janeiro de 1756 várias cópias manuscritas da obra já circulavam em Paris, e a primeira edição data de março do mesmo ano. Todos os jornais da época começaram então a discutir os versos de Voltaire, todo o meio intelectual se viu tomado pela polêmica suscitada por eles. Isto explica o fato de que o poema tenha sido reeditado vinte vezes no decorrer do mesmo ano.

O que tornava o poema de Voltaire tão importante? Ou, em outras palavras, o que havia de diferente no terremoto de Lisboa? De fato, do ponto de vista científico ou estritamente teórico, o cisma não poderia abalar os pensadores do século, pois suas causas, se não eram exatamente conhecidas, eram pelo menos suspeitadas. Do ponto de vista de sua singularidade, o terremoto também não deveria surpreender tanto. Os terremotos são comuns em certas

regiões e, no caso, pode-se dizer que se sabia da ocorrência de tremores mais violentos e mais desastrosos, além da de outras catástrofes, como erupção de vulcões e inundações, epidemias etc. Todavia, o desastre de Lisboa abalou o século. Por quê? Na verdade, não foi nem o mistério, nem a raridade, nem a dimensão do cisma que o tornou impressionante. Ele impressionou sob a ótica de Voltaire, que se valeu muito habilmente dele para abrir o processo contra o otimismo filosófico. O *Poema sobre o desastre de Lisboa* foi de fato a primeira investida de Voltaire contra a concepção otimista do mundo.

Em linhas gerais, a filosofia otimista de Pope e Leibniz afirma que a natureza inteira, na sua própria diversidade, revela um plano único, no qual o caso é apenas uma determinação que nos é invisível, em que a discórdia é somente uma harmonia que não compreendemos, e no qual todo o mal particular concorre para o bem universal. Segundo essa concepção, se, dentre a infinidade de mundos possíveis aos quais Deus poderia dar a existência, ele escolheu exatamente o nosso, devemos concluir necessariamente que este é o melhor dos mundos possíveis; pois Deus, sendo infinitamente sábio e justo, não poderia deixar de escolher o melhor. «Essa suprema sabedoria, diz Leibniz, reunida a uma bondade não menos infinita, não pôde deixar de escolher o melhor, pois, assim como um mal menor é uma espécie de mal, cria-se obstáculo a um bem maior; e haveria algo a ser corrigido nas ações de Deus se houvesse um meio de fazer melhor».¹

Ora, se este é o melhor dos mundos possíveis, como explicar o mal? Para a concepção otimista do mundo, o mal é necessário; ele concorre mesmo para a realização de um bem maior.

¹ LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Essais de Théodicée*. Paris: Garnier-Flammarion, 1969, p. 1098.

É exatamente contra essa concepção que Voltaire escreve seu poema. Já no prefácio ele afirma que o axioma da filosofia otimista, segundo o qual «tudo é bem», deve soar de modo estranho aos ouvidos daqueles que presenciaram desastres como o de Lisboa. Se é certo que o mundo parece ser ordenado, nada nos demonstra, todavia, que esta ordem tenha em vista o bem estar do homem.

Quando, em 1733, Pope escreve seu famoso *Ensaio sobre o homem*, Voltaire não chega a fazer crítica alguma à obra. Mesmo mais tarde, nos anos 1747–1748, quando começa a escrever os primeiros contos filosóficos, (*Zadig* e *Le monde comme il va*), nos quais é patente a intenção do autor de chamar a atenção do leitor para o espetáculo do sofrimento e da miséria do mundo, Voltaire ainda não afirma a incompatibilidade do mal com o teodiceia otimista. Foi sobretudo a partir do desastre de Lisboa que o problema do mal se tornou uma obsessão em sua obra.

O poema se inicia com uma convocação aos filósofos do otimismo para que venham contemplar as ruínas, os destroços, as cinzas da cidade de Lisboa, os mortos, os mutilados, os que foram enterrados vivos sob os escombros. O que dirão esses filósofos diante destas cenas de dores inúteis? Poderão dizer, por exemplo, que Deus castigou a cidade, e que a morte é o preço de seus crimes. Mas que crime cometeram as crianças esmagadas sobre o seio de suas mães? E por que Lisboa seria mais criminosa do que Londres ou Paris? Diante dessas questões, os filósofos então responderão que o mal é necessário neste mundo, e que Deus não poderia tê-lo feito diferente. Mas, pergunta Voltaire, como podemos limitar o poder de Deus a ponto de dizer que ele não poderia ter feito um mundo sem vulcões e terremotos? Se Deus sustenta a cadeia de todos os seres, como afirma Leibniz, se ele é livre, por que sofreremos? Todos os seres vivos e sensíveis vivem na dor e morrem. Como supor, com todos os

males do mundo, um bem geral? O universo inteiro desmente o otimismo. É preciso reconhecer que o mal existe sobre a terra. Mas como conceber um Deus que é a própria bondade, e que lança seus filhos na dor?

Na verdade, Voltaire reproduz aqui o antigo paradigma de Epicuro: «Deus, ou quer impedir o mal e não pode, ou pode e não quer. Ou não quer e nem pode, ou quer e pode. Se quer e não pode, é impotente: o que é impossível em Deus. Se pode e não quer, é invejoso: o que, do mesmo modo, é contrário a Deus. Se nem quer, nem pode, é invejoso e impotente, nem sequer é Deus. Se quer e pode, o que é a única coisa compatível com Deus, donde provém a existência dos males?»²

Para Voltaire, o otimismo de Leibniz não responde ao paradigma de Epicuro, ou, em outras palavras, a teodicéia de Leibniz não cumpre a tarefa que se tinha imposto, ou seja, a de justificar a providencial benfeitoria de Deus. O problema do mal continua sendo um enigma insolúvel.

Rousseau, ao escrever seu comentário do poema de Voltaire, não hesita, desde os primeiros parágrafos, em colocar-se do lado de Pope e Leibniz. Mas o mais importante em sua carta não é absolutamente a defesa do otimismo. Na verdade, como veremos, Rousseau situa a questão do mal num plano radicalmente diferente do de Voltaire. Para ele, o mal é sobretudo social. Voltaire insiste no nível metafísico, e por isso permanece com um enigma nas mãos.

² EPICURO. *Antologia de textos*. São Paulo: Abril, 1973, p. 28.

CRONOLOGIA DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

I - Sua formação (1712-1742)

1712: Jean-Jacques Rousseau nasce em Genebra, numa família calvinista, segundo filho de Isaac Rousseau e Suzanne Bernard. A mãe morre alguns dias depois do nascimento da criança.

1712-1722: Rousseau mora com o pai, que o faz ler romances e, sobretudo, Plutarco.

1722-1724: Instala-se em Lyon, em 1722. Ele e um de seus primos, Abraham Bernard, são entregues aos cuidados de Lambercier, em Bossey.

1725: Torna-se aprendiz do gravador Ducommun.

1728, 14 de março: Ao tentar entrar na cidade à noite, encontra as portas fechadas. Decide fugir e tornar-se católico. Em 21 de abril encontra Madame de Warens em Annecy, depois em Chambery. Aprende vários ofícios, inclusive música. Vai à Suíça (1730-1731) e à Paris (junho de 1731).

Outubro de 1731/junho de 1732: Trabalha no cadastro de Savóia.
1732 ou 1733: Viaagem a Besançon. Por essa ocasião, torna-se

amante de Madame de Warens, a quem, curiosamente, chamava de “mamãe”.

1735 ou 1736: Primeira estadia nas Charmettes (Chambery). Setembro de 1737: Viagem a Montpellier. Volta a Chambery no início do ano seguinte.

1738-1739: Nas Charmettes, prossegue sua educação científica, literária e filosófica e compõe seu “armazém de idéias”.

1740-1741: Estadia em Lyon como preceptor dos filhos de Mably.

II. Os anos parisienses (1742-1756)

1742: Tão logo chega em Paris, apresenta à Academia um *Projeto de nova notação para a música*.

1743/1744: Trava relações com os Dupin. Passa algum tempo em Veneza como secretário do embaixador da França, o Senhor Montaignu. Faz a descoberta da política.

1745: Torna-se amigo de Diderot. Início de suas relações com Tereza de Levasseur, com a qual terá cinco filhos, todos colocados num orfanato para crianças abandonadas.

1746: É secretário da Senhora Dupin. Trabalha com ela num livro sobre as mulheres. Publicação do *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*, de Condillac.

1748: Montesquieu publica *O espírito das leis*.

1749: Escreve verbetes sobre a música para a *Enciclopédia*. Em

outubro, na estrada que leva a Vincennes, onde ia visitar Diderot na prisão, lê, no *Mercure de France*, o tema do concurso da Academia de Dijon: *Se o restabelecimento das artes e das ciências contribuiu para aperfeiçoar os costumes*. Ele tem uma espécie de iluminação. No mesmo ano, Buffon começa a publicar sua *História Natural*.

1750, 9 de julho: O *Discurso sobre as ciências e as artes* é o premiado pela Academia. Considerado como um ataque à civilização parisiense, o discurso provocará grandes polêmicas.

1752, outubro: A opereta *O adivinho da aldeia* é representada diante de Luís XV. O autor foge, para evitar ser apresentado ao rei. Em dezembro, o Teatro Francês apresenta a peça *Narciso, ou o amante*, de Rousseau, e para a qual ele havia escrito um importante prefácio.

1753, novembro: Retiro em Saint Germain, para meditar sobre o tema proposto pela Academia de Dijon: *Que aborda a origem da desigualdade entre os homens, e se ela é autorizada pelo direito natural*. Seu discurso sobre esse assunto marcará o início de sua obra política.

1755: Publicação do *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*, com uma dedicatória à República de Genebra. Sai o Tomo V da *Enciclopédia*, para o qual havia escrito o importante verbete “Economia Política”

III. A solidão de Montmorency (1756-1762)

1756, 9 de abril: Instala-se na Ermitage, nas terras de Madame d'Épinay. Começa a sonhar com os amores de Júlia e Saint-Preux, que serão os heróis de seu romance *A nova Heloísa*.

Em agosto, é publicada sua carta a Voltaire sobre o terremoto de Lisboa.

1757: Idílio com Madame d'Houdedot. Desentendimentos com Grimm, Madame d'Épinay e Diderot. Em dezembro, instala-se no Montlouis e Montmorency.

1758: Responde ao verbete sobre Genebra que D'Alembert havia escrito para a *Encyclopédia*. Sua resposta é a *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos*. Acaba a redação da *Nova Heloísa* e começa a pensar no *Emílio*. Abandona a idéia de publicar suas *Instituições políticas*. Trabalha nos manuscritos do Abade Saint-Pierre.

1759: Voltaire publica o *Cândido*, que Rousseau não lê. Torna-se amigo do Marechal de Luxembourg e de sua mulher.

1761, janeiro: Publicação seguida de grande sucesso, da *Nova Heloísa*.

1762: Escreve as famosas cartas a Malesherbes, que são autobiográficas. *O contrato social* é publicado em abril e o *Emílio* em maio.

IV. Os anos errantes (1762-1768)

1762, junho: Condenação do *Emílio*. É perseguido e se refugia em Yverdon, depois em Moitiers, no principado de Neuchatel, que pertence ao rei Frederico da Prússia. Em 19 de junho, o *Emílio* e *O contrato social* são queimados na fogueira em Genebra. Em 28 de agosto, expede-se uma ordem de proibição do *Emílio* por parte do arcebispo de Paris. Rousseau responde com a *Carta a Christophe de Beaumont*.

1763: O genebrino Tronchin escreve contra Rousseau as *Cartas escritas do campo*.

1764: Responde a Tronchin com as *Cartas escritas da montanha*, em que ataca os procedimentos contra ele e examina as instituições religiosas e políticas de Genebra. Trabalha nas *Confissões*.

1765: Desentende-se com o pastor e com os habitantes de Moitiers. Escreve o *Projeto de constituição para a Córsega*. Passa algumas temporadas na Ilha de Saint-Pierre.

1766: Parte para a Inglaterra, onde ficará na casa de Hume.

1767: Desentende-se com Hume e volta para a França. Seu *Dicionário de Música* está à venda em Paris.

1768: Vai a Lyon, Grenoble e se instala em Bourgoin, no Dauphiné. Casa-se oficialmente com Tereza.

V. Paris - Últimos anos (1770-1778)

1770: Em junho, instala-se em Paris. Começa a ler as *Confissões* em círculos privados.

1771: Início da amizade com Bernardin de Saint-Pierre. Termina as *Considerações sobre o governo da Polônia*.

1773: Escreve os *Diálogos*, iniciados no ano anterior.

1776, 24 de fevereiro: Quer depositar seus *Diálogos* no altar da Igreja de Notre Dame e é impedido. Em abril começa a distribuir na rua as duas primeiras partes dos *Devaneios de um caminhante solitário*.

1777: Compõe os cinco *Devaneios* seguintes.

1778: Compõe os últimos *Devaneios*. Em 20 de maio, vai a Ermenonville. Morre em 2 de julho e é enterrado no dia 4 na Ilha dos Peupliers, que logo vai se tornar um lugar de peregrinação.

VI. A glória póstuma

1782: Publicação das *Obras* de Rousseau em Genebra, aos cuidados de um comitê, com textos inéditos.

1788: Madame de Stael escreve as *Cartas sobre o caráter e os escritos de Jean-Jacques Rousseau*.

1790, julho: O busto de Rousseau é carregado triunfalmente em Paris.

1791, junho: A Rua Plâtrière, onde havia morado, passa a se chamar Rua Jean-Jacques Rousseau. Em dezembro do mesmo ano, a Assembléia Constituinte vota a ereção de uma estátua de Rousseau e o pagamento de uma pensão para sua viúva.

1794, outubro: Os restos mortais de Rousseau são transferidos para o Panthéon dos heróis nacionais. A cerimônia é seguida de festas solenes em Paris e em outras cidades francesas.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Rousseau

Oeuvres Complètes. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, v. I, 1959, v. II., 1961, v. III., 1964 e v. IV. 1969.

Confissões. São Paulo: Athena, *s.d.*

Considerações sobre o governo da Polônia. São Paulo: Brasiliense, 1982.

Discurso sobre as ciências e as artes, Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens, O contrato social. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção “Os pensadores”).

Emílio, ou da educação. São Paulo: Difel, 1968.

Júlia ou a Nova Heloísa. Campinas-SP: Hucitec/Edunicamp, 1994.

Os devaneios do caminhante solitário. Brasília: Universidade de Brasília, 1986.

Obras de Voltaire

Mélanges. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965.

Dicionário Filosófico, Tratado de Metafísica, O filósofo ignorante. São Paulo: Abril Cultural, 1970. (Coleção “Os pensadores”).

Tratado sobre a tolerância. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

Deus e os homens. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

Bibliografia crítica

BACZKO, B. **Rousseau solitude et communauté.** Paris: Mouton, 1974.

BURGELIN, Pierre. **La philosophie de l’existence de J-J. Jacques Rousseau.** Paris: PUF, 1952.

CASSIRER, E. **A questão Jean-Jacques Rousseau.** São Paulo: Edunesp, 1999.

DERATHÉ, Robert. **Rousseau et la science politique de son temps.** Paris: PUF, 1995.

GOLDSCHMIDT, V. **Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau.** Paris: Vrin, 1974.

MATOS, Olgária Chaim Feres. **Rousseau, uma arqueologia da desigualdade.** São Paulo: MG, 1978.

NASCIMENTO, Milton Meira. **Figuras do corpo político: o último dos artefatos morais em Rousseau e Pufendorf.** Tese de livre docência. São Paulo: USP, 2000.

PRADO JR., Bento. Gênese e estrutura dos espetáculos. In: **Revista Cebrap**, n. 8, São Paulo.

SALINAS FORTES, L. R. **Rousseau: da teoria à prática**. São Paulo: Ática, 1976.

_____. **Paradoxo do espetáculo**. São Paulo: Discurso/FAPESP, 1997.

SOUZA, Maria das Graças de. **Ilustração e História**. São Paulo: Discurso/FAPESP, 2001.

_____. **Voltaire, a razão militante**. São Paulo: Moderna, 1996.

STAROBINSKI, Jean. **A transparência e o obstáculo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

Tradução

CARTA DE ROUSSEAU A
VOLTAIRE SOBRE A PROVIDÊNCIA
18 DE AGOSTO DE 1756

Tradução e aparato crítico:
Maria das Graças de Souza

Vossos últimos poemas,¹ Senhor, chegaram até a solidão em que vivo, e embora todos os meus amigos conheçam o amor que dedico aos vossos escritos, não sei quem os teriam enviado a mim, a menos que vós mesmo o tenhais feito. Encontrei neles o prazer, aliado à instrução, e reconheci neles a mão do mestre; e creio dever vos agradecer o exemplar e a obra. Não vos direi que tudo me parece igualmente bom; mas as coisas que me desagradam nos poemas só aumentam a minha confiança naqueles que me extasiam. Não é sem dificuldade que algumas vezes defendo minha razão contra os encantos de vossa poesia; mas é para tornar minha admiração mais digna de vossas obras que me esforço em não admirar tudo nelas.

Farei mais ainda, Senhor: falarei sem rodeios, não das belezas que acreditei sentir nestes dois poemas, tarefa que assustaria

¹ Trata-se dos poemas de Voltaire sobre a lei natural e sobre o desastre de Lisboa, que foram publicados num mesmo volume.

minha indolência, nem mesmo dos defeitos que talvez outros mais hábeis do que eu observarão neles, mas do desprazer que nesse instante perturba o gosto que eu tinha pelas vossas lições, e eu o farei ainda enternecido com a primeira leitura na qual meu coração escutava avidamente o vosso, amando-vos como a um irmão, honrando-vos como meu mestre, tendo enfim a esperança de que reconheceréis nas minhas intenções a franqueza de uma alma reta, e nos meus discursos, o tom de um amigo da verdade que fala a um filósofo. Aliás, quanto mais vosso segundo poema me encanta, mais tomo posição contra o primeiro; pois se não tivesse medo de vos opor a vós mesmo, por que eu temeria concordar convosco? Devo crer que não tendes muito apreço a sentimentos que refutais tão bem.

Todas as minhas queixas, portanto, referem-se ao vosso poema sobre o desastre de Lisboa, porque eu esperava dele efeitos mais dignos do sentimento de humanidade que parece vos ter inspirado ao fazê-lo. Censurais Pope e Leibniz de insultar nossos males ao sustentarem que tudo é bem, e vós aumentais de tal maneira o quadro de nossas misérias que acabais por agravar o sentimento que temos delas; ao invés das consolações que esperava, vós apenas me afligis; dir-se-ia que temeis que eu não veja o suficiente o quanto sou infeliz; e acreditais, parece, tranquilizar-me muito, provando-me que tudo é mal.

Não vos enganeis, senhor: o que acontece é exatamente o contrário do que pretendes. Esse otimismo, que considerais tão cruel, todavia me consola nas dores que descreveis como insuportáveis.

O poema de Pope ameniza meus males e me induz à paciência, o vosso exagera minhas penas, excita-me ao murmúrio e, tirando-me tudo, exceto uma frágil esperança, reduz-me ao desespero. Nessa estranha oposição que reina entre o que estabeleceis e aquilo que sinto, acalmai a perplexidade que me agita,

e disse-me quem está enganado, sobre o sentimento ou sobre a razão. “Homem, tenha paciência, dizem-me Pope e Leibniz. Teus males são um efeito necessário da natureza e da constituição desse universo. O ser Eterno e Benfeitor que te governa gostaria que te assegurasses disso. Dentre todas as economias possíveis, ele escolheu aquela que reunia o menor e o maior bem possíveis, ou (para dizer mais cruamente, se for necessário), se ele não fez melhor, é porque não podia tê-lo feito”.

O que me diz agora vosso poema? “Sofre para sempre, miserável. Se existe um Deus que criou, ele é todo poderoso; podia evitar todos os males. Portanto, não esperes que eles terminem; pois não se poderia saber por que tu existes, se não for para sofrer e morrer”. Não sei o que tal doutrina pode possuir de mais consolante do que o otimismo e do que a própria fatalidade. Quanto a mim, confesso que ela me parece mais cruel ainda do que o maniqueísmo. Se o embaraço sobre a origem do mal nos obrigasse a alterar alguma das perfeições de Deus, por que querer justificar seu poder às custas de sua bondade? Se for preciso escolher entre dois erros, eu prefiro o primeiro deles.

Não quereis, senhor, que vossa obra seja considerada como um poema contra a providência; e evitarei lhe dar esse nome, embora tenhais qualificado de livro contra o gênero humano um escrito no qual eu defendia a causa do gênero humano contra ele mesmo.² Conheço a distinção que é preciso fazer entre as intenções de um autor e as conseqüências que se pode tirar de suas doutrinas. A justa defesa de mim mesmo me obriga so-

² Na ocasião em que foi publicado o *Discurso sobre as origens da desigualdade entre os homens*, Voltaire, em carta a Rousseau, classifica a obra de livro contra o gênero humano (Ver, em ROUSSEAU. *Oeuvres Complètes*, Paris: Seuil, 1971. v. II, p. 268-270, a carta de Voltaire e a resposta de Rousseau).

mente a vos fazer observar que, ao retratar as misérias humanas, minha finalidade era justificável, e mesmo louvável, segundo creio; pois, eu mostrava aos homens como faziam suas próprias desgraças e, conseqüentemente, como poderiam evitá-las.

Não vejo por onde se possa procurar a fonte do mal moral a não ser no homem livre, aperfeiçoado, portanto corrompido; e quanto aos males físicos, se a matéria sensível e impassível é uma contradição, como me parece, eles são inevitáveis em qualquer sistema do qual o homem faça parte; assim, a questão não é absolutamente a de saber por que o homem não é perfeitamente feliz, mas a de saber por que ele existe. Além do mais, creio ter mostrado que, excetuando a morte, que não é um mal a não ser por causa dos preparativos dos quais a fazemos ser precedida, a maior parte de nossos males físicos ainda são obra nossa. Sem abandonar o vosso assunto de Lisboa, deveis convir, por exemplo, que a natureza não havia absolutamente ajuntado ali vinte mil casas de seis andares, e que, se os habitantes dessa grande cidade estivessem espalhados mais igualmente e mais levemente alojados, o estrago teria sido muito menor e, talvez, nulo. Todos teriam fugido ao primeiro abalo, e no dia seguinte teriam sido vistos a vinte léguas de lá, tão alegres como se nada tivesse acontecido; mas foi preciso ficar, teimar em permanecer em volta das casas, expor-se a novos tremores, porque o que se deixa vale mais do que aquilo que se pode levar. Quantos infelizes pereceram nesse desastre por querer buscar roupas, outros seus documentos, o outro seu dinheiro? Não se sabe que a pessoa de cada homem tornou-se a menor parte dele mesmo, e que não vale a pena salvá-la quando se perde todo o resto?

Teríeis preferido (e quem não teria?) que o terremoto acontecesse no fundo de um deserto, ao invés de acontecer em Lisboa. Pode-se duvidar que eles aconteçam nos desertos? Mas nós nem falamos nisto, porque não fazem nenhum mal

aos senhores da cidade, os únicos homens que levamos em conta: fazem mesmo pouco mal aos animais e aos selvagens que habitam esparsos, em lugares retirados, e que não temem nem a queda dos telhados nem o incêndio nas casas. Mas o que significa tal privilégio? Vamos dizer agora que a ordem do mundo deve mudar segundo nossos caprichos, que a natureza deve submeter-se a nossas leis, e que, para impedir um tremor de terra em algum lugar, basta construir nele uma cidade?

Existem acontecimentos que freqüentemente nos chocam mais ou menos, segundo os ângulos sob os quais consideramos, e que perdem muito do horror que inspiram à primeira vista, quando se quer examiná-los mais de perto. Aprendi em *Zadig*,³ e a natureza me confirma a cada dia, que uma morte rápida não é sempre um mal real, e que às vezes ela pode passar por um bem relativo. Dentre tantos homens esmagados sob as ruínas de Lisboa, vários, sem dúvida, evitaram males maiores e, apesar do que uma tal descrição possa possuir de chocante e do que possa fornecer à imaginação como material para a poesia, não é certo que um único desses desafortunados tenha sofrido mais do que se, segundo o curso ordinário das coisas, tivesse esperado, em longas angústias, a morte que veio surpreendê-lo. Existe um fim mais triste do que aquele de um moribundo que se atormenta com cuidados inúteis, que um notário e herdeiros não deixam respirar, que os médicos assassinam em seu leito, e a quem padres bárbaros, com arte, fazem saborear a morte? Para mim, vejo em todo lugar que os males aos quais a natureza nos assujeita são muito mais cruéis do que aqueles que lhes acrescentamos.

Mas, por mais engenhosos que possamos ser ao fomentar nossas misérias à força de belas instituições, não pudemos,

³ *Zadig, ou o destino*, conto de Voltaire publicado em 1748. Rousseau aqui faz provavelmente alusão ao capítulo 10 do conto, intitulado “O eremita”.

até o presente momento, aperfeiçoar-nos a ponto de tornar a vida um peso insuportável e nos fazer preferir o nada à nossa existência; de outro modo, o desencorajamento e o desespero teriam se apoderado da maioria do gênero humano. Ora, se for melhor para nós ser do que não ser, isso basta para justificar nossa existência, mesmo que não tivéssemos nenhuma compensação a esperar dos males que temos de sofrer, e mesmo que os males fossem tão grandes como vós os descreveis. Mas é difícil encontrar boa fé entre os filósofos; porque estes, na comparação entre os bens e os males, esquecem sempre o doce sentimento da existência, independentemente de qualquer outra sensação, e esquecem também que a vaidade de desprezar a morte leva os outros a caluniar a vida; mais ou menos como essas mulheres que, com uma roupa manchada e tesouras, pretendem gostar mais dos buracos do que das manchas.

Pensais com Erasmo que poucas pessoas gostariam de renascer nas mesmas condições em que viveram; mas fulano tem mercadoria em tão alta conta que desceria muito seu preço se tivesse alguma esperança de vendê-la. Aliás, senhor, quem devo crer que consultastes sobre isso? Os ricos, talvez, saciados de falsos prazeres, mas ignorando os verdadeiros, sempre entediados da vida e sempre temendo perdê-la; talvez os literatos, dentre as ordens de homens a mais sedentária, a mais malsã, a que mais reflete e, conseqüentemente, a mais infeliz. Quereis encontrar homens de melhor composição, ou pelo menos comumente mais sinceros e que, formando a maioria, devem, ao menos por isso ser escutados de preferência? Consultai um honesto burguês que terá passado uma vida tranqüila e obscura, sem projetos e sem ambição, um artesão, que vive comodamente de sua profissão, um camponês mesmo, não da França, onde se pretende que é preciso fazê-los morrer de miséria, a fim de que eles nos façam viver, mas do país, por exemplo, onde estais, e

geralmente de qualquer país livre. Ouso afirmar que talvez não haja no alto Valais um único montanhês descontente de sua vida quase autômata, e que aceitasse trocar de boa vontade o paraíso pelo renascer sem cessar, para vegetar, assim, perpetuamente. Essas diferenças me fazem acreditar que, freqüentemente, é o abuso que fazemos da vida que nô-la torna pesada; e tenho uma opinião bem pior a respeito daqueles que se aborrecem por ter vivido do que daqueles que podem dizer com Catão: *Nec me vixisse poenitet, quoniam ita vixi, ut frustra me natum non existimem.*⁴ Isso não impede que o sábio algumas vezes possa partir deste mundo para o outro, voluntariamente, sem murmúrio e sem desespero, quando a natureza ou o destino lhe dá a ordem de partir. Mas, segundo o curso ordinário das coisas, mesmo sendo a vida semeada de alguns males, ela não é, no fim das contas, um mau presente; e se nem sempre morrer é um mal, viver muito raramente o é.

Nossas diferentes maneiras de pensar sobre todos esses assuntos explicam-me por que diversas dentre as vossas provas são tão pouco concludentes para mim. Pois não ignoro o quanto a razão humana toma mais facilmente a forma de nossas opiniões do que a da verdade, e que entre dois homens de opinião contrária, aquilo que um deles acredita estar demonstrado freqüentemente é apenas um sofisma para o outro. Quando atacais, por exemplo, a cadeia de seres tão bem descrita por Leibniz, dizeis que não é verdade que, se se tirasse um átomo do mundo, este não poderia subsistir. Citaís a esse respeito o senhor Crouzaz,⁵ em seguida acrescentaís que a natureza não se submete a nenhuma medida nem a nenhuma forma precisa; que nenhum ser conhecido apresenta uma figura precisamente matemática; que nenhum

⁴ Citação tirada de Cícero: “Não lamento ter vivido, pois vivi de tal modo que penso não ter vivido em vão”.

planeta se move numa curva absolutamente regular; que nenhuma quantidade precisa é requerida para qualquer operação; que a natureza nunca age rigorosamente; que, assim, não se tem alguma razão para assegurar que um átomo a menos sobre a terra seria a causa de sua destruição. Confesso-vos, senhor, que, sobre isso tudo, estou mais chocado com a força da asserção do que com a do raciocínio, e que, nessa ocasião, cederia com mais confiança à vossa autoridade do que às vossas provas.

Quanto ao senhor Crouzaz, eu não li seu livro contra Pope, e talvez não esteja em condições de entendê-lo; mas o que há de muito certo é que eu não cederia a ele naquilo que teria discordado convosco, e que continuo tendo tão pouca fé nas provas quanto na sua autoridade. Longe de pensar que a natureza não se subordina à precisão das quantidades e figuras, acreditaria, ao contrário, que somente ela segue a rigor essa precisão, porque somente ela sabe exatamente comparar os fins e os meios, medir a força com a resistência. Quanto às suas pretendidas irregularidades, pode-se duvidar que todas não tenham sua causa física, e que bastaria não perceber essa causa para negar que ela existe? Essas aparentes irregularidades provêm sem dúvida de algumas leis que ignoramos e que a natureza segue tão fielmente quanto aquelas que nos são conhecidas; de qualquer agente que não percebemos, e cujo obstáculo ou concurso possui medidas fixas em todas as suas operações: de outro modo, seria necessário dizer claramente que existem ações sem princípio e efeitos sem causa, o que repugna a qualquer filosofia.

Suponhamos dois pesos em equilíbrio, porém desiguais; que se acrescente ao menor a quantidade pela qual os dois

⁵ Jean Pierre de Crouzaz (1663-1750), autor de uma obra intitulada *Exame do Ensaio de Pope sobre o Homem*.

se diferem: ou os dois pesos ficarão ainda em equilíbrio, e teremos uma causa sem efeito, ou o equilíbrio será rompido, e teremos um efeito sem causa. Mas se os pesos fossem de ferro, e se houvesse um imã escondido num deles, a precisão da natureza lhe tiraria então a aparência de precisão e exatamente por causa de sua exatidão ela pareceria carecer de exatidão. Não existe nenhuma figura, nenhuma operação, nenhuma lei do mundo físico à qual não se possa aplicar algum exemplo semelhante a esse que acabo de propor sobre o peso.

Dizeis que nenhum ser conhecido apresenta uma figura precisamente matemática; pergunto-vos, senhor, se há alguma figura possível que não o seja, e se a curva mais esquisita não é tão regular aos olhos da natureza quanto um círculo perfeito o é aos nossos. De resto, imagino que se algum corpo pudesse ter essa aparente irregularidade, ele seria o próprio universo, supondo-o pleno e limitado; pois as figuras matemáticas sendo apenas abstrações só mantêm relações entre si mesmas; ao passo que todas as figuras dos corpos naturais são relativas a outros corpos e a movimentos que os modificam: assim, isto não provaria nada ainda contra a precisão da natureza, mesmo que estivéssemos de acordo a respeito do que entendeis pela palavra “precisão”.

Distinguis os acontecimentos que têm efeitos daqueles que não os têm. Duvido que essa distinção seja sólida. Todo acontecimento me parece necessariamente ter algum efeito moral ou físico, ou composto dos dois, mas que não se percebe sempre, porque a filiação dos acontecimentos é ainda mais difícil de acompanhar do que a filiação dos homens; como em geral não se deve procurar efeitos mais consideráveis do que os acontecimentos que os produzem, a pequenês das causas freqüentemente torna o exame ridículo, embora os efeitos

sejam certos, e freqüentemente também vários efeitos quase imperceptíveis reúnem-se para produzir um acontecimento considerável. Acrescentemos ainda que tal efeito não deixa de acontecer, embora sua ação se exerça fora do corpo que o produz. Assim, a poeira levantada por uma carroça pode não influenciar em nada a marcha do veículo, e influenciar a marcha do mundo; mas como nada é estranho ao universo, tudo o que se faz nele age necessariamente sobre o próprio universo. Portanto, senhor, vossos exemplos me parecem mais engenhosos do que convincentes; vejo mil razões plausíveis, porque talvez não fosse indiferente para a Europa o fato de, um dia, a herdeira de Borgonha estar bem ou mal penteada; nem para o destino de Roma o fato de César virar os olhos para a direita ou esquerda e cuspir para um lado ou outro quando fosse ao Senado, no dia em que foi punido. Numa palavra, lembrando-me do grão de areia citado por Pascal,⁶ sob certos aspectos concordo convosco e vosso Brâmane,⁷ e sob qualquer ângulo que se considere as coisas, se todos os acontecimentos não possuem efeitos sensíveis, parece incontestável que todos possuem efeitos reais, dos quais o espírito humano facilmente perde o fio, mas que nunca são confundidos pela natureza.

Dizeis que está demonstrado que os corpos celestes fazem sua evolução num espaço não resistente; certamente seria uma bela coisa demonstrar; mas, segundo o costume dos ignorantes, tenho pouca fé nas demonstrações que ultrapassam minha compreensão. Imagino que para concluir essa demonstração, teríamos de raciocinar mais ou menos nesses termos:

Tal força, agindo segundo tal lei, deve dar aos astros tal mo-

⁶ PASCAL, *Pensées*, 176. Ed. Brunshvig, sd., p. 176.

⁷ Trata-se do personagem do conto *Zadig*, de Voltaire.

vimento num meio resistente; ora, os astros têm o movimento exatamente calculado, portanto, não há nenhuma resistência. Mas quem pode saber se talvez não exista um milhão de outras leis possíveis, sem contar a verdadeira, segundo as quais os mesmos movimentos seriam explicados melhor ainda num fluido do que no vácuo? O horror do vácuo não explicou durante muito tempo a maior parte dos efeitos que depois foram atribuídos à ação do ar? Outras experiências, tendo destruído em seguida o horror do vácuo, tornaram, então, tudo pleno? Não se restabeleceu o vácuo a partir de novos cálculos? Quem garantirá que um novo sistema não o destruirá doravante? Deixemos de lado as dificuldades sem número que talvez um físico possa colocar a respeito da natureza da luz e dos corpos iluminados; mas acreditais de boa fé que Bayle, do qual admiro convosco a sabedoria e a moderação em matéria de opinião, julgasse que isso está demonstrado? Em geral, parece que os céticos exageram um pouco tão logo assumem o tom dogmático, e que deveriam usar mais sobriamente que ninguém o termo “demonstrar”. Como acreditar neles, quando se vangloriam de nada saber ao mesmo tempo em que afirmam tantas coisas?

De resto, haveis feito uma correção muito justa ao sistema de Pope, ao observar que não há nenhuma gradação proporcional entre as criaturas e o Criador, e que, se a cadeia dos seres termina em Deus, é porque ele a sustenta, e não porque ele esteja no seu término.

A respeito do bem do todo, fazeis o homem dizer: “Devo ser, eu que sou em ser sensível e pensante, tão caro ao meu Mestre quanto os planetas, que provavelmente não são sensíveis”. Sem dúvida, esse universo material não deve ser mais caro ao seu autor do que um único ser pensante e sensível. Mas o sistema desse universo que produz, conserva e perpetua todos os seres pensantes e sensíveis lhe deve ser mais caro do que um único

desses seres; Deus pode, portanto, apesar de sua bondade, ou antes, por causa de sua própria bondade, sacrificar alguma coisa da felicidade dos indivíduos em vista da conservação do todo. Eu creio, eu espero valer mais aos olhos de Deus do que a terra de um planeta; mas se os planetas forem habitados, como é provável, por que eu valeria mais aos seus olhos do que todos os habitantes de Saturno? Por mais que eu queira ridicularizar essa idéia, é certo que todas as analogias estão a favor dessa população, e apenas o orgulho humano lhe é contrário. Ora, supondo a existência desta população, a conservação do universo parece ter, para o próprio Deus, uma moralidade que se multiplica pelo número de mundos habitados.

Confesso que o fato de que o cadáver de um homem sirva para alimentar vermes, lobos ou plantas não constitua uma compensação para a morte desse homem; mas se, no sistema do universo, for necessário à conservação do gênero humano que exista uma circulação de substância entre os homens, os animais e os vegetais, então o mal particular de um indivíduo contribui para o bem geral. Eu morro e sou comido pelos vermes; mas meus filhos, meus irmãos, viverão como eu vivi, e faço, pela ordem da natureza, por todos os homens aquilo que Codrus, Curtius, os Décios, os Filenos e mil outros fizeram voluntariamente para uma pequena parte dos homens⁸.

Voltando, senhor, ao sistema que atacaís, creio que não podemos examiná-lo convenientemente, sem distinguir com cuidado o mal particular, cuja existência nenhum filósofo negou, do mal geral, cuja existência é negada pelo otimismo. Não se trata de saber se cada um de nós sofre ou não, mas se é bom que o universo exista, e se nossos males são inevitáveis na constituição do universo. Assim, a adição de um artigo tornaria a proposição mais exata; e ao invés de “Tudo é bem”, talvez fosse

melhor dizer “O todo é bom”, ou “Tudo é bom para o todo”. Então será evidente que nenhum homem poderia dar provas diretas nem pró nem contra, pois essas provas dependem de um conhecimento perfeito da constituição do mundo e do objetivo de seu autor, e este conhecimento está incontestavelmente acima da inteligência humana. Os verdadeiros princípios do otimismo não podem ser tirados nem das propriedades da matéria, nem da mecânica do mundo, mas somente por indução das perfeições de Deus que preside a tudo; de sorte que não se prova a existência de Deus pelo sistema de Pope, mas o sistema de Pope pela existência de Deus, e é sem dúvida a questão da providência que deu origem à questão da origem do mal. Se estas duas questões não foram melhor tratadas, tanto uma quanto outra, é porque sempre se raciocinou tão mal sobre a Providência que os absurdos que foram ditos a esse respeito confundiram todos os corolários que se poderia tirar desse dogma grande e consolante.

Os primeiros que prejudicaram a causa de Deus foram os padres e os devotos, que não admitem que se faça nada segundo a ordem estabelecida, mas fazem sempre a justiça divina intervir em acontecimentos puramente naturais, e, para ter certeza do que afirmam, punem e castigam os maus, experimentam ou recompensam os bons indiferentemente com bens ou males, de acordo com o acontecimento. Para mim, não sei se essa é uma boa teologia; mas penso que fundar indiferentemente sobre o pró e o contra as provas da Providência e lhe atribuir sem

⁸ Cordus, último rei de Atenas, deixou-se matar pelos inimigos para realizar as predições de um oráculo e evitar a conquista dórica; Curtius, também para satisfazer um oráculo, deixou-se enterrar vivo; Décio, cônsul romano, e depois seu filho e seu neto, sacrificaram-se no campo de batalha para assegurar a vitória de seus exércitos; os filenos, irmãos cartagineses, deixaram-se enterrar vivos para salvar Cartago.

escolha tudo o que poderia ser feito igualmente sem ela não é uma boa maneira de raciocinar.

Os filósofos, por sua vez, não me parecem mais razoáveis, quando os vejo culparem o céu por ser impassível, gritarem que tudo está perdido quando são pobres, ou quando são roubados, e encarregarem Deus da guarda de sua valise. Se algum acidente trágico tivesse feito Cartucho ou César perecerem em sua infância, ter-se-ia dito: que crime eles cometeram? Esses dois bandidos viveram, e dizemos: por que tê-los deixado viver? Um devoto, ao contrário, dirá no primeiro caso: Deus queria punir o pai tirando-lhe o filho; e no segundo caso: Deus conservou a criança para o castigo do povo. Assim, qualquer que seja o partido que a natureza tenha tomado, a Providência sempre tem razão para os devotos, e sempre está errada para os filósofos. Talvez, na ordem das coisas humanas, ela não esteja certa nem errada, porque tudo está ligado à lei comum, e não há exceção para ninguém. Pode-se acreditar que os acontecimentos particulares nada signifiquem aos olhos do mestre do universo, que sua Providência seja somente universal, que ele se contente em conservar os gêneros e as espécies, e de presidir o todo, sem se preocupar com o modo pelo qual cada indivíduo passe essa vida. Um rei sábio, que deseja que cada um viva feliz em seus Estados, tem necessidade de se informar se neles os albergues são bons? O passante resmunga uma noite, quando os acha ruins, e ri o resto de seus dias de uma impaciência tão deslocada. *Commorandi enim Natura diversiorum nobis, nom habitandi dedit.*⁹

Para pensar com rigor a esse respeito, parece que as coisas deveriam ser consideradas em relação à ordem física, e não à ordem moral: de modo que a maior idéia que eu possa fazer da Providência é que cada ser material esteja colocado do melhor modo possível em relação ao todo, e cada ser inteligente e sen-

sível esteja colocado da melhor maneira possível em relação a si mesmo; o que significa, em outras palavras, que, para aquele que sente sua existência, é melhor existir do que não existir. Mas é preciso aplicar essa regra à duração total de cada ser sensível, e não apenas a alguns instantes particulares de sua duração, tais como a vida humana, o que mostra o quanto a questão da Providência está ligada à imortalidade da alma, na qual tenho a felicidade de crer, sem ignorar que a razão pode duvidar dela, e também à questão da eternidade das penas, na qual nem vós, nem eu, nem nenhum homem que pense bem de Deus pode algum dia acreditar.

Se trago essas diversas questões ao seu princípio comum, é porque me parece que todas elas se relacionam ao problema da existência de Deus. Se Deus existe, ele é perfeito; se é perfeito, é sábio, poderoso e justo; se é sábio e poderoso, tudo é bom; se é justo e poderoso, minha alma é imortal, trinta anos da vida não são nada para mim, e talvez sejam necessários à manutenção do universo. Se estivermos de acordo com a primeira proposição, as seguintes nunca serão abaladas; se a negarmos, não será isso discutir sobre as suas conseqüências.

Nós não estamos, nem um, nem outro, neste último caso. Pelo menos está longe de mim presumir algo semelhante de vossa parte; ao ler a seleção de vossas obras, sinto que a maioria delas me oferece as idéias mais doces, mais consolantes da divindade; e prefiro um cristão à vossa maneira do que à maneira da Sorbonne.

Quanto a mim, confesso-me ingenuamente que, sobre esse ponto, nem o pró nem o contra me parecem demonstrados pelas

⁹ Citação de Cícero: “Pois a natureza nos deu uma sala de espera, não uma habitação”.

luzes da razão, e que o teísta funda seu sentimento apenas sobre probabilidades, e o ateu, menos preciso ainda, não me parece fundar o seu a não ser sobre as probabilidades contrárias. Além do mais, as objeções tanto de uma parte quanto de outra são insolúveis, porque giram em torno de coisas a respeito das quais os homens não têm absolutamente idéia. Concordo com tudo isso, e todavia creio em Deus tão fortemente quanto creio em qualquer outra verdade, porque crer e não crer são coisas que menos dependem de mim, porque o estado de dúvida é um estado por demais violento para minha alma, porque quando minha razão flutua, minha fé não pode ficar por muito tempo suspensa, e se determina sem ela; enfim, porque mil assuntos me atraem de preferência para o lado mais consolante e acrescentam a força da esperança ao equilíbrio da razão.

Lembro-me de que o que mais me impressionou em toda minha vida, a respeito do arranjo fortuito do mundo, foi o primeiro pensamento filosófico, em que se demonstra, pelas leis da análise do acaso que, quando a quantidade de lances é infinita, a dificuldade do acontecimento é mais do que suficientemente compensada pelo grande número de lances, e que, conseqüentemente, o espírito deve ficar mais surpreso diante da duração hipotética do caos do que diante do nascimento real do universo.¹⁰ Supondo que o movimento necessário, isso é o que de mais importante já se disse alguma vez sobre essa disputa, na minha opinião; e, quanto a mim, declaro que não conheço a menor resposta que o senso comum verdadeiro ou falso possa dar a essa questão, a não ser a de considerar como falso aquilo que não se pode saber, ou seja, que o movimento seja necessário à matéria. De outro lado, não sei se alguma vez se explicou pelo materialismo a produção dos corpos organizados e a perpetuidade dos germes; mas existe essa diferença entre essas duas posições opostas, que é a seguinte: se bem que tanto

uma, como outra me pareçam igualmente convincentes, apenas a última me persuade. Em relação à primeira, que venham me dizer que, a partir de um lance fortuito de caracteres, a *Henriade* tenha sido composta; eu nego sem hesitar. É mais fácil o acaso produzir o mundo do que meu espírito acreditar nisso, e sinto que existe um ponto no qual as impossibilidades morais têm para mim o mesmo valor de uma certeza física. Por mais que me falem da eternidade do tempo, eu não o percorri, por mais que me falem da infinidade dos lances, eu não os contei; e minha incredulidade, por tão pouco filosófica que possa ser, triunfará sobre a própria demonstração. Não impeço que aquilo que a esse respeito denomino “prova de sentimento” seja chamado de “preconceito”; não apresento esta crença teimosa como um modelo; mas como uma boa fé talvez sem precedentes, eu a apresento como uma disposição invencível de minha alma, que nunca nada poderá superar, da qual até hoje não tenho queixas, e que não pode ser atacada a não ser por crueldade.

Eis portanto uma verdade da qual nós dois partimos, com o apoio da qual podeis sentir o quanto o otimismo é fácil de ser defendido, e a Providência de ser justificada, e não é a vós que é preciso repetir os raciocínios tão repisados, mas sólidos, feitos tão freqüentemente sobre esse assunto. Quanto aos filósofos que não estão de acordo com o princípio, não é preciso discutir com eles, porque aquilo que para nós é apenas uma prova de sentimento não pode se tornar para eles uma demonstração, e dizer a um homem “Deveis crer nisso, porque eu o creio” não é um discurso sensato. Eles, por sua vez, não devem discutir conosco sobre esses mesmos assuntos, porque esses são apenas

¹⁰ Rousseau faz aqui alusão ao pensamento 21 dos *Pensamentos Filosóficos* de Diderot.

corolários da proposição principal, e porque estariam errados se exigissem que lhes fosse provado o corolário independentemente da proposição de base. Penso que não devem fazê-lo, por uma outra razão ainda. É que é desumano perturbar as almas pacíficas e desolar os homens por nada, quando o que se lhes quer ensinar não é certo nem útil. Numa palavra, penso, seguindo vosso exemplo, que não se poderia atacar de modo muito violento a superstição que perturba a sociedade, nem respeitar em demasia a religião que a sustenta.

Mas, assim como vós, estou indignado com o fato de que a fé de cada um não goze da mais perfeita liberdade, e que o homem ouse controlar o interior das consciências, em que não pode penetrar; como se dependesse de nós acreditar ou não acreditar quando se trata de objetos para os quais não há demonstração, e como se fosse possível submeter a razão à autoridade. Os reis deste mundo fazem, pois, alguma inspeção no outro? Eles têm o direito de atormentar os seus súditos daqui, para forçá-los a irem para o paraíso? Não; todo governo humano se limita por sua natureza aos deveres civis, e não importa o que tenha falado o sofista Hobbes, quando um cidadão serve bem ao estado, não precisa prestar contas a ninguém da maneira pela qual ele serve a Deus.¹¹

Ignoro se esse ser justo punirá um dia toda tirania exercida em seu nome; pelo menos estou bem certo de que ele não compartilhará dela, e não recusará a felicidade eterna a nenhum incrédulo virtuoso e de boa fé. Como posso, sem ofender sua bondade e mesmo sua justiça, duvidar que um coração reto não resgate um erro involuntário, e que costumes irrepreensíveis não valham muito bem mil cultos esquisitos, prescritos pelos homens e rejeitados pela razão? Direi mais: se pudesse, por minha escolha, comprar as obras às custas de minha fé, e compensar com virtudes minha suposta incredulidade, eu não

hesitaria um instante. Preferiria dizer a Deus: “Fiz, sem pensar em ti, o bem que te é agradável, e meu coração seguia sem saber, a tua vontade”, a dizer, como será preciso que eu faça um dia: “Infelizmente, eu te amava e não cessei de te ofender; eu te conheci e nada fiz para te agradar”.

Confesso que há uma espécie de profissão de fé que as leis podem impor; mas, além dos princípios da moral e do direito natural, ela deve ser puramente negativa, porque é possível que haja religiões que atacam os fundamentos da sociedade, e que seja necessário começar exterminando essas religiões para assegurar a paz do Estado. Dentre esses dogmas que devem ser proscritos, a intolerância é sem dificuldade o mais odioso; mas é preciso buscá-la em sua fonte; pois os fanáticos mais sanguinários mudam de linguagem segundo a ocasião, e pregam paciência e doçura apenas quando não são os mais fortes. Assim, chamo de intolerante por princípio todo homem que imagina que não se pode ser um homem de bem se não se crer em tudo o que ele crê, e condena impiedosamente todos aqueles que não pensam como ele. Com efeito, raramente os fiéis têm a disposição de deixar os réprobos em paz nesse mundo, e um santo que acredita viver no meio de condenados usurpa facilmente a profissão do diabo. Se houvesse incrédulos intolerantes que quisessem forçar o povo a não crer em nada, eu não os baniria menos severamente do que aqueles que o querem forçar a acreditar em tudo o que lhes aprouver.

Gostaria, pois, que em cada Estado houvesse um código moral, ou uma espécie de profissão de fé civil, que contivesse

¹¹Hobbes, em *De Cive*, XV, XVI, afirma que o Estado tem o direito de determinar a maneira pela qual o cidadão deve prestar culto a Deus, e que tudo o que o Estado ordena sobre o serviço de Deus e das coisas temporais deve ser recebido como se fosse ordem imediata do próprio Deus.

positivamente as máximas sociais que cada um deveria admitir, e negativamente as máximas fanáticas que se deveria rejeitar, não como ímpias, mas como sediciosas. Assim, qualquer religião que pudesse se conciliar com o código, seria admitida; qualquer que não o pudesse, seria banida ou proscrita. E cada um seria livre de não possuir nenhuma, a não ser o próprio código. Essa obra sendo feita com cuidado, parece-me que seria o livro mais útil que teria sido composto algum dia, e talvez o único necessário aos homens.

Eis, senhor, uma tarefa para vós. Gostaria muito que quisesseis empreender essa obra, e embelezá-la com vossa poesia, a fim de que, cada um podendo conhecê-la desde a infância facilmente, ela trouxesse para todos os corações esses sentimentos de doçura e de humanidade que brilham em vossos escritos, e que sempre faltaram nos escritos dos devotos. Exorto-vos a meditar sobre esse projeto, que deve agradar pelo menos à vossa alma. No Poema sobre a religião natural vós nos haveis dado o catecismo do homem; dai-nos agora, neste que vos proponho, o catecismo do cidadão. Trata-se de um assunto para refletir durante muito tempo, e talvez ser reservado para ser a última de vossas obras, a fim de encerrar com um benefício ao gênero humano a mais brilhante carreira que algum homem de letras já tenha percorrido.

Não posso me impedir, senhor, de observar a este propósito uma oposição singular entre mim e vós sobre o objeto desta carta. Farto de glória, desenganado com grandezas vãs, viveis livre no seio da abundância; bem certo da imortalidade, filosofais tranqüilamente sobre a natureza da alma; e se o corpo ou o coração sofrem, tendes Tronchin como médico e amigo: eu, obscuro, pobre e atormentado por um mal sem remédio, medito com prazer em minha solidão, e penso que tudo é bom. De onde vêm estas contradições aparentes? Vós mesmo o haveis explicado. Estais satisfeito; mas eu espero, e a esperança tudo embeleza.

Tenho tanta dificuldade em deixar esta carta tediosa quanto vós tereis para acabar de lê-la. Perdoai-me, grande homem, um zelo talvez indiscreto, mas que por certo não desabafaria convosco se vos estimasse menos. Deus me livre de querer ofender àquele de meus contemporâneos do qual mais louvo os talentos, e cujos escritos mais falam ao meu coração. Mas trata-se da causa da Providência, da qual tudo espero. Após ter buscado, durante muito tempo, consolação e coragem em vossas lições, é duro para mim que tireis agora tudo isto, para me oferecer apenas uma esperança incerta e vaga, mais como um paliativo atual do que como compensação futura. Não: sofri demais nessa vida para não esperar uma outra. Todas as sutilezas da metafísica não me farão duvidar em nenhum instante da imortalidade da alma e de uma Providência benfeitora. Eu a sinto, creio nela, eu a espero, defendê-la-ei até meu último suspiro; e dentre todas as disputas que mantive, esta será a única na qual meu interesse não será esquecido.

Acreditai, senhor, que vos honro do fundo de minha alma, mais do que vossos servidores.

J. J. Rousseau

Estudo

VOLTAIRE E ROUSSEAU: METAFÍSICA E HISTÓRIA

Maria das Graças de Souza

No primeiro livro do poema *De natura Rerum*, Lucrécio comenta o temor que é experimentado pelos homens diante do espetáculo da natureza, nos seguintes termos: “De fato, o terror oprime todos os mortais apenas porque vêem operar-se no céu e na terra muitas coisas cujas causas não conseguem de modo algum perceber e cuja origem atribuem a um poder dos deuses”.¹ Todo o poema é então construído para mostrar que só o conhecimento da verdadeira natureza das coisas poderá libertar os homens do temor.

O sentimento de perplexidade lembrado pelo poeta é retomado pelo filósofo das luzes. No livro IV do *Emílio*, dirá o Vigário de Savóia: “começo a olhar para fora de mim, e considero-me, com uma espécie de calafrio, jogado, perdido neste vasto universo e como que afogado na imensidão dos seres, sem nada saber sobre o que são, nem entre si, nem em relação a mim”.² O

¹ Lucrécio, *De natura rerum*, I, canto I.

² Rousseau. *Emílio*. Livro IV. São Paulo: Difel, 1973, p. 306.

“filósofo ignorante” de Voltaire afirma algo semelhante: “lanço olhares espantados sobre tudo o que me cerca, procuro quem é meu autor e dessa máquina imensa da qual sou apenas uma peça imperceptível”.³

A perplexidade é muda. Para sair dela, constrói-se o discurso ou se consulta os discursos constituídos. Assim, o vigário de Rousseau consulta em primeiro lugar o discurso filosófico: “consultei os filósofos, folheei seus livros, examinei suas diversas opiniões; achei que eram todos afirmativos, dogmáticos, mesmo em seu pretensão ceticismo, nada ignorando, nada provando, zombando uns dos outros, e esse ponto comum se me afigurou o único em que todos têm razão”.⁴

Do mesmo modo, na introdução ao *Tratado de Metafísica*, Voltaire afirma que estaríamos enganados se acreditássemos que os filósofos têm idéias mais claras do que o comum dos homens. Excetuando um pequeno número, as suas opiniões são tão limitadas como as de todas as outras pessoas, e, o que é pior, costumam ser apenas mais confusas ainda.⁵

Além do discurso filosófico, entre os discursos constituídos, podemos também consultar o da revelação. Ora, mesmo o vigário prefere consultar o que chama de “luz interior”, ao invés de se dirigir ao discurso revelado, pois, “a partir do momento em que os povos pensaram em fazer com que Deus falasse, cada qual o fez falar a seu modo e dizer o que queriam que dissesse”.⁶ A revelação não oferece garantias e nem persuade.

³ Voltaire. *O filósofo ignorante*. São Paulo: Abril Cultural, Coleção “Os pensadores”, 1973, p. 311.

⁴ Rousseau. *Emílio*. *Op. cit.*, p. 301-302.

⁵ Voltaire. *Tratado de Metafísica*. São Paulo: Abril, Coleção “Os pensadores”, 1973, p. 68.

⁶ Rousseau. *Emílio*. *Op. cit.*, p. 338.

As críticas de Voltaire à tradição judaico-cristã são, como se sabe, muito duras. É certo que a argumentação de Voltaire é construída mais no sentido de tornar essa tradição ridícula aos olhos dos leitores do que propriamente tomá-la como objeto rigoroso de análise. É sempre assim que ele trata seus adversários. De qualquer modo, numa época em que os textos da Bíblia são submetidos a exames críticos cada vez mais eruditos, a ironia de Voltaire adquire grande força persuasiva. O polêmico opúsculo *Filosofia da História* é um dos modelos mais corrosivos da artilharia voltaireana contra os relatos, personagens e a perspectiva histórica do texto bíblico. A crítica de Voltaire à tradição judaico-cristã tem ainda um outro caráter: é em nome dessa tradição que se instaurou na história da Europa a intolerância religiosa. Os cristãos, desde sua origem, caluniam-se, delatam-se e se matam em nome da revelação.

Se recorrer aos discursos constituídos é arriscar-se a cair no erro, resta consultar a natureza. Tanto Rousseau quanto Voltaire afirmam a necessidade de se despojar dos preconceitos do discurso constituído. O vigário de Savóia examina as idéias que recebeu “no silêncio dos preconceitos”.⁷ Voltaire, no *Tratado de Metafísica*, pretende livrar-se de “todos os preconceitos da educação, da pátria e sobretudo dos preconceitos dos filósofos”.⁸ O instrumento para sair da perplexidade inicial é o recurso à experiência. No caso de Rousseau, a regra é a de entregar-se mais ao sentimento do que à razão. Voltaire, por sua vez, prefere imaginar-se na pele de um viajante de outro mundo, tal como o gigante Micrômegas que, sem nada saber sobre os homens, vem dar uma olhada “nas tolices deste glóbulo”.

⁷ *Emílio. Op. cit.*, p. 303.

⁸ *Tratado de Metafísica. Op. cit.*, p. 67.

Para Voltaire, optar pela consulta à experiência da natureza significa recusar a existência das idéias inatas. Nossas primeiras idéias são sensações. Quando os sentidos nos faltam, faltam-nos também idéias. A afirmação da existência das idéias inatas pelos cartesianos é, segundo Voltaire, um ardil para poder imaginar um sistema sobre a natureza espiritual da alma, que é absolutamente impenetrável pela experiência.

Rousseau afirma, ainda no *Emílio*, “que a verdade está nas coisas e não no espírito que as julga”.⁹ Tanto um quanto outro recebem, cada um ao seu modo, a herança lockeana, que usam como arma contra o cartesianismo. Mas o empirismo de Voltaire estabelece um mecanismo no processo do pensar que limita as possibilidades da intuição interior, que é fonte da “evidência do sentimento” do vigário de Rousseau.

Consultar a natureza é também partir da aceitação da existência do mundo exterior. Os filósofos das luzes, embora façam a apologia da dúvida preliminar a qualquer investigação, não reconhecem a necessidade de que esta dúvida, mesmo considerada artifício metodológico, possa se estender à questão da existência dos corpos. Assim, diz o vigário, “não somente existo, como também existem outros seres, que são objeto de minhas sensações”. Voltaire, no capítulo V do *Tratado*, começa por “crer firmemente que há corpos” se os pirrônicos o permitirem, sem o que ele se daria a liberdade de “recusar a própria existência destes senhores”.

O mundo sendo dado, ele é de imediato considerado como mundo ordenado. O argumento da ordem da natureza é irresistível tanto para Rousseau como para Voltaire, e determina, de antemão, seu pensamento na direção do instrumento da analogia. O vigário de Savóia recorre à analogia da vida por negação:

⁹ *Emílio. Op. cit.*, p. 306.

“O mundo não é um grande animal que se move sozinho; há, pois, uma causa exterior de seus movimentos”.¹⁰ Voltaire recorre à analogia mecânica: “Se os trabalhos dos homens, mesmo os meus, forcem-me a reconhecer uma inteligência em nós, devo reconhecer uma outra inteligência, bem superior, agindo na multiplicidade de tantas obras. Admito esta inteligência. Toda obra demonstra um obreiro”.¹¹ Assim, o raciocínio por analogia (cujos limites Hume assinala com tanta clareza nos *Diálogos sobre a religião natural*) leva à prova *a posteriori* da existência de Deus, como causa do movimento ordenado do mundo ou como artesão da natureza. Para o vigário, a afirmação da vontade e a da inteligência divinas que presidem o mundo são os seus primeiros artigos de fé. Essa verdade persuade “porque oferece um sentido e nada tem que cause repugnância à razão e à observação”.¹²

No caso de Voltaire, a proposição “existe um Deus” não é passível de uma certeza tão serena. Voltaire enumera as dificuldades que lhe podem ser apresentadas, no capítulo II do *Tratado*. A desproporção entre os termos da analogia não lhe escapa. De um lado, há a relação entre o relógio e o relojoeiro; de outro, a relação entre Deus, artesão supremo, e o mundo. Lemos no *Tratado*:

“Cansei de procurar em meu espírito a conexão entre as seguintes idéias: é provável que eu seja a obra de um ser mais potente do que eu, logo, este ser existe por toda a eternidade, portanto, criou tudo, é infinito etc. Não vejo a cadeia que conduz diretamente a esta conclusão. Vejo apenas que há alguma

¹⁰ Idem, *ibidem*.

¹¹ *O filósofo ignorante. Op. cit., p. 312.*

¹² *Emílio. Op. cit., p. 309.*

coisa mais poderosa do que eu, e nada mais”.¹³

Além disso, continua Voltaire, até que ponto se pode dizer que o conhecimento de Deus é útil para os homens? “É possível que o conhecimento de Deus, nosso criador, nosso conservador, nosso tudo, seja menos necessário ao homem do que ter um nariz e cinco dedos? Todos os homens nascem com um nariz e cinco dedos, mas nenhum nasce com o conhecimento de Deus”.¹⁴

A essas dificuldades, Voltaire acrescenta os argumentos clássicos contra a idéia de criação: 1- Se Deus criou o mundo, ou o tirou do nada, ou o tirou de si mesmo; não poderia tê-lo tirado do nada, pois do nada nada se tira; não poderia tê-lo tirado de si, pois se o tivesse feito o mundo seria uma parte da divindade. 2- Se Deus criou o mundo, ou o fez livremente, ou necessariamente; se o fez necessariamente, o fez eternamente, pois a necessidade é eterna em relação a Deus; se o fez livremente, sem razão antecedente, isso é uma contradição, pois não se pode supor que o ser infinitamente sábio fizesse algo sem nenhuma razão. 3- Se a ordem do mundo provasse a existência de um criador, provaria sim que este criador é um ser cruel e bárbaro, que deu a vida às suas criaturas para que se entrededorassem mutuamente. Se disserem que esta é uma imagem falsa de Deus, responder-se-á que foi ele mesmo que nos deu esta falsa idéia dele.¹⁵

É verdade que, na seqüência, o próprio Voltaire procura responder a essas objeções, mas o resultado, de certa forma, está contaminado. Travada a batalha dos argumentos, pesados

¹³ *Tratado de Metafísica. Op. cit.*, p. 70.

¹⁴ *Idem*, p. 69.

¹⁵ *Idem*, p. 69-71.

os prós e os contras, resta que a proposição “existe um Deus” é tão somente verossímil. Isso porque a proposição contrária teria, segundo Voltaire, de partir de pressupostos inaceitáveis, como o da eternidade do mundo, o movimento como propriedade inerente da matéria, além da dificuldade de explicar o sentimento e o pensamento (que, aliás, são os pressupostos do materialismo, desde a antigüidade).

Entre mortos e feridos, contudo, seja pela afirmação do vigário, segundo a qual Deus é uma vontade que rege o mundo, passível de assentimento interior, seja pela verossimilhança maior da proposição que afirma a existência de Deus em relação à proposição contrária, no caso de Voltaire; o fato é que a multiplicidade do mundo, causa de espanto, é reduzida agora a uma certa unidade: o mundo não é caos. O arranjo do mundo indica uma providência ordenadora, pelo menos no plano das leis naturais.

Mas, tanto para Rousseau quanto para Voltaire, a questão da providência vai esbarrar necessariamente no problema do mal. “O quadro da natureza, diz o vigário, só me oferecia harmonia e perfeições, o do gênero humano não me oferece senão confusão e desordem! A concordância reina entre os animais, os homens estão no caos! Oh, Providência, é assim que reges o mundo? Ser de bondade, o que aconteceu com teu poder? Vejo o mal sobre a terra”.¹⁶ Da mesma forma, no *Poema sobre o desastre de Lisboa*, Voltaire se pergunta por que, num universo ordenado por Deus, “elementos, animais, humanos, tudo está

¹⁶ *Emílio. Op. cit.*, p. 315.

em guerra; deve-se confessar, o mal está na terra”.¹⁷

¹⁷ Voltaire. Poème sur le désastre de Lisbonne. In: *Mélanges*. Pléiade, p. 307.

Ensaio aqui uma tradução livre dos primeiros versos do poema de Voltaire:

Oh, infelizes mortais! Oh terra deplorável!
Oh, de todos os mortais um amontoado terrível!
Permanência inútil de dores eternas!
Filósofos enganados, que gritais “tudo está bem”,
correi, contemplai estas ruínas horríveis,
estes destroços, estes molambos, estas infelizes cinzas,
estas mulheres, estas crianças jogadas umas sobre as outras,
sobre estes mármore quebrados, os membros dispersados,
cem mil desafortunados devorados pela terra,
que, ensanguentados, rasgados, e ainda palpitanes,
enterrados sob seus tetos, terminam, sem socorro,
no horror dos tormentos, seus lamentáveis dias!
Ao ouvir os gritos engasgados de suas vozes expirantes,
diante do espetáculo de suas cinzas fumegantes,
por acaso direis: “É o efeito de eternas leis,
que exigem a escolha de um Deus livre e bom”?
Será que direis, ao ver esta montanha de vítimas:
“Deus se vingou; sua morte é o preço de seus crimes”?
Que crime, que falta cometeram estas crianças
que sangram esmagadas no seio de suas mães?
Lisboa, que não mais existe, teve ela mais vícios
do que Londres, Paris, mergulhadas nas delícias?
Lisboa foi destruída, e se dança em Paris.
Tranquilos espectadores, espíritos intrépidos,
contemplando os naufrágios de vossos irmãos agonizantes,
procurais, em paz, as causas das tempestades.
Mas quando sentis o golpe da sorte inimiga,
vos tornais mais humanos, chorais como nós.
Acreditai em mim; quando a terra se abre em abismos,
minha queixa é inocente, e meus gritos legítimos.
Por toda parte rodeados pela maldade do destino,
dos furores dos maus, das armadilhas da morte,
sofrendo ataques de todos os elementos,
companheiros nos males, permiti meus lamentos.

Contudo, já na maneira de formular a pergunta sobre o mal, nota-se a diferença entre a perspectiva de Rousseau e a de Voltaire. Rousseau se pergunta sobre o mal moral: na natureza há harmonia, o mundo dos homens é o mundo do mal. Voltaire se pergunta também sobre o mal físico: elementos, animais, homens, tudo está em guerra. Em alguns outros textos ele também se refere à sobrevivência das espécies como uma espécie de carnificina universal.

Rousseau, na carta que escreve a Voltaire sobre o poema, percebe a força do poema contra a noção de providência: “Vós não quereis, senhor, que se considere vossa obra como um poema contra a Providência; evitarei mesmo lhe dar esse nome”. Eu sei a distinção que se deve fazer entre as intenções do autor e as consequências que se pode tirar a partir de sua doutrina”. Se a noção de providência ordenadora pode ser abalada pelo poeta, mais ainda o será a noção de providência benfeitora.

Ora, no *Emílio*, o problema do mal é discutido sem atingir a noção de providência. Em primeiro lugar, por meio da distinção entre natureza e artifício. Sem precisar recorrer a muitos textos de Rousseau, o primeiro parágrafo do livro I do *Emílio* basta para mostrar a perspectiva rousseauista: “Tudo está certo ao sair das mãos do autor das coisas, tudo degenera nas mãos dos homens. Ele obriga uma árvore a dar frutos de uma outra; mistura e confunde os climas, as estações; mutila seu cão, ama a deformação e os monstros...”.¹⁸ Na *Carta*, dirá: “Não vejo como se pode procurar a fonte do mal moral fora do homem, livre, aperfeiçoado, logo, corrompido”. Mesmo o mal físico, para Rousseau, freqüentemente é agravado e assume consequências mais graves pela intervenção do próprio homem. No caso do

¹⁸ *Emílio. Op. cit.*, p. 10.

terremoto de Lisboa, a catástrofe não teria sido tão grande se os homens não tivessem se amontoado ali em casas pesadas de vários andares. “Quanto a mim, diz Rousseau, vejo em toda parte que os males aos quais a natureza nos submete são muito menos cruéis do que aqueles que a ela acrescentamos”.

O segundo plano a partir do qual Rousseau discute a questão do mal encontra-se nas passagens que se seguem ao terceiro artigo de fé do vigário no *Emílio*. O argumento é o seguinte: o homem é livre em suas ações e animado por uma alma espiritual. Se a alma é imaterial, ela pode sobreviver ao corpo. E a sobrevivência da alma, que permite esperar recompensas após a morte, basta para justificar a providência.

No caso de Voltaire, nenhum dos dois argumentos a favor da providência pode ser utilizado. A ironia de Voltaire dirigida a Rousseau na ocasião da publicação do *Discurso sobre a origem da desigualdade* manifesta o fato de que ele não entende ou não leva em conta a distinção, cara ao outro, entre a natureza e o artifício. Ora, para Rousseau, a denúncia do artifício como fonte do mal é denúncia dos costumes e das instituições do século. Para Rousseau, a integração do homem à natureza e a identificação primitiva do homem com os outros fenômenos da vida é negada ao homem no estado de sociedade. O mal é desnaturação. A história do homem coincide com a história de seus males.

Num primeiro momento, Voltaire parece mais radical que Rousseau ao integrar o homem no mundo natural. Os homens são máquinas; assim como os animais, possuem os mesmos órgãos, as mesmas necessidades, os mesmos prazeres. No entanto, Voltaire não pensa o hipotético estado natural como medida do grau de afastamento do homem em relação à sua natureza originária, como o faz Rousseau. Ao pensar o homem natural, ele tem em mente os povos “selvagens” da época. Mesmo o

personagem do conto *O ingênuo*, que encarna os traços que o imaginário do século atribui aos habitantes da América, acaba por se revelar filho de um missionário europeu que tinha sido morto no Canadá.

A distinção entre natureza e cultura, ou entre natureza e civilização, para usar os termos da época, permite a Rousseau revelar a gênese do mal. Como Voltaire não coloca a questão nesses termos, ficará, como ele próprio diz, “embaraçado” com o problema do mal. Isso se pode ver também nos desfechos de seus contos. Micrômegas, o viajante espacial, prometeu aos filósofos que conheceu na terra lhes entregar um livro onde estaria explicado o fim, ou o sentido das coisas. De fato, deu-lhes um livro, mas em branco. No *Cândido*, Pangloss insiste em discutir com um derviche sobre a origem do mal e acaba levando a porta no nariz.

Um outro plano no qual Rousseau discute a questão da providência e o problema do mal diz respeito à imortalidade da alma. Se a alma é imortal, os males poderão ser compensados por Deus. Voltaire mesmo lembra essa possibilidade ao final do *Poema sobre o desastre de Lisboa*: a esperança de um desenvolvimento de nosso próprio ser numa nova ordem das coisas poderia nos consolar das infelicidades presentes. Nas trevas da razão e nas calamidades da natureza o homem recorreria à bondade da providência.

Mas, se para Rousseau a afirmação da existência da alma imortal não é absurda e pode ser aceita pela luz natural, para Voltaire atribuir ao homem uma alma imortal seria como transformá-lo num deus: “Se houvesse, diz Voltaire, em nosso corpo, um pequeno deus chamado alma livre, que freqüentemente se torna um pequeno diabo, seria necessário que esse pequeno deus tivesse sido criado desde toda a eternidade, ou então que fosse criado no momento da concepção, ou durante o estágio

de embrião, ou ainda no momento do nascimento. Todas essas alternativas são ridículas. Um pequeno deus subalterno, existindo inutilmente durante uma eternidade passada, para descer num corpo que freqüentemente morre logo ao nascer: isso é o cúmulo da contradição e da impertinência”.¹⁹ Não se pode imaginar o senhor da natureza espiando os casais para enviar uma alma a um embrião no momento certo.

Mas as objeções de Voltaire não ficam apenas no plano da zombaria. No *Tratado de Metafísica* ele recorre ao argumento da identidade pessoal contra a idéia da imortalidade da alma: “se um homem perdeu o nariz, este nariz assim perdido é uma parte dele tanto quanto a estrela polar. Ao perder todas as suas partes, não seria mais um homem; não seria estranho então dizer que lhe sobra o resultado de tudo o que pereceu? Preferiria dizer que o homem come e bebe após sua morte a dizer que lhe sobraram idéias depois dela”.²⁰

Voltaire recusa, pois, o dualismo substancial. Em o *Filósofo Ignorante*, o tom é novamente o da zombaria: “Com muito engenho, perguntei a alguns de meus semelhantes, cultivadores da terra, nossa mãe comum, se sentiam ser dois; se, graças à filosofia, haviam descoberto possuir dentro de si uma substância imortal e, no entanto, formada do nada, existente sem extensão, agindo sobre os nervos sem tocar neles, enviada expressamente ao ventre de suas mães seis semanas após a concepção. Acreditaram que eu estava brincando e continuaram a cultivar os campos sem me responder”.²¹

¹⁹ Voltaire. Le principe d'action. In: *Oeuvres Complètes*. Paris: Didot, 1862, tomo 6, p. 50.

²⁰ Voltaire. *Tratado de Metafísica*. *Op. cit.*, p. 80.

²¹ Voltaire. *O filósofo ignorante*. *Op. cit.*, p. 306.

Voltaire não conta, pois, com nenhum dos dois argumentos com os quais conta Rousseau para discutir a questão do mal. Ele mesmo reconhece que, depois de tantos séculos, as palavras de Epicuro ainda permanecem sem resposta: ou Deus pôde evitar o mal e não quis, ou quis e não pôde, ou nem quis nem pôde. No primeiro caso ele não é bom; no segundo, não é poderoso; no último, nem mesmo é Deus.

A conciliação entre o impasse diante do mal e o deísmo voltaireano não é fácil. Os ateus, segundo Voltaire, devem convir com ele que há na natureza um princípio agente, inteligente, necessário, eterno e que é desse princípio que vêm o que nós chamamos o bem e o mal.²² Assim, o bem e o mal fazem parte da ordem das coisas. No prefácio ao *Poema sobre o desastre de Lisboa*, Voltaire dirá: “Convenho que tudo está arranjado, tudo está ordenado, sem dúvida, pela providência. Mas não é muito claro que tudo, desde muito tempo, esteja arranjado para nosso bem estar presente”.²³ A existência de Deus é atestada pela ordenação da natureza; mas disto não decorre que a divindade se ocupe particularmente do bem dos homens. Ao final do poema, Voltaire prefere não concluir nada de definitivo; prefere citar Bayle, “muito sábio e muito grande para fazer algum sistema”.²⁴ Voltaire se recusa, pois, a procurar respostas definitivas para as velhas questões da metafísica clássica; mesmo o seu velado ceticismo à moda de Bayle não chega a ser suficientemente assegurado. Evidentemente, do ponto de vista voltaireano, a recusa de sistemas é o remédio necessário contra a intolerância, seja ela religiosa, política ou

²² *Le principe d'action. Op. cit.*, p. 54

²³ *Poème sur le désastre de Lisbonne. Op. cit.*, p. 507.

²⁴ *Idem*, p. 508.

filosófica. Ao encerrar o texto *Le principe d'action*, ele põe em cena um cidadão que concebe uma sociedade em que ateus, cristãos, judeus, turcos e deístas convivem sem conflitos. Isto lembra, é claro, a república dos ateus virtuosos dos *Pensamentos sobre o cometa*, de Bayle, mas não se reduz a ela. Em o *Filósofo ignorante*, o militante da tolerância não hesita em dizer que os intolerantes são como loucos que devem ser confinados, como se fossem “atacados pela doença da raiva”.²⁵

A crítica à metafísica clássica, efetuada por Voltaire e por Rousseau, tem em comum a absorção da herança lockeana, a recusa da doutrina cartesiana das idéias inatas. Ambos realizam também a crítica da tradição cristã, que tem como resultado o deísmo. Finalmente, por vias que lhes são próprias, Rousseau e Voltaire, como aconselha a cartilha iluminista, tomam distância em relação às instituições, aos costumes e representações de sua época. Rousseau, na célebre tese desenvolvida no *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*, mostra que o estado dos homens de sua época, em sociedades extremamente desiguais, é absolutamente contrário ao direito. Voltaire se volta contra a violência desencadeada pela intolerância, não apenas no plano religioso, mas também no plano jurídico e político.

Essas trajetórias, com teses comuns, resultam contudo numa diversa avaliação do curso da história: para Rousseau, a história é declínio. Para Voltaire, mesmo que a constatação do mal seja uma experiência inegável e brutal (lembremo-nos, por exemplo, do *Cândido*) a ação dos homens pode criar o progresso (assim como pode também engendrar a barbárie). Para o primeiro, o esforço dos homens deve ser o de adiar o desfecho dos males inevitáveis. Para o outro, a história é campo aberto para

²⁵ O *filósofo ignorante*. Op. cit., p. 333.

a criação de melhores instituições a partir de valores universais estabelecidos pela razão.

Cabe notar, finalmente, que Rousseau, mesmo atribuindo aos homens a inteira responsabilidade por seus males, é levado contudo à necessidade de uma teodicéia: no *Emílio*, o vigário precisa inocentar Deus dos males do mundo. Voltaire não precisa de uma teodicéia: os males são incompatíveis com a idéia de uma providência benfeitora.



ISBN 857455100-7



9 788574 551005