

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

ÉLCIO DE GUSMÃO VERÇOSA FILHO

***PAIDÉIA DIVINA: FORMAÇÃO E DESTINAÇÃO DO
HOMEM EM JOSEPH DE MAISTRE***

DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

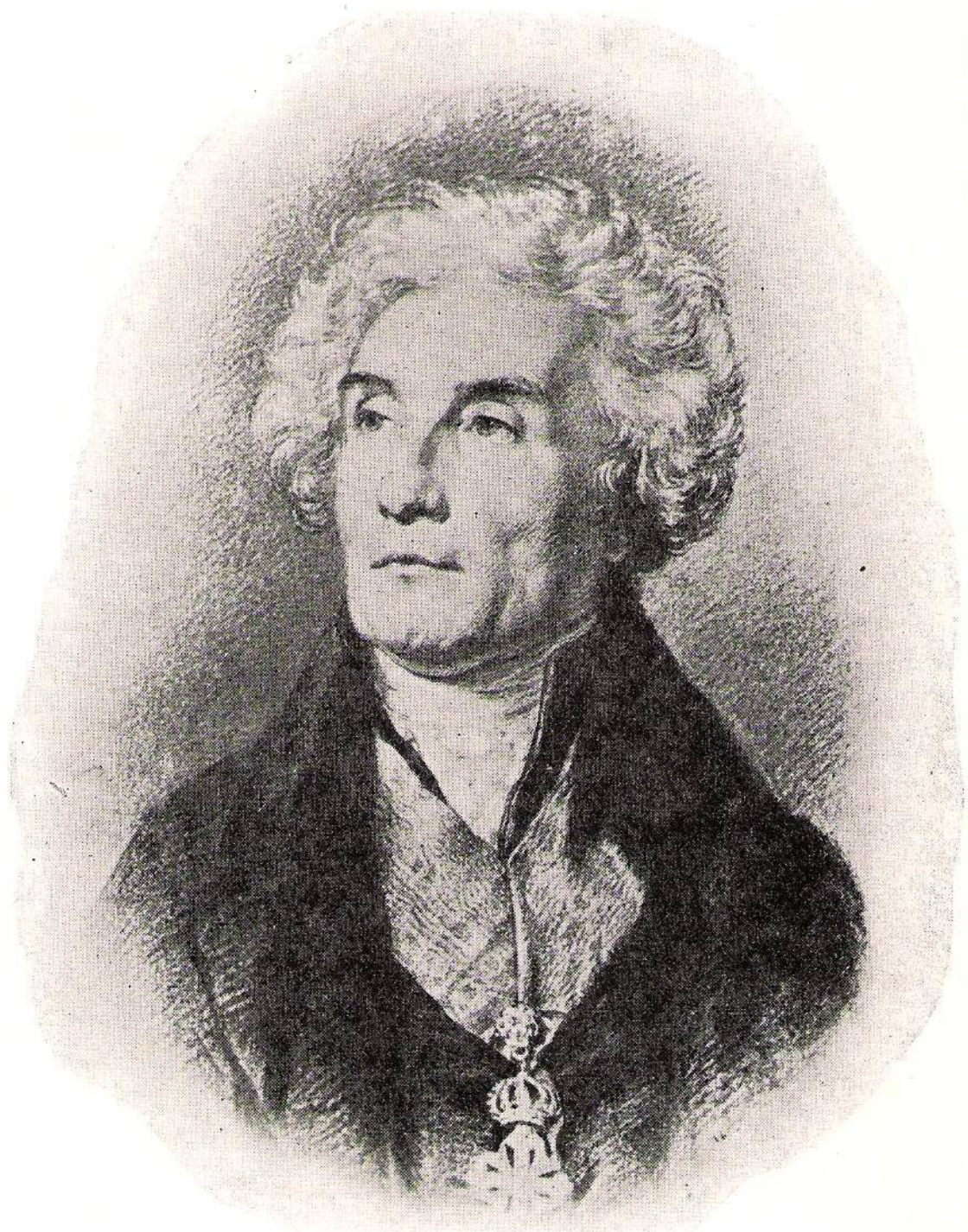
TESE APRESENTADA À BANCA
EXAMINADORA DA PONTIFÍCIA
UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
COMO EXIGÊNCIA PARCIAL PARA A
OBTENÇÃO DO TÍTULO DE DOUTOR EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, SOB A
ORIENTAÇÃO DO PROF. DR. LUIZ FELIPE
DE CERQUEIRA E SILVA PONDÉ.

**SÃO PAULO
2007**

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.



BANCA EXAMINADORA

À minha doce Ateninha, *in memoriam*, que não resistiu ao imenso esforço empenhado na realização desse trabalho. Você, minha pequenina, há de estar agora num lugar melhor.

Aos meus pais queridos, Élcio e Ivanilda Verçosa, que em nenhum momento e sob nenhuma circunstância amesquinham seu apoio e amor incondicionais.

À minha vó Dina que, no ocaso da vida, já desperta tanta saudade. Certas pessoas não deveriam acabar.

MUITO OBRIGADO

Do fundo do coração, à minha florzinha, Maria Cecília (Ciça), pela paciência em esperar, esperar e esperar o tempo que foi suficiente. Se eu nem sempre estive disponível, amor, não tenha dúvida de que de um modo ou de outro eu estava com você.

Ao rebe Luís Felipe Pondé, como sempre, por tudo.

Ao meu amigo Richard, pela gentileza, generosidade, desprendimento, pela imensa *expertise* maistreana e ainda pelo surpreendente calor humano, qualidades que terminaram por me demover completamente de uma antiga idéia que eu nutria de que os americanos não têm coração. Você me levou a fazer as pazes com este grande povo, que é o seu.

Ao Prof. Ênio, por me aturar por longos seis anos de bancas, duas defesas e duas qualificações, buscando em toda oportunidade que se apresentava colocar juízo na minha cabeça. Receio que o bom jesuíta não tenha conseguido. Ainda assim, obrigado por tentar.

Finalmente à CAPES e à FAPEAL, por, cada qual no seu âmbito, apoiarem a longa pesquisa que eu me vi na contingência de empreender para captar alguma coisa do pensamento desse difícilimo e mui subestimado autor.

Escrever uma tese é, no fim das contas, um dos trabalhos mais solitários que pode haver. Mesmo assim, meu muito obrigado a todos aqueles que de um modo ou de outro estiveram comigo ao longo do caminho, fazendo companhia à minha solidão, e em especial à minha avó, dona Maria Marques, e à dona Zita Cardoso, uma outra mãezinha, pelas contínuas e infatigáveis orações. Se Joseph de Maistre estiver minimamente certo na sua idéia de que este mundo que vemos é, na realidade, o reflexo de um campo de batalha espiritual que não vemos, foram vocês duas e as suas rezas que mais sustentaram na necessária perseverança a minha fraqueza no combate.

Ao querido Ricardo Smith pela ajuda sempre bem humorada e desinteressada com os pepinos virtuais. Sem você, meu caro, sabe Deus onde eu estaria.

RESUMO

O objeto deste estudo é a teologia da história do escritor savoiano dos séculos XVIII-XIX, Joseph Marie de Maistre (1753-1821), articulada segundo o conceito de paidéia divina desenvolvido pelo pensamento providencial do cristianismo de fala grega, e na obra de Orígenes em especial. A hipótese de fundo é de que a paidéia se constitui numa perspectiva privilegiada para sustentar uma interpretação verdadeiramente global do seu pensamento, harmonizando e integrando, como poucas, os diversos aspectos que o compõem – sociedade, política, antropologia, teoria do conhecimento - numa visão da formação histórica do homem constantemente referida a seu destino escatológico e sobrenatural. Isto acontece porque Joseph de Maistre é, em essência, um pensador religioso do homem e da sua história, a despeito do que as suas fortes preocupações de natureza política, elevadas ao primeiro plano, levaram muitos estudiosos a imaginar. Trata-se, assim, de propor uma visão geral da sua doutrina e importância na história das idéias que, como testemunha a vasta fortuna crítica sobre a sua obra, poucas vezes foi tentada, estruturando, tanto essa generalidade, quanto a especificidade da leitura sobre a idéia de uma educação da humanidade de feição providencial (e, em sentido inverso, de uma Providência educativa) que tem, como objetivo imediato, a formação do homem concreto na *finitude aberta* do ambiente social, e como meta final o resgate do mal no universo através da aceitação do sofrimento e da sua transfiguração na imitação do Cristo, o molde supremo do ser humano.

ABSTRACT

The scope of this study is the examination of the theology of history of the Savoyard writer Joseph-Marie de Maistre (1753-1821) from the perspective of the concept of *Paideia* or “divine education” developed in a branch of providential thinking that used to be predominant in the theology of early Eastern Christianity, especially in the works of Origen. The core argument is the claim that this perspective may prove to be particularly able to provide the necessary grounds for a global interpretation of his thought, harmonizing and integrating the diversity of aspects – society, politics, anthropology, theory of knowledge – by which it is characterized, and offering a privileged view on the historical formation of Man that is constantly referred to his eschatological destiny. My contention is that this is so because Joseph de Maistre is essentially a religious thinker of man and history, in spite of what his strong concerns for political issues, quite invariably brought to the limelight, might have led many commentators to believe. Thus, the study’s primary aim is to put forward a picture of his doctrine and its importance in the history of ideas of a kind that was seldom attempted, a reading of the “whole” Maistre grounded on the Christian idea of a providential education of Mankind (or of a pedagogical divine Providence) which has as its immediate end (and that is Maistre’s personal contribution to this long tradition) the bringing up of concrete men and women within the “open finitude” of their social environment and, eventually, as its final aim, the annihilation of evil in the universe through the acceptance of suffering and evil and their transfiguration in the imitation of Christ, the ultimate model of perfection for the human being.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
PARTE I – FUNDAMENTOS DA TEOLOGIA DA HISTÓRIA DE JOSEPH DE MAISTRE	
CAPÍTULO I – A NOÇÃO DE PROVIDÊNCIA DIVINA: HISTÓRIA E DEFINIÇÃO	43
1.1. O governo divino do mundo em Platão	45
1.2. A <i>Pronóia</i> estóica	62
CAPÍTULO II – A PROVIDÊNCIA NA RELIGIÃO REVELADA	73
2.1. O Novo Testamento e o nascimento da teologia da história em Paulo	101
CAPÍTULO III – A PROVIDÊNCIA NA TRADIÇÃO TEOLÓGICA CRISTÃ	109
3.1. O problema da teologia da história no novo pensamento teológico e em Agostinho	118
3.2. A providência em Tomás de Aquino, Luís de Molina e Bossuet	130
CAPÍTULO IV – O CONCEITO DE PAIDÉIA, A SETENTA E ORÍGENES	149
4.1. A Paidéia na LXX	163
4.2. Paidéia e Teologia da História em Orígenes	179
CAPÍTULO V – DIFERENTES MODELOS DE PAIDÉIA EM JOSEPH DE MAISTRE	209
5.1. A História como revelação	216
5.2. A Teologia da História como Paidéia Providencial	224
5.3. Joseph de Maistre educador	243
PARTE II – FORMAÇÃO DO HOMEM: A PROVIDÊNCIA E AS FORMAS DO PODER SOCIAL	
CAPÍTULO VI – PROVIDÊNCIA E REVOLUÇÃO	261
6.1. A “Crise Profética” de Joseph de Maistre	272
6.2. Toda criatura é como a erva	294

CAPÍTULO VII – TEOLOGIA POLÍTICA	313
7.1. A noção de Politéia e a Crítica das Constituições Escritas	321
7.2. Legitimidade e Soberania	337
7.3. Ordem sagrada e Legislação	357
CAPÍTULO VIII – CIÊNCIA E FORMAÇÃO DO HOMEM	375
8.1. Razão e Sociedade	382
8.2. A ciência moderna como inversão da ordem da razão	390
8.3. Religião e Civilização	433
CAPÍTULO IX – A BATALHA DA EDUCAÇÃO	451
9.1. As Obras Russas	467
9.2. A educação jesuíta e o “Sistema Europeu”	492
PARTE III – DESTINAÇÃO DO HOMEM	
CAPÍTULO X – O ABISMO DO PECADO E A PROVIDÊNCIA	
NAS SOIRÉES	537
10.1. O retrato do Carrasco e o problema da Providência nas <i>Soirées</i>	543
10.2. O homem doente e a doutrina do pecado original	560
10.3. A grande lei da destruição violenta dos seres vivos	578
CAPÍTULO XI – UMA HISTÓRIA DOS SACRIFÍCIOS	609
11.1. Primeira visão sobre a reversibilidade	624
11.2. Teoria dos Sacrifícios: Sacrifício Pagão, Substituição e Reversibilidade	634
11.3. Teoria Cristã dos Sacrifícios	649
CAPÍTULO XII – O FIM DA HISTÓRIA	669
12.1. E Deus será tudo em todos	683
12.2. O problema do fim da história na Undécima <i>Soirée</i>	699
REFERÊNCIAS E OBRAS CONSULTADAS	713

INTRODUÇÃO

Esta tese de doutorado é o fruto bem amadurecido de dez anos de convivência com as idéias e a obra de Joseph Marie de Maistre (1753-1821). Conhecido sobretudo como um dos principais autores da Contra-Revolução Francesa, quando eu comecei a freqüentá-lo no hoje distante ano de 1997, seguindo uma sugestão de Luís Felipe Pondé, na época meu professor na graduação, encontrei bem estabelecida uma rica tradição de interpretação do seu pensamento velha já em pelo menos uns cento e setenta anos. Esta tradição, a despeito da grande variedade interna que a caracterizava e da contribuição trazida por múltiplas gerações de comentadores na diversidade de seus pontos de vistas e formações intelectuais, convergia para alguns poucos pontos capitais sobre os quais praticamente todas as leituras estavam de acordo: a excelência da sua prosa em língua francesa¹; a sua adesão apaixonada ao *status quo* do Antigo Regime; a sua reação igualmente apaixonada aos novos ideais revolucionários que haviam subvertido este *status quo*; a sua aliança inabalável com a Igreja católica e seus princípios e a conseqüente reação ao “novo ateísmo” com que o pensamento do XVIII terminara por miná-los; e, finalmente, um pouco em paralelo a tudo isso, o seu curioso alinhamento com o ponto de vista esotérico das doutrinas relacionadas com a franco-maçonaria de inspiração espiritualista, o chamado movimento *illuminé*.

Especialmente as primeiras ondas de intérpretes foram se agrupando em torno destes poucos princípios universalmente reconhecidos, que indicavam de preferência os amores e ódios do nosso autor, antes mesmo de falar da substância ou da articulação específica das suas idéias, de modo que a fortuna crítica maistreana se viu, já imediatamente depois da sua morte,

¹ Mesmo quem não sente a menor simpatia por suas idéias e posições, como Saint-Beuve e Émile Cioran, partilha desse julgamento. Ver Saint Beuve. *Lês grand Ecrivains Français: XIXe siecle: philosophes et essaystes*. Ed. Por Maurice Allem. Paris: Garnier 1930. e E. Cioran. *Essai sur la Pensée Reactionnaire* – in *Exercices D’admiration*, Paris: Arcades Gallimard, 1986.

marcada pela posição em que cada leitor se colocava em relação ao espectro das suas fortíssimas opiniões políticas e religiosas. No centro destas opiniões, assim como das grandes oposições que supostamente as definiriam, estava o grande evento que dividiu em duas a história da Europa no Ocidente e particularmente a vida do nosso autor, a Revolução Francesa. Em consequência, a reação à obra de Joseph de Maistre, entendido em essência, desde o princípio, como um autor contra-revolucionário, se dava primariamente de acordo com o partido que o intérprete havia de antemão tomado frente à legitimidade ou ilegitimidade da Revolução, ou seja, frente à legitimidade ou ilegitimidade daquilo mesmo contra o que Maistre a vida inteira lutou², o que evidentemente não podia deixar de comprometer seriamente a leitura que se propunha dele, especialmente no principal ambiente cultural de recepção da sua obra, o ambiente francês.

Como observa Lebrun já na primeira página da sua excelente biografia, se a obra e a figura de Joseph de Maistre deram origem a uma fortuna crítica que pode ser muito bem descrita como conflituosa ou dividida, isto se deu porque a opinião no Ocidente, e particularmente na França, foi dividida pela Revolução que ele pensou, de modo que uma grande parte da razão para as leituras da sua obra terem logo se transformado numa espécie de cabo de guerra político, religioso e cultural foi que ela se debruçava sobre temas a respeito dos quais não apenas os franceses, mas também os europeus de uma maneira geral, estiveram desde o princípio profundamente divididos. Ainda segundo Lebrun, esta divisão fez com que

Os pressupostos políticos e ideológicos tanto dos seus admiradores quanto dos detratores criassem uma aura de incerteza e suspeita que terminou comprometendo a avaliação e exame objetivos da profundidade, complexidade e significado da sua obra (Joseph de Maistre, 1988: p. IX).³

² O próprio autor um dia recomendou a um correspondente que a boa prosa francesa exigia que o seu nome fosse usado dessa forma, quer dizer, sem a partícula “de” sempre que não precedido pelo primeiro nome (Joseph) ou pelo título (conde): “O senhor me permitiria, *monsieur*, entrar numa pequena polémica gramatical com o senhor? A partícula *de*, em francês, não pode ser acrescentada a um nome próprio iniciado por uma consoante a não ser que esteja seguindo um título. Assim, é bastante apropriado dizer: ‘O visconde de Bonald disse’, mas não ‘De Bonald disse’. Ao mesmo tempo em que se diz: ‘D’Alembert falou’, porque a gramática assim ordena”. Carta a M. de Syon de 14 de novembro de 1820, em *O.C.*, XIV: p. 243.

³ Este jogo de “queimada” ideológico que desde sempre teimou em marcar os estudos maistreanos é descrito com eloquência ainda na metade do século XIX pelo jornalista do *Edinburgh Review*, numa passagem que eu já citei antes na introdução à dissertação de mestrado, mas que não custa nada lembrar: “Por um partido ele tem sido vilipendiado como apologeta do carrasco, advogado da Inquisição, adversário da liberdade de pensamento, virulento detratador de [Francis] Bacon, amigo dos jesuítas e perversor inescrupuloso da verdade em benefício de seus controversos objetivos; pelo outro, ele é louvado como um austero moralista reagindo ao sentimentalismo e filosofismo da sua época, um crente vigoroso e um inabalável defensor de tudo aquilo em que acreditava, um súdito leal de um soberano sem trono, um erudito elegante, um poderoso lógico, um homem de estado desinteressado, etc” *Edinburgh Review* 96 (1852), p. 290, citado em Lebrun, *Joseph de Maistre’s Life, Thought and Influence* Montreal, 2001, p. 275.

Não resta dúvida de que a visão de base descrita mais acima sobre as inclinações e posições político-ideológicas e religiosas de Joseph de Maistre, que, apesar de resumir “por cima”, eu estive longe de caricaturar, estão essencialmente corretas. É simplesmente certo que Maistre foi, de fato, tudo isto que no primeiro parágrafo eu busquei resumir falando dos principais pontos de convergência na interpretação da sua obra, e seria vão, ademais de contra-producente, buscar negá-lo. Como disse Lebrun lançando mão de uma expressão feliz, a figura de Maistre como um reacionário autoritário e inimigo cruento da modernidade, um defensor encarniçado da aliança entre o trono e o altar, está provavelmente além de toda tentativa de revisão⁴. Digamos logo de início e sem meias palavras: é preciso reconhecer que ele foi isso mesmo se assim se o deseja classificar. No entanto, saber que esta descrição lhe é, num certo nível, apropriada, está longe de significar que ela seja capaz de resumir a sua obra ou simplesmente “dar conta” da essência do que está envolvido em seu esforço intelectual; este “conhecimento” cuja ligeireza e generalidade remete mais bem a um verbete de enciclopédia está longe, principalmente, de esclarecer as bases conceituais do seu “autoritarismo” e da sua “reação”, um esclarecimento que deveria se constituir no principal interesse de todo pesquisador minimamente sério e objetivo, a não ser que admitamos, como na realidade é sobremaneira comum, que esse tipo de posição caracterizada grosso modo como a posição maistreana não pode, em hipótese alguma, ser fruto de um processo de reflexão, sendo antes a expressão de uma espécie de tara inconsciente, ou, como com maior freqüência acontece, do puro e simples desejo de dominação política e ideológica, o que interditaria toda pesquisa desinteressada de ordem conceitual no âmbito acadêmico e faria com que ela precisasse apenas ser, dependendo do lado que se adote, “divulgada” ou “combatida”.

Embora em alguns ambientes periféricos como no Brasil ou mesmo na América Latina a oposição raivosa e o adesismo ideológico continuem, a exemplo da França descrita com grande poder de síntese por Lebrun, dando o tom das leituras da obra maistreana⁵, é forçoso reconhecer que nos último trinta anos mais ou menos a situação se transformou de modo considerável, com o surgimento da *Association des amis de Joseph et Xavier de Maistre*, fundada em 1975, e a publicação regular sob os seus auspícios da *Révue des Études Maistriennes* (doravante REM), destinada a divulgar para o público acadêmico as mais recentes investigações sobre a obra e a vida do autor e, através delas, deitar as bases para

⁴ “Joseph de Maistre, Cassandra of Science”, in *French Historical Studies*, Vol. VI, No 2, outono de 1969, p. 214

⁵ No Brasil, este me parece ser o caso do eminente professor Roberto Romano em seu *Conservadorismo Romântico: Origem do Totalitarismo*. São Paulo: Unesp, 1997 (2^o ed.)

leituras mais objetivas e fidedignas da sua herança política, religiosa e intelectual, sem nenhum compromisso com a baixa qualidade acadêmica das muitas refutações e justificações desta mesma herança que, com mui honrosas exceções, teimavam em macular os estudos maistreanos anteriores, deixando o autor no limbo de uma contínua e obsessiva incompreensão.

Neste novo ambiente de pesquisa e estudos sobre a vida e obra do nosso autor proporcionado pelos membros da *Association* e pelos colaboradores da REM pode-se destacar especialmente o trabalho biográfico, editorial e interpretativo de fôlego dos competentes historiadores Jacques Lovie, Jean Rebotton, Jean-Louis Darcel e Richard Lebrun; de importantes estudiosos dos movimentos esotéricos da Europa moderna, como Antoine Faivre e o grande Henri Corbin; de uma nova geração de cientistas políticos, como o americano Owen Bradley e o canadense Graemme Garrard; e, finalmente, de talentosos pesquisadores egressos da filosofia e das ciências humanas como Jean-Yves Pranchère e Yves Madouas, além do incansável trabalho de pesquisa e compilação recentemente empreendido por Alain de Benoist, em sua “Bibliografia Geral das Direitas Francesas”⁶, e especialmente por Philippe Barthelet, editor de um imenso volume inteiramente dedicado ao conde savoiano na monumental série *Dossier H*, publicada regularmente pela editora suíça L’Age d’homme (Lausanne, 2005) - o *Dossier H: Joseph de Maistre*.

Em linhas gerais, foi este o quadro com que me deparei quando, ainda na graduação, comecei a estudar Joseph de Maistre⁷. Na minha primeira tentativa de mais fôlego para contribuir com o extenso e valioso arsenal de leituras e informações já constituído pelos hoje

⁶ *Bibliographie Générale des Droites Françaises*. Vol. 4. Paris, Dualpha, 2005.

⁷ Resumindo tudo o que foi dito até aqui o seu biógrafo canadense, Richard Allen Lebrun, fala de “três grandes ondas” de leitura do pensamento maistreano. Depois do sucesso imediato das *Considerations sur la France* (1797), a obra de Maistre só começaria a receber atenção mais ou menos vinte anos depois da sua morte, por volta dos anos 1840, quando conheceu um verdadeiro *boom* de reedições e, com elas, interpretações; outra, mais consistente, aconteceu no final do século XIX, começo do XX, acompanhando a edição de suas obras completas (1884-1893) e a paulatina publicação da correspondência e de alguns escritos inéditos que colocavam em cheque muitas das interpretações até então consolidadas; depois de mais de meio século de obras esporádicas (como a biografia de Robert Triomphe, publicada no contexto específico da França pós Segunda Guerra Mundial: *Joseph de Maistre: Etude sur la vie et sur la doctrine d’un materialiste mystique*. Genebra, Droz, 1968), a vida e a obra do conde savoiano conheceu uma terceira onda de estudos, de longe a mais importante, com a criação já referida da *Association des amis de Joseph et Xavier de Maistre* e a publicação regular da REM, por esta data (2007) em sua edição de número 14 (2004). A associação tem também patrocinado edições críticas de suas principais obras, muitas das quais estão sendo utilizadas aqui: as *Soirées de Saint Petersburgo* editadas por Darcel (Slaktine, Genebra) em 1993; a edição do *Du Pape*, por Jacques Lovie (Droz, 1996); as *Considerations sur la France* (Slaktine, Genebra, 1980), e o *De L’etat de Nature* (REM # 2, Paris, 1976) do mesmo Darcel, e finalmente os *Écrits maçonniques*, editados por Jean Rebotton, também pela Slaktine, no ano de 1983. Vale ainda mencionar a bela edição crítica em língua inglesa do *Examen de la Philosophie de Bacon* de autoria de Richard Lebrun (Montreal, 1998), a única disponível até o momento desta importante obra maistreana. Para mais sobre as três ondas dos estudos maistreanos Cf. Richard Lebrun (ed.) *Joseph de Maistre’s Life, Thought and Influence: Selected Studies*. Macgill’s Queen’s Univ. Press., Montreal, 2001. p.7.

14 números da REM, tentativa que deu origem a uma dissertação de mestrado defendida nesta mesma instituição (*Joseph de Maistre, pensador religioso do homem*, 2003), me propus a oferecer uma leitura “diferente” da obra maistreana, mais especificamente dos aspectos antropológicos dela, tomando como base os fundamentos religiosos ou teológicos que em meu entendimento a inspiravam.

Convencido de que a interpretação hegemônica de que ele tem sido objeto, mesmo no ambiente altamente competente e especializado da REM, articulada principalmente a partir da filosofia, da ciência política, da história e das ciências sociais, não rendia plena justiça ao caráter específico e essencial da sua reflexão, pareceu-me imperativo esquadrihar a sua obra em busca dos princípios e temas que a informavam desde dentro. Neste espírito, eu busquei, além de oferecer uma visão geral da sua antropologia, estabelecer os fundamentos de uma interpretação do seu pensamento dentro do marco teórico e conceitual da história da teologia e das ciências da religião. Para tanto, minha dissertação de mestrado foi organizada ao modo de um levantamento extensivo das fontes, dos temas recorrentes, da orientação geral da teoria, do *timbre* particular das idéias, com o objetivo de assentar as bases para uma interpretação da obra do conde savoiano do ponto de vista que, à época, entendia ser o mais correto.

Esta perspectiva, que ainda perdura, era a de que, se Joseph de Maistre pode ser considerado um pensador do homem, da sociedade, da história e da política, os cânones que presidem à articulação da sua teoria pertencem a uma outra esfera e a um outro plano de articulação, estando, como bem escreveu Stephane Rials, “saturados” de categorias e especialmente de uma sensibilidade advindas da religião⁸. Com efeito, a minha idéia já naquela época era mostrar que Joseph de Maistre não era apenas um pensador ou um teórico ao qual o epíteto religioso pudesse ser simplesmente “ajuntado” desde fora, e cujo “pensamento” poderia facilmente ser entendido à parte dele, mas antes que o qualificativo “religioso” valia para todas e cada uma das dimensões mais relevantes do seu pensamento, que, enfim, Maistre pensava a política, a sociedade e o homem *a partir* da religião e seu universo conceitual.

Neste ponto faz-se necessário voltar um pouco atrás no discurso para fornecer um esclarecimento. Faz-se necessário dizer que, ao longo do tempo, a obra de Maistre já foi objeto de pelo menos quatro interpretações de algum fôlego ou amplitude empreendidas por especialistas em teologia ou história da religião e que não fui eu, evidentemente, que “inventei” a pertinência deste ponto de vista interpretativo. Embora não seja conveniente ou

⁸ *Les Soirées de Saint Petersburg*. Slaktine, Genebra (2 vols), 1993. p.46.

tampouco necessário proceder a uma discussão exaustiva de cada um destes autores que me precederam para levar o leitor a apreender mais ou menos exatamente o estado da questão, seria interessante ao menos mencionar a feição característica de cada uma destas tentativas de apreensão do Maistre religioso por trás da grave figura do ideólogo contra-revolucionário, que sempre periga saltar à frente e esconder todo o resto. A primeira leitura de Maistre através da religião, pelo menos a primeira a que eu tive acesso⁹, é a do historiador francês da religião Georges Goyau (1869-1939), *La pensée religieuse de Joseph de Maistre d'après des document inédites*, de 1921. De maneira típica em relação a quase tudo o que, nesse campo, viria a se seguir, o livro de Goyau buscava sobretudo investigar a presença da religião, das idéias e instituições (notadamente a Igreja e a Maçonaria) ligadas a ela na vida e na obra de Joseph de Maistre, rastreando as respectivas influências destas “fontes” na evolução subsequente do autor, ou seja, nas posições e idéias pontuais que Maistre adotaria ao longo da sua carreira literária frente aos eventos e temas de pertinência especificamente religiosa, como a missão da maçonaria (1º Parte), as filiações e as práticas de piedade no ambiente *emigré*, e centrando fogo em particular, no último terço do estudo, no seu processo de formação como “advogado do Papado” e precursor do Primeiro Concílio Vaticano. Trata-se, em essência, de um bom trabalho de história literária prejudicado, talvez, por um recorte demasiadamente reduzido, além de um apego excessivo à dimensão factual da “religião” maistreana, sem uma discussão mais aprofundada das idéias e princípios que a informam, algo que o autor reserva apenas para a conclusão.

A segunda leitura é devida a um religioso, J. M. Montmasson, e, a julgar pelo título, *L'idée de Providence d'après Joseph de Maistre* (Lyon, 1928), deveria ter bem mais que ver com o meu trabalho do que tem realmente. Nela o bom cônego baseado em Paris faz um recorte das diversas menções da palavra “Providência” tomando como fonte exclusiva as *Soirées de São Petersburgo* (além de algumas citações pontuais dos *Registros de leitura* recém abertos pela família Maistre), descrevendo-as e definindo-as de maneira sistemática ao modo de um fichário, mas sem fornecer quase nenhum esclarecimento quanto às fontes filosóficas ou tradicionais e sem tampouco fazer um esforço para oferecer uma explicação teológica ulterior. Sem prejuízo de outras considerações que tornam o trabalho útil e interessante, o seu alcance é muito limitado e o resultado francamente decepcionante a considerar a riqueza do tema sobre o qual ele promete se debruçar.

⁹ Há o caso curioso de uma refutação em três volumes das *Soirées de São Petersburgo* levada a cabo por um *abbé* francês que será mencionada no último capítulo da tese (cap. XII) num contexto de discussão mais interessante.

A terceira leitura apresenta bem mais fôlego que esta última, tendo sido proposta por um estudioso de renome em sua época (1946), Émile Dermenghem, que, ao desenvolvê-la, já havia editado nos anos vinte o *Mémoire* do jovem Maistre sobre a franco-Maçonaria. Ela pode ser encontrada num livro de alguma envergadura intitulado *Joseph de Maistre Mystique: Ses rapports avec le Martinisme, l'illuminisme et la Franc-Maçonnerie; l'influence des Doctrines Mystiques sur sa Pensée Religieuse* (La Colombe, Paris, 1979 - 1946 1º ed.). No entanto, como indica o título, e apesar de apresentar um trabalho considerável no que diz respeito à pesquisa histórica das fontes propriamente maistreanas, o seu escopo é na realidade tão reduzido quanto o de Goyau, que além do lado esotérico do Joseph de Maistre *illuminé* incluía também uma extensa discussão da dimensão católica da sua religião, entendida no sentido político das suas relações com a Santa Sé, representada pelo *Du Pape*, algo que a obra de Dermenghem não desenvolve de maneira sistemática. De outro lado, a formação deste último nas categorias da filosofia e da teologia, mas principalmente no pensamento esotérico ocidental, colocam a sua obra num outro patamar conceitual em relação ao estudo do seu antecessor, tendo-se a lamentar apenas o fato de que ele concentre demais a sua leitura da visão religiosa do nosso autor nos vagos conceitos associados ao pensamento *illuminé*. Com efeito, a interpretação desenvolvida por Dermenghem está em sua essência fundamentada sobre o princípio, a meu ver equivocado, de que Maistre teria tirado as suas melhores idéias religiosas da convivência com os colegas franco-maçons e com os autores favorecidos por eles.

A quarta leitura, concentrada sobre o “cristianismo de Joseph de Maistre” (intitulada justamente “Le christianisme de Joseph de Maistre”) deu-se já no ambiente dos estudos da REM (# 5-6), tendo sido proposta por um padre dominicano, Jean-Louis Soltner, no ano de 1980. Apesar do alcance e do objetivo reduzido, esta era de longe até aquele momento a análise mais equilibrada da presença da religião na obra maistreana, estendendo-se inclusive para a discussão dos aspectos relativos à piedade pessoal do autor, à sua formação nesse campo específico (baseada nos dados fornecidos pelos excelentes estudos da REM sobre a educação do jovem Maistre¹⁰) e ao seu pensamento social e não apenas eclesiológico. Muitíssimo bem informado em matéria de história da religião e lançando mão de textos clássicos de teologia, inclusive definições conciliares, o trabalho de Soltner destaca-se especialmente pela sua discussão equilibrada sobre os pontos de contato e separação entre, de um lado, o conceito maistreano de revelação progressiva e a sua visão sobre a reversibilidade

¹⁰ Ver especialmente os estudos de Darcel e Rebotton publicados na REM # 5-6 de 1980 citados na Bibliografia.

dos méritos e, do outro, a doutrina abraçada oficialmente pela Igreja sobre estes temas capitais, resultando, no que toca ao “cristianismo” do nosso autor que o artigo pretendia explorar, na imagem de um catolicismo firme e ortodoxo, ainda que intensamente pessoal.

A quinta e última leitura da religião de Joseph de Maistre, empreendida ainda nos anos oitenta do século passado (1986) pelo jesuíta do *Centre Sèvres*, Pierre Vallin, é de todas a mais conseqüente e esclarecedora do ponto de vista teológico, tendo exercido uma grande influência sobre a minha própria hipótese de leitura da obra maistreana, tanto no mestrado quanto agora na pesquisa de doutoramento. Tratando do lugar que as *Soirées* ocupariam na longa tradição das teologias cristãs, Vallin rompe, sem a menor intenção de causar escândalo, quase que totalmente com as interpretações anteriores e descobre na figura já tão repisada do conde savoiano algo que nenhum dos outros intérpretes, mesmo quando muito bem intencionados, se mostrou capaz de descobrir - um teólogo profundamente original do homem e da sua história (o nome do artigo é justamente “Les Soirées de Joseph de Maistre: Une Creation Theologique Originale”¹¹), em grande parte tributário de Agostinho e Tomás de Aquino mas principalmente da tradição teológica do cristianismo de língua grega, em particular do pensamento histórico e cosmológico de Orígenes. Apesar de reduzir o seu campo de pesquisa a uma leitura das *Soirées de São Petersburgo*, Vallin consegue, a meu ver, com o seu artigo, jogar mais luz sobre o fundo obscuro do pensamento de Joseph de Maistre (não apenas no campo religioso) do que todos os outros comentadores que lhe antecederam¹².

Não obstante a sua excelência, e até por conta do seu tamanho e escopo voluntariamente reduzidos, o ensaio de Vallin me parece valioso principalmente como esclarecimento inicial e ponto de partida, não indo, contudo, muito além disso. Na realidade o problema é que mesmo ele conserva algo em comum com os outros ensaios “religiosos” de interpretação que a meu ver os torna a todos insuficientes, uma observação que me leva direto ao ponto de onde parti: o que, com efeito, tendo em vista esta profusão de leituras do pensamento religioso de Joseph de Maistre, pode configurar a minha própria perspectiva de leitura como “diferente”? O que eu ofereci, no mestrado, e pretendo continuar oferecendo agora num nível mais amplo e superior, que, pelo menos em meu entendimento, todas estas interpretações, mesmo aquelas inquestionavelmente superiores, como é claramente o caso de Vallin, não puderam ou não quiseram dar?

¹¹ Publicado em 1986 na *Revue de Sciences Religieuses*, 74/3, Paris.

¹² Este primeiro artigo pode ser complementado por um outro muito semelhante publicado por Jean-Louis Darcel como um dos prefácios à sua edição crítica das *Soirées*: “La Place des Soirées dans L’Histoire des Theologies Chrétiennes” in *Les Soirées de Saint Petersburg*, 1993.

A resposta de certo modo já foi dada no viés escolhido para a sua exposição. O caso é que todas elas, com maior ou menor conhecimento de caso, partem do princípio de que existe um *pensamento religioso de Joseph de Maistre* supostamente passível de ser destacado, sem maiores prejuízos para a compreensão, do seu pensamento político, social, antropológico ou histórico; de que existe uma dimensão religiosa da sua obra com autonomia para ser estudada separadamente, sem uma perspectiva de ligação essencial com o espírito do todo que a orienta. Se, portanto, mais acima, eu disse que a leitura de Maistre como pensador religioso que eu ofereci e pretendo oferecer era “diferente” daquelas que vinham sendo oferecidas até ali, eu não tive a menor intenção de com isso ignorar a longa e rica tradição de interpretação do seu pensamento religioso e me colocar como desbravador num campo que de resto é tão banal. Afinal, quem, tendo algum dia ao menos folheado algum texto de Joseph de Maistre, o menor e mais desimportante que seja, não foi capaz de perceber a importância que a seus olhos detinha a religião?

Definitivamente não foi esta a minha intenção. Não é o mérito duvidoso da originalidade que estou tentando atribuir a mim mesmo ou ao trabalho que estou empreendendo. O que eu quero dizer é que no fundo as leituras tradicionais, mais ou menos perspicazes da religião maistreana, que a consideram como uma dimensão à parte do seu pensamento me parecem incorrer exatamente no mesmo problema e na mesma insuficiência das leituras propriamente políticas, históricas ou sociais mencionadas mais acima, apresentando-se como uma espécie de reverso da medalha em relação a elas, pois uma interpretação do *pensamento religioso de Joseph de Maistre* é e não pode deixar de ser uma leitura parcial. Não há, de fato qualquer escândalo nisso, uma vez que a “parcialidade” se dá na verdade de maneira voluntária. Pois ao dizer “pensamento religioso” eu faço implicar de maneira automática e instantânea que existe um outro pensamento em Joseph de Maistre, um pensamento de outro tipo (“não religioso”) do qual o qualificativo “religioso” viria separar a minha leitura ou perspectiva particular, exatamente da mesma forma que quando eu digo “político”, “social”, “antropológico”, enfim, “histórico” eu estou sugerindo que o meu recorte implicará num maior ou menor esforço de abstração das outras partes que supostamente compõem, como seria do conhecimento ao menos dos especialistas, este pensamento que eu pretendo analisar.

O que eu quero dizer, afinal, é que nenhuma das interpretações religiosas do pensamento maistreano citadas mais acima pretendeu ser uma interpretação do *todo* do pensamento do autor *a partir* da religião, nenhuma buscou ser uma interpretação global da sua obra tomando como base e centro a sua teologia, como a minha, nesse projeto de doutorado,

se propõe a ser. Que interpretações baseadas em outros campos do saber e outros princípios de leitura não tenham, da mesma forma, se proposto a fornecer uma visão global e unificada da obra maistreana¹³, concentrando-se no mais das vezes em temas mais ou menos específicos, me parece algo simplesmente razoável, na medida em que parece haver uma percepção natural e tacitamente consensual entre os leitores de Maistre de que apenas o ponto de vista teológico ou religioso (e ainda que, baseado nele, ninguém até agora tenha se aventurado a tanto) seria *hipoteticamente* capaz de operar em sua obra uma espécie minimamente eficiente e legítima de *redução*. O termo parece abrupto, mas é inegável que um trabalho de síntese, que uma interpretação “global” ou “geral” não pode, em maior ou menor medida, prescindir dele. De modo que a questão se desloca, passando a referir-se a que princípio ou perspectiva de leitura se apresenta como capaz de *reduzir* da maneira mais esclarecedora e mais eficaz possível a diversidade que caracteriza a obra e a reflexão do autor.

Ora, conforme sugeri na minha tese de mestrado, se existe um elemento central na obra de Maistre e, portanto, um elemento capaz de unificar a desorientadora diversidade de temas e interesses que a compõem, este elemento é o ponto de vista teológico ou religioso que a meu ver a atravessa de uma ponta a outra, costurando a unidade, às vezes mais, às vezes menos claramente, entre dimensões que à primeira vista não parecem ser passíveis de uma harmonização. Mas o caso é que, conforme já sugeri, esta harmonização jamais foi tentada realmente. O pensamento de Maistre é tão variado, tão cheio de diferentes facetas, nuances, interesses e inclinações, tão vertiginosamente eclético, que a tarefa de unificá-lo através de um único princípio ou de um conjunto limitado deles se apresenta como desconcertadora aos olhos de qualquer um que tenha juízo, e sobretudo demanda prudência. Isto é verdade mesmo no caso da dimensão religiosa que se apresenta como “central”. Se esta centralidade é, conforme já sugeri, algo facilmente perceptível numa primeira leitura, como defini-la de maneira exata? Quais são os seus termos concretos? Pois mesmo o elemento religioso em Maistre é tão variado e abrange um conjunto aparentemente tão largo de princípios e representações que à primeira vista parece ser impossível unificar mesmo a ele, que supostamente não passa de um elemento a mais em meio a tantos outros, como a fortuna crítica sobre a sua obra parece desde sempre determinada a afirmar.

Pois bem, diante da magnitude da empreitada para mim foi necessário seguir por partes, dando um passo atrás do outro. Embora lá atrás eu já cultivasse a idéia de uma interpretação geral ou “global” da obra de Maistre a partir da religião, primeiro foi necessário,

¹³ Com a possível exceção da biografia de Triomphe, à qual não tive acesso.

no mestrado, estabelecer que ele era, em essência, um pensador religioso, sem me preocupar em ir muito além disso. Era preciso explorar toda a diversidade desta religião ou teologia maistreana a fim de me tornar capaz de encontrar o seu centro ou ponto focal, uma vez que apenas de posse dele seria possível seguir na direção de maiores aventuras e tentar unificar a extrema riqueza desta obra sem fazer violência à sua intenção ou seu espírito profundo, sem o perigo de reduzi-la demasiada ou indevidamente a um princípio mais ou menos arbitrário saído, cheio de “originalidade”, apenas da minha própria cabeça. A perspectiva capaz de possibilitar e tornar legítima a interpretação de toda a sua obra através de uma grande chave de leitura, o “centro do centro” eu penso tê-lo encontrado na noção de teologia da história entendida como um processo paulatino de educação providencial, a Paidéia divina de Joseph de Maistre de que fala o título da tese. E, com efeito, mesmo esta minha “descoberta”, apesar das aparências, pouco tem de verdadeiramente “original”. Ela consiste, na realidade, no desenvolvimento metódico e paciente de algumas pistas colocadas de maneira embrionária pelo ensaio de Vallin, e em especial na sua sugestão da existência de um parentesco entre os princípios teológicos que informam as noções de Providência e de história (ou, mais especificamente, de “fim da história”) das *Soirées* com a teologia especulativa grega, Orígenes em especial¹⁴.

De fato, como é do conhecimento geral entre os seus leitores, a Providência divina é a categoria mais pronunciada no pensamento histórico maistreano, desde o mais tenro princípio com o *Discurso à Marquesa de Costa*, em 1794, e as *Considérations sur la France* (1797), passando pela sua correspondência pessoal durante o período revolucionário¹⁵, até finalmente a sua apoteose nas *Soirées* (1821). Se o exaustivo ensaio que Montmasson escreveu a respeito dela cumpriu alguma função relevante foi a de indicar de modo primário, e, observe-se, absolutamente preliminar, a variedade de sentidos que na obra maistreana (no caso em tela, apenas nas *Soirées*) ela vem a ter. Não é a tôa que, à certa altura dos diálogos (ainda estou falando das *Soirées*), ao ser “acusado” de deixar de falar do Governo Temporal da Providência, o tema central do livro, para perder-se numa longa divagação, um dos personagens diz ao outro que “o que quer que se fale, se está na realidade falando dela”¹⁶, isto é, da Providência, indicando com isso uma imensa abrangência para esta noção que deve ficar

¹⁴ Conferir, em especial, a conclusão do artigo de Vallin, 1986: pp. 361-2.

¹⁵ Cf. o volume de correspondências inéditas entre Maistre e o barão Vignet des Etoles editada e comentada por Jean-Louis Darcel em *De la Terreur à la Restauration: Correspondances Inédites*, REM # 10, Belle lettres, Paris, 1986-7.

¹⁶ *Soirées*, I, 1, p. 95. Ao longo de toda a tese as citações das *Soirées* se referem à excelente edição crítica estabelecida por Jean-Louis Darcel (Genebra, 1993).

suficientemente clara principalmente com a leitura dos primeiros três capítulos da tese, exclusivamente dedicados à definição deste conceito e ao delineamento da longa e rica tradição de pensamento construída em torno dele, desde Platão e os estóicos, passando por Agostinho e Tomás de Aquino, até a sua clássica incorporação em um *Discurso sobre a história universal* devido a um quase contemporâneo de Joseph de Maistre, o grande Jacques-Benigne Bossuet, bispo de Meaux.

Com efeito, falar da teologia da história do nosso autor é falar de um verdadeiro caleidoscópio de elaborações e representações religiosas noética e historicamente diversas que se unificam na perspectiva de um governo divino do mundo voltado para um determinado fim. O que equivale, precisamente, à definição canônica, tomista de Providência divina: “governo divino, inteligente do mundo e dos negócios humanos, com vistas a um determinado fim”. O que se verá, assim, ao longo deste primeiro momento que corresponde à parte propedêutica da tese é que, em Maistre, este governo divino do mundo e dos homens envolve uma dupla dimensão histórica e cosmológica explicitada progressivamente nas diversas tradições filosóficas e teológicas, e mesmo nas representações da simples piedade, em que historicamente ele foi enunciado. Tendo isso em vista, não é por veleidade de erudição que decidi apresentar de um modo que a princípio parece exaustivo a longa história dos conceitos de providência e governo do mundo, discutindo, em seu bojo, as idéias que estão a eles relacionadas, como criação, bondade e sabedoria divinas, presença do mal, necessidade natural, acaso e liberdade humana e mesmo as polêmicas mais graves e portentosas que ao longo do tempo têm envolvido a questão, como é o caso, por exemplo, da controvérsia envolvendo a visão “não intervencionista” de Providência defendida pela “nova teologia”, discutida em detalhe no capítulo III. Assim eu procedo porque estes temas e conceitos, incorporados de maneira vária e oriundos das mais variadas inspirações, aparecerão em posições-chave no pensamento histórico e providencial de Joseph de Maistre¹⁷, assim como na elaboração filosófica e teológica que, segundo reza a minha hipótese, é capaz de unificar a ampla gama de temas e situações que compõem este pensamento.

Com efeito, a seleção de temas e autores tratados nos capítulos introdutórios que compõem a Parte I pode inclusive parecer, à primeira vista, idiossincrática. No entanto, ela tem como objetivo essencial introduzir os elementos que servirão de fundamento à dupla

¹⁷ Para o caso da discussão com a nova teologia, ver por exemplo a importância que as distinções ali traçadas terão para o esclarecimento da Providência maistreana como uma providência “universal” na terceira parte da tese.

hipótese proposta em sua completude justamente ao cabo deste primeiro momento, no capítulo V, a saber:

1) que as diferentes dimensões do “ecclético” pensamento de Joseph de Maistre melhor se articulam, em sentido global, numa teologia da história e

2) que esta teologia da história, centrada na idéia de Providência divina, ou, para usar as palavras do próprio Maistre, de “Governo Temporal da Providência”, pode ser mais bem interpretada no sentido de uma Paidéia Providencial.

Neste primeiro momento importa, sobretudo, tornar tão claro quanto possível o que estes termos – Providência, Governo do Mundo, história, Paidéia – significam (ou significaram ao longo do tempo) em si mesmos e quando combinados uns aos outros em formulações específicas de pensamento, de modo a tornar compreensível em que sentido eles serão usados ao longo do restante do trabalho para oferecer uma visão de conjunto, *sinótica*, da obra maistreana. No que toca particularmente ao conceito de paidéia, este esclarecimento será o trabalho do capítulo IV, onde o veremos surgir em meio ao ambiente moral e social que informa o pensamento grego antigo e clássico, penetrar no judaísmo através da língua grega e da tradução dos textos sagrados pela comunidade de Alexandria na produção da célebre *Septuaginta*¹⁸, desenvolvendo-se depois no âmbito das primeiras elaborações teológicas do cristianismo até atingir o seu apogeu na teologia da história de Orígenes, já no século III da nossa era. É, de fato, a obra deste último autor, a primeira grande obra de teologia em ambiente cristão, que serve de modelo maior à leitura da teologia da história maistreana como paidéia que agora eu estou começando a empreender.

A transposição dos conceitos e categorias do pensamento histórico e providencial de Orígenes para Joseph de Maistre, dois autores que se encontram há quase dezesseis séculos de distância um do outro, nada tem de gratuita ou arbitrária. A ligação entre eles encontra-se atestada de mil maneiras diferentes, no plano conceitual e mesmo histórico, que ao longo da

¹⁸ Desde já vale observar que a parte dedicada ao estudo da paidéia na LXX (segundo item do capítulo IV) deve ser vista como um complemento, ademais necessário, ao capítulo II que trata da Providência no Antigo Testamento, na medida em que este último pode ser mais bem definido, como disse com acerto um dos membros da banca de qualificação, como uma exposição da teologia judaica segundo Heschel do que propriamente como o estudo da evolução dos escritos judaicos antigos. Penso que esta lacuna pode, com alguma boa vontade, ser pelo menos parcialmente sanada com a minha análise da Providência na LXX, quase toda ela produzida por mim mesmo em “primeira mão”, uma vez que não consegui encontrar praticamente nenhuma literatura verdadeiramente útil neste sentido. Nem mesmo Jaeger ou Harl, em seus importantes trabalhos sobre o período, trataram do tema na perspectiva de que eu necessitava vê-lo tratado, quer dizer, como uma preparação necessária para a elaboração da paidéia cristã e, mais especificamente, origeniana, o que me levou, sem ter o necessário domínio do grego bíblico, a descobrir mais ou menos sozinho, textos grego e português à mão, as passagens pertinentes à minha hipótese de leitura (no Deuteronômio, nos Salmos, no Eclesiástico e no Livro da Sabedoria), um esforço e uma “descoberta” que na realidade me proporcionaram enorme prazer.

tese virão à tona, assim espero, com uma clareza cada vez maior¹⁹. Nesse momento o que importa é observar que será fundamentalmente através das lentes proporcionadas pelas

¹⁹ Situado a meio caminho entre a idade apostólica e a patrística, Orígenes (circa.185-253) é considerado o “mestre eminente e o grande erudito da Igreja primitiva”. “Primeiro grande teólogo do cristianismo”, “fundador da exegese bíblica”, pioneiro do uso da filosofia na pesquisa teológica (foi ele quem criou a noção de filosofia como “serva da teologia”, propedêutica para a “ciência divina”), da interpretação esotérica ou *pneumática* dos textos sagrados, da teologia trinitária, da teologia da história, da espiritualidade da Igreja Oriental, enfim, de quase todos os campos que viriam a ser depois explorados pela grande geração dos séculos III-IV. Entre os 800 títulos que, de acordo com São Jerônimo e Eusébio, ele teria composto, poucos sobreviveram aos debates e censuras que marcaram os séculos III, IV e V em torno das questões trinitárias, cristológicas e da doutrina da Encarnação. Dentre eles deve-se colocar em evidência a apologia *Contra-Celsus*; o primeiro tratado sistemático de teologia cristã, o *De Principiis (Peri Archon)*, o tratado sobre a prece (*De Oratione*), que se encontra na base da espiritualidade dos monges do deserto e, através deles, de todo o monarquismo oriental; uma *Exortação ao Martírio*, além de inúmeras homilias (*Cântico dos Cânticos, Êxodo, etc*) e fragmentos de comentários do Evangelho de João e das cartas de Paulo de conteúdo edificante ou místico. Seu pioneirismo evidencia-se principalmente na criação de grande parte da terminologia utilizada pela teologia e pela espiritualidade de língua grega. Entre suas criações neste campo destacam-se os termos cristológicos de *physis* (referindo-se à dupla natureza do Cristo, homem-Deus e à “teoria física da redenção”), *Hypostasis, ousia* (o pai e o filho como *homoousios*, co-substanciais), *theanthropos* (homem-Deus); a idéia de *sinergia* e de uma *comunicação de idiomas* entre as duas naturezas e as duas vontades (*Diophysismo e diothelysmo*) do Cristo; o termo mariológico de *theotokos* (Mãe de Deus); a idéia da Igreja como *Cidade de Deus na terra*; a utilização sistemática do termo *metanóia* (penitência) no sentido de uma transformação ontológica do homem a partir do coração; a figuração da ascensão mística da alma no episódio evangélico do Monte Tabor; o desenvolvimento da *Apocastasis* paulina dando origem à concepção escatológica predominante na Igreja Oriental; enfim, um inesgotável tesouro destinado a marcar todo o futuro da reflexão sobre o dogma, as escrituras e a prática do cristão do Oriente mas também do Ocidente, via o aproveitamento (ainda não devidamente esclarecido até aqui) de muitas de suas posições por Santo Ambrósio, São Jerônimo e Santo Agostinho. Para todas estas informações Cf. Johannes Quasten. *Initiation aux Péres de L'Eglise*. Ed. Du Cerf, Paris, 1957 Vol. II., pp.49-123; G. Bardy. *Origéne*. In *Dictionnaire de Theologie Catholique*. Letouzey et Ané, Paris, 1932. Tom. XI., Col.1489-1565; F. Pratt. *Origéne: L'ê Theologien et L'Exegete*. Bloud et Cie, Paris, 1907 além das obras de Jaeger, Louth e Marguerite Harl citadas no capítulo IV onde se discute detidamente a obra do alexandrino. Sabe-se que Joseph de Maistre teve acesso direto a uma grande parte das suas obras que sobreviveram ao período patrístico e à Idade Média. As diversas citações de Orígenes espalhadas por quase todos os seus textos publicados e especialmente em seus registros de leitura evidenciam seu conhecimento dos seguintes escritos do teólogo alexandrino: *Contra-Celso; Livro dos Princípios; De Oratione, Commentarium in Iohannes* e in *Matheus* e *Homilias* diversas. Do ponto de vista puramente quantitativo são 18 citações do alexandrino somente nas *Soirées* e no *Eclaircissement*. Cf. Agnes Guiland. *L'erudition de Joseph de Maistre dans les Soirées de Saint Petersburg*. REM, no 13, Belles Lettres, Paris, 2001. p.215 e Lebrun, “Les Lectures de Joseph de Maistre d'après ses registres inédites” in REM # 9, Belles Lettres, Paris, 1985. Nesse sentido vale apontar para alguns aspectos históricos desta apropriação maistreana dos textos de Orígenes. Em seu monumental estudo sobre a religiosidade no século das luzes (*Death and the Enlightenment*, 1981: p. 187) John MacManners aponta para a grande influência do pensamento escatológico do alexandrino a partir do século XVII, especialmente entre os adeptos do amor puro e os jesuítas, com destaque para os Péres de Caussade e Milley, que o utilizaram em sua polêmica contra o “pessimismo” da soteriologia jansenista (ver IBID. cap. 7. pp.191-233). Além disso, é hoje um fato bem atestado a grande penetração dos seus escritos entre os maiores humanistas da Renascença, como Marsílio Ficino, Pico de la Mirândola (autor de uma *De salute Origenis disputatio*) e especialmente Erasmo de Roterdam, que publicou uma edição latina das suas obras em Basel em 1536 e cujo parentesco espiritual seja com Maistre seja com os seus mestres jesuítas me parece inquestionável, sendo objeto de uma discussão detalhada no capítulo IX (cf. Marc Froidefont, “Joseph de Maistre, Lecteur d'Origène” in *Autour de Joseph et Xavier de Maistre; Mélanges pour Jean-Louis Darcel*, Textes réunis par Michael Kohlhauser, Université de Savoie, Chambéry, 2007). E, de fato, foi provavelmente através de uma edição monumental da obra de Orígenes preparada por um erudito jesuíta, o célebre Pierre-Daniel Huet(1630-1721), que Maistre teve acesso direto aos textos do autor, como atestam as muitas citações da *Origeniana* espalhadas pelos seus registros de leitura. Sobre Huet, cf. a nota de Darcel em sua edição crítica das *Soirées* (I, 2, p.266 n.35).

categorias desenvolvidas por Orígenes que o grande arcabouço histórico e teológico que na minha visão é capaz de promover uma unificação de toda a obra de Maistre será elucidado e desenvolvido, a começar da última parte do capítulo IV dedicada à explicitação do pensamento do alexandrino, mas especialmente no capítulo V, onde a paidéia maistreana começa a ser problematizada a partir do seu *Mémoire* de juventude sobre a franco-maçonaria e da missão educativa que ele, ainda no início da sua carreira, atribuía a esta instituição. É, com efeito, neste capítulo, que a pergunta “aonde a paidéia em Joseph de Maistre?” começa a ser respondida, a princípio por meio de uma leitura pedagógica da sua obra maior, as *Soirées de São Petersburgo*, através das idéias de Orígenes e Plutarco, e dos vários sentidos em que poderíamos entender Joseph de Maistre como um educador. É aqui, no capítulo V, que a minha hipótese de leitura do pensamento maistreano é enunciada em toda a amplitude e toda a centralidade da sua significação. A partir dele estaremos finalmente de posse daquele *centro verdadeiro* da sua reflexão através do qual, assim eu penso, poderemos proceder ao processo de reunião ou harmonização senão de todas, pelo menos das partes principais que a compõem.

Este processo começa realmente no capítulo VI, o primeiro da Parte II, intitulada caracteristicamente “A Providência e as Formas do Poder Social”, com a discussão do momento inaugural da Providência maistreana - a sua irrupção violenta na Revolução Francesa, pela qual Maistre se viu literalmente arrastado. De olho nas precisões acerca do conceito de providência divina realizadas na primeira parte, e tendo já em mente a leitura mais geral e mais sofisticada das grandes catástrofes e acontecimentos da história como momentos de um processo de paidéia providencial, procederemos à leitura das *Considérations sur la France*, a obra seminal de Joseph de Maistre, onde tudo começou. Grande “lição” endereçada em primeiro lugar aos reis e aos povos, mas fundamentalmente ao homem enquanto tal, a Revolução entendida do ponto de vista complementarmente “profético” e “educativo” ganha nessa obra e também neste capítulo que a analisa uma dimensão um tanto diferente daquela que as suas leituras políticas normalmente costumam oferecer, colocando em evidência os motivos ao mesmo tempo antropológicos e teológicos com que Maistre informou a sua visão original a respeito do grande evento.

No capítulo VII passaremos da leitura providencial da “catástrofe” revolucionária para o estudo da metapolítica maistreana, ou seja, para a leitura providencial da *normalidade* histórica de preferência às suas convulsões. Aspecto fundamental do pensamento de Joseph de Maistre, a metapolítica, ou, como ele a define no seu *Essai sur le principe generateur des constitutions politiques e d'autres institutions humaines*, a “sondagem das bases ocultas do edifício social”, será discutida do ponto de vista da formação do mundo humano em toda a

sua extensão, da formação das nações, das línguas, das sociedades, das instituições civis e religiosas, cujas condições de existência são para Maistre determinadas, por meio do “ministério” do tempo e dos próprios homens em suas representações coletivas, ambos igualmente entendidos à moda da Providência tomásica como *causas segundas*, em última instância por Deus. Ao discutir o significado *teonômico* que o autor, em cerrada polêmica com a *antroponomia* da filosofia das luzes, atribui às idéias de soberania e legitimidade, e ao refletir sobre a idéia de constituição política (no contexto polissêmico da *politéia* grega) ganharemos uma nova e diversa perspectiva sobre mais um dos numerosos aspectos envolvidos no que eu estou chamando de educação providencial, a formação do homem histórico concreto a partir do *centro divino* ao mesmo tempo transcendente e imanente a ele, e sobre o qual, sendo fraco e caído, ele deve se sustentar se quiser viver segundo a “ordem sagrada” que corresponde à sua destinação.

Depois disso, no capítulo VIII, discutiremos em detalhe a importância eminentemente educativa da feroz crítica maistreana aos princípios do cientificismo moderno e do ideário epistêmico das luzes de maneira geral, descobrindo por trás desta ferocidade algo bastante diverso e mesmo surpreendente em relação às avaliações costumeiras deste aspecto específico da sua obra, que o interpretam na perspectiva de uma adesão sem reservas à causa da “irracionalidade”. Ao invés de um “irracionalista” (o que quer que isso possa significar), epíteto inevitável se o autor é julgado à luz dos princípios que a vida inteira ele se lançou a combater, descobriremos, avaliando-o agora com base nos seus próprios princípios, um Maistre espiritualista, grande devedor do platonismo e do humanismo do Renascimento, constantemente preocupado com o que ele via como os efeitos degradantes do ponto de vista científico e anti-metafísico moderno, que segundo ele estaria afastando o homem e particularmente o “eu” verdadeiro do homem, a sua alma ou “centro divino”, de Deus, o fim e a perfeição da sua inteligência. O capítulo se concluirá com o estudo da sua afirmação polêmica contra a filosofia das luzes da religião, e em especial do cristianismo, como a única fonte de verdadeira civilização.

Do último capítulo da segunda parte, o capítulo IX, consta um estudo de caso sobre o credo especificamente educativo do nosso autor, empreendido através da análise sistemática das suas obras russas sobre educação, aquelas que, segundo Lebrun, dão a ver a sua faceta mais “reacionária” ou obscurantista²⁰. Ali descobriremos que o que Maistre opôs com virulência ao ideal enciclopédico de educação proposto pelos adeptos do Esclarecimento foi a

²⁰ Lebrun, 1988: pp. 262-3. No texto referido Lebrun não usa a segunda expressão (“obscurantismo”), mas, a contar pelo contexto, é certamente isto o que ele quer indicar.

formação moral e religiosa do homem entendida essencialmente segundo o modelo jesuíta que para ele havia sido o principal responsável pela “grandeza” do século XVII e do ideal cavalheiresco do *honnête homme* que durante toda a vida ele tanto prezou. Deste mergulho nos textos maistreanos mais especificamente pedagógicos e em suas fontes eu tenho a impressão de que o “reacionarismo” e o “obscurantismo” do nosso autor, inspirado nos ideais humanistas que animavam os seus mestres jesuítas desde o princípio, ganharão uma coloração bastante diferente do que aquela que de ordinário eles costumam ter. Não é que, ao terminar o capítulo IX, o leitor, como num passe de mágica e instantaneamente, deixará de ver Joseph de Maistre como um reacionário, algo que, como sugeri mais acima, parece estar além de qualquer tentativa de revisão; mas, com sorte, talvez ele passe a percebê-lo como um autêntico *pensador* da reação, como alguém que, enfim, baseia as suas opiniões, por mais estranhas e discordantes que elas pareçam em relação aos nossos próprios pontos de vista, numa espécie de filosofia ou mesmo, como é o caso de Maistre, numa longa e venerável tradição de pensamento, fazendo com que, neste sentido, o autor possa ao menos ser mais bem compreendido, algo que carrega uma “vantagem” flagrante em relação à perspectiva meramente acusatória e ideológica, uma vantagem que deverá ser discutida de maneira breve mais à frente no momento final desta mesma Introdução.

Com a parte III da tese que trata especificamente da “destinação” ou “fim” do homem se completará a moldura construída para enquadrar o pensamento maistreano e emprestar alguma coerência às diversas partes ou dimensões que o compõe, atribuindo sentido à sua leitura. No primeiro momento, no capítulo X, começaremos a acompanhar em detalhe o argumento central das *Soirées* sobre o Governo Temporal da Providência que foi apenas mencionado no capítulo V quando da enunciação da hipótese da paidéia, discutindo nesse contexto os grandes temas da teodicéia maistreana, o mal, o pecado, a violência e a vontade de salvação divina, empreendendo uma análise em profundidade das escandalosas especulações maistreanas sobre o carrasco e a guerra que envolvem estas questões. Se é verdade que o Governo Temporal da Providência é enunciado já, com outras palavras, nas *Considérations sur la France* e no controle divino dos eventos revolucionários, e se é verdade, outrossim, que toda a travessia que corresponde à segunda parte da tese nada mais é que uma contínua discussão do seu exercício nas diversas dimensões que constituem o mundo humano e em suas variadas instâncias de poder e autoridade, também é verdadeiro que ele só adquire o seu sentido pleno no plano da redenção religiosa levado a cabo no âmbito sangrento da história dos homens e da natureza entendida como uma história dos sacrifícios, precisamente os temas que nesse ante-penúltimo capítulo eu irei desenvolver.

Esta mesma história cruenta, como o qualificativo que eu acabo de usar sugere com eloquência, é em si mesma um grande mistério, e necessita de um algo a mais, mais profundo e misterioso, para ser esclarecida. Este algo Maistre o encontrou no que ele chama de teoria dos sacrifícios entendida como a verdadeira ciência do homem, e na sua expressão maior, a “lei de amor” do cristianismo, entendida como o regime do sacrifício voluntário que, ademais de apresentar-se como supremo modelo de conduta, ensina ao ser humano a sua origem e destinação. Através da exploração minuciosa deste tema, discutido no capítulo XI, empreendida no espírito e mesmo na letra das especulações esotéricas de Paulo e Orígenes, Maistre chega ao âmago do que ele vê como os abismais segredos da história, que apenas o seu fim, isto é, o fim da história é capaz de revelar completamente.

O dogma da reversibilidade dos méritos da inocência em benefício dos culpados que inere no coração da doutrina dos sacrifícios é para Maistre a grande solução para todas as acusações que se opõe contra a Providência divina e contra as leis que regem o seu governo temporal. Ele é também a explicação última e definitiva para a grande redenção operada pelo sacrifício voluntário do Cristo, que assim se oferece ao homem como modelo supremo de conduta, o único capaz, segundo Maistre, de dar fim à catástrofe da onipresença do mal no mundo e levar essa história dos sacrifícios que a humanidade padece a um fim que seja digno dela. Este fim, propiciado pela imitação de Cristo, e entendido como o grande retorno da humanidade e de todas as coisas para a unidade em Deus que lhes caracterizava na origem, é por Maistre mais uma vez interpretado nos termos das especulações gnósticas de Paulo e Orígenes, como uma restauração da *paidéia da obediência* que tem o poder de precipitar o fim da história e o reino da plenitude universal, onde “Deus será tudo em todos” (ICor 15,28). Trata-se da incorporação conjectural da escatologia origeniana da apocatástase mencionada por Vallin em seu artigo pioneiro, que a meu ver coloca um ponto final no longo e variegado processo de *paidéia* da Providência, sendo a união com Deus através da apropriação em vários níveis dos sofrimentos do Cristo a meta “incessantemente perseguida” pelo agente divino na educação progressiva da humanidade (ou das “criaturas racionais”) através da criação, da história e, enfim, da revelação.

Este é, numa breve visão de conjunto, o retrato unificado da obra maistreana que eu fui capaz de vislumbrar a partir dos seus próprios textos e das fontes tradicionais em que eles me parecem beber; e esta é a perspectiva de leitura que a mim parece fornecer um centro seguro e verdadeiro para a sua unificação. Entretanto, “unificado” não quer dizer “fechado”, assim como “global” não precisa ter o significado de “total”, “exaurido”, *nec plus ultra*. Em nenhum momento estive em meus planos “esgotar”, de qualquer modo que fosse, o estudo do

autor, o que seria uma pretensão demasiadamente tola, ademais de vã. Com efeito, se, como eu acho que é o caso, o conceito de paidéia providencial revelou-se, à medida mesma em que foi sendo aplicada, uma “lente” surpreendentemente eficaz para a leitura do pensamento de Joseph de Maistre, principalmente quando consideramos o fato de que ela não foi enunciada com estas palavras pelo próprio autor, antes vindo “de fora”, esta sua maior eficiência se dá exatamente pelo seu caráter vago, pelo conforto com que ela deixa a obra movimentar-se e desenvolver-se dentro de si, não ameaçando sufocá-la em momento algum. É justamente por ser vaga, geral, abrangente, sem no entanto ser “frouxa”, que a meu ver ela funciona, inclusive pela possibilidade que oferece de que os aspectos da reflexão maistreana que manifestamente não cabem dentro dela (como é o caso dos seus *mémoires* políticos, de grande parte do *Du Pape*, das cinco *Lettres d’un royaliste savoisien à ses compatriotes* e outros textos menores de combate à Revolução, e mesmo de uma grande parte do *Étude sur la Souveraineté*, só para citar alguns exemplos relevantes) possam ser submetidos a um outro tipo de interpretação, respeitando outros princípios, sem entretanto implicar em qualquer tipo de incompatibilidade ou mesmo numa involuntária refutação da hipótese geral.

Não obstante essa liberalidade de “encaixe”, é minha visão que em particular são as principais e as maiores obras maistreanas, como as *Considérations sur la France*, o *Essai sur le Principe Generateur*, o *Examen de la Philosophie de Bacon* e particularmente as *Soirées de São Petersburgo*, as que mais têm a se beneficiar com a adoção desta perspectiva interpretativa, o que a meu ver já bastaria para demonstrar, com evidência, toda a sua pertinência e utilidade. Como toda lente, o importante não é que ela seja absolutamente perfeita, uma tradução em todo ponto fiel da imagem que através dela se quer passar, mas, antes, que apresente esta imagem com um mínimo possível de distorções, uma função que em meu entender a hipótese da paidéia mostrou-se plenamente capaz de cumprir. Foi, antes de tudo, por percebê-la assim que eu a escolhi para transmitir aquilo que em dez anos da mais íntima convivência com a obra maistreana eu vim a identificar e reconhecer nas idéias do homem e do autor.

Falando em convivência íntima, eu sinto que, do ponto de vista do método adotado neste trabalho, ainda são necessários alguns esclarecimentos importantes. Ao longo da tese o leitor atento não demorará a perceber que eu demonstro constantemente, a cada passo do caminho, uma grande simpatia pelo meu objeto de estudo; que eu me revelo, por assim dizer, no mais das vezes um tanto “lento” para criticá-lo ou para surpreendê-lo nos muitos erros ou incoerências que ele efetivamente tem e há de ter, uma percepção que, eu sou o primeiro a

admitir, está essencialmente correta. Isto não significa, no entanto, que eu esteja de acordo com tudo o que Maistre disse, fez ou pregou. Em alguns pontos em particular, como na sua constante rejeição ou depreciação de algumas formas importantes de liberdade política e de pensamento ou como na sua recusa em enxergar qualquer justiça ou vantagem na integração progressiva de um número cada vez maior de cidadãos nos processos decisórios, para citar apenas duas instâncias das mais importantes, eu me encontro na verdade em franca contradição com ele, nas antípodas mesmo da posição que ele adotou. E especialmente no que diz respeito à leitura de um possível desígnio providencial para a posteridade européia, a minha tendência é concordar, ao menos em parte, com Alexis de Tocqueville e não com ele, ao entender que a história da Europa parece ter caminhado com grande firmeza, desde a Reforma no século XVI, para o estabelecimento universal de um regime de “igualdade de condições” contra o qual é fútil e quiçá mesmo errado lutar. Isto posto, a simpatia que caracteriza a minha leitura e a minha atitude em relação à figura pessoal e intelectual de Joseph de Maistre, antes de corresponder a uma adesão acrítica ao meu objeto de estudo, ou mesmo a uma simples identidade “natural” de idéias e inclinações (o que sempre pode acontecer), nasce da adoção de um método ou princípio de interpretação da obra alheia que talvez carregue o defeito de ser demasiadamente idiossincrático e pessoal. Ela nasce da idéia de que “compreender” deve significar antes de tudo assumir o ponto de vista do outro (daí, justamente, a *simpatia*), não com o fim de servilmente reproduzi-lo, qual um discípulo “estúpido”, como aqueles tão acertadamente condenados por Saint-Beuve, mas antes para tornar realmente claro o que ele disse a partir dos elementos inerentes à articulação do seu discurso e ao que ele pensou. A meu ver é daí, e sempre daí, desta clareza maior sobre os princípios e fundamentos de uma obra que apenas a “simpatia” no sentido original, etimológico do termo é capaz de propiciar, que a crítica, na realidade toda crítica deveria partir, e jamais da repulsa, da ignorância voluntária, do preconceito e do ódio ideológico ou intelectual. Com efeito, o próprio Maistre nos sugere seguir por esse caminho ao encampar nas suas inúmeras polêmicas a honesta atitude de sempre buscar conhecer os seus adversários e suas idéias em profundidade antes de arriscar uma refutação. E isso mesmo que se esteja, como ele próprio estava, desde o princípio convencido, por uma espécie de convicção interior, de que as opiniões que o adversário professa estão erradas em seu próprio fundamento ou essência e que, ao fim e ao cabo, não nos seria possível aceitá-las, pelo menos não na integralidade da sua formulação.

No fundo, o caso é que eu me sinto decididamente estorvado por aquele tipo de análise que, demasiado preocupada em ser “crítica”, e especialmente em assim parecer aos olhos dos

leitores contemporâneos, fica zigue-zagueando o tempo todo de um julgamento positivo para um negativo e vice-versa, dando, como se diz na minha terra, “uma no cravo e outra na ferradura”, sucessivamente “mordendo e assoprando”, preocupada em se estabelecer a todo momento no equilíbrio impossível entre a crítica e a confirmação. Não, sem nenhuma vontade de citar nomes, eu penso que a fortuna crítica maistreana já teve demais desse tipo de leitura pretensamente “equilibrada”²¹ para que hoje estejamos em condição de julgar sobre a sua eficiência e adequação, as quais, ao menos do ponto de vista da compreensão da obra e do autor, que é o que vale, me parecem francamente estéreis e decepcionantes. No meu humilde ponto de vista, apesar das aparências não é assim que uma boa leitura deve proceder. É preferível mesmo que ela corra o risco de parecer “irênica”, como ocorrerá a alguns, mas que a sua seja uma crítica verdadeira, a busca sempre mais apaixonada pelo juízo correto e o melhor discernimento, conforme sugere o sentido etimológico do termo, expressa numa investigação bem informada dos primeiros princípios que orientam o pensamento ou o conceito (ainda que não se concorde com eles ou que, num momento posterior, se tenha a intenção de os refutar), e não um macaqueamento mais ou menos bem sucedido de equilíbrio e objetividade *para uso dos pares*. Esta crítica profunda tal como a vejo deve traduzir-se, em relação ao seu objeto, num esforço constante por fazer-lhe justiça (também no sentido de “justeza”), por considerá-lo em toda a riqueza das suas intenções e conseqüências, numa postura que, para citar apenas o exemplo mais alto que agora me vem à cabeça, pode ser pensada em analogia com a atitude intelectual de um Werner Jaeger, o qual, notoriamente simpático ao pensamento de Platão (para ele o *telos* e perfeição de tudo o que a Grécia havia criado), faz todos os esforços do mundo para expor com eqüanimidade na sua *Paidéia* a doutrina dos maiores adversários do ilustre filósofo ateniense, particularmente Isócrates e os sofistas, buscando antes de toda veleidade crítica e meramente acusatória os princípios profundos que a informavam.

Ademais, a postura de buscar o desvendamento ou esclarecimento do todo do pensamento maistreano tentando compreendê-lo a partir dos seus próprios olhos para mim torna possível inclusive fornecer aos seus críticos e adversários eventuais os elementos e as bases necessárias para que eles procedam a uma sólida e bem informada “refutação”, que vise e efetivamente desvende de maneira essencial e verdadeira as fraquezas e deficiências que marcam este pensamento, refutando o que realmente importa refutar e não algum fantasma

²¹ Isso para não falar das leituras descaradamente desequilibradas para o lado negativo, as tentativas de caricatura e demonização, que não foram poucas, mas sobre as quais, por rasteiras e mal-intencionadas, eu não me sinto inclinado a comentar.

inconsistente quase sempre criado pelos amores, ódios, medos e preconceitos (para não falar da má-fé) do próprio crítico. O que eu estou dizendo é que, no que diz respeito a Maistre, há primeiro que entender antes de criticar, pois de outro modo a figura e a obra maistreana seguirão sendo obnubiladas por aquela “aura” de suspeita e incerteza que interdita toda tentativa de uma boa interpretação. Procedendo assim, através do princípio da simpatia, quem sabe Maistre não possa, com todos os seus erros e exageros, aparecer aos olhos do leitor surpreendido como um “verdadeiro cavaleiro cristão”, conforme o definiu um dos seus adversários mais sinceros, transformando-se na realidade num aliado precioso para o crítico ou adversário inteligente, na medida em que o provoca e o põe a duvidar das verdades que ele acredita saber?²²

Enfim, no que diz respeito ao ambiente intelectual e cultural do Brasil contemporâneo, e à guisa de fornecer uma justificativa para a realização deste trabalho neste momento específico da nossa história, algumas observações relativas ainda à minha leitura *simpática* (em bom português, “compassiva”) da obra maistreana parecem se fazer necessárias antes de encerrar esta Introdução e seguir finalmente para o argumento da tese, cuja leitura, o leitor me perdoe, não é tarefa das mais fáceis ou menores de empreender. Antes de qualquer outra consideração ulterior eu gostaria de dizer que, mais uma vez fazendo uso da simpatia, eu compreendo muito bem como um intelectual brasileiro em atividade nas décadas de sessenta e setenta do século passado pode sentir uma incoercível aversão, até mesmo uma espécie de arrepio na espinha, ao mero contato com a figura e a obra de Joseph de Maistre, identificados à época (e ainda hoje) com os movimentos mais retrógrados do cenário nacional, como a célebre TFP, para citar apenas um exemplo, que saíram em apoio dos militares e da “ordem” nos tempos mais negros da repressão. Eu compreendo perfeitamente como alguém da geração dos meus pais, que lutou com coragem e por vezes mesmo heroicamente, assumindo o risco da própria vida, em nome de ideais de justiça ou liberdade, ressinta-se de uma incompatibilidade figadal com o discurso da ordem e da autoridade que Maistre tão apaixonadamente advogou. Esta incompatibilidade é apenas natural considerando-se a formação dessa geração no pensamento de esquerda, e principalmente os tempos e as ameaças que os tempos traziam, de forma que eu muito estranharia se a situação fosse diferente desta.

Isto posto, é, a meu ver, de outro lado bastante difícil compreender como alguém da minha idade ou da minha geração, que chegou à maturidade em meados dos anos noventa,

²² Estas idéias sobre a importância de Maistre para os seus adversários (como ele) e a sua caracterização como um “verdadeiro cavaleiro cristão”, foram enunciadas por Saint-Beuve na sua primeira leitura da obra e do nosso autor (1930: p. 89)

possa ser assombrado pelos fantasmas que assombravam, e em alguns casos infelizes ainda assombram, os nossos pais, e que ficaram para trás em quase trinta anos; é difícil compreender como hoje, no momento atual, alguém possa interpretar a simpatia e abertura, ainda que eminentemente metodológica, às idéias e princípios maistreanos tais como eu as estou assumindo neste trabalho, como o sinal de um “retrocesso” ou, pior, como uma “ameaça” à liberdade que tanto nos custou, enquanto sociedade, conquistar, como algo que deve ser evitado a todo custo e, se possível, banido completamente, senão do planeta, pelo menos dos horizontes imediatos da nação. A realidade, no que tange a esta questão específica, me parece ser que os tempos mudaram e aquilo que nos ameaça mudou consideravelmente junto com eles, como não poderia deixar de ser. Apenas os mais obstinadamente ideológicos, aqueles que se encontram comprometidos com uma missão (a meu ver hoje claramente caduca) qualquer podem ainda pensar que, a liberdade estando sempre em perigo, é sempre necessário combater com violência aqueles que criticam as suas pretensões. Estes se parecem muito, observe-se *en passant*, com aqueles que identificam o chamado “fracasso” do socialismo com o fato de ele não ter sido plenamente implantado em todos os pontos previstos no seu projeto original, ou ainda aqueles outros que acham, numa perspectiva mais vaga e mais geral, que a modernidade não deu certo porque a natureza humana, contaminada por uma inclinação mórbida ao retrocesso e ao obscurantismo, impôs resistências “irracionais” ao projeto de promover a sua re-engenharia ou re-estruturação total, continuando a conservar preconceitos inexplicáveis que já deviam há muito ter sido ultrapassados pelo progresso das luzes do conhecimento, como o apego à família, o amor monogâmico ou, *last but no least*, a crença em Deus.

Não, meus amigos, com toda evidência, hoje, aqui, em São Paulo, Brasil, no ano de 2007, não é a liberdade (e louvada seja) que está em perigo; se estivesse estou de pleno acordo, ao contrário do que acontecia com Maistre, em que deveríamos lutar a todo custo para salvá-la. Mas não é isso que acontece; não é a liberdade supostamente ameaçada a causa pela qual devemos com urgência lutar, mas antes parece vir dela ou mais propriamente dos excessos e exageros implicados em seu exercício a própria ameaça, da qual, notoriamente, considerando os princípios que como sociedade atualmente adotamos, não estamos dando conta de nos defender. Hoje é a liberdade que torna penoso e, no limite, virtualmente impossível, aos pais, quaisquer pais, oferecer uma educação moral aos seus filhos que os liberte da idéia do quanto pior melhor que anda espalhada um pouco por todo lugar; hoje é ela, a liberdade, que, elevada a um novo gênero de sacralidade, está a ponto de adquirir diante da ordem jurídica um valor maior do que aquele que é atribuído à própria vida, franqueando-

lhe no plano concreto algo que para muitos é equivalente a uma licença para matar; é ela que, indiretamente, ao tornar possível, fácil e mesmo insignificante a procriação irresponsável e a dissolução das famílias, projeta nossas crianças e jovens para as drogas e o crime, com uma parada eventual no *shopping center* dos prazeres virtuais; é ela, enfim, mal entendida, que, como temos testemunhado nos últimos tempos, vem ameaçado continuamente um governo legítimo e ademais sustentado pelo apoio popular, aparentemente pelo simples prazer de gozar com o poder envolvido em seu próprio exercício.

Se existe alguém, numa situação como esta (no mais, pintada com grande parcimônia, uma vez que decerto haveria muito, mas muito mais a ser dito), que não é de modo algum “perigoso” para nós este alguém é manifestamente Joseph de Maistre, que desde o princípio, em nome da dignidade do homem, em nome de Deus e da natureza identificou com grande coragem e precisão as maneiras em que esta liberdade que cultivamos e cujos contornos devemos ao pensamento das luzes um dia se tornaria excessiva (para ele, testemunha viva dos acontecimentos revolucionários, ela já teria nascido excessiva, ademais de “sacrílega”, satânica e homicida), saindo, como uma sombra, dos porões da utopia para nos assombrar. Estes “excessos” e este satanismo que, desde o princípio, no grande evento revolucionário, tem contaminado o coração da liberdade moderna (por outro lado portadora de tantas vantagens verdadeiras), não há dúvida que Maistre os rejeitou com veemência, como nenhum outro pensador de que eu tenha conhecimento, denunciando-os a altos brados em nome daquilo que ele, certo ou errado, entendia como “o bem”, e tornando-se com isso o crítico mais radical daquela que ao longo dos últimos duzentos anos fomos aprendendo a chamar de a nossa civilização. A meu ver aí reside, em essência, nesta condição de ser um forte e honesto adversário de tudo o que prezamos, a sua importância para nós, a cada dia mais conscientemente vítimas de uma crença imoderada na liberdade, no limiar da primeira década do século XXI.

Uma vez que isto esteja esclarecido, é evidente, tanto pelo tom com que é escrita quanto por seu conteúdo, que esta tese está longe de pretender ser um panfleto ou uma invectiva mais ou menos *maistreana* contra o sombrio estado de coisas que eu acabo de descrever. O que eu quis dizer com tudo isso é apenas que, se o pensamento de Joseph de Maistre despertou em mim e eventualmente em outras pessoas da minha geração, algum interesse genuíno, isto se dá não porque fomos acometidos de uma tara reacionária talvez congênita, ou porque desprezamos o que a geração anterior à nossa labutou tanto com sangue, suor e lágrimas para conquistar; mas sim porque os problemas enfrentados pela nossa geração e pelo nosso próprio tempo nos levaram (esse pelo menos é o meu caso) a procurar, diante da

crescente inadequação das velhas “novas” categorias associadas ao princípio da causalidade do meio (i.e., em última análise, em Rousseau), nos registros dos “perdedores” e “vencidos” da história, como é notoriamente o caso de Joseph de Maistre, as idéias apropriadas para entendê-los e eventualmente lidar com eles. Para além de toda veleidade ideológica, esta me parece ser, neste momento e contexto específicos, a atitude verdadeiramente sã: o reconhecimento de que Joseph de Maistre, pensador religioso do homem e da sua condição na história, pode, sem grandes reservas, e apesar de todos os erros que ele eventualmente possa ter cometido, finalmente ser nosso amigo, jogando um pouco de luz sobre aquilo que, em nosso tempo e em nossas vidas, queremos e precisamos ver. Eu, pelo menos, levado a um só tempo pela natureza e pelas circunstâncias, busquei entender dessa forma aquilo que hoje ele poderia representar, a despeito do muito ou pouco que nos separa. É, no frigidar dos ovos, no caminho deste entendimento que, com a tese que ora se inicia, eu convido a seguir junto comigo o gentil e benevolente leitor.

PARTE I
FUNDAMENTOS DA TEOLOGIA DA HISTÓRIA DE JOSEPH
DE MAISTRE

CAPÍTULO I A NOÇÃO DE PROVIDÊNCIA DIVINA: HISTÓRIA E DEFINIÇÃO

O trabalho de entendimento ou esclarecimento preliminar dos fundamentos da teologia da história de Joseph de Maistre deve começar pelo elemento mais básico de toda a sintaxe, aquele que liga e contextualiza todos os outros, a noção de Providência ou governo divino de mundo, em sua dupla dimensão histórica e cosmológica, física e moral.

Na definição dos principais dicionários e obras de referência, Providência, do grego *Pronoia*, pelo latim *Providentia*, é “o governo divino do mundo ... existente em Deus”, que faz parte do próprio conceito de Deus como ente racional e criador da ordem do mundo ou como sendo ele mesmo essa ordem (Abbagnano, 2000).

Providência é também a maneira como Deus governa o mundo segundo determinados fins; num sentido amplo, se refere a toda a criação ou ao universo; num sentido mais restrito, à humanidade, e num outro mais restrito ainda, aos indivíduos e grupos particulares que a compõem (Lacoste, 2004); aplicada ao Deus da revelação, a Providência é “o próprio Deus considerado no ato pelo qual, em sua Sabedoria, ordena todos os eventos do universo de modo que o fim para o qual este foi criado – manifestar a sua glória - seja realizado: Deus preserva todos os seres no ser; age sobre e com toda a criatura em cada uma das suas atividades (...) Dirige tudo, mesmo o mal e o pecado, com vistas ao fim último para o qual o universo foi criado”.

Todas estas operações da parte de Deus, com a exceção da criação (e muitas vezes ela própria), são atribuídas pela tradição teológica à Providência Divina” (Catholic Enciclopédia²³, XII, 1911: “Providence”). Em termos gerais, sobretudo o termo originário, *pronoia*, carrega uma forte conotação racional, de governo ou ordenamento racional do mundo, capaz de ser reconhecido, pelo menos em seus aspectos essenciais, pela razão humana. Em Plotino, por exemplo (*En* III, 2,1), assim como em outros autores, a Providência é equiparada ao próprio *nous*, que em seu sistema é responsável pela direção do mundo.

Mas, por hora, deixem-se estar estas definições na variedade e especificidade de pontos de vista e tradições que elas encarnam e observe-se antes de tudo que, malgrado a origem grega, estóica, do termo, a crença numa espécie qualquer de Providência divina,

²³ Doravante CEN

entendida no sentido mais amplo – e vago - de um ser ou princípio supra-humano que governa o universo físico com sabedoria e dirige o curso dos negócios humanos com propósito definido e desígnio beneficente, é positivamente universal. A prática da prece, da previsão do futuro, a crença na maldição e bênção divinas, os oráculos e rituais sagrados de praticamente todas as etnias e tribos testemunham a presença de uma crença em um poder superior, de natureza divina ou semi-divina, capaz de intervir de modo eficiente nos eventos mundanos. Isto é especialmente verdadeiro em relação às grandes religiões do Oriente. Na antiga Pérsia, por exemplo, Auramazda, o deus supremo, é representado como governante do mundo, instaurando os reis e constituindo as nações, punindo os culpados e ouvindo as preces dos bons. A mesma noção se encontra presente entre os egípcios, onde todas as coisas são representadas como dons de Deus, que ama o obediente e rebaixa o orgulhoso, recompensa o bom e castiga o mau. Osíris, o rei dos deuses, julga o mundo de acordo com a sua vontade, e dirige seus mandamentos a todas as nações passadas, presentes e futuras (CEN, XII: “Providence”). Na Assíria, as duas dimensões da divina providência eram inclusive personificadas por duas divindades distintas, para efeito de completude: enquanto Marduk, o senhor do universo, é compassivo com todos, instilando temor nos corações dos homens e controlando as suas vidas, Shiamash é o senhor da natureza, o deus supremo do céu e da terra, que tem todos os processos e eventos naturais na palma das suas mãos. A mesma coisa acontece no Avesta, o sistema dualista indiano, que nos representa o princípio do bem, Mazda Ahura, ajudando aqueles que rezam para ele a combater o princípio oposto do mal (Ibid).

No mundo grego, Anaxágoras é reputado ser, senão o autor da palavra, pelo menos o precursor do conceito, por ter sido o primeiro a aduzir teoricamente um princípio inteligente – com efeito, a própria inteligência, o *nous* – como responsável pelo governo do mundo, um princípio do cosmos que tem “pleno conhecimento de tudo e ordena todas as coisas”. Com efeito, nessa fase primitiva do pensamento helênico foi precisamente como *ordenação* dos seres ou coisas num todo harmonioso e bem coordenado que o governo do mundo foi pensado, um governo que, na visão de Anaxágoras, não se dá apenas pela necessidade cega, mas pela impregnação da inteligência que permeia todas as coisas e que, em sua linguagem, se identifica com o conceito recém descoberto de *physis* ou natureza (Anaxágoras foi autor de um célebre *peri physeos*), expressão da racionalidade intrínseca do “todo”. A contribuição original de Anaxágoras para essa visão de governo racional do mundo foi a idéia de que o *nous* divino está no princípio e acima de tudo, sendo algo separado, auto-suficiente (“só ele mesmo por si mesmo é” fr. 12) o “único ser simples, puro e sem mistura”, atribuindo, ademais, ao mesmo princípio “ambas as funções: o conhecer-se e o mover-se, afirmando que

o espírito movimenta tudo” (DK 59 A 55), algo que fará fortuna, e que, em Platão, será reapropriado, em outros termos, como fundamento para a idéia de criação e sustentação do mundo por Deus²⁴.

1.1. O governo divino do mundo em Platão

Em sentido estrito, não se pode dizer que exista em Platão um conceito de Providência divina, ao menos não na acepção técnica de *pronoia* com que ele se tornará conhecido na posteridade. No entanto, uma vez que a reflexão ética e cosmológica do grande filósofo ateniense está na origem de muitos dos temas que posteriormente se tornariam centrais ao conceito (ordem e regularidade do universo, governo do mundo, origem do mal, relação entre os deuses – ou “o deus” - e os homens, o destino da alma, etc), e que em pontos capitais (particularmente a estreita relação que ele concebe entre ética e cosmologia) o seu pensamento foi incorporado pelas tradições posteriores, inclusive e principalmente por aquelas nas quais bebeu Joseph de Maistre, parece importante dedicar algum espaço à exposição da sua elaboração sobre o tema, expondo de modo sumário pelo menos aquelas noções que, de modo direto ou indireto, serão encontradas nos autores e correntes de pensamento que se lhe seguiram.

Ao contrário do que parecem sugerir algumas de suas afirmações tomadas isoladamente, para Platão Deus não é a causa de tudo o que acontece (*Rep.* II, 379 c; Goldschmidt, 1963: p. 56). Diferentemente do Deus Bíblico, o seu deus não cria as coisas a partir do nada, e não corresponde, na estrutura metafísica da realidade, ao plano mais alto do ser, ao ser puro (Cf. Reale, 2004: p. 125 ss). De um lado, o demiurgo (no *Timeu*) ou a Alma (nas *Leis*), *Artífice* e princípio gerador, deve atender à “necessidade” maior, às “regras”, como diz Reale (Reale, 2004: p.150), de natureza matemática ditadas pelo reino supra-cósmico (“Hiperurânio”) das Idéias, uma dimensão separada, imóvel e eterna, que é fonte irradiadora e paradigma de toda beleza e toda perfeição.

Inteligência suprema, contemplando o reino das formas eternas o Demiurgo extrai os protótipos para todo o trabalho de geração que, de acordo com a sua própria natureza “ótima” e a suprema perfeição do modelo que contempla, só pode resultar na maior ordem e beleza possível, ainda que seja a beleza da cópia ou da “imagem”. De outro lado, ele deve acomodar essa perfeição absoluta a um só tempo intrínseca (pois ele é o artífice excelente) e

²⁴ Para mais sobre a teologia de Anaxágoras em especial e dos pensadores pré-socráticos de maneira geral ver JAEGER, 2000, p. 155 ss

recebida que deseja transmitir às coisas cujos modelos povoam o seu pensamento à irreduzibilidade da matéria (ou Princípio Material) pré-existente, descrita no *Timeu* como uma massa informe, caótica, desordenada, de natureza indefinida, caracterizada pela idéia de uma necessidade cega (*anagké*) e por uma extrema agitação, cuja descrição curiosamente lembra o mundo subatômico da física moderna.

Com efeito, a partir dessa dupla referência, o resultado do seu trabalho, o que conhecemos como universo, é ao mesmo tempo “a mais bela das coisas engendradas” (*Tim.* 29a) e uma realidade de “ser misto”, deficiente, sujeita às leis intrínsecas do processo de geração e corrupção, mistura do Ser puro das idéias com o não-ser presente na matéria caótica, que não se mostra capaz de absorver completamente a inteligência ordenadora. No *Timeu* (48 a) a geração, de certo modo *relativa*, deste cosmos é definida como “uma mistura constituída por uma combinação de necessidade e inteligência”, com “necessidade” entendida como “carência total de finalismo (a mera *disteleologia*), isto é, algo indeterminado, anômalo, casual, a desordem em sentido global”, exatamente o significado do que Platão chama de “causa errante”, que age ao acaso e de modo anômalo (Reale, 2004: pp. 138-9). De todo modo, é somente a partir destes elementos pré-existentes e de suas características próprias e determinantes que se pode falar de “criação” no sentido helênico, uma perspectiva, como foi dito, não absoluta de geração ou causação do mundo²⁵.

Não há, tampouco, qualquer necessidade no próprio processo de geração. Em Platão, a existência do mundo é perfeitamente contingente. Quer dizer, ele podia muito bem não ter existido. A princípio nem o deus Demiurgo, “a melhor das causas” (*Tim.* 29a), nem tampouco o reino das idéias no qual ele se inspira tinha a intenção de criar. As idéias eternas, articuladas na suprema Idéia do Bem, são, enquanto realidade máxima, perfeitamente autárquicas, não tendo qualquer necessidade (da existência) de qualquer outra coisa a não ser elas mesmas; não pertence a elas o movimento que é da ordem da produção (tenha-se em mente que para o espírito grego a “produção” é já uma espécie de deficiência); e o Demiurgo, de seu lado, que, na opinião de Reale, Platão parece introduzir apenas por não poder explicar o mundo físico como uma dedução direta dos princípios primeiros e supremos do Mundo das Idéias (Cf. Reale, 2004: 130), poderia contentar-se com contemplar estes modelos de perfeição por toda a eternidade, simplesmente porque esse é o seu Bem, sem jamais decidir-se pelo ato da criação.

²⁵ “Com efeito, enquanto a criação do Deus bíblico é absoluta, pois não pressupõe nada e é um produzir *ex-nihilo*, a atividade criadora do Demiurgo platônico não é absoluta, pois pressupõe, justamente para produzir, *a existência* [ou “pré-existência”] *de duas realidades* que têm entre si um nexa metafísico bipolar: a realidade do ser que é sempre do mesmo modo e que serve de *exemplar* [paradigma], e a realidade do *Princípio material* sensível caracterizado pelo mais-e-menos, pelo desigual, pela desordem e pelo excesso” (Reale, 2004: p. 144)

Por que, então, pode-se perguntar, a inteligência que contempla se fez demiúrgica? Por que ela intervém sobre a matéria como *Causa eficiente* da criação? É Timeu quem responde:

Porque o Demiurgo

era bom (*agathós*) e o bom não pode ter inveja de nada. E, estando livre de toda inveja, ele quis que todas as coisas fossem como ele tanto quanto possível. Esta é no sentido mais verdadeiro a origem da criação e do mundo (...) Deus quis que todas as coisas fossem, na medida do possível, boas (*agathá*) e nada fosse mau. Donde, *encontrando* também tudo o que era visível sem repouso, mas movendo-se de modo desordenado e irregular, da desordem ele levou-o à ordem, considerando que esta era em todos os pontos melhor que aquela (Tim. 29e-30a. Grifo meu)

É do encontro, por assim dizer, casual, da Inteligência suprema com a matéria pré-existente que sobrevêm a criação ou produção do mundo, na qual também a matéria entra apenas como causa “ocasional” e não determinante de todo o processo. Como diz Goldschmidt em sua obra clássica, “o deus de Platão não cria com a matéria; é porque encontra a matéria que ele cria (...) Na medida em que se pode falar da ‘criação’ de uma cópia, é preciso dizer que Deus não cria a matéria; é para o bem da matéria que ele cria” (Goldschmidt, 1963: p. 57).

O que precisamente se quer dizer por uma criação “para o bem da matéria”? A passagem do Timeu reproduzida acima nos fornece uma ou duas pistas fundamentais. Primeiro, a matéria ou princípio material, no estado desordenado em que se encontrava originalmente, precisava efetivamente de uma ordenação²⁶. Informe como um receptáculo ela tem a propriedade de receber todas as formas que a inteligência suprema ou as causas secundárias (as outras almas) queiram lhe imprimir (Reale, 2004: pp. 133-139). Ora, sendo bom (*agathós*) e perfeito, é simplesmente inevitável para o Demiurgo, ao encontrar-se com ela, exercer o bem, ordená-la com vistas à reprodução da beleza suprema que ele contempla incessantemente, transformando em ordem a desordem, uma vez que esta é a sua natureza - proceder sempre na direção do melhor. É neste sentido, com base no “princípio do melhor”, que Platão entende a divina Providência na produção e governo do universo físico, como mostra o texto do Timeu em sua continuação (30a):

²⁶ Eis o texto (Tim. 53 a-b): “Antes disso [i.e., da criação], todas as coisas se encontravam *sem razão* (*alógos*) e *sem medida* (*ametros*). Mas, quando Deus começou a *ordenar o universo*, o fogo em primeiro lugar, a terra, a água e o ar tinham, sim, algum traço da sua forma própria, mas encontravam-se na condição na qual é natural que se encontre tudo aquilo do qual Deus está ausente. Portanto, essas coisas que se encontravam então naquele estado, *ele as modelou em primeiro lugar com formas e com números* (*eidesi te kái áritmois*). Fique também isto firme, como sendo dito de uma vez por todas, a saber, que Deus tenha constituído essas coisas da maneira mais bela e melhor possível, partindo do estado em que elas se encontravam, que sem dúvida não era esse”

Ora, a ação do que é melhor (ou ótimo - *to arísto*) jamais pode ser senão a mais bela; e o criador, refletindo sobre as coisas que por natureza são visíveis, viu que nenhuma criatura desprovida de inteligência considerada como um todo era mais bela do que o conjunto das criaturas inteligentes; e que a inteligência não podia estar presente em nada que estava desprovido de alma. Por esta razão, quando estava formando o universo ele colocou a inteligência na alma e a alma no corpo, de modo a ser o criador [no sentido de *artífice*] de uma obra que fosse por natureza a mais bela e a melhor. Donde, usando a linguagem da probabilidade, podemos dizer que o mundo se tornou uma criatura viva verdadeiramente dotada de alma e inteligência pela providência de Deus.

Assim, Deus é providente com o mundo não porque tenha amor ao mundo, como acontece com o Deus bíblico, ou porque o bem deste mundo, ou do que há de mais excelente nele, seja o fim da sua intervenção; mas antes porque, por sua natureza de Bem, de Artífice excelente, ele não pode, tal como um artífice humano considerado em seu intento de perfeição, produzir nada que não expresse em si a máxima excelência possível.

Além disso, produzindo a partir de um modelo perfeito, é desse modelo que ele *tem* que extrair quaisquer tipos criados de perfeições. Resta claro, em vista disso, que o deus platônico é um deus “limitado”, que ele não é a causa de tudo o que acontece, como dissemos no princípio. Com efeito, na visão de Platão é assim mesmo que ele deve ser. Pois, para o grego, mesmo uma Inteligência suprema, enquanto inteligência, “não produz o seu próprio fundamento, mas o pressupõe (...) Deus é *Bom* por excelência justamente porque opera em função da idéia do *Bem*, ou seja, do *Uno* e da *Medida* suprema, atualizando-os perfeitamente, na medida do possível” (Reale, 2004: pp. 150-1).

Deus é limitado ainda de outra perspectiva, tendo em vista que as duas fontes originárias da criação seguirão marcando a relação que ele mantém com o mundo criado e, conseqüentemente, com o governo que exerce sobre ele. Na medida em que se serve de elementos pré-existentes, o deus platônico, apesar de perfeito em sua ordem própria, se vê *condicionado* por eles, podendo ser mais bem descrito como o ordenador do mundo do que propriamente seu criador. É certo que ele retém uma sólida forma de soberania sobre as coisas geradas, uma vez que a inteligência a tudo penetra e que “tudo foi feito segundo o número e a medida”; trata-se, porém, de uma soberania de tipo específico, não absoluto (coerente, de resto, com o caráter não absoluto da sua criação, que acabamos de ver), uma vez que sempre restará na matéria algo opaco, que resiste ao esforço de ordenação. Malgrado o esforço e a perfeição da natureza do Demiurgo e do modelo que ele contempla, a causa errante (*Plasomene aitia*) sempre terá o seu lugar na equação. É talvez neste sentido que Platão pode

falar que Deus “governa todas as coisas com a cooperação da Fortuna (*tyché*) e da oportunidade (*kairós*)” (*Leis IV*, 709 b), uma noção de governo do mundo limitado por fatores “externos” (sem contar os fatores intrínsecos, “naturais”, que acabam de ser expostos) que a nós, educados na concepção cristã de providência divina, pode parecer complicada de entender.

Da mesma forma, os termos Demiurgo ou Alma, assim como “o divino” (o Uno, a Idéia do Bem²⁷) - e conseqüentemente a sua “Providência” -, não têm qualquer conotação afetiva. Inteligência suprema e ser perfeito, o artífice ou ordenador simplesmente faz o que é de sua natureza fazer. É nesse sentido que se deve interpretar aquilo que Goldschmidt chama de “o princípio do melhor”, o princípio que move e governa (para Platão os dois termos são equivalentes no sentido cosmológico) o universo e tudo o que há dentro dele. Deve-se evitar a todo custo identificar este “finalismo do bem” com o finalismo antropocêntrico ou logocêntrico evidenciado pela noção de providência da filosofia estóica (ver abaixo), ou mesmo pelo “otimismo” expresso pelo Sócrates de Xenofonte (*Memor. IV*, III 3-4; cf. Goldschmidt, 1963: p. 98;). Como o próprio nome diz, o finalismo do Bem não se refere ao homem, à alma ou mesmo ao “todo” das coisas criadas; ele se refere ao Bem em si, que, renunciando o Primeiro Movente de Aristóteles na *Metafísica*, atrai, enquanto centro transcendente do mundo, todas as coisas como o objeto amado, sem ter qualquer necessidade delas, isto é, como a sua causa final²⁸. São as coisas, inclusive as almas, que precisam dele para se manter no ser e progredir em sua condição. O superior subsiste sem o inferior, mas não o contrário.

De fato, o Universo [platônico] não é nem antropocêntrico nem “psicocêntrico”. O Universo nem mesmo traz o seu centro em si mesmo (...) É a cópia que tem por fim o modelo, não inversamente (...) É verdade que o princípio do melhor se impõe a cada escalão da realidade e organiza, de degrau em degrau, o inferior em vista do superior e, de modo geral, a Matéria em vista das formas. Mas, de acordo com este princípio, o homem não se torna um fim senão num nível bastante baixo da escala, no quadro de um Universo já existente e cujo fim, longe de ser o homem, ou mesmo a alma humana, está situado acima desse universo (...) Mesmo no nível em que o homem é o fim do que lhe é inferior, o fim último é sempre o Bem ou a

²⁷ “O Deus supremo, para Platão, é o Demiurgo (isto é, a Inteligência Suprema) que, como diz o *Timeu*, é o “melhor dos seres inteligíveis” e a “melhor das causas”. Por sua vez, a Idéia do Bem é “o divino” (*tó theion*). Em outras palavras, o Deus platônico é “aquele que é bom” em sentido *peossoal*, enquanto a “Idéia do Bem” é o Bem no sentido *impessoal*” (Reale, 2004: p. 150)

²⁸ Cf. *Met.* Λ 7, 1072b

“vitória da virtude” (*Leis*, X, 904 b), jamais o bem-estar dos homens (Goldschmidt, p. 97)²⁹.

Sendo o Bem o princípio e modelo do universo criado, e sendo ele ao mesmo tempo a Beleza essencial, é da natureza da beleza atrair todas as coisas para si; o todo (*to olón*), a alma, o homem, só atraem, quer dizer, só são *fins* de alguma coisa na medida em que são imagens imperfeitas, na medida em que participam do modelo perfeito a partir do qual foram gerados, mas em relação ao qual eles e tudo o mais que há no mundo não passa de imagem e cópia, consistindo efetivamente, em relação à realidade última, numa espécie de degradação. E isso não por uma suposta queda ou culpabilidade da alma ou do ser criado, mas porque, mais uma vez, é da natureza da cópia ser degradada e inferior em relação ao seu modelo. “Não se deve dizer, portanto, que o Demiurgo, que a Inteligência divina dirige o seu olhar para o modelo inteligível com o único fito de poder imprimi-lo à matéria. Nem mesmo se deve dizer que o Modelo existe, qual um plano de criação, a fim de ser executado. O modelo existe em si, ele é Ser que se basta, como o Bem se basta³⁰” (Goldschmidt, p.62). Dito, com Reale, de modo mais técnico, a relação subsistente entre os dois planos da realidade, as formas incriadas/Demiurgo (que no mais das vezes se identifica com elas do ponto de vista ontológico) e o mundo da geração e corrupção que a copia, é “de dependência ontológica *unilateral e não biunívoca*: o plano inferior não pode ser (e não pode ser pensado) sem o superior, mas não vice-versa” (Reale, 2004: p. 124). É a cópia que tem por fim o modelo, e não inversamente (Goldschmidt, p.97). Assim, a ordem do mundo ou do “todo”, essa produção da *unidade-na-diversidade* que em Platão pode-se dizer o equivalente mais próximo da noção de providência divina, e que caracteriza essencialmente a atividade *poiética* do demiurgo, não existe em função de nada a não ser de si mesma (pois, sendo inteligente, ele viu que a “ordem valia mais”), como reflexo do modelo perfeito a partir do qual foi engendrada.

Da mesma forma acontece com tudo o que ajuda ou compõe essa ordem, seus “ministros” ou “auxiliares”, como os astros, por exemplo, “divindades criadas”, de inteligência perfeita, que, apesar dos benefícios que nos trazem, não existem *para nós*; eles (ou as almas deles – cf. *Leis*, XII, 967 e ss) apenas imitam tão perfeitamente quanto possível

²⁹ Assim, “para Platão como para Plotino, o fim verdadeiro do homem consiste em ocupar seu lugar no sistema das realidades, e não em reservar-se nele o primeiro papel (Goldschmidt, p. 98)

³⁰ Do mesmo modo, “não é com o fito de poder administrar a Cidade Ideal que os dialéticos conhecem o paradigma celeste; mas, conhecendo-o, eles o imitarão”, porque, segundo reza a doutrina socrática, ninguém faz o mal voluntariamente, uma vez que é impossível resistir á evidência arrasadora do conhecimento do bem” (Goldschmidt, 1963: p. 62).

os movimentos regulares da inteligência que os criou, o que as almas e os homens, assim como todas as outras coisas dotadas de alma e inteligência, devem fazer, concorrendo universalmente para o bem, o qual, obedecendo a sua própria natureza de bem, sobre tudo se difunde, existindo no modo criado apenas imperfeitamente, por participação.

O sol, por exemplo, não foi criado, como o quer o Sócrates xenofônico, para a comodidade dos homens, nem as estrelas para “indicar-nos as horas da noite e permitir que nos entreguemos a um bom número de ocupações necessárias” (cf. Memor. IV, III 3-4). O sol e os planetas não têm outro fim senão fornecer medidas visíveis (Tim. 38 c) ao tempo, “imagem móvel da eternidade” (Goldschmidt, 1963: p. 97)

“A bondade demiúrgica”, sigo com Goldschmidt, “é essencialmente a Bondade, já derivada da Inteligência que procede do Bem, mas que, encontrando com a matéria, prolonga a difusão do Bem” (Goldschmidt, 1963: p. 63). Uma bondade que não deve ser interpretada como simples benevolência³¹ ou *philantropia*, mas que, do ponto de vista do Demiurgo, é uma bondade técnica, que significa excelência (*areté*) no trabalho de produção; a bondade do bom operário, o “gosto da obra bem feita³²” (Ibid: pp. 61-62). No que se refere às Formas, ela é bondade essencial, perfeição absoluta do Ser puro, universal, que é bom (na verdade, o Bem em essência) como é *necessariamente* boa a sua inteligência. É por isso que não só o homem, mas o mundo inteiro, é chamado a realizar a “imitação” de Deus, a assimilar-se a ele. Algo que serve ao mundo e às coisas e não a Deus, que, absolutamente indiferente em sua perfeita felicidade autárquica, passaria muito bem sem isso. É também neste sentido, precisamente, que Deus, ou a Alma, é “a medida de todas as coisas” (*theós panton metron- Leis IV, 716 C*), porque tudo o que vive deve ter como fim o “Vivente absoluto”, tudo o que se move e é movido deve se espelhar no Ser que move todas as coisas, se quiser atingir seu bem máximo, a perfeição possível à sua natureza.

Mas como explicar a presença do mal (ou do elemento “mau”) no mundo no contexto deste *agatocentrismo* radical? A partir de Platão, diferentes respostas foram dadas. A primeira, que já teve alguns de seus aspectos mencionados, diz respeito à natureza do corpo, ao mundo sensível, material, e à sua opacidade original, resistente a uma completa penetração da ação ordenadora da inteligência divina. Não é que a matéria seja má em si ou cause o mal voluntariamente, pois não existe, em Platão, uma visão dualista no sentido de um mundo

³¹ Embora assim o seja *para nós*. Cf. Ibid., p.65, n.168.

³² Não é por acaso que Platão o representa como arquétipo de todos os artífices humanos, diferentemente dos seres naturais, que ele produz, mas cujos protótipos são as formas.

dividido entre dois princípios opostos e equivalentes de bem e mal³³. O problema é que, não sendo totalmente suscetível à ordenação, ela é “ausência de Deus”, ignorância de Deus, que é a pura ordem e perfeição. Mas como ela se oporia ao que ignora? (Goldschmidt, 1963: p. 64) Antes, como já foi aludido mais acima, é o seu necessário coeficiente de imperfeição (sua característica de *causa errante* ou *necessidade cega*), seu ser deficiente, misto, manchado de não ser, que a torna parcialmente privada do Bem (e, apenas nesse sentido limitado e *negativo*, má), do qual participa apenas imperfeitamente. Da mesma forma, o mundo, partícipe dela, a exemplo dela não pode também participar do Bem (leia-se: do ser) senão imperfeitamente. É a esta imperfeição, a esta carência de ser que se costuma chamar de mal. É ela que configura a desordem, a feiúra e o acaso em que radicam o mal, expresso, principalmente, na mesma *necessidade* que preside ao processo de geração e corrupção. Um mal que, no entanto, não impede que as coisas sejam tudo o que elas podem ser, desde, é claro, que se espelhem no bem que está no centro do universo e que serviu como modelo da sua produção.

Giovanni Reale lança uma luz adicional sobre esta perspectiva do mal como condição inerente ao mundo sensível ao falar da contribuição que as doutrinas não-escritas podem trazer sobre o tema. Partindo do testemunho da tradição indireta, principalmente a Metafísica de Aristóteles (A 6, 988 a 14), dando conta da Díade do grande-e-pequeno como “causa do mal”, combinada a uma sugestão presente no *Teeteto* (176 b) de que não é possível que o mal tenha lugar junto aos deuses, ou seja, na esfera dos inteligíveis, mas que ele pertence a este mundo, estando ligado à nossa natureza mortal, partindo disto Reale escreve:

O Princípio antitético ao Uno-Bem é prevalentemente causa de mal (ao menos de maneira concreta e específica) no seu nível mais baixo: no nível sensível, a Díade *não é totalmente* dominada pelo inteligível e pelo racional e deixa falhas abertas a uma desordem e a uma desmesura [*hybris*] de teor bem diverso daquele que se verifica na esfera dos inteligíveis. Nesta, a Díade causa, em última análise, *antíteses, diferença, multiplicidade e rebaixamento de grau* somente em nível metafísico; ao passo que na esfera do sensível a Díade mantém abertas as conseqüências negativas do *vir-a-ser, da caducidade ontológica, da insuficiência gnosiológica e da problematicidade axiológica*, em suma, todas as características ligadas à esfera do sensível (Reale, 2004: p. 141)

³³ Nas Leis (709 e ss), o estrangeiro ateniense aduz a hipótese de duas almas do mundo, uma boa e outra má, apenas como hipótese, para efeito de argumentação, logo abandonando-a para afirmar a excelência absoluta da Alma geradora.

Como não é difícil perceber, as expressões usadas por Reale correspondem a todas aquelas características que a tradição cristã, a partir de Agostinho, viria a representar como a própria evidência da miséria humana e da presença do mal no seio da criação.

Há, enfim, um outro sentido, para nossos propósitos mais interessante, no qual o Deus de Platão é dito governante e medida de todas as coisas, um sentido que implica uma outra interpretação da natureza e da origem do mal no mundo, e que privilegia sobretudo o aspecto moral, ligado às ações humanas e suas conseqüências. No livro X das *Leis*, o trio de interlocutores que compõe o diálogo, Cleinias, Megilo e o Estrangeiro (ou Forasteiro) Ateniense, está engajado numa discussão com os ímpios, empenhados em opor-lhes, com argumentos sólidos, a demonstração da existência dos deuses. Esta se dá, de maneira clássica (Tomás de Aquino ainda usará, dezessete séculos depois, basicamente o mesmo esquema de argumentação), através da discussão dos diversos tipos de movimentos observáveis e da superioridade e anterioridade relativa de cada um deles (*Leis X*, 893-896). A conclusão, levada a cabo pelo Estrangeiro que conduz a argumentação, é de que a alma tem prioridade, porque de todas as coisas conhecidas ela é a única que move os outros seres (no caso, os corpos) e a si mesma: “a alma, diz ele, é a mais velha de todas as coisas”, quer dizer, a realidade anterior a todas as outras, a causa de movimento que está no princípio (*arché*), a causa primordial.

A razão para essa ênfase no movimento como critério para a determinação da posição de uma dada realidade na hierarquia ontológica não é difícil de discernir. Pois a crença comum é a de que o movimento é igual à vida (ou de que a vida é, em essência, movimento), e que dizer “princípio de movimento” é o mesmo que dizer princípio (gerador) de vida. Ora, a alma realiza de modo eminente este princípio em si mesma, tirando de si mesma a sua própria vida (=movimento) e doando a vida à matéria que lhe está subordinada. Logo, o princípio que move todas as coisas, difundido a vida no mundo, deve ser “como a alma”, imaterial, movendo a si mesmo e aos outros de modo autônomo, sem recurso a nenhum impulso exterior. Além disso, esta “alma” do Todo (que pode ou não ser assimilada à Alma do Mundo do *Timeu*, a primeira realidade gerada pelo demiurgo, que, através da sua estrutura geométrico-matemática, atua como intermediária no trabalho de produção³⁴) só pode ser eterna, imortal, pois se seu movimento/vida depende apenas de si mesma, o que poderia fazê-la parar? Considerando que eternidade e imortalidade eram, para os gregos arcaicos e clássicos, prerrogativa exclusiva dos seres divinos (tanto que os homens eram chamados, por

³⁴ Cf. REALE, 2004: pp. 148-149.

autonomasia, de “mortais”), essa alma só pode ser uma representação de Deus ou dos deuses. E, com efeito, é assim que o Estrangeiro a classifica, interpretando alegoricamente os mitos para adequá-los à sua nova concepção da natureza e estrutura do cosmos (*Leis X*, 899b).

Bem, sendo anterior, esta Alma é “o original de todas as coisas” (*Leis X*, 899b), o que, com efeito, em muito a aproxima da alma do mundo do *Timeu*. Princípio eterno e eficiente do movimento do cosmos, ela “dirige todas as coisas no céu, na terra e no mar por seus movimentos”, isto é, ela forma ou organiza as qualidades físico-cosmológicas (crescimento e decadência, calor e frio, pesado e leve, etc) através daquelas qualidades que lhes são próprias – vontade, consideração, atenção, deliberação, etc. – e todas aquelas outras que “a alma, ela mesma uma deusa, usa, quando, recebendo verdadeiramente a mente divina, *disciplina* todas as coisas retamente para a sua felicidade” (Ibid., 897 a). E neste trabalho de disciplinamento, ou, em todo o rigor do termo, de “educação” ela não age com loucura ou desordenadamente, mas sempre em busca do melhor (razão pela qual seria impiedade continuar cogitando a hipótese da “alma má” do universo, que até aqui vinha sendo usada pelo Estrangeiro para efeito de argumentação – *Leis X*, 898 c), da excelência, o que se prova principalmente pelo movimento circular dos corpos celestes (que compõem, como diz Remi Brague, “o que há de mais cósmico no mundo” – o céu³⁵), que por sua precisão matemática, beleza e ordenação (aqui, o círculo é claramente apropriado como símbolo de perfeição, eternidade, vida perfeita, segundo a razão, aliás como acontece também em Aristóteles³⁶) prova à saciedade a presença da inteligência divina (*Leis X*, 897-9)³⁷. Porquanto toda a trajetória e movimento dos céus, e tudo o que há dentro dele, é *por natureza* “aparentado” ao movimento, à revolução e ao cálculo da mente [*nous*] (*Leis X*, 897 c). Ao sol, por exemplo, em vista da sua perfeição e regularidade, tem-se que atribuir uma alma, devendo-se, ademais, representá-lo como um deus (898 c-d). E do mesmo modo com as estrelas, e a lua e as estações e todos os demais ciclos naturais que sugerem a impressão da inteligência (899a).

Assim, por si mesma diretamente ou através das qualidades que lhes são próprias e que ela empresta às coisas, como aos astros, por exemplo, na forma de “almas” ou “sistema de almas”, como o representaria o neoplatonismo medieval³⁸, a Alma, penetrada de inteligência, exerce controle sobre todo o mundo, o céu e a terra, e tudo o que há neles (Ibid. 897b), sendo um “princípio de inteligência e virtude”, fazendo o cosmos mover-se ordenadamente segundo

³⁵Cf. BRAGUE, 1999: p. 143 e também pp. 31-36, onde o autor discute a preponderância do céu na determinação do “todo” como *kosmos*, quer dizer, totalidade (bela) e ordenada.

³⁶ Cf. *Met.* A 7, 1072^a 20-25

³⁷ Com efeito, dirá Platão nesse mesmo texto, eles são dotados de alma.

³⁸ Cf. LIBERA, 1999: p. 250.

o cálculo da mente, e guiando, desse modo, todas as coisas “pelo bom caminho”. Depois disso, depois de ter demonstrado que tudo o que caracteriza o cosmos em sua beleza, que toda a sua vida/movimento é causada por “uma alma ou por almas com todo tipo de excelência”, e que, por conseguinte, “essas almas são deuses, sejam eles seres vivos ou residam em corpos [hipótese da multiplicidade de almas condutoras para a qual tende o discurso], ordenando seja como for todo o céu”, o Estrangeiro Ateniense pergunta: “é possível, para alguém que admita tudo isso, negar que todas as coisas estão cheias de deuses?” (899 c) É possível, diante da demonstração da ordem, excelência e inteligibilidade do cosmos, que o ateu siga negando a existência da divindade? Se isso acontecer, sugere ele, será por pura obstinação, e não valerá mais a pena discutir com ele.

Vencido o ateu, convertido ou empedernido, resta dirigir-se aos “homens de bem” que, admitindo a existência e a excelência dos deuses, negam, por escrúpulos, a sua providência (i.e. que eles “se ocupam dos negócios humanos”), ao se verem confrontados com o que acreditam ser o espetáculo da injustiça do mundo (900 a e ss) – as “fortunas” desproporcionadas de homens maus e injustos na vida pública e privada, que, “não sendo realmente felizes, são reputados felizes no juízo dos homens, sendo celebrados em prosa e verso” (899 e- 900 a). Ao ver multiplicarem-se essas e outras injustiças, estes homens de bem, “aparentados aos deuses”, e ciosos do respeito devido à divindade, preferem não admitir que ela tenha parte nisso. A princípio, diz o Ateniense, é uma atitude louvável, porém ímpia numa segundo consideração, uma vez que, sendo “perfeitamente bons”, é necessário pensar que os deuses cuidam do grande e do pequeno, e que esse cuidado “lhes é inteiramente natural” (*Leis* X, 900b). Mais uma vez vemos surgir, em Platão, algo que à primeira vista parece uma forte afirmação da realidade da providência, do cuidado divino do mundo, agora na perspectiva de um governo das coisas humanas, no contexto de uma resposta ao problema do mal. E mais uma vez vemos que essa afirmação precisa ser nuançada, devendo ser interpretada no sentido do “princípio do melhor”, do qual, com efeito, se acabou de vê-la ser deduzida. Continuemos, então, seguindo a argumentação do estrangeiro ateniense a fim de ver exatamente aonde ela pode nos levar.

Num segundo momento, a impressão de um cuidado divino especial com os negócios humanos apenas se intensifica, na medida em que, assim prossegue o Ateniense, é preciso admitir que “os deuses ouvem e vêem e conhecem todas as coisas, nada lhes escapando em matéria de sentido e conhecimento” e que eles detêm todo o poder que os mortais e imortais podem ter (*Leis* X, 901 c). “Pois todas as coisas humanas não participam da natureza da alma? E não é o homem o mais religioso dos animais?” Não são todas as criaturas, inclusive

nós mesmos, “propriedade” dos deuses, a quem todo o céu e a terra também pertencem? (*Leis* X, 902). Sendo assim, se, admitindo por um momento o que afirma este segundo gênero de acusadores, dizemos que os deuses perfeitos parecem negligenciar os aspectos menos visíveis e de menor importância no funcionamento do universo, a única alternativa condizente com a perfeição e excelência que lhes atribuímos é admitir que eles têm outra coisa em mente. Pois, se dizemos, em relação aos melhores artífices humanos, que em suas obras eles nada negligenciam, não importa quão pequeno ou mínimo o detalhe, para atingir a perfeição, por que diremos outra coisa de Deus, “o mais sábio de todos os seres”, que, em relação aos artífices humanos é inclusive o máximo paradigma de perfeição? (902e-903a) Desse modo é forçoso reconhecer que a alternativa de que os deuses eternos não cuidam dos negócios humanos, ou dos menores detalhes envolvidos neles, é simplesmente “ímpia e falsa” e não merece ser considerada. Antes, o que se deve acreditar, diz o ateniense dirigindo-se à juventude, em tom de exortação,

É que o governante do universo ordenou todas as coisas em vista da excelência e preservação do todo, cada parte tendo uma ação e uma paixão apropriada a ela. Sobre elas, até a sua mais mínima fração, ministros foram designados para presidir que forjaram a sua perfeição com precisão infinitesimal. E uma destas porções do universo é a tua própria, ó homem infeliz, que, não importa o quão pequeno, contribui com o todo; e tu pareces não estar ciente de que esta e toda outra criação é feita em benefício do todo, para que a vida do todo seja abençoada; e que tu foste criado para o todo, e não o todo para ti. Pois todo médico e todo artista habilidoso faz todas as coisas para o todo, dirigindo seus esforços para o bem comum, executando a parte em benefício do todo, e não o todo em benefício da parte (*Leis* X, 903 B).

Desta maneira, o que à primeira vista parecia negligência dos deuses nada mais é do que a máxima visão de conjunto (a visão *sinóptica*, própria do dialético³⁹) que só eles podem ter, ordenada, segundo a sua natureza, para o melhor. É o homem, com sua visão limitada, que ignora como “tudo de melhor acontece” com ele e com o universo (o “todo”) em que está inserido. Como se sabe, essa idéia do mal como “dissonância” necessária na harmonia do todo, aqui enunciada pela primeira vez, terá grande fortuna na herança posterior do platonismo, chegando até a *Teodicéia* de Leibniz, que, além desse “argumento do todo”, ainda baseia a sua justificação da providência divina no princípio platônico (ligeiramente adaptado às características do deus bíblico) do melhor. E, ademais, para o Estrangeiro essa tarefa do governo universal do grande e do pequeno não é tão difícil quanto parece, na medida em que

³⁹ *Rep.* VII, 537 c

os deuses não precisam atuar – com efeito, na visão platônica eles *não* atuam – diretamente em todos os processos ou eventos. A sua sabedoria consiste em dispor, como um hábil jogador, todas as peças em seu lugar *ótimo*, apenas mudando-as de lugar conforme for conveniente, “enviando a melhor natureza para o melhor lugar, e a pior para o pior, designando a todos a sua porção apropriada” (903d), numa estratégia que muito lembrará aquela elaborada por Tomás de Aquino, que chama estes ministros platônicos da divindade de *causas segundas*. Pois, se em sua máxima sabedoria, o “Rei do universo” ordenou, já desde o princípio, todas as coisas em vista do Bem do todo, conhecendo de antemão todas as naturezas, e vendo que “nossas ações tinham vida, e que nelas havia tanta virtude quanto vício (...) e quando ele observou que o bem da alma era sempre *por natureza* destinado ao proveito dos homens, e o mal em prejuízo dos mesmos – vendo tudo isso ele concebeu estabelecer cada uma das partes de modo que a sua posição pudesse da maneira mais fácil e melhor levar à vitória do Bem e à derrota do mal no todo” (904b). E assim ele “elaborou um plano geral” no qual cada ser dotado de alma (e para Platão praticamente tudo é dotado de alma, em si mesmo ou como causa de si) deve ocupar um lugar no cosmos segundo a sua natureza, atribuindo a todos, através dessa natureza, uma lei e um princípio relativamente autônomos de transformação que regula e garante a ordem da sucessão das transformações futuras segundo os méritos de cada ser individual. Vale a pena reproduzir o texto inteiro desta página clássica de Platão.

E quanto à formação das qualidades, Ele a deixou às vontades dos indivíduos. Pois cada um de nós é tornado o que é pela inclinação de seus desejos e pela natureza da sua alma (...). Pois todas as coisas dotadas de alma mudam, e *possuem em si próprias* um princípio de mudança, e ao mudar se movem de acordo com a lei e a ordem do destino: as naturezas submetidas a uma mudança menor se movem menos e na superfície da terra; mas aquelas que sofreram mais e se tornaram mais criminosas submergem no abismo, quer dizer, no Hades e outros lugares do submundo (...) E sempre que a alma recebe mais de bem ou mal *a partir da sua própria energia* e da forte influência de outros – quando ela tem comunhão com a virtude divina e se torna divina, ela é transportada para um lugar diferente e melhor, perfeito em santidade; mas quando entra em consórcio com o mal, então também muda o lugar da sua vida. *Esta é a justiça dos deuses que moram no Olimpo*⁴⁰. Ó, jovem, que imaginas ser negligenciado pelos deuses, saibas que se te tornares pior irás para as piores almas, e, se melhor, para as melhores, e em toda sucessão de vida e morte tu farás e sofrerás o que o semelhante deve sofrer nas mãos do semelhante. Esta é a justiça do céu, da qual nem tu nem nenhum outro jamais se jactará de escapar, e a qual os poderes ordenadores ordenaram especialmente (*Leis* X. 904 e- 905b- Grifos meus).

⁴⁰ *Odisséia*, XIX, 43.

Segundo este esquema cósmico de justiça universal, os deuses perfeitos são, como diz Sócrates no livro X da *República*, “isentos de culpa”, e o destino da alma não deve ser atribuído a ninguém mais além dela mesma, da sua própria “energia” e disposição para a virtude ou o vício. Como o texto deixa suficientemente claro, é ela mesma quem escolhe a sua própria condição. O tema, intensamente clássico e paradigmático, recebe aqui provavelmente a sua primeira proposição⁴¹: o homem, e apenas ele, é o carrasco de si mesmo. “Esta é a justiça do céu”: a Deus cabe (pré-) ordenar o mundo a fim de que ela, a Justiça – a preocupação cardeal de todo o pensamento platônico, segundo Goldschmidt (cf. Goldschmidt: p. 79) e Jaeger (Jaeger, *Paidéia*, 1998: p. 592 e ss) –, se realize *por si mesma*, como princípio-guia, expressão *necessária* da natureza do todo, constituído, enquanto *kosmos*, exatamente sobre ela⁴². Uma forte indicação deste caráter imanente da justiça no pensamento de Platão é, ainda como mostra Goldschmidt, dada pelo fato de que o filósofo, ao invés de tentar conciliar as tradições escatológicas divergentes que com este propósito (i.e., a explicação da ordem justa do cosmo) ele aduz em sua obra (aqui, no livro X das *Leis*, a metempsicose ou “metamorfose degradante”; alhures⁴³ a idéia dos castigos e recompensas no além), faz ambas exprimir um mesmo princípio: a idéia de que, fazendo o mal, a alma prejudica sobretudo a si mesma.

A teoria da pena exatamente proporcionada ao crime (*Rep. X*, 615 a-b), o simbolismo das condições sociais (*Fedro* 248 e ss) ou dos corpos dos animais (*Leis X* 904 c-d; *Fed.* 81 e ss; *Tim.* 91 d e ss), correspondendo aos graus de decadência moral, traduzem em infortúnio e feiúra visíveis o mal que a alma fez a si própria (Goldschmidt: p. 79).

E é no momento mesmo em que a falta é cometida que a alma “enfeia”. Não é um tribunal externo, divino ou supra-humano que decide pelo crime cometido; a alma carrega consigo os traços da sua feiúra moral para onde quer que vá. Ao praticar o mal, ela mesma se condena, uma vez que, criada segundo o bem e ordenada para o bem, ela age *contra a natureza* que deveria realizar. Nessa perspectiva de uma auto-punição *necessária* e imanente, se o crime é um mal, o castigo deve ser visto como um bem, na medida em que, entendido num sentido essencialmente pedagógico, ele sobrevém para *corrigir* a má inclinação, para purificar da mancha, que é sempre uma deturpação da saúde da alma e seu finalismo natural. Em vista disto, torna-se lícito dizer que, em Platão, a punição ou castigo se propõe

⁴¹ Veremos, mais à frente neste estudo, como, em sua formulação origeniana e plutarquiana, esta determinação do destino pela liberdade se afirma em termos muito semelhantes na teodicéia de Joseph de Maistre, que não obstante também tirou grande proveito de uma leitura direta das *Leis*.

⁴² Entendida no sentido de “justa medida”, a *diké* como centro do cosmos era já a doutrina de Sólon, entre outros pensadores pré-socráticos. Cf. JAEGER, *Paidéia*, 1998: 141 e ss. Seu contrário é a “desmedida”, a *hybris*.

⁴³ *Apol.*, 41 a; *Gorg.* 523 a e ss; *Rep. X*, 615 a e ss.

essencialmente à melhora do culpado. Com efeito, abundam em sua obra as analogias entre a justiça divina e a arte da medicina (cf. *Leis* IX, 854 d), e a conseqüente interpretação do castigo como cura, algo que terá grande relevância para os futuros propositores da providência divina como *paidéia*, como Plutarco, Orígenes e, finalmente, Joseph de Maistre, o nosso autor⁴⁴.

No universo de Platão “não há pior infelicidade para o criminoso do que permanecer ligado ao crime e escapar ao castigo salutar” (Goldschmidt: p. 80 – citando *Gorg.* 479 c1-2). Tendo-se tornado, pela prática do vício, semelhante a ele (pois “o semelhante atrai o semelhante”, gerando todo tipo de conseqüências a partir daí), é somente através da catarse proporcionada pelo castigo *natural* e pré-ordenado que a alma se tornará capaz de voltar à sua semelhança original com a idéia do Bem. Assim como acontece com o castigo, para Platão não há qualquer proveito em uma recompensa que não dá ciência, que não instrui. Como lembra Goldschmidt, “a árvore do conhecimento [também] está plantada no centro do paraíso de Platão”, apenas com um outro sentido em relação ao relato bíblico (*Op. Cit.*: p. 83). Seja como for, recompensada ou castigada, segundo a *diké* que determina, como verdadeiro centro, o governo do *Rei do Universo* platônico, a alma torna-se sempre o que ela é, o que é apenas uma maneira diferente de dizer, como no texto das *Leis*, que é ela mesma quem “escolhe as suas condições”.

No entanto, cumpre apontar para o fato de que o seu destino não se determina num “instante crítico”, por força de uma única e definitiva decisão – um “ato de fé”. Para Platão, tanto o vício quanto a virtude são da ordem do hábito, do processo, o resultado de uma longa prática de adestramento (particularmente no caso da virtude) ou assimilação (como se acabou de ver, também no caso do vício), algo que, na perspectiva do tempo cósmico do *Timeu* – “imagem móvel da eternidade”, que se move circularmente - pode bem se estender por toda a eternidade⁴⁵, uma idéia que se insinuará, como veremos, na escatologia altamente especulativa de Orígenes. Segundo esse modelo platônico do destino da alma, o que foi perdido sempre pode ser ganho e ainda perdido de novo, e assim indefinidamente, uma vez que, de um lado, o ser criado é defeituoso, e a razão não penetra inteiramente a matéria, sendo a *causa errante* (diríamos: a persistência da irracionalidade), mesmo para os dialéticos, uma ameaça constante no caminho da perfeição; e, de outro, porque a vontade, a despeito de

⁴⁴ No final do tratado *Sobre o prazo da Justiça divina*, de Plutarco, que Maistre comentou e traduziu, o filósofo de Querónia reproduz uma lenda ao modo platônico que expressa exatamente esta idéia do outro mundo como um lugar em que a alma expia o mal que fez a si mesma nesta vida, conforme eu acabo de referir. Cf. *Sur les Delais*, 1980: § XLII e ss, p. 339 e ss.

⁴⁵ Cf. Goldschmidt, 1963: p. 106.

quaisquer faltas ou degradações que ela venha a sofrer, permanece sempre livre para “subir” de novo, para perseguir e realizar a sua natureza originária de “bem” (Cf. Goldschmidt: pp. 87-89). “Mesmo o último dos homens”, diz Platão, “se escolhe inteligentemente e não poupa esforços, pode obter uma existência conveniente” (*Rep.* X, 619 b). Com efeito, cabe somente a ele assumir a responsabilidade pelo cuidado da sua própria alma – segundo Platão, “a coisa mais divina que o homem possui depois dos deuses” e aquela única que “é realmente dele” (*Leis*, V, 726 a) -, um dos pilares, junto com o *daimon* concedido pelos deuses, do que Goldschmidt chama de “o culto interior”.

No universo platônico, o princípio da equidade ou isonomia, também derivado remotamente de Sólon, a tudo domina. Enquanto permanecem sob os cuidados do Demiurgo, as almas recém criadas são todas tratadas da mesma forma, partindo de uma completa igualdade de condições (*Tim.* 41 d; cf. Goldschmidt: pp. 91,93). A aplicação conseqüente deste princípio ao cosmos moral chegou inclusive a levar o filósofo ateniense a situar, no livro III das *Leis* (677^a; 678 a; 679c), a “primeira encarnação” das almas numa hipotética sociedade primitiva caracterizada pela felicidade, “simplicidade” e “virtude” superior, uma sociedade sem necessidade “de constituições, governos, artes ou leis”, que, com o tempo, à medida que veio se afastando de sua primeira origem, foi se degradando progressivamente e produzindo todo tipo de diferenças, inclusive as virtudes e os vícios como os conhecemos, trazendo com isso a necessidade de mediações. “A evolução que mergulha o ser no devir”, diz Goldschmidt, “se faz às avessas e, uma vez produzido o nascimento, se encaminha logo para a corrupção” (Goldschmidt: pp. 92). É nesse contexto que Platão dá uma *tournure metaphysique* à idéia (que, como tantas outras, ele recebeu da tradição) de um tempo original, uma Idade de Ouro em que os homens sabiam mais e melhor e eram mais felizes, porque estavam mais perto dos deuses, do estado original, da perfeição primeira da sua criação. Como veremos, este é mais um dos temas platônicos que passarão para a teologia de Orígenes e que, num registro diverso, exercerão grande influência sobre a noção de história de Joseph de Maistre.

Voltemos agora, para concluir, à isonomia das almas. Enquanto estão com Ele, o Deus lhes “ensina a natureza do todo” (aí reside o fundamento escatológico da doutrina platônica da *anamnese*) e estabelece o primeiro nascimento “idêntico para todas, a fim de que nenhuma seja menos bem tratada”. Depois de instruídas, atribuídas cada uma a um astro (são os astros, de fato, que as produzem– cf. *Tim.* 41 e) e destinadas em isonomia a uma primeira encarnação, as almas (ou os “estados” das almas) se diversificam pela intervenção da *causa errante* – como se viu, expressão equívoca da *Díade indefinida* no mundo sensível –, na medida em que esta introduz uma *diferença* racionalmente incontrolável (i.e., imprevisível,

desordenada) na série dos “demônios” (*Tim.* 90 a 4) que acabam de nascer (os *daimones*, juntamente com os astros, determinam o caráter, a individualidade das almas, sem determinar, no entanto, sua bondade ou maldade – cf. *Tim.* 90 c), uma diversidade que, ao longo dos ciclos sucessivos de geração e corrupção só tende, como já foi aludido, a aumentar (cf. Goldschmidt: p. 91). Em todo caso, com esta igualdade original de condições e a conseqüente soberania da “escolha” ou liberdade das almas na determinação (ou “autodeterminação”) do posicionamento relativo dos seres no mundo representado nos moldes de uma doutrina escatológica (seja pelas reencarnações sucessivas – a metempsicose -, seja pelo binômio bem-aventurança celeste/danação infernal) , a justiça e a sabedoria do universo criado, todo ele, inclusive em seu sentido físico (considerando que é basicamente formado de almas), baseado no mérito, parece plenamente assegurada, assim como acontece com a perfeição e a santidade do princípio que o criou.

A princípio isto deve ser suficiente, no que diz respeito à determinação das bases e dos princípios que presidem à noção de providência ou governo divino do mundo no pensamento de Platão. Aqui, à guisa de conclusão, parece conveniente mencionar, de modo preliminar, o quanto este modelo *agatocentrico* e *meritocêntrico* de ordem universal foi absorvido por Orígenes na primeira grande elaboração teológica cristã da história do cosmos e dos homens, a qual, não por acaso, tem, a exemplo do que se dá com o filósofo ateniense, a questão da justiça como centro, entendida através da noção-guia de paidéia cósmica e universal. Ao longo da tese deveremos ver como muitos dos temas e motivos apresentados ou sistematizados pela primeira vez na *theologia naturalis* do filósofo ateniense, que aqui foi possível apenas esboçar em alguns poucos traços, se farão presentes de maneira vária no pensamento dos autores posteriores oriundos das mais variadas tradições, inclusive no providencialismo de Joseph de Maistre, na sua visão da história e da sociedade dos homens e seu governo. Em especial no que diz respeito à dimensão cosmológica do conceito de providência, às idéias conexas relativas à ordenação do mundo e sua relevância fundamental para a formação e orientação dos homens, e principalmente à centralidade/causalidade onipresente da noção de liberdade, Joseph de Maistre pode ser visto como dedicado discípulo de Platão, uma observação que, segundo todas as aparências, ele próprio ficaria feliz em corroborar. Afinal, foi ele mesmo quem disse: *Platon c'est mon auteur favori*, uma confissão que nesta tese será entendida em todo o alcance da sua expressão.

1.2. A *Pronóia* estóica

Com os estóicos nos deparamos pela primeira vez com a elaboração da noção ancestral de governo divino do mundo num sentido sistemático, com a sua transformação em conceito dotado de certo grau de rigor e tecnicidade. Considerando a afirmação, central ao estoicismo, da identidade essencial entre o mundo e Deus, a *pronoia* não pode deixar de ser uma parte fundamental da física da Stoa, representando, enquanto conceito norteador da teologia desta escola, o seu coroamento (Levy, 1997: p. 140). Com efeito, ela nasce, como que naturalmente, da própria definição estóica de Deus⁴⁶, sendo, em última instância, aquilo que fornece a sua corroboração (Cf. *De Natura Deorum*, II, 13-15⁴⁷), como se a existência de Deus, ou dos deuses, importasse principalmente para nós, o que, levando os princípios do estoicismo às suas últimas conseqüências, não deixa de ser verdade, como se terá oportunidade de ver.

Lucílio Balbo, representante estóico no clássico diálogo de Cícero sobre as religiões antigas, diz que, para Zenão, o fundador da escola, a providência era a própria expressão da “mente do universo”, do “fogo técnico”, que, baseado na física de Heráclito, o escolarca dizia permear e formar, com precisão artística, todas as coisas, sendo sinônimo da própria natureza. Seguindo este princípio cada departamento da natureza é também, em si, artístico, na medida em que tem um curso pré-definido a seguir. Mas quanto ao universo como um todo, que abarca e contém todas as coisas, a sua natureza não é apenas artística, mas, no sentido mais pleno, Artífice em si mesma, provendo tudo com vistas à vantagem e à utilidade de todas as coisas. Assim, plantando as sementes de tudo o que existe para que a partir delas cada coisa possa se auto-determinar, “mover-se por si mesma”, como já o havia dito Platão, o princípio ativo do universo determina para todos os seres o seu tempo e posição apropriados, de modo que todos os seus movimentos, embora auto-determinados, se dêem sempre em harmonia,

⁴⁶ “Ser vivo, imortal e racional, ou inteligente, perfeitamente feliz, incapaz de admitir em si nenhum mal, ordenando pela sua providência o mundo e as coisas que estão no mundo, sendo, ademais, desprovido de forma humana” (Levy, 1997: p. 141). Cf. *D e Natura Deorum* (doravante simplesmente *D. N.*) II, 30: a providência é a conseqüência natural da própria existência dos deuses, que não poderiam existir e não fazer nada.

⁴⁷ De fato, nesses três capítulos todas as provas arroladas em favor da existência dos deuses se baseiam na sua providência: a possibilidade de prever o futuro; a consciência das vantagens que a terra oferece ao homem; a existência de prodígios naturais que inspiram terror e perplexidade; e a regularidade dos movimentos dos astros, que faz adivinhar a presença de uma inteligência produtora ou criadora (cf. tb. *Ibid* II, 30 para uma versão ligeiramente diferente destas provas). Por outro lado é a providência que é derivada da perfeição essencial de Deus, da sua inteligência (*Ibid*).

unificando a intensa diversidade que os caracteriza. Sendo a mente do universo desse gênero, continua Balbo, ainda transmitindo o pensamento de Zenão,

Ela pode com acerto ser descrita como previsão ou providência, cujo termo grego é *pronoia*. E aquilo com que ela é mais providente, e com que mais se ocupa, é em primeiro lugar que o universo esteja tão bem equipado quanto possível para a permanência, e em segundo que nada lhe falte, possuindo em grau supremo a beleza e a completude (*De Natura Deorum*, II, 22).

Com efeito, para os estóicos nada pode haver de maior e mais belo que o cosmos, que para tudo serve e deve servir de modelo supremo (*D.N.* II, 12). Organismo vivo, toda a perfeição e divindade residem nele; nada existe fora dele, nem mesmo os deuses, que num sentido próprio e bastante concreto, *são* ele, ou a sua parte mais alta, diretora (algumas vezes os astros: *ibid.* II, 15); nada ocorre à margem dele, que carrega em si o princípio que rege e determina, tanto no espaço quanto no tempo, a geração e corrupção de todas as coisas. Este princípio, que os estóicos identificavam com Zeus, Deus de deuses, Rei do Universo (II, 28), e que chamavam também, segundo o contexto, de “hegemônico” (II, 11), *pneuma* (elemento primeiro, mistura de fogo e ar) ou, como na passagem de Cícero, “fogo técnico”, é o *Logos* universal, aludido no texto de Cícero como *logos spermatikós*, o conjunto de “sementes” (ou “razões seminais”) que expressam, num sentido originário (em relação à produção do mundo) porém derivado (em relação ao primeiro princípio), a racionalidade absoluta (tributária da “razão comum” de Heráclito⁴⁸) que permeia e atravessa todas as coisas, a umas, os seres inanimados, emprestando coesão e unidade, em outras, como nas plantas, aparecendo como princípio de crescimento e germinação; nos animais, funcionando como a alma sensitiva, e nos homens expressando-se especialmente como razão (*D.N.* II, 12-13). O mundo é assim concebido como a substância de Deus⁴⁹: “a substância de Deus (*ousian theou*) é todo o mundo e os céus” (Diógenes Laércio, VII, 14). E Deus é providente na medida em que o mundo, todo coeso e unitário, é pré-ordenado de ponta a ponta, do supra-lunar à mais ínfima pedra, pela razão de deus (ou pela razão que é Deus), o princípio que o preside. “Tanto nos astros como na mais ínfima das criaturas terrestres transparece o cuidado com o qual a natureza, que nada deixou ao acaso, governa cada uma das partes do mundo” (Levy, 1997: p. 143). Para os

⁴⁸ Cf. o *Hino a Zeus*, do escolarca Cleanto, v. 12: “É por ele [i.e. pelo fogo] que tu [Zeus] diriges com retidão a razão comum, que penetra todas as coisas (...) É por ele que tu te tornaste o que és, Rei supremo do Universo”; e *tb. N. D.* III, 14 e Kahn, 1979: “*General Introduction*”

⁴⁹ Essa fórmula me parece mais satisfatória do que a alternativa, também afirmada pelos estóicos, de que o mundo é Deus, na medida em que, na escatologia proposta pela escola, o mundo e tudo o que existe nele é perecível, ao passo que Deus é imortal. Segundo algumas versões, quando da conflagração final, Deus absorve, como um grande fogo, o mundo de volta em si, para depois criá-lo novamente Cf. Levy, 1997: p. 147 e ss.

estóicos, seja natureza ou mundo (os termos são usados de forma equivalente) o *todo* é providência, como o próprio nome “cosmos” insiste em dizer: pois se cosmos significa essencialmente ordem e beleza (cf. Brague, 1999: p. 29 e ss), não se pode concebê-lo sem a presença de um princípio inteligente e organizador. É o que deixa claro o mesmo Lucílio Balbo ao criticar o primado do acaso na cosmologia atomista (*D.N.* II, 37) com um argumento que, clássico já em seu tempo, será de grande utilidade para futuros defensores da providência divina das mais variadas extrações⁵⁰. Como pode, ele pergunta, existir alguém capaz de se deixar persuadir que

Um universo tão belo e tão admiravelmente arranjado seja formado do concurso acidental destas partículas [os átomos]? Eu não compreendo porque o homem que supõe ser isso possível também não pense que, se um número incontável de formações das vinte e uma letras [do alfabeto], seja em ouro ou qualquer outro material, fosse jogado para cima num lugar qualquer, fosse possível que, ao atingir o solo, resultasse nos *Anais* de Ênio, dispostos de uma forma passível de ser lida de modo consecutivo – um milagre do acaso que eu estou inclinado a considerar impossível mesmo no caso de um único verso. Ainda assim, segundo nos garantem os discípulos de Epicuro, foi a partir de partículas minúsculas desprovidas de cor ou quaisquer outras qualidades (que os gregos chamam *poiótes*) ou sensação, mas reunindo-se por acaso e acidentalmente, que o mundo foi produzido (...) Mas se um concurso de átomos é capaz de produzir o universo, por que eles não formam um pórtico, um templo, casa ou cidade, coisas que são menos, muito menos elaboradas [que o universo]? Realmente, ouvi-los dizer estes absurdos a respeito do universo me dá a impressão de que jamais olharam para cima e admiraram o maravilhoso ordenamento dos céus⁵¹.

Esta identificação entre mundo/natureza e providência aparece com ainda maior evidência na seguinte definição de natureza conservada e transmitida por Diógenes Laércio (VII, 148):

A natureza (*physis*) é constituição que se move por si mesma, que produz e contém, segundo as razões seminais, o que ela cria em tempos determinados [i.e. regulares, em *ciclos*], e que continua a realizar essas ações mesmo depois de ter procedido às criações.

Basicamente as mesmas características do mundo natural e seu funcionamento encontradas na primeira citação extraída do *De Natura Deorum* (II, 22) podem ser

⁵⁰ Para a sua utilização em Maistre ver o cap. VII.

⁵¹ O mesmo argumento, desta vez referente à regularidade do movimentos dos astros, é transmitido por Levy (1997: pp-141-2): “como aquele que entra numa casa onde tudo está impecavelmente arrumado não pode crer que isto assim seja sem causa, da mesma forma e mais ainda ‘em tantos movimentos, em tantas sucessões, numa ordem de coisas tão numerosas e tão grandes, que na duração infinita e sem medida jamais se desmentiu, deve-se certamente concluir que uma inteligência governa tão grandiosos movimentos naturais”.

depreendidas daí. Primeiro a idéia de que a natureza exclui toda transcendência; ela é estrutura automotora (quer dizer, como a alma em Platão, ela dá a vida a si mesma, é vivente em si mesma⁵²) que não requer nenhum impulso externo, nenhuma instância exterior comparável ao Demiurgo platônico para colocar-se em movimento. Segundo, como já foi dito, ela é racional, pois toda a sua atividade é organizada segundo as razões seminais. E terceiro, enfim, ela é permanência, mesmo se esta permanência é acompanhada de mudanças que vão até a destruição periódica do mundo, a conflagração final ou *epkyrosis*, de onde ele deverá ressurgir (Levy, 1997: p. 137).

Contudo, pode-se perguntar, como isto se dá exatamente? Como exatamente se dá esse governo racional do mundo pela *pronoia* divina? Falou-se já, mais acima, da criação/organização do cosmos por meio das “razões seminais”⁵³. Pois agora deve-se entender que são elas também que tornam operativo o seu governo. É no sentido da necessidade e autonomia relativa destas instâncias originárias que se deve entender o funcionamento da *pronoia* na versão estoíca, assim como o domínio absoluto que ela exerce sobre todas as coisas e eventos numa perspectiva de estrita *necessidade*. Não se trata, como na tradição teológica bíblica, de um Deus pessoal que cuida, com um “zelo” às vezes “louco” e apaixonado, da sua criação; nem tampouco, como em Platão ou Aristóteles, de um princípio – respectivamente o Bem ou o *nous* divino - que, no que diz respeito ao zelo, se mantém indiferente, fora do mundo, agindo (na cosmologia do primeiro, por meio do Demiurgo) no cumprimento de sua própria natureza e, no que toca ao mundo criado, apenas se oferecendo como paradigma para imitação; o ordenador estoíco está impregnado nas coisas mesmas, dirigindo-as desde dentro, como a expressão da sua lógica essencial. Sempre tendente ao panteísmo, o pensamento do Pórtico por vezes o confunde completamente com elas, sendo ele próprio que as move (quer dizer, sendo ele próprio a sua vida). Por isso o “deus dos estoícos conhece todos os eventos”, porque “o ‘fogo técnico’ carrega em si as razões seminais de todos os eventos que devem se produzir no mundo” de um modo necessário e, a despeito do que pretende Levy, aparentemente fatalista (Levy, 1997: 151). É a soberania do jogo imanente destas “razões” que faz do universo estoíco, tal como o fará na filosofia de Espinoza, um todo absolutamente inteligível em todas as suas partes (daí a razão essencial da oposição milenar

⁵² Cf. tb. *N.D.* II, 12 onde Platão, “o deus dos filósofos”, é citado nesse sentido.

⁵³ Ainda mais que no *Timeu*, deve-se entender o conceito de criação na filosofia estoíca de modo relativo, pois os adeptos desta escola admitiam a existência de dois princípios primordiais e irreduzíveis: o agente universal, Deus ou logos, e a matéria inerte e indeterminada, *ousia*, substância originária sem qualidades, que as recebe da fecundação do agente (abundam no estoicismo metáforas tiradas dos processos de reprodução para explicar a produção do mundo e seus processos). De tudo o que existe, apenas estes dois princípios, que não têm forma mas geram as formas de tudo, são imperecíveis, o que os distingue dos elementos propriamente ditos, que devem perecer na destruição periódica por que passa o universo. (Levy, 1997: p. 138)

dos adeptos da suspeita em suas mais diversas formulações ao estoicismo) e, de modo eminente, para Deus; é a interação inelutável entre estas “partes”, concebidas enquanto “causas” ou seqüências de causas, que permitia ao adeptos da Stoa identificar completamente a natureza com o destino e o destino com a divina providência.

É desse modo que o estoicismo chega, talvez pela primeira vez, à afirmação de uma esfera de imanência absoluta, inteiramente fechada em si mesma e auto-suficiente, introduzida numa tradição cosmológica que Platão havia orientado, com o seu Demiurgo, tão fortemente no sentido da transcendência⁵⁴ (Levy, 1997: p. 143). Aos estóicos e a esta sua proposição de uma racionalidade auto-suficiente (autárquica) do mundo se deve a introdução, no vocabulário cosmológico, de uma noção que faria grande fortuna, essencial, por exemplo, à física e à cosmologia moderna, porém não somente a elas: a noção de *lei* aplicada aos processos internos da natureza e dotada do caráter de necessidade e universalidade⁵⁵.

É claro que esta imanentização radical, esta identificação essencial entre providência e destino, que no fundo é apenas um caso particular da identificação primeira entre o mundo (ou o seu princípio ativo) e a divindade, não pôde deixar de gerar grandes inconvenientes para a escola, notadamente no que tange à explicação do lugar que toca às ações livres num ambiente de determinismo estrito e universal. Uma explicação quis escapar à acusação de fatalismo sutilizando o conceito de “causa”, distinguindo especialmente a noção de causa *synéctica*, prerrogativa do *pneuma* criador, como aquela que de fato vale no universo, responsável por fazer com que os seres sejam o que realmente são. Segundo Cícero, Crisipo teria introduzido esta distinção especialmente para “evitar a necessidade ao mesmo tempo em que conservando o destino” (cit in Levy, 1997: p. 152). Mas o que ele teria realmente pretendido com ela foi dizer que “se é verdade que estamos plenamente inseridos na trama dos eventos do mundo, estes se constituem apenas em ocasiões para que exprimamos a nossa própria natureza” (Ibid. p. 153) Esta, a segunda, é a explicação que o estoicismo, de modo eminente o que se convencionou chamar de Médio Estoicismo (ou neo-estoicismo), florescente em Roma a partir do século II a.C., tornou clássica, e que afirma ter o ato moral o “efeito de integrar o sujeito, enquanto agente voluntário, neste encadeamento” divino do destino que arrasta consigo todas as coisas (Ibid. p. 154).

⁵⁴ Nesse sentido talvez não seja ocioso lembrar que o estoicismo foi, desde o princípio, conhecido como a menos grega (ou mais “asiática” ou “bárbara”) das escolas filosóficas, tendo quase todos os seus principais escolarcas, já a partir de Zenão (nascido numa colônia fenícia na ilha de Chipre), vindo de fora da Hélade (cf. Levy, 1997: p. 101 e ss)

⁵⁵ Sêneca, por exemplo, identifica a racionalidade expressa na regularidade do movimento dos astros (imagem maior da providência divina) com “os ditames de uma lei eterna” (cf. *De Providentia*. I, 2), onde antes o mais comum era a metáfora do “artista” que trabalha sobre um modelo que contempla. Alhures ele qualifica essa mesma lei, num outro contexto, de “certa e válida para sempre” (V, 6).

Dito laconicamente, segundo esta concepção *liberdade é assentimento ao destino*. Apesar da sua inevitável aparência de servidão, a liberdade estoíca se quer autêntica, na medida em que o assentimento que a define não pretende ser uma mera rendição à cadeia causal, posto que, como foi visto, o que os estoícos chamavam de destino não é a imagem da necessidade cega que caracteriza, por exemplo, a causa errante platônica, mas o encadeamento dos eventos e processos que expressam, em si mesmos e sua lógica interna, a própria racionalidade do mundo, o qual, como disse Fílon de Alexandria num texto de clara inspiração estoíca, “é virtuoso, filósofo por natureza, isento de tristeza e medo e pleno de alegria” (in Levy, 1997: p. 158; Cf. tb. *D.N.* II, 14).

Este mundo, bom em essência, feliz e sábio por condição, foi criado para e pela inteligência. Como diz Levy com grande propriedade, para os estoícos “houve menos uma criação do mundo do que uma expressão da razão no mundo”; a razão teria informado o mundo “para que o mundo fosse a forma da razão” (Levy, 1997: p. 143). É neste sentido, basicamente, que se deve entender o que muitos identificam como a marca característica da visão estoíca de providência, a saber, o antropocentrismo, algo que levou inclusive o grande Pascal a entender a filosofia estoíca – resumida para ele na figura de Epicteto - como a filosofia da grandeza humana por antonomásia. São muitos os textos capazes de dar ensejo a esta interpretação. A definição de mundo de Posidônio, por exemplo: “o conjunto dos deuses, homens e tudo o que foi criado para o uso deles”. A de Lucílio Balbo, no *De Natura Deorum*: “casa comum dos homens e dos deuses, cidade de uns e de outros” (*N.D.* II, 37; Levy, 1997: p. 144). No mesmo texto de Cícero, multiplicam-se as passagens que representam o mundo e todas as coisas que há nele como tendo sido produzidos para a utilidade e vantagem dos homens, desde os céus em sua grandeza e majestade até mesmo o nada grandioso porco, o sujíssimo animal, que segundo Crisipo tem sua carne naturalmente salgada para garantir a subsistência do homem nos tempos em que o armazenamento de comida torna-se necessário.

Sob inspiração do *Timeu*, a posição ereta e a articulação do pescoço, que permite virá-lo para cima, são interpretadas pelos estoícos como resultado de uma providência especial que quis que o homem pudesse olhar para o céu e admirar as excelências divinas⁵⁶ (*N.D.* II, 56). Nos capítulos seguintes (57-60) a própria constituição do corpo humano é louvada na disposição perfeita das suas partes, na perfeição dos cinco sentidos, na utilidade das mãos e outros elementos pertinentes à anatomia e fisiologia, um conjunto sutil de articulações e relações que falam eloqüentemente da presença da intenção inteligente, dos deuses em sua

⁵⁶ “Se essas coisas [a regularidade do movimento dos astros] são conhecidas apenas pelo homem, deve-se concluir que elas foram criadas em benefício dele” (II, 62)

providência. Não obstante, estes textos e muitos outros testemunhos estóicos que aparentemente colocam o ser humano como centro e *telos* de toda a produção e funcionamento do cosmo não devem ser lidos no sentido de um antropocentrismo estrito. Pois é apenas por sua condição de ser, entre todos os seres, o único dotado de razão e palavra, de *logos*, o mesmo princípio que rege o universo, que o homem pode ser interpretado, estando inclusive no mesmo nível dos deuses, como *fim*.

Para quem, então, dir-se-ia que o universo foi formado? Sem dúvida para aqueles seres animados que exercem a razão. Estes são os deuses e os homens aos quais nada transcende em excelência, uma vez que a razão [*logos*] é a mais alta das coisas (*N.D.* II, 53).

Assim, em relação à cosmologia estóica parece mais apropriado falar de um *logocentrismo* que de um antropocentrismo. O homem só é o centro enquanto participa e resume esse *logos* divino do mundo, enquanto é a recapitulação de tudo o que existe na natureza, aquele, dentre todos os seres criados, que encarna o *pneuma* universal de forma eminente, colocando-se, por isso, no topo da “escala da natureza” permeada pela razão. Mas é ele que existe pelo *logos* e não o contrário. Exatamente como o universo, o homem, microcosmo, foi feito segundo o mesmo modelo e a ele permanece subordinado. “O homem não é de modo algum perfeito”, diz o personagem de Cícero, “mas apenas uma partícula do que é [perfeito, i.e. o *logos-cosmos*], pois apenas ao universo nada falta (...) sendo perfeito e completo em todos os seus números e dimensões” (*D.N.* II, 14) A “grandeza” do homem na filosofia estóica é na realidade o resultado necessário da grandeza da razão. Com efeito, como diz Sêneca numa formulação lapidar, à determinação deste *logos* universal, que na vida dos homens se expressa como *destino*, mesmo os deuses imortais são chamados a se submeter:

É, com efeito, um grande conforto ser *levado junto* com o universo; o que quer que nos tenha ordenado a viver e morrer deste jeito, liga com a mesma inelutabilidade também os deuses. Um curso irrevogável arrasta do mesmo modo as coisas humanas e as divinas: o mesmo criador e governante [*rector*] de todas as coisas certamente escreveu os destinos [*fata*], mas também o segue [ao destino], obedecendo sempre a ele, tendo comandado apenas uma vez (*De Providentia*, V, 8. Grifo meu)

Vemos por este texto como as dimensões cosmológica e moral da providência estóica coincidem perfeitamente⁵⁷: o assentimento dado ao destino é ao mesmo tempo uma imitação

⁵⁷ Uma identificação que Sêneca vem preparando desde os primeiros momentos de seu *De Providentia*. Cf. esp. I, 2, 4-5.

do mundo e dos deuses – ser “levado junto” com o universo -, o caminho para a maior excelência e perfeição. E a providência especial em relação aos homens, o “cuidado” (*cura*) dispensado pela divindade notadamente para com aquele que a ela se assemelha, o sábio, se confunde, neste modelo, com aquilo que, justamente, trará a este “amigo dos deuses⁵⁸” o conhecimento da natureza das coisas e do seu lugar na grande cadeia de causalidade necessária determinada pelas razões seminais, proporcionando-lhe a oportunidade para a virtude, a única forma, segundo um dos famosos paradoxos de Zenão, de ser livre. Para Sêneca, este “aquilo” é justamente o mal ou adversidade. Só quem o enfrenta tem a oportunidade de exercer a virtude e conhecer a “outra face da natureza”.

De uma causa depende uma outra causa, uma longa sucessão de eventos arrasta os acontecimentos privados e públicos; por isso devemos corajosamente suportar todas as coisas, uma vez que – segundo pensamos – todas as coisas não acontecem por acaso, mas sobrevêm segundo uma regra. De uma vez por todas foi estabelecido com o que tu deves te alegrar, o que deves chorar, e ainda que pareça que a vida dos indivíduos seja caracterizada por uma grande variedade, uma parte essencial dela se reduz a uma única coisa: *a nós, destinados a perecer, nos foram dadas coisas perecíveis* (*De Prov.* V, 7: grifo meu).

Num sentido ético, é isso o que há de essencial para conhecer sobre o universo, o fato de que tudo o que temos é provisório e perecível (como, aliás, o é o próprio universo enquanto tal) e que, de acordo com essa sua natureza, terá que ser devolvido um dia ao princípio regente e criador⁵⁹. Mais cedo ou mais tarde, dirá Sêneca, os males virão e pior para quem desde agora não se acostumar a eles. Porquanto eles são inelutáveis e o mal “esquecido” nada mais é que um mal “postergado” (IV, 7). Esta é simplesmente a natureza das coisas. Participar desta lógica, deste grande plano é a tarefa última do sábio, à qual todo o resto é ordenado; isto é tudo a que ele ou qualquer outro ser poderia aspirar. Os “afortunados”, que jamais são tocados pela adversidade, achando-se felizes na verdade permanecem na ignorância, não recebendo a oportunidade de aprender, e por isso, ainda que pareçam ser os mais amados pelos deuses, na verdade são por eles desprezados, tornando-se meros autômatos nas mãos de um destino que eles desconhecem mas que na realidade os determina. Ademais, o que para Sêneca é mais importante, eles permanecem ignorantes do verdadeiro bem, que é o bem da alma, o bem interior, da vida segundo a natureza e a reta razão (cf. *De Prov.* VI, 3). Os “bons”, ao contrário, são, com o advento das desgraças que os deuses (também identificados

⁵⁸ Que Sêneca também chama de “discípulo, êmulo e genuína progênie” dos deuses (I, 5).

⁵⁹ Imbuído deste espírito o “virtuoso” pergunta aos deuses (V, 5): “Queres a minha alma? E por que eu deveria opor-me a que retomásseis aquilo que me havíeis dado?”

com a “Fortuna” ou o “destino”), “atentos à sua obra”⁶⁰, lhes mandam exatamente com este fim, fortificados⁶¹ (qual atletas) e *educados*, como por um pai severo (Ibid. I, 5), a conhecer o destino, aquilo de que são feitos (para Sêneca o homem somente se revela como realmente é – em sua “natureza” - no confronto com a adversidade⁶²) e a verdadeira natureza das coisas, o único conhecimento capaz de levá-los à autêntica liberdade e ao gozo do único bem verdadeiro, o bem da virtude, da serenidade, o bem interior (VI, 5). É neste espírito que Sêneca faz seu orgulhoso sábio, o homem “bom” ou “virtuoso” que desde seus princípios foi o traço constante do ideal estóico de filosofia, dizer:

Nada me constrange, eu nada suporto contra a minha vontade, e não sirvo a Deus, mas a ele *consinto*, ainda mais porque sei que tudo se desenrola em obséquio a uma lei certa e válida para sempre (*De Prov.* V, 6).

Assim, é numa perspectiva eminentemente educativa que os “bons” se vêem confrontados com as desgraças que o destino lhes traz. Porque de nenhum modo poderia Deus mostrar a quem tem olhos para ver o quanto valem realmente as coisas exteriores do que atribuindo constantemente aquelas consideradas boas aos maus e as consideradas más aos bons (V, 2), enquanto prepara estes últimos para juntar-se novamente ao sopro ígneo – o *pneuma* - a partir do qual foram criados. Esta é, pelo menos, a resposta que Sêneca oferece à pergunta de Lucílio que serve de subtítulo à sua carta-tratado: “Se a Providência existe, por que coisas ruins acontecem a homens bons” – *Quare aliquam incommoda bonis viris accidant, cum providentia sit?* Justamente porque, diz o ilustre pensador romano, através delas, Deus deseja torná-los perfeitos, sábios e virtuosos, exatamente como Ele mesmo é.

É claro que, a exemplo do que ocorre com praticamente toda tentativa de teodicéia, muito coisa é deixada por explicar. À pergunta de Lucílio sobre porque Deus precisava ser tão injusto na distribuição do destino (VI, 9), Sêneca parece dar, a princípio, uma resposta altamente insatisfatória, que remete curiosamente à cosmologia de Platão, que os estóicos costumavam recusar. Acontece, diz ele, que o “artífice” não pode mudar a matéria, que por isso está sujeita ao acaso; e é ela, a constituição inevitavelmente material dos homens, que faz com que alguns caracteres sejam naturalmente mais “pesados” e “mal-arranjados” do que outros, eivados de “elementos inertes”, como se o problema, nestes tipos, fosse o domínio

⁶⁰ Uma expressão que é reproduzida literalmente por Maistre nas *Soirées*.

⁶¹ “Por isso Deus fortifica, reconhece e põe à prova aqueles que lhes são caros e que ama; ao passo que aqueles que ele parece favorecer e secundar, esses ele conserva indefesos para os confrontos com os males futuros” (*De Providentia*. IV, 7)

⁶² *De Providentia*. VI, 3.

da matéria sobre a razão e a conseqüentemente dificuldade de movimento. Nesses casos, continua ele, para que seja formado um homem digno desse nome “é necessário um destino mais forte”, com o que ele parece querer dizer (e é aí que a sua fala se torna plausível) que a vontade terá um percurso bem mais difícil – terá que ter mais *virtus* no sentido romano, isto é, mais força - para levar o todo do homem ao seu verdadeiro fim, que é atualização na conduta do domínio que o elemento hegemônico deve ter de direito sobre o sensual.

Mas, antes de tudo, no contexto do tratado a sugestão me parece ser, a exemplo de Platão, que, apesar da desordem inerente à matéria e do dogma do determinismo universal via “razões seminais” descrito mais acima, os deuses são isentos de culpa pela verdadeira desgraça humana, a desgraça interior⁶³, cabendo sempre, em última análise, ao homem a “escolha das suas condições”. Em todo e qualquer momento, resta-lhe sempre, diz Sêneca, a liberdade. “Acima de tudo”, ele faz o deus dizer em seu discurso, “*provi* que ninguém possa deter a sua vontade. A porta está sempre aberta”. De um modo que a nós pode parecer irônico, mas que para ele certamente não era, Sêneca descreve como penhor maior dessa liberdade – a “porta aberta” - a possibilidade sempre presente do suicídio: “Se não queres combater, podes fugir”⁶⁴. E, malgrado a nossa tendência a interpretar esta fuga como apenas uma forma banal do humano desespero, para Sêneca a sua possibilidade mesma é uma das mais preciosas demonstrações da providência e do cuidado que ela dedica ao homem, especialmente ao sábio, a sua “criatura querida”:

Portanto, continua o deus que tem a palavra, entre todas as coisas que eu quis fossem para ti inevitáveis, nenhuma eu fiz tão fácil quanto morrer (...) Basta apenas esperar e verás quão breve e rápida é a estrada que conduz à liberdade. Coloquei na tua saída obstáculos muito menos difíceis do que os que determinei para a tua entrada [no mundo]; pois de outro modo a fortuna [aqui entendida em sentido restrito como o gozo dos bens exteriores] teria um poder grande demais sobre ti, quer dizer, se o homem morresse tão lentamente quanto nasce (VI,6).

Com este intento de facilitar a “renúncia da natureza” e a “subida” para o “dono da natureza”, que nesse caso é evidentemente o *pneuma* divino ou razão universal (VI, 7), Deus instituiu inclusive os sacrifícios rituais, para que os homens aprendessem, pela imolação das

⁶³ Em VI, 1 Sêneca admite como desgraça apenas os males “interiores”, hoje diríamos “psíquicos”, como celeridade, os maus pensamentos, os desejos imoderados, etc.

⁶⁴ Diante da mesma condição de adversidade enfrentada por uma pessoa “boa” ou “virtuosa”, Maistre perguntará em seu *Discurso à marquesa de Costa*: “Fugir para onde?”, parecendo querer oferecer uma resposta à pergunta do filósofo romano que ele tanto admirava. A propósito conferir o capítulo XII.

vítimas, justamente o quanto é fácil e rápida a saída da dor que se tornou insuportável, na verdade apenas uma “passagem” (VI, 9).

É nestes termos que a providência estóica, tão absoluta e global a ponto de se confundir com as coisas mesmas, se afirma mesmo naqueles lugares onde menos se esperaria encontrá-la. Como teremos a oportunidade de ver no capítulo seguinte, muitos de seus elementos passarão para as formulações teológicas posteriores, principalmente em ambiente cristão (mas também em Fílon); e com eles também muitos de seus problemas, que a tradição se verá obrigada a resolver. Alguns, como o estatuto providencial do suicídio ou a idéia da inelutabilidade do destino, serão evidentemente recusados. Porém, como diz Abbagnano, o modelo teológico de Providência divina, em sua formulação tradicional, ao misturar muitas das principais idéias discutidas até aqui com os dados da revelação do Deus bíblico, é uma construção essencialmente sincrética, comportando elementos que nem sempre são, à primeira vista, compatíveis uns com os outros e que, por isso, demandam um esforço de depuração (Abbagnano, pp. 255-6 – “Deus”). Algo que a meu ver não quer dizer que a mistura não seja possível, ou que os conceitos, uma vez formulados num determinado contexto, por mais que não deixem de carregar em si as marcas da sua origem (e não deixam mesmo) não possam ser traduzidos para contextos diferentes, aceitando de certo modo a própria *desnaturação*. Assim, dando seguimento a essa história da noção de providência falta ainda descobrir aonde ou em que precisamente ela pode ser encontrada na revelação do Deus vivo, isto é, na Bíblia, em suas duas estações, assim como no pensamento que dela se originou, a teologia.

CAPÍTULO II

A PROVIDÊNCIA NA RELIGIÃO REVELADA

Com a religião revelada, a Providência divina faz sua entrada num outro contexto de idéias, recebendo a impressão de uma sensibilidade que não raro, e em muitos pontos capitais se mostra consideravelmente diversa daquela que orientava as investigações da filosofia grega, que sob duas das suas formas principais viemos acompanhando até aqui. Isto posto, e a despeito do que pensam hoje em dia muitos estudiosos (Cf. Lacoste, 2004: “Providência”, p. 1455-1456), não há motivo para pensar que esta diferença, inegavelmente existente, se afirme ou tenha que se afirmar como uma impossibilidade de tradução. Quando menos porque, como bem mostra Jaeger (1998, p. 6 e ss), sendo a tradução de que falamos simplesmente um dado histórico, factual, que a preservação dos principais textos coloca à nossa disposição, é dentro da sua realização concreta na história que ela deve ser entendida, e não no contexto de discussões abstratas, acerca de uma suposta incomensurabilidade de tempos e culturas (até certo ponto válida), inspiradas, no último meio século, pelo menos, de um lado na corrente epistemológica definida de modo um tanto vago como “contextualismo”, e de outro na transposição dos princípios metodológicos e hermenêuticos que caracterizam a antropologia cultural (notadamente a etnografia) para outros campos disciplinares.

Com efeito, se o termo técnico “providência”, de origem grega, não pertence, como, aliás, seria de se esperar, ao léxico do hebraico antigo, pode-se dizer que a idéia que ele exprime é, em seus pontos principais, a própria expressão da doutrina de Deus, passível de ser depreendida dos textos bíblicos, a começar de sua versão original, mosaica, veterotestamentária (Cf. CEN, XII: “Providence”). A despeito das aparências em contrário, não há qualquer exagero nesta afirmação. Pois, de fato, se, como diz o filósofo do judaísmo, Abraham Joshua Heschel, a bíblia é fundamentalmente a revelação da vontade de Deus e não de sua essência, se a imagem da divindade que ela transmite diz respeito basicamente à sua face virada para o mundo, a Deus “para nós”, simplesmente dizer que o Deus bíblico é *providente* pode ser, com toda a evidência, considerado um *understatement* (Cf. Heschel, 1999: p.164). Ademais, a figura que destes textos se extrai do Deus de Israel é essencialmente

a de um Deus que age, que intervém, que atua no mundo, um Deus vivo que “cuida”⁶⁵ pessoalmente de todas as coisas⁶⁶ e que, nesse sentido, chega inclusive a caracterizar-se como um Deus “ciumento” (Ex 20,5).

Antes de tudo, Ele cuida porque cria, e é primordialmente no sentido deste seu ato primeiro e inaugural que o Deus de Israel quer ser apreendido. Seu primeiro nome (ao menos no sentido ontológico, ainda que não no sentido revelado) é criador (Gn 1,1). Seja ou não entendida no sentido técnico que lhe irá atribuir a tradição teológica posterior de formação do mundo a partir do nada (a doutrina da *creatio ex-nihilo*), é certo que esta criação divina (no hebraico *bârah* - algo como “limpar o terreno” ou “ensejar o novo” -, e no grego - *ktzein* -, que tem o sentido de uma “fundação”, como a fundação de uma cidade) supõe a produção de algo onde antes este algo não existia. O que implica claramente que o criado não é posto em dependência de nada que lhe seja anterior. A única coisa que o determina é a ação criadora e como esta, por sua vez, não sofre qualquer determinação extrínseca, nem em termos de tempo – posto que o tempo mesmo é criado por ela – nem em termos do material que é usado (com efeito, em nenhum lugar da Bíblia, a começar do Gênesis, é revelado de onde Deus teria tirado a matéria-prima para a fabricação do mundo, e tampouco se diz que ele a teria tirado de si mesmo - o que no judaísmo equivaleria a pouco menos que uma blasfêmia -, de modo que se deve supor que todos os materiais utilizados foram criados pelo próprio Deus originalmente), é nela mesma - e naturalmente no “agente” – que reside toda a soberania. Dito de outro modo, no Gênesis o Deus que cria é um Deus livre (cf. Heschel, 1999: p. 413).

Um mundo assim conformado a partir de um puro movimento da liberdade divina não pode deixar de ser diferente do seu criador. Ao contrário deste (sua “causa”, se nesse contexto é permitido lançar mão de uma linguagem não-bíblica), sua existência não tem nenhuma necessidade intrínseca, uma vez que, em última instância, ele podia não ser. Em essência contingente, o fato claramente afirmado pelo espírito dos relatos bíblicos é que o mundo podia não ter existido. Se um dia ele veio à existência, esta sua “mudança”, como dirá Gregório de Nissa, do não ser para o ser, teve como única causa eficiente a vontade (ou “bondade”) de Deus. O que não significa que o criador não tivesse a princípio, como queria Platão, um interesse especial na existência do mundo, tendo sido levado a criar a partir de um encontro, digamos, casual, com a matéria inerte e a sua necessidade interna; em termos filosóficos, a

⁶⁵ O equivalente de *pronoiein* no hebraico bíblico, *pqd*, traduz-se normalmente por “cuidar”, “preocupar-se”, “velar com solicitude”, como é o caso de Jó 10-12.

⁶⁶ Para não prodigalizar as citações, leia-se apenas, ademais dos salmos 145 e 147, aos quais se voltará mais à frente, os discursos finais que Deus faz a Jó (caps. 38-41) que resumem a sua providência universal nos dois sentidos, cosmológico e histórico-moral.

liberdade de Deus no ato de criação significa simplesmente que o mundo é – e assim permanece - *substancialmente* distinto do seu criador e, o que para nós é mais importante, *providencialmente* subordinado à sua ação, a todo tempo dependente da sua vontade. O que isso quer dizer exatamente? Estrito senso, que não existe na Bíblia a idéia de um cosmos (segundo o Gênesis, no princípio Deus não criou “o mundo”, mas “o céu e a terra” - Cf. BJ, Gn 1,1 n. b) ou mesmo de uma multiplicidade de seres diversos unificados segundo um princípio autônomo e imanente a eles (mais propriamente o que os gregos conheciam como *physis* e os latinos como *natura*). A idéia bíblica que serve para indicar aquilo que, por influência dos gregos, chamamos de mundo, é “criação”, cujo significado essencial não é, como comumente se pensa, a idéia de que o universo foi criado num momento particular do tempo.

O significado essencial da [idéia de] criação é, como Maimonides explicou, a idéia de que o universo não veio à tona a partir da necessidade, mas como resultado da liberdade [divina] (...) Traduzindo em termos de princípios eternos, “cosmos” significa destino, enquanto criação quer dizer liberdade (Heschel, 1999: p. 412).

Em contraste com o cosmos fabricado pelo Demiurgo, a criação bíblica não possui, como já foi sugerido, autonomia, quer dizer, ela não é regida por uma norma imanente. E por isso não pode ser concebida, no sentido estóico, como um “todo” fechado e auto-suficiente⁶⁷. Ainda que para os autores bíblicos a ordem e a beleza que a caracterizam seja algo evidente, simplesmente dado, o princípio de unidade que a preside, e que justamente lhe confere esta “ordem e beleza” – quer dizer, que faz do caos (ou do “deserto e vazio”, no caso bíblico, *tohû bohû*) ou da diversidade empírica das coisas múltiplas um “cosmos” - não reside nela mesma, mas aponta para fora, para aquele que a criou. Como lembra Heschel, para o homem bíblico a constatação da ordem (ou sua elaboração) não representa o fim da linha para o pensamento. Ao contrário dos gregos, “que admitiam o cosmos como uma coisa dada, evidente em si mesma, e para quem, por isso mesmo, a natureza, a ordem, era a resposta”, para a mente bíblica, com a sua perspectiva de espanto radical, a ordem não é a resposta, mas em si mesma um problema: para começar, por que existe uma ordem, por que existe “algo”, ou, em linguagem técnica, o ser⁶⁸? (Heschel, 1999: p. 92). Por isso, o homem bíblico estava mais

⁶⁷ “O mundo não é o *todo* para a Bíblia, e o *todo* jamais poderia vir a denotar o mundo”. (Heschel, 1999: p. 94) Simplesmente porque o que se conhece como o “todo” está longe de sê-lo. Pois toda a criação é “apenas uma pequena porção, um débil murmúrio em comparação ao que é o próprio Deus” (Danielou, 1965: p. 126)

⁶⁸ É o que Lima Vaz chama de “intuição protológica” do existir (*esse*) que precede a toda predicação do ser na metafísica de Tomás de Aquino, entendida, por isso, como uma “filosofia da existência” (ou do *Existente*)

preocupado em conhecer a vontade do Deus transcendente que governa a natureza, do que propriamente conhecer a ordem que ele estabeleceu. Por toda a Bíblia ecoa, como resumo dessa atitude frente ao status contingente da natureza, a pergunta última, enunciada, de maneira clássica, por Isaías:

Elevai os olhos para o alto e vede,
Quem criou estas coisas? (Is 40,26)

Era ela também que, em última análise, estava por trás da polêmica levada a cabo pelos autores bíblicos, já desde o livro do Gênesis⁶⁹, contra a religião astral, tal como testemunha a Sabedoria de Salomão (13, 1-3), um texto tardio (sec. II a.c.) produzido no contexto religioso e intelectual do judaísmo Alexandrino que no capítulo quatro teremos a oportunidade de estudar com um detalhamento maior⁷⁰:

Sim, naturalmente vãos foram todos os homens
Que ignoraram a Deus
E que, partindo dos bens visíveis,
Não foram capazes de conhecer Aquele que é,
Nem, considerando as obras, de reconhecer o Artífice.
Mas foi o fogo, ou o vento, ou o ar sutil,
Ou a abóbada estrelada, ou a água impetuosa,
Ou os luzeiros do céu, príncipes do mundo,
Que eles consideraram como deuses!
Se, fascinados por sua beleza, os tomaram por deuses,
Aprendam quanto lhes é superior o Senhor dessas coisas,
Pois foi a própria fonte da beleza que as criou.

A despeito da dignidade da posição que possam ocupar no universo, em relação a Deus todas as coisas são criaturas (ainda que, por isso, elas não sejam todas iguais) e existem, como mostram à saciedade os hinos dos salmos (cf. esp. Sl 148), numa “comunidade de louvor”, voltadas para Deus que sozinho as mantém na existência⁷¹. Segundo esta perspectiva, as estrelas, “irmãs” dos homens, cantam a Deus, e as montanhas tremem em sua presença (Jo 38,7; Sl 115,4). Conseqüentemente, a própria relação do homem com a natureza é, ao

absoluto), precisamente o contrário de uma “onto-teologia”, expressão inspirada na filosofia de Heidegger e que, pelo menos no ambiente da teologia, transformou-se num verdadeiro palavrão (Cf. Vaz: 2003: pp. 112-113 entre outras). Por trás da linguagem técnica está a tremenda radicalidade trazida pela noção de criação, a percepção de que as coisas não são simplesmente “dadas”, de que, portanto, não se pode sair simplesmente falando das coisas (i.e., predicando o ser) como se elas - ou a existência delas - não encerrassem em si mesmas nenhum mistério.

⁶⁹ Ver, nesse sentido, a penetrante interpretação de Remi Brague (1999: p. 61) provavelmente inspirada em Leo Strauss.

⁷⁰ Trata-se, também, de um texto muito importante para a elaboração da doutrina paulina da Providência divina, como teremos oportunidade de ver um pouco mais à frente.

⁷¹ A propósito, cf. Is 60, 12.

contrário do que pregava a sensibilidade e o pensamento pagãos, de “irmandade”, jamais de subordinação (Heschel, 1999. P. 95). Aliás, aqui é precisamente o contrário o que acontece: é o homem que é chamado a dominá-la, como o afirma mui claramente a célebre passagem do livro do Gênesis (1, 28). Enfim, o caso é que a beleza da criação aponta para a transcendência e a majestade do Criador. É pela característica essencial herdada de sua determinação primeira de ter-se originado de um movimento indeterminado da vontade divina que a criação hebraica, diferentemente do cosmos da filosofia, permanece o tempo inteiro *aberta* à ação daquele que a gerou e que é, ao mesmo tempo, também o seu fim. Segundo esta concepção o momento originário não é apenas a ocasião de um “primeiro movimento”, que, uma vez a engrenagem ativada, tudo funcionaria por si mesmo; aqui ele segue sendo determinante, justamente porque não se refere simplesmente a um princípio, mas à normalidade entendida como dependência constante do Deus vivo, que vela com amor e solicitude sobre tudo o que criou.

Como diz Heschel, em última instância isto significa que o mundo criado é governado “desde fora”, através de “decretos divinos”⁷², e que aquilo que os gregos conheciam como *physis* só se mantém no ser enquanto é objeto do cuidado perpétuo e da vigilância do Deus criador (Heschel, 1999: p. 93)⁷³. Isso tanto é verdade que, como teremos a oportunidade de ver, do mesmo jeito que começou um dia, o mundo está destinado a cessar de existir. Neste momento, o que vale observar é que por tudo o que acaba de ser dito, a noção de criação em sua referência ao Deus de Israel declara de modo eminente a sua soberania. O Senhor é o “Rei do universo”:

O céu é o meu trono
E a terra o escabelo dos meus pés.
Que casa me haveis de fazer,
Que lugar para o meu repouso?
Tudo isto foi a minha mão que fez,
Tudo isto me pertence (Is 66,2).

Mas se o mundo não tem autonomia, se ele não é um “todo” no sentido pleno, rigoroso da palavra, como dar conta da sua ordem?

⁷² “Por suas palavras o Senhor fez suas obras, e *seu decreto se realiza segundo a sua vontade*” (Eclo 42,15).

⁷³ Nesse sentido é interessante perceber como a Providência é representada ao longo da Bíblia operando exatamente aquelas coisas que nós – mas também os homens bíblicos – tenderíamos a atribuir à natureza das coisas, ou simplesmente ao modo como elas são (cf. p.ex. Jó 38,39: é Ele quem caça as presas da leoa; 39, 26: É ele quem guia as aves em seus movimentos de migração)

Estar sujeita aos “caprichos” – i.e. à vontade – do criador, não torna a criação, em última análise, ininteligível? Sem a afirmação ou melhor a crença numa legalidade estrita ainda será possível conhecê-la?

E esse Deus que interfere na vida das suas criaturas, subvertendo com seus “decretos” a ordem uma vez estabelecida, não se pode dizer que, ao fazer isso, ele joga dados com o universo?

Se assim for, que espécie de Providência é a dele?

Como se sabe, a questão é das mais escorregadias, tendo já dado ocasião, particularmente ao longo da Idade Média, o famoso “rio de tinta”. Sem, no entanto, querer emaranhar-me nela, me parece oportuno apontar para a resposta oferecida pela tradição teológica judaica, aqui transmitida por Abraham Joshua Heschel, que me parece simples e em consonância com o espírito dos textos. Seguindo uma sugestão de Whitehead, Heschel fala de duas possibilidades para a compreensão da noção de “ordem” ou “lei”: a noção de uma ordem imanente, nascida de modo necessário da interação entre as coisas ou determinada pelo princípio regente do todo, seja ele qual for, uma noção que caracteriza, grosso modo, o pensamento científico originado na Grécia; e uma noção de ordem “imposta”, segundo a qual a necessidade de que cada existente entre em relação com os outros elementos da natureza é determinada desde fora, compondo assim “padrões de comportamento” que conhecemos como “leis da natureza” (Heschel, 1999: p. 94). Esta “imposição” é levada a cabo por um Soberano livre, que deste modo não apenas detém o controle de tudo o que acontece, mas também se apresenta como garantia última da permanência e estabilidade de todo o ser e acontecer. Entre muitas outras a seguinte passagem do Salmo 148 deixa bastante claro o que se quer dizer com isso:

Louvem o nome do Senhor,
 Pois Ele mandou e foram criados;
 Fixou-os eternamente, para sempre,
Deu-lhes uma lei que jamais passará (Sl 148, 5-6 – Grifo meu)

A princípio a distinção entre estas duas espécies de lei ou ordem pode parecer apenas uma sutileza, um jogo de palavras que não toca o fundo da questão. Pois ordem é ordem, e a legalidade que torna possível o conhecimento e o seu avanço ou ela existe ou não. Não é possível, assim segue o argumento, conciliar o inconciliável, a estabilidade racional do mundo e a liberdade divina, e a distinção que acaba de ser sugerida não passa de uma mera petição de princípio. No entanto, olhando as coisas mais de perto não parece ser bem assim. O que quer

que se pense dela, me parece necessário admitir que a distinção é real e sua intenção bastante clara. Pois, malgrado as suas diferenças, as duas noções de ordem começam admitindo, por princípio, a racionalidade do mundo, isto é, justamente a perfeição da ordem da natureza: a diferença relevante, que ao fim e ao cabo não é nada desprezível, é que na versão, digamos, científica, de “lei imanente”, o foco recai sobre a lei mesma, resultando, como foi visto em relação aos estóicos, na afirmação da ordem como *destino*; ao passo que na visão bíblica de legalidade *imposta* a soberania cabe primordialmente a quem a impôs, recaindo sobre o autor da lei (Maistre dirá: sobre a vontade do legislador), que, supõe-se, poderia, pelo menos em tese, a qualquer tempo revogá-la. Como diz Heschel, polemizando contra a concepção filosófica de destino, para a religião judaica “o último não é uma lei, mas um juiz; não é uma potência, mas um pai” (Heschel, 1999: p. 68). Ademais, a mim não parece tão evidente que a única maneira de haver inteligibilidade – e, portanto, “ciência” - seja a suposição de uma natureza fechada, de necessidade e legalidade estritas e imanentes - um “todo” absolutamente isento de pontos obscuros, opacos, e completamente transparente ao esforço cognitivo da razão.

Abrindo um parêntese, propor este modelo de natureza na perspectiva de um sistema fechado caracterizado pela necessidade férrea foi justamente, como mostrou Leo Strauss, a saída que Espinoza encontrou para refutar definitivamente a possibilidade dos milagres e de uma revelação positiva (quer dizer, da intervenção do Deus no mundo) e, com isso, demolir a crença na existência e principalmente na soberania do Deus Bíblico, estabelecendo um arcabouço metafísico sobre o qual se fundamentou, expressa ou tacitamente, a crítica contra a religião positiva que marcou o projeto cientificista de grande parte da Ilustração. Pois, de outro modo, alega Strauss, na persistência do mistério – dos pontos opacos, irreduzíveis da realidade -, a possibilidade do Deus Criador certamente continuaria a insinuar-se pelas *frestas* do “todo” (Strauss, *Droit Nature et Histoire*, 2000 : p. 160), como, de resto, era o caso no universo da Bíblia e, em grau menor, em nosso próprio mundo.

Mas por que, deve-se perguntar, a racionalidade da natureza tem que ser postulada como absoluta – sob pena de simplesmente não haver racionalidade - se dia após dia o avanço da ciência nos mostra que este provavelmente não é o caso, se a cada dia estamos mais próximos de entender ou aceitar a irreduzibilidade do mistério em tudo aquilo que nos cerca?

74

⁷⁴ Se, inclusive, é em grande parte esta irreduzibilidade que vem pondo em cheque a própria noção de “avanço” da ciência, e, com ela, a possibilidade de uma teoria universal unificada que dê conta do funcionamento do mundo físico em todos os seus detalhes.

Se a transparência da natureza não é absoluta – e tudo leva a crer que de fato ela não é - a única alternativa são as trevas?

Enfim, cabe perguntar: e por que a ciência, para ser legítima, tem de oferecer resposta para *todos* os problemas?

Seja qual for a resposta a estas perguntas, a tradição teológica, e principalmente o que se chama, não sem alguma impropriedade, de “teologia bíblica” (entendida como a “doutrina” que pode ser depreendida dos “autores” dos livros bíblicos), não viu nenhuma incompatibilidade de fundo entre a inteligibilidade (sempre relativa) da ordem natural e o Deus que cria o mundo livremente. Muito pelo contrário, a percepção era a de que a normalidade necessária ao conhecimento do mundo jamais poderia receber um fundamento mais sólido do que justamente a Sabedoria do criador, através da qual Ele estabeleceria todas as coisas:

O Senhor fundou a terra em sua Sabedoria,
e pelo seu entendimento estabeleceu o céu
Por seu conhecimento as profundezas surgiram
E das nuvens caiu o orvalho (Pr 3,19-20).

Tão importante quanto a sabedoria (e não raro apresentada, ao longo dos textos, como sinônimo dela) é a promessa de Deus, a sua palavra⁷⁵. Pois nem sempre, de fato, céu e terra foram estáveis, e isso exatamente por conta daquela “liberdade” que caracteriza, em princípio, a idéia bíblica de um Deus criador⁷⁶. Segundo o relato do Gênesis, vendo campear, por causa do homem, a iniquidade no mundo “bom” que havia criado, Deus arrependeu-se do que tinha feito e decidiu pôr um fim em tudo por meio do Dilúvio universal, reservando-se o direito de escolher alguns exemplares de cada espécie de ser vivo para repovoar a terra que assim seria devastada. Ao baixarem as águas, dirigindo-se a Noé e sua descendência Ele se comprometeu unilateralmente, numa promessa solene, a jamais voltar a revogar a lei que na criação havia instituído para o bem de todas as criaturas.

⁷⁵ Para a homologia entre Sabedoria e Palavra divinas cf. Eclo 24,3 : “Saí da boca do Altíssimo”; e também Pr 8,22 e Sb 9,9 para as prerrogativas que são atribuídas igualmente a ambas.

⁷⁶ No entanto, é preciso atentar para o fato de que essa liberdade, como deixa clara a continuidade do texto, não deve ser confundida com a “arbitrariedade” de um deus “caprichoso”, ao modo dos deuses gregos, por exemplo, sendo qualificada no Gênesis pela “Justiça” de Deus ao decidir-se pela destruição universal (Gn 5,6 e ss). Se Ele se “arrependeu” (literalmente “voltou atrás”, segundo a etimologia do termo hebraico *teshuvah*) de criar foi porque a terra estava “pervertida” (5,11), e se Ele salvou Noé e se comprometeu a não arrepender-se novamente do que fez foi porque a sua misericórdia prevaleceu sobre a sua justiça, o que aliás é uma das doutrinas mais constantes da revelação, expressa pela seguinte passagem do profeta Habacuc (3,2): “Em tua cólera, Senhor, lembra de ter piedade”..

Doravante não mais amaldiçoarei a terra por causa do homem – porque os pensamentos de seu coração são maus desde a juventude – e não flagelarei mais todos os seres vivos, como fiz. Enquanto durar a terra não mais cessarão a sementeira e a colheita, o frio e o calor, o verão e o inverno, o dia e a noite” (Gen. 8, 21-2)

Deste modo, o Deus que criou pela palavra⁷⁷, renovou pela palavra, numa típica ação da sua Providência, a estabilidade da sua criação, a legalidade deste “mundo de frestas” – que, é inevitável, sendo aberto para Deus a alguns parecerá “furado”, enquanto a outros, “arejado” –, com efeito belo, ordenado e notavelmente estável, mas cujo fundamento, nunca é demais repetir, é a palavra de Deus e não um princípio imanente da razão⁷⁸. Analisando um importante texto de Isaías, Remi Brague transmite com perspicácia o que isto significa:

A permanência do universo não é a permanência daquilo que repousa em si, mas daquilo que é fundado, postulado. Ele é a imagem da constância do amor, da fidelidade do Criador (Brague, 1999: p. 60)

E por isso a palavra de Deus é o que existe de mais excelente e digno de confiança, é a “palavra verdadeira”, na qual o mundo e o homem com as suas esperanças podem apoiar-se com todo o seu peso:

Teu reino é para os séculos todos
E teu governo para gerações e gerações
O Senhor é verdade em todas as suas palavras
E amor em todas as suas obras (Sl 147,13)

E ainda:

Senhor, tua palavra é para sempre,
Ela está firmada no céu;
Tua verdade continua, de geração em geração;
Fixaste a terra, e ela permanece.
Tudo existe até hoje conforme as tuas normas,
Pois *todas as coisas te servem* (Sl 119, 89-91)

Esta imagem de todas as coisas criadas como “servas de Deus” explica bem em que sentido se deve entender a noção de que o mundo, tal como visto pela Bíblia, tem de fato uma lei, uma constância, uma regularidade, que permite à inteligência do homem conhecê-lo, sem que por isso seja preciso admitir a existência de uma lógica imanente identificada com a

⁷⁷ Sl 33,6; Sb 9,1; Eclo 42,15.

⁷⁸ Até porque, como veremos mais à frente a propósito de Orígenes, este princípio da razão não é imanente, mas transcendente – é ele que nos desenvolvimentos filosóficos da doutrina bíblica será identificado com a palavra de Deus.

necessidade. Neste mesmo sentido, é oportuno indicar o quão significativo é o fato de Deus criar e se comunicar através da palavra. Em contraste com as mitologias do Antigo Oriente Médio, em meio as quais floresceu a religião de Israel, ou com os cultos extáticos das religiões pagãs entendidas de uma maneira geral, o Deus bíblico não se manifesta através do êxtase ou por qualquer outra experiência de natureza catártica ou obnubilante; ele não cria o mundo copulando, ou formando-o a partir de um pedaço de si mesmo, de um órgão, um membro, ou qualquer outro elemento ligado aos mundos orgânico ou inorgânico, ctônico, material; muito longe disso, Ele cria e se manifesta pela fala, estabelecendo, na claridade da palavra, todas as coisas, que, por isso, surgem como apreensíveis e cheias de significado para a inteligência e o coração. É, enfim, no sentido desta plenitude, desta “verdade” que é ao mesmo tempo a “retidão” da palavra divina, que se pode falar, a partir do pensamento bíblico, da inteligibilidade do mundo criado.

Desse modo Ele aceita, escreve Brague, colocar-se num plano no qual é possível que se lhe ofereça uma resposta, suscitando, assim, uma liberdade. As suas palavras possuem uma retidão que não é somente de ordem especulativa, mas de ordem prática. O que Ele diz é “correto”, como o resultado de um cálculo exato, mas também como uma atitude decente. Sua palavra é justa no duplo sentido de justiça e justeza (Brague, 1999: p. 60).

Em conseqüência, a noção de verdade no hebraico bíblico, expressa pela palavra *emet* e seus derivados, tem, em contraste com a *aletheia* grega ou a *veritas* latina, uma conotação marcadamente moral, intersubjetiva, de solidez, confiabilidade, estabilidade (“a solidez de algo sobre que alguém se apóia”; “a veracidade do testemunho que funda o conhecimento”), adequada, ademais, à sua atribuição àquele que, representado como subjetividade soberana, a encarna no mais alto grau (Danielou, 1965: p. 106 e ss). Por esta concepção, “a verdade deixa o mundo das coisas para adentrar o mundo das pessoas”, sendo representada, não pela luz (que na Bíblia é com maior freqüência o símbolo do bem), como ocorria na Grécia, mas pela solidez da rocha, tal como o expressa Moisés em seu Cântico de louvor:

Ele é a Rocha e sua obra é perfeita
 Pois toda a sua conduta é o Direito.
 É Deus *verdadeiro* e sem Injustiça
 Ele é a justiça e a Retidão (Dt 32,4)

E também o salmista, em tom de súplica:

Sê para mim forte rochedo,
 Casa fortificada que me salva;
 Pois meu rochedo e muralha és tu:
 guia-me por teu nome, conduze-me! (Sl 31,3-4)

É também na constância desta palavra criadora e mantenedora de todas as coisas que se funda aquilo que passou para a tradição posterior com o nome de fé, e que na linguagem do Antigo Testamento é designado como *emunah*, algo muito mais próximo da fidelidade de uma testemunha veraz do que da crença intelectual indicada pela *pistis* grega. Para o homem bíblico, o Deus criador, Deus justo e “verdadeiro”, é eminentemente aquele cuja palavra é digna de fé. Na providência evidenciada pela estabilidade da criação se funda a confiabilidade absoluta das promessas que Ele faz, a providência da sua ação histórica. Este aspecto ao mesmo tempo cosmológico e moral da palavra divina no caráter absoluto da sua consistência é indicado com ênfase especial pelo profeta Isaías:

Como a chuva e a neve descem do céu
 E para lá não voltam sem ter regado a terra
 Tornando-a fecunda e fazendo-a germinar
 Dando semente ao semeador e pão ao que come,
 O mesmo ocorre com a palavra que sai da minha boca:
 Ela não volta a mim sem efeito;
 Sem ter cumprido o que eu quis
 Realizado o objetivo da sua missão (Is 55, 10-11)

Neste sentido, também a tradição talmúdica transmite uma legenda bastante esclarecedora sobre o patriarca Abraão, que é, como se sabe, o símbolo máximo da fé. Segundo ela Abraão teria chegado à certeza de que existe um Deus que cuida do mundo ao, viajando de lugar em lugar, como era o seu costume, deparar-se com um palácio repleto de luz. Parado diante do palácio, ele fica pensando, admirado: “É possível que ninguém cuide deste palácio?” Até quando chega o “proprietário”, olha para ele e diz: “Eu sou o dono do palácio” A mesma pergunta Abraão se faz em relação ao mundo: “É concebível que esse mundo não tenha um guia?” Ao que Deus, com quem mais tarde ele se acostumaría a conversar, lhe responde: “Eu sou o guia, o Soberano do mundo” (*Genesis Raba* cap. 9 *apud* Heschel, 1999: p.112).

Assim, por estranho que possa parecer, segundo esta versão, legendária, sem dúvida, porém bastante significativa, da peregrinação de Abraão, o patriarca que, em nome do futuro povo de Israel, entrou em Aliança com Deus, soube que podia confiar, que podia ter fé nele pela observação da constância dos ciclos naturais (notadamente dos astros), pela atestação da

solidez da palavra divina na glória que emanava das obras da sua Providência. E, nesta perspectiva, o fato de que Ele havia destruído o mundo já uma vez, de que a sua palavra criadora é também uma palavra de justiça (*tsedeq* – cf. Brague, 1999: p. 61) só o tornava, aos olhos do patriarca, ainda mais confiável. Seja como for, o conto é deveras significativo na medida em que através dele é possível entender como Aliança histórica e “Aliança cósmica” puderam aparecer ao longo de toda a Bíblia fortemente entrelaçadas uma à outra, servindo de apoio e garantia mútua: as obras de Deus na natureza anunciam a veracidade das promessas feitas ao seu povo, entendidas em analogia com o ato inaugural de criação, estabelecimento, fundação do universo; e, ao mesmo tempo, as maravilhas que Ele realiza na história em benefício de Israel e dos homens justos – a fuga do Egito, a revelação da Torá, a própria eleição de Israel – servem como fundamento para a fé em que as suas promessas de redenção – e em última instância aquelas que se referem à salvação messiânica ou escatológica – um dia certamente irão se concretizar⁷⁹.

É com efeito bastante significativo dessa idéia o fato de a promessa de uma nova aliança escatológica renovar não apenas a aliança histórica estabelecida no Sinai, mas em primeiro lugar e principalmente a “Aliança cósmica” presente na criação, levando à sua completa transfiguração. Então, segundo mostra um importante texto de Oséias (2, 21-22), no fim dos tempos, quando Israel, a “esposa infiel”, não mais chamará a Deus de “meu baal” (meu senhor), passando a chamá-lo de “meu marido”,

Farei em favor deles (Israel) um pacto
Com os animais do campo, as aves do céu e os répteis da terra.
Exterminarei da face da terra o arco, a espada e a guerra;
Fá-los-ei repousar em segurança.
E então te desposarei para sempre,
Eu te desposarei na justiça [*tsedeq*] e no direito,
No amor [*hesed*] e na ternura.
Eu te desposarei na fidelidade [ou fé – *emunah*]
E conhecerás o Senhor.

Esta sinergia entre os planos da criação e da redenção, e da própria divindade em sua dimensão providencial virada para o mundo, se torna bastante clara também na seguinte passagem de Isaías, que ao mesmo tempo resume, esclarecendo umas pelas outras,

⁷⁹ No fim, como dirá o autor da Epístola aos Hebreus (6,13), “Deus tomou a si mesmo como garantia quando fez a promessa a Abraão”.

praticamente todas as categorias do pensamento bíblico – palavra, verdade, justiça, criação – discutidas até aqui⁸⁰:

Mas Israel será salvo pelo Senhor, com salvação eterna;
 Não sereis confundidos nem humilhados, por todo o sempre.
 Com efeito, assim diz o Senhor, o criador dos céus
 - Ele é Deus, o que modelou a terra e a fez,
 Ele a estabeleceu;
 Não a criou como deserto,
 Antes modelou-a para ser habitada.
 Eu sou o senhor, não há nenhum outro.
 Não falei em segredo, em recanto obscuro da terra.
 Eu não disse à descendência de Jacó:
 Procurai-me no caos!
 Eu sou o Senhor que proclama a justiça,
 Que anuncia coisas verdadeiras (Is 45, 17-19)

Com efeito, a aproximação entre estas duas dimensões – histórica e cosmológica, natural e moral - da ação da Providência divina só é possível porque, no pensamento bíblico, a criação é entendida justamente como a primeira etapa da economia da salvação e, por isso mesmo, como aquela que serve de modelo para a interpretação das obras que Deus seguirá realizando. Tudo o que Deus faz merece, num certo sentido, o nome de criação⁸¹. E por isso a grandeza do criado é sobretudo o penhor da glória divina, atributo inseparável da ação de Deus. Pois, como, no universo bíblico, o Criador é substancialmente diferente daquilo que criou, tudo o que, pelas criaturas, se consegue perceber dele, é o reflexo velado da sua majestade, a irradiação da sua misteriosa presença – aquilo que o homem bíblico conheceu como glória, *kavod*, que exprime o fenômeno que o judaísmo posterior batizou de *shekinah*. Como diz o salmista,

Os céus cantam a glória de Deus
 E o firmamento proclama a obra de suas mãos (Sl 19,2)

Além dos céus, também o mar e principalmente a terra estão “cheios da glória do Senhor” (Nm 14,21). Se me permitem um oxímoro ao estilo de Dioniso Areopagita, a glória é a presença (nas coisas) da transcendência divina. Ela é experimentada, anunciada, cantada, porém jamais apreendida. Não é por outra razão que na Bíblia ela é com frequência representada como uma nuvem (ou numa nuvem) ou algo que se manifesta em meio a grande

⁸⁰ A propósito, conferir a análise penetrante da passagem levada a cabo por Brague (1999: p. 59)

⁸¹ O verbo *bara* designa especificamente a ação divina, qualquer que seja o seu objeto (cf. Danielou, 1964: p.133)

escuridão⁸². Como a presença de Deus que ela manifesta, ela é poderosa demais para que se possa conhecê-la, na medida em que exprime o fato de que nem todo o conjunto da criação em sua fabulosa grandeza é capaz de conter a suprema densidade da existência do Criador. A glória é o reflexo da sua soberania ontológica, do golfo que o separa da criação, e ao mesmo tempo de sua incompreensível imanência nela. De fato, é preciso admitir, seguindo Heschel, que o modo como o homem bíblico conhecia Deus através da criação era menos marcado pela dedução de uma inteligência ordenadora a partir da regularidade e beleza do criado, como é o caso dos textos tardios citados acima da *Sabedoria de Salomão*, já significativamente influenciados pelo pensamento grego, do que pela sensibilidade à grandeza do mundo, à maravilha das obras divinas, que arrebatam, fascinam e ultrapassam a compreensão. É precipuamente neste sentido que a analogia da natureza como o “palácio de luz” do conto rabínico deve ser entendida, embora, a meu ver, não se deva entender que as duas dimensões, o conhecimento e a grandeza, devam excluir-se uma à outra. Porque a sabedoria de Deus (*hochmah*), aquela mesma por meio da qual Ele criou o mundo, se, de um lado, pode – e mesmo deve, segundo o autor bíblico - ser intuída a partir da própria ordem desse mundo, de outro encontra-se infinitamente acima de toda humana capacidade de compreensão.

Tudo isso é apenas o exterior das suas obras
E ouvimos apenas um fraco eco.
Quem compreenderá o estrondo do seu poder? (Jó 25,14)

Quando o autor bíblico exorta o homem a adquiri-la, ele não o está convidando a estudar metodicamente a natureza para atingir uma melhor compreensão de sua estrutura, que dessa forma o ajudaria a melhor se guiar; antes de tudo ele está anunciando que Deus convida o homem a ultrapassar-se, a deixar para trás a sua própria sabedoria, radicalmente insuficiente, a abandonar os seus próprios caminhos, para adotar os dele.

Pois que homem conhece o desígnio de Deus?
Quem pode conceber o que deseja o Senhor?
Os pensamentos dos mortais são tímidos
E falíveis os nossos raciocínios (...)
Mas quem rastreará o que há nos céus?
Quem conhecerá a tua vontade se não lhe deste sabedoria
E não enviaste do alto teu espírito santo? (Sb 9, 13-14.16-17)

⁸² Cf. Ex 24,16; Nm 12,4; Dt 12,5, etc.

No sentido bíblico, a sabedoria divina não é alcançável ou passível de apropriação⁸³; como Deus, ela é o sujeito, e o homem a possui apenas conformando-se a ela. Sujeito último de tudo, ao pensar em Deus o homem é na verdade “pensado por ele” (Heschel, 1999: pp. 140-141; 160).

Da mesma forma se deu pela primeira vez, com Abraão. Abraão era um pagão vindo da Caldéia para o deserto, que não conhecia Deus, e pela ordem do mundo apenas o adivinhava. A sua busca, por mais intensa e apaixonada, não podia chegar a muito mais do que isso. Foi preciso que Deus o escolhesse e buscasse para que a Aliança fosse instituída e Ele começasse a ser conhecido. A visão do palácio de luz, da glória divina refletida nas obras do mundo, apenas preparou o patriarca para aceitar a aproximação do Deus vivo e confiar – ter fé - na sua palavra. Mas se Deus não tivesse agido num momento específico do tempo para se dar a conhecer, para revelar-se, o conhecimento que os homens poderiam ter dele para sempre permaneceria imperfeito. Pois a glória, no mais das vezes invisível, fornece apenas alusões, índices, sinais da sua presença, sendo incapaz, no entanto, de traduzi-la de modo suficiente. Como diz Heschel, o Deus cuja presença o mundo denuncia “é anônimo, misterioso. Pode-se perceber que Ele é, mas não o que Ele é” (Heschel, 1999: p. 108). A natureza não revela o nome dele, ou o que Ele quer do homem, nem mesmo, em última instância, a sua maneira de agir. O máximo a que ela chega é, como foi dito, servir de penhor, mostrar que Ele é poderoso e que a sua palavra é digna de fé. Com efeito, para além da criação a revelação deve ser considerada como a expressão máxima do cuidado divino. Em seu sentido mais profundo, ela significa que “o denso silêncio que enche a infinita distância entre Deus e a mente humana foi quebrado e que ao homem foi dito que Deus se preocupa com ele”; que, enfim, não é apenas o homem que está em busca de Deus, mas que, ainda antes disso, foi Deus quem saiu em busca do homem (Heschel, 1999: p. 196). E ainda: “a consciência bíblica não começa com a busca do homem mas com o *cuidado divino*. O fato supremo aos olhos dos profetas é a presença do cuidado de Deus com o homem e a falta de cuidado do homem com Deus” (Heschel, 1999: p. 128).

A suprema conseqüência disso é que a revelação, a exemplo da criação, deve ser entendida como a expressão mais clara da liberdade do Criador. Pois o que o teria levado, a Ele, que é dono de tudo, a preocupar-se com o homem, que, menos ainda que um verme, foi feito do pó? Por que Ele não permaneceu oculto na felicidade da sua onipotência?

⁸³ Cf. Ecl 7,23-24 e Heschel, 1996: pp. 357-8.

É o que se pode chamar, traduzindo Heschel, de “o paradoxo da preocupação divina”, o fato de que aprouve a Ele sair da sua transcendência e procurar o homem para fazer uma Aliança; de que lhe aprouve tomar a iniciativa e apresentar ao homem caído, volúvel e de coração duro, uma oportunidade de redenção. Ao próprio homem bíblico, objeto imediato da Aliança, não escapou, em absoluto, o possível absurdo dessa preocupação, como exprime Baldad, o companheiro de Jó, em seu hino à onipotência de Deus:

Se até a própria lua não brilha
E as estrelas não são puras a seus olhos,
quanto menos o homem, essa larva,
E o filho do homem, esse verme? (Jó 25, 5-6)

É sobretudo este cuidado inexplicável que levou o homem bíblico a identificá-lo com “pai”, uma perspectiva de relação com Deus que apenas a criação em si mesma, ou a percepção da providência que se pode ter através dela, parece incapaz de sugerir. Outrossim, é esse cuidado que faz com que, talvez até mais do que a criação, a revelação se coloque como um mistério incompreensível. Isto se dá antes de tudo por causa da mesma liberdade que a originou, da sua absoluta falta de *necessidade* intrínseca, da gratuidade sugerida na iniciativa da Aliança e no próprio ato revelador.

Com efeito, as questões que a revelação inspira são bastante claras em si mesmas: Por que Abraão? Por que Israel? Por que o Sinai? Por que aquele momento e não outro? Todas perguntas que, na verdade, apenas enunciam a principal característica da teofania na concepção hebraica, o fato de que a revelação divina não se dá ao modo de um processo, mas como algo que acontece no momento, ou numa série finita de momentos, que tem começo e que tem fim. Retomando a analogia original, assim como a criação se dá na perspectiva de um único ato fundador (ou numa série de atos fundadores que têm a duração limitada de seis dias), a manifestação do Deus bíblico se dá ao modo de um *evento*.

Heschel percorre grandes distâncias para explicar o que isso pode significar. Sem precisar segui-lo a cada passo do caminho, aqui basta apenas lembrar quais são as características essenciais das coisas marcadas pelo tempo. Em primeiro lugar o evento é *único*. Singular por definição, um evento acontece apenas uma vez e nunca mais da mesma forma, podendo ser definido, em relação à ordem maior das coisas, como uma anomalia. Em razão disto ele é também *irrepetível*; ademais, algo que acontece apenas uma vez e nunca mais se repete da mesma forma é algo que podia não ter acontecido, que é *contingente*, ao contrário das coisas necessárias, que, reproduzidas as mesmas condições, voltam, grosso

modo, a acontecer; enfim, o evento se desenrola num determinado intervalo de tempo, seu existir começa e termina em instantes determinados, e por isso se diz que ele é *finito*. Ora, anomalia, irrepetibilidade, contingência, finitude – o modo de se manifestar do Deus da Bíblia se caracteriza exatamente por tudo aquilo que o espírito grego, fascinado pela descoberta da regularidade dos processos cósmicos, jogava para baixo do tapete da ordem universal. Para a mente filosófica grega, aquilo que não se repete, o “empírico”, não tem, por definição, o direito de pleitear o menor significado, porquanto está desprovido de verdadeiro ser, ou o tem apenas de modo derivado e, portanto, deficiente. Como pode o eterno “cabere” no instante que passa? Como conceber que o finito é capaz de “conter” o infinito?

Já para a mente bíblica esta impossibilidade, o caráter “milagroso” do instante revelador é justamente o sinal característico da ação do Deus onipotente. Pelo menos no que diz respeito à teofania, pode-se dizer que a lógica de Jerusalém opera na perspectiva exatamente oposta a de Atenas. A seus olhos, ao contrário do que se poderia esperar, a finitude do evento em nada o diminui; a sua raridade apenas o torna ainda mais precioso. Na medida em que está prenhe de Deus, em que foi livremente tomado por Ele como o vetor privilegiado de sua manifestação, o momento finito e irrepetível é visto pelo homem bíblico como na verdade muito mais valioso do que a própria criação com todo o seu esplendor.

Levantando teus olhos ao céu e vendo o sol, a lua, as estrelas e todo o exército do céu, não te deixes seduzir para adorá-los e servi-los! São coisas que o senhor teu Deus repartiu entre todos os povos que vivem sob o céu. Quanto a vós, porém, o Senhor vos tomou e vos fez sair do Egito, daquela fornalha de ferro, para que fosseis o povo da sua herança, como hoje se vê (Dt 4, 19-20).

A criação – ou natureza, aqui representada pela sua parte mais cósmica, os céus -sendo universal, está aí para todos, como mostra à saciedade a imagem muitas vezes repetida ao longo da Bíblia do sol e da lua, iluminando indiferentemente bons e maus, como expressão da justiça de Deus; mas a redenção de Israel, o milagre temporal da fuga do Egito, é este momento singular, em que o Deus único se manifesta e intervém, a dimensão religiosa por excelência (Heschel, 1999: p. 131, 200 e ss; Heschel, 1996: p. 12). Com isso, diz Brague, a ligação com o absoluto não passa mais pela *natureza*, ou não só (ou principalmente) por ela, mas pela *história* que registra os atos, a intervenção de Deus. Segundo a opinião do comentador, o texto que acaba de ser citado parece ser o quadro da primeira ocorrência conjunta dos dois conceitos – natureza e história -, que assim já teriam nascido contrastados entre si (Brague, 1999: pp. 63-64). Em todo caso, a partir destes eventos teofânicos, inaugurais, o que conhecemos como religião revelada vai se constituir essencialmente como

uma “religião do tempo”, em contraste com as religiões pagãs (e entre elas a “piedade cósmica” de boa parte da filosofia grega – cf. *Leis* in fine 966 e ss – o que Brague chama de “a religião do Timeu”), que se apresentam grosso modo como “religiões do espaço”, ou do tempo mítico de sua formação⁸⁴.

A tradição judaica afirma que há uma hierarquia de momentos no interior do tempo, que nem todas as eras são iguais. O homem pode rezar a Deus igualmente em todos os lugares, mas Deus não fala com o homem igualmente em todos os tempos. O Sinai não acontece todo dia e a profecia não é um processo perpétuo. Existem eras em que homens são escolhidos para profetas, e outras em que a voz da profecia não é ouvida (Heschel, 1999: p. 129).

Neste ponto, um esclarecimento se faz necessário. A noção de tempo e, conseqüente, de história que se origina da religião revelada, reflete forçosamente o caráter da sua formulação original. Marcada pela idéia da contingência de eventos únicos esta história de matiz bíblico admite apenas no nível da analogia ser abordada com base na noção de lei. Trata-se, na verdade, de um entendimento específico do que vem a ser a história, um entendimento que se mostra incompatível com muito do que tem passado por esse nome no pensamento ocidental. Como acontece com os eventos reveladores, na concepção bíblica os períodos ou momentos não se repetem e por isso jamais poderiam adquirir o status de instância normativa. Para o homem bíblico, seja na natureza seja na história, toda a normatividade vem de Deus. Assim, não é somente por ser o resultado da ação de causas livres – o homem e Deus – que a história em seu sentido bíblico não admite ser pensada como ciência, segundo leis imanentes de desenvolvimento e transformação; esta impossibilidade nasce da própria natureza dos eventos que a compõem, do fato de que estes são eventos no sentido forte, singulares, imprevisíveis, opostos à lógica do processo. A noção de história, de disciplina ou campo de estudos daí resultante só pode ser a de uma “arte”, ou de um “testemunho”, ou, ainda, de uma reflexão não submetida a regras ou padrões demasiadamente rígidos, que não deixem espaço para o inesperado e a sua ação. Diferentemente do que pensam muitos dos comentadores, é esta noção plástica, não científica de história derivada eminentemente da experiência profética da revelação que, em seus traços fundamentais, se verá afirmada no providencialismo de Joseph de Maistre, especialmente no seu momento inaugural nas *Considérations sur la France*.

⁸⁴ E os autores bíblicos pareciam estar completamente conscientes dessa singularidade e dessa oposição de fundo que caracterizava a sua posição, afirmando-as inclusive intencionalmente nas mais diversas passagens, a começar do relato do Quarto Dia da criação, no Gênesis, como mostra o mesmo Brague (1999: p. 62 e ss)

Outra coisa que, a meu ver, precisa ser esclarecida em relação ao que acaba de ser dito mais acima é que, tanto a elevação do tempo à categoria de dimensão religiosa por excelência, quanto a desvalorização – “dessacralização”, alguém diria, não sem alguma razão - do espaço (e, com ele, do cosmos), que se lhe seguiu, não deve ser entendida como resultado de uma simples e caprichosa preferência, seja de Deus, seja dos autores bíblicos, por uma dimensão da realidade em detrimento das outras. Na medida em que, com já foi dito, também o tempo nada vale por si mesmo, a diferença, digamos, de valor entre uma e outra dimensão se dá apenas em função da proclamação da soberania divina, do fato de que a presença do eterno no momento contingente denota a liberdade que ele tem para se manifestar. Dito de outro modo, a idéia de fundo não é a de que o tempo “vale mais” (pois ele também foi criado), mas, ao contrário, a de que nada vale sem Deus, de que apenas Ele vale realmente. Fora Ele, todo o resto passará:

Firmaste a terra há muito tempo,
E o céu é obra de tuas mãos;
Eles perecem, mas tu permaneces,
Eles todos ficam gastos como a roupa,
Tu os mudarás como vestes, eles ficarão mudados:
Mas tu existes, e teus anos jamais findarão (Sl 102 26,28).

O tempo só “vale mais” na medida em que é usado como vetor da manifestação divina, na medida em que está impregnado, por assim dizer, do eterno, da presença de Deus. O fato de tudo ter uma história, da natureza, assim como o tempo, ter um começo e um fim, é nesse sentido a expressão necessária da finitude de todas as coisas criadas diante da infinidade soberana do Criador. Da infinidade dele que, por meio de um ato único, ou de uma série de atos únicos, situados fora do tempo (Adonai não é filho de Cronos), fez livremente o céu e a terra e tudo o que neles se encontra, sem buscar o conselho de ninguém. Assim, “*No princípio...*” Ele também criou o tempo, que, determinado por esse começo, um dia deverá chegar ao fim.

Além de tudo isso, a revelação é, outrossim, mistério incompreensível no sentido propriamente epistemológico, isto é, no que diz respeito ao paradoxo inerente à própria comunicação que Deus, através dela, faz de si: sendo radicalmente transcendente, como Ele se faria conhecido? E, no entanto, a Bíblia o representa usando a linguagem humana, dando ordens, transmitindo mandamentos, fazendo declarações de preferência, distribuindo

advertências e exortações. Um caso paradigmático de antropomorfismo? Sob inspiração da ousada linguagem da “teologia profunda” de Heschel, seria antes mais apropriado dizer que se trata do movimento exatamente contrário – que a representação do Deus que fala é na realidade um caso de “teomorfismo”⁸⁵. Isto porque, segundo a visão bíblica, não é o homem, como reza o argumento clássico de Xenófanes, que inventa um deus à sua própria imagem e semelhança; mas é o Deus transcendente, de realidade inefável, que “fez sua morada na escuridão”, que, querendo comunicar-se com a sua criatura, intimar o homem à sua presença e manifestar-lhe a sua vontade, decide em sua infinita misericórdia *rebaixar-se* ao nível dele para se fazer ver, sem com isso esmagá-lo com seu peso. De fato, a Bíblia sugere que a única maneira que Deus encontrou para se revelar foi se ocultando.

Talvez seja esse o significado da sarça ardente (Ex 3,2), diz Heschel. Com ela, um novo elemento foi introduzido – o fogo que queima mas não consome. A sarça indicava [o surgimento de] uma nova ordem na relação de Deus com o homem, a saber, que *para revelar ele deve ocultar*, que para conceder a sua *sabedoria* Ele tinha que esconder o seu *poder*. Foi isso que tornou possível a revelação (Heschel, 1999: p. 191).

Isto porque, como nunca é demais repetir, a visão da sua realidade soberana é insustentável para qualquer criatura. A ninguém é permitido vê-lo e permanecer vivo, como pôde sentir o profeta Isaías ao ter uma visão do Criador sentado em seu trono celeste:

Acima dele, em pé, estavam serafins, cada qual com seis asas: com duas cobriam a face, com duas cobriam os pés e com duas voavam ...
Ai de mim, estou perdido!
Com efeito, sou homem de lábios impuros,
E vivo no meio de um povo de lábios impuros
E meus olhos viram o rei, o senhor dos exércitos (Is 6, 2-3.4)

A sensação de ser impuro, de ser nada (ou menos que nada), antes de corresponder a uma dimensão eminentemente moral quer significar a consciência que o profeta adquire, no contato com a realeza divina, da própria criaturalidade, algo que muitos séculos depois foi traduzido com exatidão metafísica na experiência de Santa Catarina de Siena, que, ao encontrar-se com Deus, teria ouvido: “Eu sou Aquele que é e tu és aquela que não é”. Ademais, sabemos pelo mesmo texto de Isaías que a transcendência absoluta de Deus tem um nome, “santo”, se expressando justamente no atributo da santidade (*qadesh*), uma palavra que em sua raiz (não apenas hebraica) quer dizer “posto de lado”, *separado*, pertencente a uma

⁸⁵ Nas p. 184 e ss (1999) Heschel rejeita com veemência a atribuição de antropomorfismo ao fato de que o Deus Bíblico comunica-se falando. A propósito, conferir também Danielou (1965: p. 114)

outra esfera, à parte de tudo (Cf. Danielou, 1965: p. 125). É o que cantam os serafins de Isaías.

Santo, santo, santo é Deus, Senhor dos Exércitos,
A sua glória enche toda a terra (Is 6, 3)

É por causa desta majestade ontológica, da insustentabilidade dessa glória, que o entendimento da revelação deve se dar, segundo pensa Heschel, *via negationis*, quer dizer, ao modo de uma teologia negativa da revelação (Heschel, 1999: p. 186). Pelo menos foi assim que os próprios autores bíblicos a entenderam, algo que parece evidenciado nesta passagem do Deuteronômio, um texto que, significativamente, trata da revelação maior do Antigo Testamento, cujo objeto foi o povo de Israel, as tábuas da lei:

Tais foram as palavras que, em alta voz, o Senhor dirigiu a toda a vossa assembléia no monte, *no meio do fogo, em meia a trevas, nuvens e escuridão (arafel)* (Dt 5,22).

E de modo ainda mais claro na seguinte passagem do primeiro livro dos Reis, que narra o encontro de Deus com o profeta Elias:

E Deus disse: “Sai e fica na montanha diante do Senhor”. E eis que o Senhor passou. Um grande e impetuoso furacão fendia as montanhas e quebrava os rochedos diante do Senhor, mas o Senhor não estava no furacão; e depois do furacão houve um terremoto, mas o Senhor não estava no terremoto; e, depois do terremoto um fogo, mas o Senhor não estava no fogo; e, *depois do fogo uma tênue voz*⁸⁶ (1Rs 19, 11-12)

O que quer que todas estas imagens possam ter significado em sua riqueza semântica original, o fato certo é que elas expressam a idéia de que “Deus estava *oculto* mesmo quando se *revelava*, que mesmo quando a sua voz era manifesta a sua essência permanecia escondida⁸⁷” (Heschel, 1999: p. 193). Além disso, a noção da infabilidade absoluta do ser divino leva à idéia de que Deus não saiu da escuridão que Ele habita para revelar ao homem a sua essência, mas fundamentalmente os seus caminhos; não o que Ele é, mas *como* ele é em sua relação com o mundo e o homem, algo que será elaborado pelo pensamento cristão ao

⁸⁶ Literalmente, uma “voz do silêncio”.

⁸⁷ Trata-se de uma formulação do paradoxo inerente à revelação do Deus transcendente que é praticamente idêntica à que faz o Areopagita em relação à encarnação de Jesus, num texto que Heschel provavelmente nunca leu (cf. Areopagita, EP. III P.G. 1069 B). E ainda há quem fale de boca cheia da tal incomensurabilidade dos momentos históricos e tradições.

modo de uma gnose histórica (ou teologia da história) definida como o conhecimento de Deus em sua *economia*. Mais uma vez é Hechel quem esclarece a situação:

Deus não revela a si mesmo; ele revela apenas o seu caminho. O judaísmo não fala da sua auto-revelação, mas da revelação do seu ensinamento para o homem. A Bíblia reflete a revelação que Deus faz da sua relação com a história, e não da revelação do seu próprio Ser (...) A profecia é superior à sabedoria humana e o amor de Deus é superior à profecia (Heschel, 1999: p.261)

Com efeito, na única passagem em toda a Bíblia (Ex 3,14) em que poderia, sob a instigação de Moisés, ter revelado quem era, Ele não dá uma resposta direta, e diz apenas que “É o que é (ou que Será o que será)”, querendo dizer com isso que seu nome é inapreensível, além de sugerir que a ninguém, nem mesmo a Moisés, caberia perguntar. Adiantando já o assunto dos capítulos seguintes, esta dinâmica particular e paradoxal da revelação divina, esta impossibilidade de que Deus seja conhecido em si mesmo e a exigência de que Ele de certa forma se esvazie da sua grandeza (uma idéia que a tradição cristã aplicou eminentemente ao Cristo, designando-a com o nome de *Kenosis*) para manifestar-se, adaptando-se à nossa capacidade de percepção, funda uma lógica do fazer divino que, desde o princípio, é fundamentalmente “para nós”, configurando um padrão de ação providencial que, por mais direto que se queira, atua basicamente indicando o caminho, fornecendo pistas, sinais, exortando, orientando, instigando à ação e alimentando a fé, e cuja intenção, em razão destas mesmas características (que falam de uma exigência de agir sobre o homem de modo “indireto”, como, aliás, testemunham tanto o padrão teofânico que acaba de ser descrito quanto a própria idéia de uma comunicação através da palavra), pode com propriedade ser descrita como *pedagógica* no sentido mais verdadeiro da palavra – tendo em vista que na etimologia de “paidéia” encontram-se bem presentes as idéias de *condução*, de *guia*, de propiciação. E este aspecto não escapou inteiramente aos autores bíblicos, como testemunha a seguinte passagem de Isaías

Eu sou o senhor teu Deus, aquele que te ensina para o bem,
Aquele que te *conduz* pelo caminho que deves trilhar (Is 48,17)

Da mesma forma acontece com a caracterização da “Torá” não apenas como lei, mas “ensinamento”, algo que também está presente na etimologia do termo hebraico que a designa (Cf. Heschel, 1999: p. 133 n.2; p. 325). De outro lado, esta perspectiva educativa da revelação, que se reflete na adaptação da incomensurabilidade divina à limitação ocasionada

pelo estatuto criatural do homem, sopro e pó, mas ao mesmo tempo receptor privilegiado da palavra de salvação, testemunha, ao revestir-se de tamanho grau de minúcia e cuidado, uma intensa feição providencial, o que é transmitido com grande poder de eloquência pelo seguinte comentário rabínico à passagem do Êxodo (19,16 e ss) que descreve, paralelamente ao texto deuteronomico discutido mais acima, a teofania que precedeu à Aliança no Sinai:

A voz lançou-se sobre eles – chegando a cada pessoa com uma força adequada à sua receptividade individual -, aos velhos de acordo com a sua força, aos jovens de acordo com a deles... e mesmo a Moisés de acordo com a força dele, conforme foi dito: *Moisés falava e Deus a ele respondia por uma voz, isto é, com uma voz que Moisés era capaz de suportar (...)* Deus se dirigia a cada indivíduo de acordo com o seu poder particular de compreensão (*Rabba do Êxodo, 5, 9 apud Heschel, 1999: p. 261*)

Seja como for, os textos bíblicos deixam claro que a escuridão, o mistério ou a nuvem, não são a última palavra sobre Deus; que o fato fundamental, como foi dito, é o cuidado que Ele demonstra ao transcender a sua própria transcendência (Heschel - em 1999: p. 198 - fala de um “êxtase de Deus” na revelação, de novo a mesma expressão usada por Dionísio Areopagita nos *Nomes Divinos*) para, *com a face virada para o mundo*, de certo modo fazer-se conhecer. Por toda parte no Antigo Testamento se constata a confiança de que Ele deve ser conhecido – e louvado - pelas obras de sua providência, que desde a fundação do céu e da terra não deixam dúvida sobre aquilo que dele se pode esperar.

O Senhor é rei! Que a terra exulte,
As numerosas ilhas fiquem alegres!
Envolvem-no trevas e nuvens,
Justiça e Direito sustentam o seu trono (Sl 97 1,2)

Com efeito, a Bíblia representa a obra do Deus “que se esconde” (Is 45,15), e que no entanto é firme como a rocha, essencialmente como uma obra de justiça (*tsedeq*). Por toda parte se declara que justa é a sua Providência e retos são seus caminhos, e, no entanto, à experiência do povo judeu nunca foi estranha a percepção de que a criação se encontra manchada pela presença do mal. Onde encontrar uma testemunha mais poderosa dessa mancha do que Jó, para quem a terra foi deixada “ao poder do ímpio” (Jó 9,24)? Quem, dentre as figuras religiosas da história, deprecou mais clara e eloquentemente o sofrimento do justo e a prosperidade do ímpio do que o salmista, que chegou a suplicar a Deus que não ficasse calado diante de tamanha ignomínia (Sl 83,2)? A verdade é que, com a exceção dos primeiros 3 capítulos do livro do Gênesis (que mui significativamente são talvez os únicos a concentrar-

se exclusivamente no fazer divino), a Bíblia inteira não pára de descrever as desgraças, o pecado e o mal na criação, onde por toda parte só se vê “angústia, escuridão, noite de aflição, trevas dissolventes” (Is 8,22), e cujo horror suscitou no profeta o clamor:

Até quando, Senhor, pedirei socorro
 E não ouvirás
 Gritarei a ti: “Violência!”,
 E não salvarás?
 Por que me fazer ver a iniquidade
 E contemplar a opressão?
 Rapina e violência estão diante de mim,
 Há disputa, levantam-se contendias!
 Por isso a lei se enfraquece,
 E o direito jamais aparece!
 Sim, o ímpio cerca o justo,
 Por isso o direito aparece torcido! (Hab 1, 2-4)

Diante deste quadro sombrio, “onde está o Deus de justiça” (MI 2,17)? Onde Ele se escondeu? A agonia do homem bíblico diante do “horror da história” é, em boa parte dos livros, algo simplesmente palpável, o que em muitas passagens dá a entender que a responsabilidade deste “fracasso” caberia eminentemente ao criador. Mas até onde, no contexto propriamente bíblico, cabe essa acusação? Muito já se especulou a respeito de uma suposta deficiência de moralidade do Deus de Israel, supostamente exemplificada em passagens como a súplica de Abraão contra a destruição dos justos de Sodoma e Gomorra (Gn 18, 22 e ss) e eminentemente no sofrimento “sem causa” que caracterizaria a agonia de Jó. Pelo menos desde o tempo dos gnósticos e dos marcionitas (ou talvez até antes) a sua justiça tem sido continuamente intimada ao tribunal de acusação. Sem querer, pelo menos por hora, entrar na discussão infundável da teodicéia, que será objeto de estudo na Terceira Parte, nem em sua generalidade nem tampouco no pormenor, o fato é que desde os primeiros casos de ação divina - e aqui refiro-me particularmente à simpatia, aparentemente gratuita, que Deus dedicava a Abel em detrimento de Caim, passando pelo episódio de Esaú e Jacó, além de diversos outros - um padrão se afirma: a sua justiça parece estar caminhando sempre na direção contrária àquela que os homens consideram lícita e ideal⁸⁸.

A coisa é tão clara que chega a parecer deliberação da parte do autor bíblico: pois se, em seu desígnio incompreensível, Ele preferiu desde a eternidade Abel sobre Caim, Jacó sobre Esaú, sendo onipotente como é, o que o impediu de prover para que os seus escolhidos nascessem primeiro, de modo a gozarem do direito universalmente reconhecido (aos olhos e

⁸⁸ Para o que segue, conferir Danielou, 1965: p 112 e ss.

na opinião dos homens) da primogenitura e harmonizar, desse modo, a sua justiça com os valores vigentes no mundo?

Por que Ele tomou a decisão deliberada de rejeitar, a priori, estes valores e esta (para Ele em tese possível) harmonização?

A idéia de fundo que é afirmada nestes eventos me parece bastante clara: a noção humana de justiça não pode ser usada como norma para julgar a justiça de Deus. Com efeito, os antigos (e, nesse ponto, também os modernos) tinham uma concepção corrente de justiça que determinava dar a cada um o que é seu, a cada um segundo o seu direito, uma noção que, quando levada a seu limite, como nas cidades gregas, deságua naturalmente na idéia de isonomia ou igualdade de condições.

De fato, como não é difícil de perceber, diante desta noção puramente humana de justiça as desigualdades (“naturais”) que marcam a criação divina não podem ser menos do que profundamente injustas, assim como ocorre com os padrões evidenciados pela própria vontade de Deus em sua intervenção no mundo. Aqui, a exemplo do que acontece com a Sabedoria divina, o ensinamento constante da revelação parece ser mostrar que os caminhos dele não são os nossos caminhos, que um Deus que se adequasse perfeitamente a um padrão puramente humano de justiça não seria verdadeiramente transcendente, não seria livre, não seria o verdadeiro e soberano Deus. Mais uma vez, agora através do caráter incompreensível da *tsedeq* divina, o que a Bíblia está afirmando é a absoluta transcendência do Deus criador, que em nada pode ser identificado com o mundo que criou.

O Deus vivo não se enquadra, não se conforma ao que é dado; ao contrário é a Ele que tudo deve se conformar, sobretudo a justiça do homem. Como dirá com grande propriedade, no que diz respeito ao ensinamento bíblico, Agostinho, a justiça de Deus não é aquela por meio da qual Ele é (considerado) justo (por “nós”), mas aquela pela qual Ele justifica, operando soberanamente toda justificação. Segundo a Bíblia, o erro do homem é exatamente querer aplicar a sua débil compreensão de justiça àquele que é Ele próprio a Justiça, e que ao praticá-la toma apenas a si mesmo, a sua santidade, como princípio da ação. Em todo o rigor dos termos, apenas Ele é justo, apenas Ele é santo, como diz Ana em seu cântico de louvor.

Ninguém é santo como o Senhor
 E não há justo como o nosso Deus,
 Ninguém, além de ti, é santo.
 Cessai, pois, de gloriar-vos soberbamente
 e de falar palavras altivas,
 pois o Senhor é cheio de saber
 e por ele as ações são pesadas (...)

Ele dá a oferenda a quem faz o voto
 E abençoou os dias do justo,
 Porque o homem não é poderoso por sua própria força
 Foi o Senhor que desarmou o inimigo, o Senhor, que é santo. (Sm 2, 2-3.9)

Também nesta perspectiva não se pode falar da indeterminação da vontade divina como “arbitrariedade”, na medida em que o Deus bíblico é justo não apenas porque “deve” a si mesmo essa justiça (em termos gregos, na medida em que seria contra a sua natureza não sê-lo), mas também porque se mostra fiel à palavra dada em todas as suas obras e ações. Em termos práticos, como a justiça do Criador é, a exemplo dele próprio, essencialmente desconhecida para a criatura, a esta só resta conformar-se a ela, saindo de si mesma, descentralizando-se para atingir um novo centro em Deus. Nesta dimensão prática reside, com efeito, o significado profundo da transcendência absoluta do Deus criador em todas as suas diversas dimensões: o homem não tem quaisquer direitos a reivindicar a Ele, a cuja vontade, justa e misericordiosa como Ele mesmo, vale muito mais a pena se abandonar.

De fato, fala-se muito, em relação à Bíblia, da questão da teodicéia, da justificação da sabedoria, dos caminhos e da justiça de Deus, sem realmente se dar conta de que, da perspectiva propriamente bíblica, isto implica em nada menos do que uma total inversão. Com efeito, em se tratando da Bíblia é o “ponto de vista de Deus” que, antes de qualquer coisa, precisa ser levado em consideração. De modo que, no que diz respeito ao “problema do mal”, talvez seja mais razoável começar perguntando: como é que o mundo aparece aos olhos dele? Quando se considera o “arrepentimento” que o levou a destruir a terra num Dilúvio Universal (Gn 6,5-6), a impressão que se tem é a de que o mundo lhe aparece ainda mais horrível do que apetece ao homem em seu rosário de reclamações. Para falar com maior propriedade, como a passagem do Gênesis expressamente declara esse mundo a ele deve parecer horrível justamente por causa do ser humano e o que este faz nele. Mais uma vez é o salmista quem expressa com grande intensidade a “visão de Deus”:

(...) Ninguém age bem.
 Do céu o Senhor se inclina
 Sobre os filhos de Adão,
 Para ver se há um sensato,
 Alguém que busque a Deus.
 Estão todos desviados
 E obstinados também:
 Não, ninguém age bem,
 Não, nem um sequer (Sl 14, 1-3)

O homem reclama, pondo em dúvida a justiça e a sabedoria divina, mas a imagem consistente que se pode ter a partir da Bíblia é a de uma humanidade cruel, indiferente, sem piedade ou compaixão com o sofrimento alheio, em contraste, pelo menos em suas linhas gerais, com um Deus santo, justo, horrorizado e intensamente preocupado com o estado lamentável da sua criação. Já no princípio, pouco depois do relato da criação (Gn 3), a Bíblia declara, como se sabe, que o mal fez a sua entrada na história através do homem (cf. Heschel, 1999: p. 376). E, desde então, quando deixado a si mesmo, todas as grandes coisas que ele realiza deixam atrás de si um temível rastro de destruição. Com efeito, criado à imagem de Deus, o homem é representado ao longo de toda a Bíblia, e notadamente no período antediluviano, como um ser dotado de notável grandeza, e ao mesmo tempo com um espantoso potencial para a negatividade, um imenso poder – e pendor – para destruir tudo o que encontra à sua frente. A tradição judaica afirma claramente que há um mistério aí, nesse “mal” radicado no coração do ser humano, ligado essencialmente ao pecado de Adão, o pai de todos, cuja expressão na natureza humana ela designa como o “mau impulso” (*the evil drive*, nas palavras de Heschel), mas sobre o qual, em contraste com a tradição teológica cristã, não se sente à vontade para teorizar. Falar-se-á do tema do pecado longamente na terceira parte da tese. Por enquanto, o que interessa dizer é que na visão da Bíblia esta perversidade do coração se insinua em todas as obras humanas. Tudo o que o homem realiza por si mesmo, a sua paz e a sua guerra, o seu amor e o seu ódio, a sua luta e a sua canção, se encontra viciado por ela. Da “perspectiva de Deus”, cultura e civilização são apenas outros tantos nomes para esse viés terrível da condição humana, para o logro, a mentira, o homicídio, a cobiça e a sede de domínio. Na visão da revelação, norteadas pela percepção dessa má inclinação que marca a sua natureza, fosse o homem o único soberano não restaria pedra sobre pedra.

É por isso que, diz Heschel, ao afirmar que a história não pode ser uma “piada sem sentido”, a Bíblia fala da necessidade de um contrapeso ao imenso poder que tem o homem para destruir, de uma voz que se apresenta para dizer *não* a ele e às pretensões da sua vaidade que ele chama de “civilização”. Trata-se da voz que, ainda segundo Heschel, fala aos homens proféticos em momentos singulares, “clamando para as massas através do horror da história” – a voz de Deus, o “Santo de Israel”.

A Bíblia, falando em nome de um Ser que combina justiça e onipotência, é uma voz que grita incessantemente “Não” para a humanidade. Em meio aos aplausos que dedicamos aos festins da civilização, a Bíblia se apresenta como uma faca que rasga a nossa complacência, lembrando aos homens de que também Deus tem uma voz na história (Heschel, 1999: p. 171)

Neste ponto, é com efeito notável a austeridade absoluta da sensibilidade bíblica, o fato de que ali não se encontra o menor traço de complacência, nem mesmo sequer simpatia, por tudo aquilo que hoje comemoramos como os “avanços” da cultura. O manto do profeta parece conferir à fala de quem o ostenta uma austeridade tremenda, uma extrema secura, talvez porque, em essência, para além de todas as questões gerais e particulares que, segundo o mensageiro, ela comporta, a sua missão se resume, ao fim e ao cabo, essencialmente a isso – anunciar ao mundo que Deus é soberano, e que, apesar das aparências e do grande poder que tem o homem para o mal, é Deus quem é o Senhor da história (Cf. Heschel, 2001: p. 202 e ss). É neste sentido que, em última análise, e apesar do aparente domínio do mal, se pode falar da obra de Deus na história como uma obra de justiça: o bem que, pelas promessas transmitidas pela boca do profeta, Ele vem trazer ao seu povo, é muito mais do que apenas um valor; ele é, antes de tudo, a expressão do cuidado divino, a garantia de que o homem justo não está sozinho e de que, ao fim de tudo, o bem será recompensado e o mal punido, pois é a Providência divina que triunfará. À questão irredutível e em si mesma desesperante (porquanto dependente da liberdade) da presença do “mau impulso” no coração do homem, da obstinada infidelidade humana à orientação de Deus, a resposta dos profetas foi escatológica, como atesta de modo exemplar a seguinte passagem de Jeremias:

Eis que dias virão – oráculo do Senhor – em que concluirei com a casa de Israel uma aliança nova. Não como a aliança que concluí com seus pais, no dia em que os tomei pela mão para fazê-los sair da terra do Egito – minha aliança que eles próprios romperam, embora eu fosse o seu Senhor. Porque esta é a Aliança que concluirei com a casa de Israel depois desses dias. Porei a minha lei no fundo de seu ser e a escreverei em seu coração. Então serei seu Deus e eles serão meu povo (Jr 31, 31-34)

Ou, no mesmo espírito, o seguinte oráculo de Ezequiel:

Dar-vos-ei coração novo; porei no vosso íntimo espírito novo, tirarei do vosso peito o coração de pedra e vos darei um coração de carne. E porei o meu espírito dentro de vós e farei com que andeis de acordo com os meus estatutos e guardeis as minhas normas e as pratiqueis. Então habitareis na terra que dei a vossos pais: sereis o meu povo e eu serei o vosso Deus (Ez 36, 26-28).

Assim, o resgate do mundo, que, na ótica bíblica, precisa desesperadamente de redenção, só poderá advir ao modo de um milagre final da Providência divina operado no coração do homem. Pois, enquanto persistir o “mau impulso”, persistirá a escuridão (cf. Heschel, 1999: p. 380). Entre outras coisas, é por esse penhor da manifestação salvadora do poder de Deus nos últimos tempos (mas também “agora”, na história da salvação) que a

teologia da Providência na história deve ser vista como uma “teologia da glória⁸⁹”. É por isso, enfim, que a tendência constante do pensamento bíblico é representar a impiedade e o ateísmo como ao mesmo tempo uma questão moral e uma deficiência de bom senso:

Diz o insensato em seu coração: não há Deus (Sl 14,1)

Com efeito, ao representar-se a desesperante persistência do mal no mundo criado e a visão da Providência divina como única possibilidade de redenção, o homem bíblico não tinha razão em achar insensato quem recusava-se a aceitá-la? Pois, como escreve Danielou, na visão da Bíblia “acreditar que Deus é justo é acreditar que é Ele [e não o homem] que no fim estará certo; que, apesar de todas as aparências, a causa dele prevalecerá, que Ele é ‘o mais forte’” (Danielou, 1965: p. 116). Num certo sentido, esta crença na vitória final da Providência divina, que, é razoável crer, já era bastante difícil para o homem bíblico e a sua percepção da glória, se *complicará* consideravelmente com a afirmação do Jesus crucificado como a sabedoria e a glória de Deus. Passemos a ele agora.

2.1. O Novo Testamento e o nascimento da teologia da história em Paulo

No essencial, as palavras de Jesus e os Evangelhos Sinóticos apenas desenvolvem a doutrina mosaica da Providência divina numa outra direção, conferindo a alguns pontos uma ênfase especial. Numa perspectiva geral, destaca-se a afirmação de um mundo completamente dependente da bondade e da misericórdia de Deus e, a partir dela, a idéia de que o supremo modelo de piedade – e sabedoria - é abandonar-se à Providência do Criador. Esta é a lição mais saliente do conjunto de textos que compõem o *Sermão da Montanha*, que, grosso modo, tematizam o contraste entre a insuficiência da previsão humana e a onipotência da Providência de Deus:

Olhai as aves do céu: não semeiam nem colhem, nem ajuntam em celeiros. E, no entanto, o vosso Pai celeste as alimenta. Ora, não valeis mais do que elas? Quem dentre vós, com as suas preocupações, pode acrescentar um só covado à duração da sua vida? (...) Olhai os lírios do campo, como crescem e não trabalham e nem fiam. E, no entanto, eu vos asseguro que nem Salomão em toda a sua glória se vestiu como um deles (...) Por isso não andeis preocupados, dizendo: Que iremos comer? Que iremos vestir? (...) Vosso Pai celeste sabe que tendes necessidades dessas coisas. Buscai, em primeiro lugar, seu Reino e sua justiça, e todas essas coisas vos serão acrescentadas (Mt 6, 26-33).

⁸⁹ Uma característica sua que não agrada nem um pouco a Jean-Yves-Lacoste (Dic. de Teol., 2004 “Providência”), que preferia, a despeito de todas as evidências, que ela fosse diferente.

De fato, a celeberrima passagem contém ou pelo menos sugere praticamente todas as idéias que caracterizam a noção de Providência passível de ser depreendida das palavras de Jesus. Aqui, como no Antigo Testamento, a Providência que governa o mundo não se confunde com a ordem que nele é possível encontrar. Criador e criatura seguem sendo essencialmente diferentes, e Deus continua emitindo os seus decretos desde “fora”, para seguir fazendo uso de uma expressão deveras insuficiente. As aves e os lírios não são oferecidos aos homens como modelos por conta da sua dignidade intrínseca, por serem mais “divinos” que os outros seres criados ou pelo lugar privilegiado ou mais representativo que possam ocupar na ordem das coisas, como era o caso do papel que tinham os astros “eternos” na piedade cósmica pagã; ao contrário, eles apenas são dignos de imitação (se é que é disso que se trata) num sentido indireto e passivo, na realidade pela sua fraqueza mesma, pelo desamparo em que se encontram e pelo cuidado que testemunham da parte do Criador (Cf, Brague, 1999: p. 66). É, inclusive, razoável supor que a escolha de dois seres tão pouco majestosos, para não dizer insignificantes, como parâmetros do agir humano, não foi gratuita, uma vez que o que Jesus pretendia indicar com esta analogia era, ademais da condição essencial de pobreza que caracteriza a criatura (e que deve ser assumida, segundo o tom exortativo do discurso, como um dever-ser), o minucioso cuidado que a todos os seres dedica o Criador, mesmo àqueles que, aos olhos do mundo, aparecem como os mais desprovidos de valor. Pois “se Deus veste assim a erva do campo, que existe hoje e amanhã será lançada ao forno, não fará Ele muito mais por vós, homens de mesquinha fé?” (Mt 6, 30). Em razão deste cuidado o Deus anunciado por Jesus só pode ser chamado de Pai, a quem todos os anseios e necessidades humanas devem ser referidos.

Pedi e vos será dado; buscai e achareis; batei e vos será aberto; pois todo o que pede, recebe; o que busca, acha e ao que bate se lhe abrirá. Quem dentre vós dará uma pedra a seu filho, se este lhe pedir pão? Ou lhe dará uma cobra, se este lhe pedir peixe? Ora, se vós que sois maus sabeis dar boas dádivas aos vossos filhos, quanto mais vosso Pai que está nos céus dará coisas boas aos que lhe pedem! (Mt 7, 7-11)

É este Deus que “faz o sol nascer sobre bons e maus” (Mt 5,45), e que por isso serve de exemplo de “amor aos inimigos”, é Ele que deve ser imitado, e não o sol que Ele criou. Da mesma forma, não é o céu, mas o “pai do céu” que é afirmado como o supremo modelo de perfeição: “Sede perfeitos como o vosso pai do céu é perfeito (Mt 5, 48)”. Nessa perspectiva, a criação é sobretudo um indício, tornando-se relevante somente na medida em que deixa

entrever a Providência do Criador. Diante da manifestação suprema da glória divina todo o criado – “toda a carne”, na linguagem bíblica - é menos que nada. Provavelmente é essa a idéia que pretende indicar o fenômeno do “rebaixamento” ou neutralização dos astros (sempre eles) que marcará o dia do grande evento escatológico – a *parusia* do filho do homem - descrito no capítulo 24 do Evangelho de Mateus:

O sol escurecerá, a lua não dará a sua claridade, as estrelas cairão do céu e os poderes dos céus serão abalados. Então aparecerá no céu o sinal do Filho do Homem e todas as tribos baterão no peito e verão o Filho do Homem vindo sobre as nuvens do céu com poder e grande glória. Ele enviará os seus anjos que, ao som de grande trombeta, reunirão os seus eleitos dos quatro ventos, de uma extremidade até a outra extremidade do céu (Mt 24, 29-31).

Neste aspecto estreitamente ligado à tradição messiânica e apocalíptica do judaísmo do Segundo Templo em sua historicização cada vez mais radical do cosmos e do ser criado de maneira geral, os evangelhos sinóticos afirmam que a ordem do mundo não pode servir de modelo ou garantia sobretudo porque, a exemplo de todo o resto, ela mesma é resultado de uma mudança e, tendo começado, um dia vai passar. Por isso, o mundo não é digno de fé.

O céu e a terra vão passar, mas as minhas palavras não passarão (Mt 24,35)

E na primeira carta de João:

Ora, o mundo passa
Com suas concupiscências,
mas o que faz a vontade de Deus
este permanece eternamente (1Jo 2,17)

Com efeito, na visão evangélica a criação é marcada por tamanha provisoriedade que Paulo passará a nomeá-la preferencialmente de *aion*, *seculum* (Cf. p.ex. Rm 12,2), querendo com isso indicar a sua suspensão no tempo, a sua dependência e insubstancialidade radicais. Nas próprias palavras de Jesus ela aparece de tal modo determinada pela história que a sabedoria – o que realmente importa – passa a ser entendida como a leitura dos sinais dos tempos em detrimento dos signos meteorológicos que até então a caracterizava como uma “sabedoria do mundo”, um mundo que doravante está, como diz Paulo, “condenado a perecer” (1Cor 2,6).

Quando vedes levantar-se uma nuvem no poente, logo dizeis: “vem chuva”, e assim acontece. E quando sopra o vento do sul, dizeis: “Fará calor”, e isso

sucede. Hipócritas, sabeis discernir o aspecto do céu e da terra; e por que não discernis o tempo presente [ou os seus sinais]? (Lc 12, 54-56).

Como observa Brague, a exemplo do que acontece em muitas outras passagens do Evangelho aqui a comparação entre a ordem do espaço e a ordem do tempo parece ter uma intenção polêmica em favor desta última. E a exemplo do que ocorria no Antigo Testamento, aqui também a noção profundamente historicizada de criação não tem como intenção precípua proceder à valorização da história, o que acontece tão somente a título de consequência, mas quer significar de maneira essencial que o mundo é contingente e está entregue nas mãos de Deus. E é esta sua contingência, justamente, que funda toda a esperança, como sugerem as descrições do mundo reiteradamente sombrias encontradas no Evangelho de João. Posto que ele está marcado pela escuridão (3,19), pela mentira (18,37), que está submetido ao Maligno, o “pai da mentira”, (8,43), “homicida desde a origem” (8,44) e, assim, “príncipe desse mundo” (12,31), torna-se um dos mais valiosos mandatos da Providência divina a promessa escatológica de que esse mundo – ou a sua figura - venha a passar (1Cor 7,31). Pois se a criação de Deus foi “sujeita à vaidade” (Rm 8,22) ela precisa ser ultrapassada, o que se afirma objetivamente como a introdução de uma dimensão cósmica no projeto divino de salvação, já parcialmente presente, como se viu, na escatologia anunciada pelos profetas.

Esta é justamente a essência do pensamento de Paulo⁹⁰, que ademais apresenta, como talvez nenhum outro autor bíblico, uma doutrina completa da Providência divina no contexto de uma história da salvação. Abundam os textos paulinos sobre o cuidado divino. Na Epístola aos Romanos, por exemplo, o caráter sobrenatural da Providência ganha um maior desenvolvimento, identificando-se com a doutrina da graça (Cf. CEN, XII: “Providence”). Ali Paulo começa (Rm 1, 18 e ss) afirmando peremptoriamente a Providência na realidade do mundo criado, a chamada “revelação cósmica”, que, segundo ele, daria a ver o poder e a sabedoria do Deus Criador de modo tão claro à inteligência que a impiedade e a idolatria, mesmo antes de qualquer movimento divino de revelação, tornam-se simplesmente inescusáveis.

Porquanto o que se pode conhecer de Deus é-lhes manifesto; porque Deus lho revelou. Pois desde a criação do mundo as perfeições invisíveis de Deus, o seu sempiterno poder e divindade, tornaram-se visíveis à inteligência por meio das coisas criadas; de modo que não se podem escusar. Porque, conhecendo a Deus, não o glorificaram como Deus, nem lhe deram graças. Pelo contrário, extraviaram-se em seus vãos pensamentos e se lhes obscureceu o coração insensato. Dizendo-se sábios tornaram-se estultos (Rm 1, 19-21).

⁹⁰ Cf. Brague, 1999: p. 69

Por isso Deus em sua ira os entregou às trevas do seu coração, retirando providencialmente a sua Providência, se é permitido falar assim. Mas um dia, segue Paulo, Ele se vingará da impiedade dos homens que se recusaram à sua presença no mundo criado (Rm 2, 2-5) e se entregaram ao gozo das criaturas em detrimento da obediência devida a Ele, ao qual elas aludiam. Porque Paulo fala em termos muito concretos de uma revelação cósmica, que oferece um conhecimento possível, embora não suficiente, da Glória e da unicidade do verdadeiro Deus, algo que na visão dele basta para caracterizar “os tempos de ignorância” como tempos de pecado. Seja como for, Deus se vingará desta ignorância pecadora dando a cada um de acordo com as suas obras (Rm 2, 6-8; e 2Cor 5,10; Gl 6,8), seu conhecimento (Rm 2, 9 e ss) e até mesmo com aquilo que, onisciente, Ele vê escondido no recesso dos corações (2,16). Não obstante, no tempo presente, Ele pacientemente condescende com o pecado dos homens (Rm 3,26; 9,22; 2Pd 2,9), estando disposto a justificá-los livremente pela redenção trazida por Jesus Cristo (Rm 3,22.24.25), da qual todos, “mortos em Adão”, têm grande e mesmo desesperada necessidade (3,23). Enquanto a salvação de Cristo não dá os seus frutos plenos (os quais, segundo supõe a moderna historiografia, na época de Paulo eram esperados no advento mais ou menos próximo de um novo reino messiânico e escatológico⁹¹) os cristãos devem esperar com paciência e atingir a glória através do sofrimento e da tribulação (5, 3) – segundo João a própria norma da existência humana nesse mundo (Jo 16,33) -, confiantes em que Deus virá em seu auxílio. Pois as graças que estão por vir serão, segundo as promessas do Deus que “nunca mente” (Tm 2,3 e Tt 1,2), bem maiores do que as já recebidas (5,10 e ss) e muito mais abundantes que as próprias conseqüências do pecado (5, 17), as quais para Paulo são enormes. A vida eterna é a maior das promessas (5,21), mas sem o auxílio de Deus é impossível conquistá-la (7,18-24). Este auxílio é, para Paulo, a graça de Jesus Cristo, que liberta do pecado (7,25) e torna os pecadores filhos e herdeiros de Deus (8,17). Acima de tudo é preciso saber que todas as coisas trabalham juntas para o bem daqueles que amam a Deus, porque Ele em sua Providência teve amor pelo homem desde a eternidade, e predestinou os seus eleitos a conformar-se à imagem do seu filho, de modo que os chamou (2Ts 2,13), os justificou (Rm 5,1; 1Cor 6,11) e, mesmo neste *saeculum* corrompido, já começou a operar neles o trabalho de glorificação (Rm 8,29-30; Ef 1,3 e ss; 2Cor 3,18; 2Ts 2,13). Este propósito beneficente de uma Providência que tudo vê e tudo pode é descrito por Paulo como inteiramente gratuito, absolutamente imerecido (Rm 3,24; 9, 11-12), estendendo-se, sem exceção, a todos os seres (Rm 2,10; 1Tm 2,4).

⁹¹ Cf. Bultmann, 1951: p. 37,155

Como se sabe, a doutrina da graça de Paulo introduziu no pensamento religioso toda uma nova gama de problemas que, não obstante a sua raiz no pensamento mosaico, exerceram especial influência sobre a teologia da Providência em ambiente cristão. Dentre estes problemas destacam-se aqueles relativos à afirmação da onisciência e onipotência divinas em sua interação com a liberdade do homem, à questão da presciência e da predestinação, assim como à ambigüidade da própria noção de justificação que em diversas passagens o apóstolo propõe. Com efeito, na medida em que o Jesus histórico foi visto e afirmado (antes de tudo, segundo testemunham os evangelhos, por si próprio) como aquele no qual as promessas divinas são cumpridas, era natural que estas questões em seu aporte essencialmente histórico passassem para o primeiro plano. É o que evidencia, sobretudo, aquela que é provavelmente a primeira formulação sistemática da doutrina da Providência divina no âmbito das religiões reveladas, a sua primeira elaboração ao modo de uma *teologia da história* - o discurso em que Paulo no Aerópago anuncia aos “estóicos e epicuristas” atenienses a boa nova sobre o “Deus desconhecido” (At 17, 22 e ss). Vale a pena reproduzi-lo por inteiro:

O Deus que fez o mundo e tudo o que nele há, é o Senhor do céu e da Terra e não habita em templos feitos por mãos humanas. Nem é servido por mãos de homens, como se necessitasse de algo, porque é Ele quem dá a todos a vida, a respiração e todas as coisas. Ele fez nascer de um só todo o gênero humano, para que habitasse sobre toda a face da terra. Fixou aos povos os tempos e os lugares de sua habitação. Tudo isso para que procurem a Deus e se esforcem por encontrá-lo como que às apalpadelas, pois na verdade Ele não está longe de cada um de nós. Porque nele vivemos, nos movemos e existimos, como até alguns dos vossos poetas disseram: “Nós somos também da sua raça...” Se, pois, somos da raça de Deus, não devemos pensar que a Divindade é semelhante ao ouro ou à prata ou à pedra lavrada por arte e gênio dos homens. Deus, porém, não levando em conta os tempos de ignorância, convida agora a todos os homens e em toda parte a se arrependerem, porque Ele fixou um dia no qual julgará o mundo com justiça por meio do homem a quem designou, dando-lhe crédito diante de todos, ao ressuscitá-lo dentre os mortos (At. 17: 24-31)

Nessa passagem, Paulo (ou Lucas, o provável autor dos *Atos dos Apóstolos*) resume pela primeira vez em etapas ascendentes, quer dizer, numa seqüência metódica e ordenada, da primeira à mais recente, as obras que a Providência divina vem realizando em benefício dos homens desde a criação do mundo, levando seus cultos ouvintes atenienses a contemplar as *magnalia Dei*, o objeto próprio de toda teologia da história em sentido cristão (cf. Danielou, 1964: p.133). É sobretudo notável que, no discurso, estas obras que marcam e significam a ação de Deus na história sejam entendidas basicamente como obras de revelação. O Deus de

Israel, e agora de Jesus Cristo, é sobretudo um Deus que se revela, que sai em busca do homem, que quer ser conhecido. Como indica o texto, a primeira etapa desta iniciativa reveladora da Providência divina é, como já foi dito à saciedade, a Criação, a perfeição e a glória que testemunham o céu e a terra, algo que fica ainda mais claro num outro texto dos mesmos *Atos*, que fala de Deus dando testemunho de si mesmo ao “fazer o bem” e enviar do céu as chuvas e as estações frutíferas, para com elas saciar os homens de alimento e alegria (At 14, 15)⁹².

Continuando no discurso de Paulo, depois da Criação a Providência se mostra, cumpre notá-lo bem, não apenas nas maravilhas realizadas em benefício do povo eleito, mas também na determinação dos lugares e tempos históricos que dizem respeito a todas as nações, à chamada “história profana”, que, através da pregação do apóstolo, é assim chamada à sacralização⁹³. Em todas estas obras a intenção de Deus é sempre, para redimir, tornar-se conhecido, até encarnar finalmente como Jesus Cristo, a suprema revelação, que não ocupa, no anúncio de Paulo, apenas o tempo presente, mas que virá também, ressuscitado, nos últimos tempos, submeter o mundo a julgamento, para fechar dessa forma a última etapa da história da salvação.

Muito mais poderia ser dito sobre o pensamento histórico e escatológico de Paulo em seus principais pontos de influência sobre a tradição teológica e, através desta, sobre Joseph de Maistre, mas estes deverão se esclarecer progressivamente ao longo da tese e em especial na sua terceira e última parte. No momento o que vale assinalar é que, com estas idéias anunciadas porém não desenvolvidas no discurso do Areópago, e especialmente com a sua apresentação numa seqüência ou ordem esquemática e pré-determinada que se desenrola ao longo do tempo e da experiência que as sucessivas gerações humanas têm dele, Paulo dá o tom de praticamente tudo que virá depois. A partir delas a doutrina da Providência passará a ser elaborada como uma autêntica *logia* da história do ponto de vista de Deus, quer dizer, como uma autêntica *teologia da história*, pelos pensadores dos primeiros tempos do cristianismo, que a pensarão basicamente ao modo de uma descrição mais ou menos inspirada das etapas sucessivas que caracterizam a iniciativa divina de revelação, conforme teremos oportunidade de ver em detalhe a seguir.

⁹² Alhures, Paulo introduz ainda um elemento novo na doutrina da revelação cósmica, ao dizer (em Rm 2, 14-15) que Deus não se comunica com o homem natural apenas pelas maravilhas do mundo visível, mas também através da voz da consciência moral que fala diretamente ao seu coração, como uma “lei” que teria sido escrita pelos próprios dedos de Deus em seu coração ou consciência, uma noção que a tradição teológica (notadamente Orígenes) e, bebendo dela, Joseph de Maistre, ampliará na direção da afirmação da existência de uma lei natural consistente nos ditames da reta razão (prática). A propósito, conferir Danielou, 1965: pp. 20-21.

⁹³ Não se pode esquecer, evidentemente, que o discurso é especialmente destinado à conversão dos gentios, um contexto cujos matizes são discutidos em grande detalhe por Bruce Winter (2006).

CAPÍTULO III

A PROVIDÊNCIA NA TRADIÇÃO TEOLÓGICA CRISTÃ

A teologia da história nos moldes propostos por Paulo não exaure o pensamento providencial que emerge das obras dos padres da Igreja. De fato, encontra-se neles, além desta concepção propriamente histórica, que será discutida mais abaixo, uma extensa tematização da Providência como governo divino do cosmos, dos astros e dos eventos intramundanos, particularmente no contexto do enfrentamento com o problema do mal⁹⁴. Harmonizando o modelo tradicional derivado da Bíblia com as categorias forjadas pelo pensamento clássico, a obra dos padres testemunha quase unanimemente, em consonância com o querigma evangélico, a idéia de um Deus todo-poderoso, onisciente e providente até os mínimos detalhes da sua ação⁹⁵.

Lançando mão de um argumento dos mais clássicos que deriva remotamente das *Leis* de Platão⁹⁶, para eles o simples fato de o universo ter sido criado deve servir de demonstração de que Deus também cuida dele, da mesma forma que se espera que o artesão excelente demonstre cuidado para com o trabalho de suas mãos⁹⁷. Quem nega, assim, a Providência, nega, na verdade, o próprio Deus (Cf. *De Civ. Dei* V, 9), é insensato, ímpio, “epicurista” (*C. Cels.* I, 10), recusando ademais a própria religião cristã, produto supremo, como vimos em Paulo, da benevolência divina (*C. Cels.* IV, 32). A exemplo do que ocorre com a *pronóia* estoíca, a idéia de que o homem é a finalidade última deste cuidado, além de uma espécie de resumo de toda a criação (um “microcosmo”), é explicitamente afirmada, ora a partir da noção bíblica de que ele teria sido criado “à imagem”,⁹⁸ ora com base em argumentos tirados do próprio funcionamento do mundo (e, mais freqüentemente, de ambas as formas), como ocorre, por exemplo, numa série de capítulos do mesmo *Contra Celso* de Orígenes (IV, 74 e ss), um conjunto de textos deveras importante para o entendimento da exata posição de Joseph de Maistre em sua polêmica contra a cosmologia científica da filosofia das luzes.

⁹⁴ Para uma compilação exaustiva dos testemunhos cf. CEN, 1911, Vol. XII: “Providence”.

⁹⁵ Para os testemunhos, conferir, além da referência constante da nota anterior, o verbete “Providência” no *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs* (doravante DPAC, 2002) e no *Dicionário Crítico de Teologia* (Lacoste, 2004), além da *Initiation aux Péres de l’eglise* de J. Quasten (Quasten, 1957)

⁹⁶ Passando pelo estoicismo Cf. as referências das *Leis e do De Nat. Deor.* no capítulo I.

⁹⁷ Cf. esp. Ambrósio *De offic. Minist.* XIII; Agostinho *In psalmorum* CXLV 12,13; Gregório Magno *Lib. Moral.* XXIV, 46

⁹⁸ Uma posição enunciada classicamente por Gregório de Nissa no *De Hominis Officio* (SC 6, 1943: p. 110 e ss), a primeira obra inteiramente dedicada à antropologia em ambiente cristão.

Da mesma forma, a idéia de destino (*eimarmene*) na qual se expressa a *pronoia* da filosofia do Pórtico é ora peremptoriamente recusada (enquanto império dos astros e lei imanente e fatal) como uma negação da soberania de Deus (Comodianus, *Inst.* VII, 16; *De civ. Dei*, V, 1), ora adaptada à afirmação bíblica da absoluta liberdade do Criador no governo do mundo (*De Civ. Dei*, V, 8-9: nessa passagem o bispo de Hipona afirma que trata-se apenas de “uma questão de palavras”). Ainda a propósito do conceito de *pronoia*, também as aporias classicamente relacionadas à questão (contingência x necessidade; acaso x destino, etc), em especial a polêmica entre estóicos e epicuristas acerca de uma suposta incompatibilidade entre a presciência divina e a liberdade humana⁹⁹, são discutidas e supostamente superadas pelo mesmo Agostinho, que chega a não entender porque alguém teria afirmado que essas realidades não se prestam, em princípio, a uma conciliação (*De Civ. Dei*, V, 9, 3)¹⁰⁰, algo que Agostinho empreende de maneira clássica distinguindo da vontade o poder de fazer (*potestas de voluntas: Ibid*, V, 9, 4)¹⁰¹; o mesmo ponto de vista acerca da compatibilidade intrínseca entre presciência e liberdade é também defendido, e com argumentos bastante semelhantes, por Orígenes, no *De Principis*, um outro texto citado por Maistre, que o relaciona, por sua vez, ao conceito de *scientia media*, cunhado muito tempo depois pelo jesuíta espanhol Luís de Molina para explicar, contra a posição da Reforma, a doutrina “ortodoxa” da predestinação (*Comm. In Epist. Ad Rom.*, I e *Extraits G*, p. 346)¹⁰².

A despeito do fato de, para muitos de nós, essas tentativas de conciliação entre universos conceituais a princípio tão distantes parecerem insatisfatórias¹⁰³ ou até mesmo ingênuas, elas estavam longe de ser as únicas que os padres foram solicitados a fazer. Explico-me. Hoje parece claro que o contexto polêmico no qual escreveu a quase totalidade dos autores cristãos dos primeiros tempos determinou em grande medida a direção que acabou sendo tomada pela sua reflexão. Em contraste com o que ocorria nas escolas filosóficas, e salvo raríssimas exceções, os primeiros escritores cristãos não puderam se dar ao luxo de especular livremente a respeito da natureza de Deus e sua providência, e à diferença dos autores bíblicos, não havia ainda, para eles, a segurança de estar inseridos no interior de uma longa e sólida tradição. Provavelmente nascido como uma divergência interna do judaísmo do Segundo Templo, desde a mais tenra idade o cristianismo se viu obrigado, em razão de

⁹⁹ Cf. Reale, 2002, vol. III: p. 318.

¹⁰⁰ “O coração piedoso escolhe um e outro, um e outro aceita e ambos afirma com piedosa fé” (V, 9, 1)

¹⁰¹ Distinção que Maistre retomará em sua polêmica com o conceito de liberdade de Locke, definido como “poder de fazer”.

¹⁰² Sobre Molina, ver mais abaixo.

¹⁰³ Como é o caso, por exemplo, de Abbagnano (mas não apenas ele) no verbete “Deus” de seu *Dicionário de Filosofia*.

oposições, tanto externas quanto internas, a lutar pela própria identidade, um contexto que marcou seu desenvolvimento com o selo de todo tipo de disputas e perseguições, algo de cuja influência a doutrina da Providência, a exemplo de todo o resto, não poderia escapar.

E, de fato, assim se deu de modo exemplar com a primeira ocorrência do termo *pronoia* na literatura cristã (cf. Lacoste, 2004), o capítulo XIX da *Primeira Epístola aos Coríntios* de São Clemente Romano, onde, buscando apaziguar os ânimos da sempre mui polêmica igreja de fala grega, o autor fala da Providência divina refletida na paz que medeia a multiplicidade dos elementos, os quais, às vezes, até muito contrários entre si, compõem a harmonia da criação.

Os menores entre os seres vivos se juntam em paz e concórdia. Todos estes o grande criador e Senhor de tudo determinou que existissem em paz e harmonia, ao mesmo tempo em que Ele faz o bem para todos, mas de modo mais abundante para nós, que buscamos refúgio na sua compaixão em Jesus Cristo Nosso Senhor, a quem pertence toda glória e majestade pelos séculos dos séculos (Clemente, *Ep. Ad. Cor.* XIX)

De modo semelhante ocorreu com Irineu, o primeiro teólogo cristão na acepção estrita da palavra, ao ter que se ver com aquela que foi talvez a mais ácida dentre as inúmeras heresias que o cristianismo conheceu, o gnosticismo¹⁰⁴. Não por acaso tratava-se de uma doutrina que, a exemplo dos epicuristas no paradigma clássico, negava a existência de uma providência no governo do mundo, recusando, ao mesmo tempo, a identificação entre o Deus anunciado por Jesus, representado como “bom”, e o Criador do Antigo Testamento, apresentado como “justo”, uma divisão que na realidade sugere uma corrente gnóstica específica, o marcionismo¹⁰⁵. É o próprio Irineu quem coloca com meridiana clareza o problema teológico implicado neste dualismo.

¹⁰⁴ A mesma coisa, como veremos, aconteceu com Orígenes, e, com nuances consideráveis, também com Maistre.

¹⁰⁵ Segundo Tertuliano, que também lutou com grande intensidade contra os partidários desta doutrina, para Marcion, o Deus da revelação mosaica era “judicial, severo, poderoso na guerra; cruel, ignorante, inconsistente, mutável e, enfim, perverso”, ao passo que o Deus de Jesus Cristo era “brando, plácido, e simplesmente bom e excelente”, um “novo Deus que nunca ofende, que nunca se irrita, que nunca inflige castigo” (*Adversus Marcionem* I, 6; II, 11, 25. 1,27). Segundo Irineu, Marcion considerava ainda o Deus de Israel como “o autor de todos os males, comprazendo-se na guerra, sendo fraco de propósito e até mesmo contrário a si mesmo”, enquanto “Jesus, tendo-se originado daquele Pai que está acima do Deus que fez o mundo, e vindo à Judéia no tempo em que Pôncio Pilatos era governador, manifestou-se na forma de um homem àqueles que estavam na Judéia, e aboliu os Profetas e a Lei, e todas as obras daquele Deus que fez o mundo, que ele chama de *Cosmocrator*” (*Adv. Haer.* I, 27, 2). Ainda na versão de Irineu, é curioso notar que, segundo o “mestre” de Marcion, Cerdo, uma das diferenças fundamentais entre os dois deuses era o fato de que o Deus de Moisés era “desconhecido” enquanto o de Jesus era “conhecido”, através do próprio Cristo, naturalmente (*Adv. Haer.* I, 27, I).

Assim, o próprio Marcion, ao dividir Deus em dois, afirmando que um é bom e o outro, justo, coloca, de fato, por ambos os lados, um fim à deidade [de Deus]. Pois aquele que é o justo, se [também] não é bom, não é Deus, porque aquele do qual a bondade está ausente não é de modo algum Deus; e, de outro lado, aquele que é bom, se não tem o poder de julgar, sofre da mesma [deficiência] que o primeiro, sendo [assim] desprovido do caráter de deidade (Irineu, *Adv. Haer.* III, 25, 3)

Qualquer que seja o valor que se queira atribuir a este e muitos outros argumentos do mesmo gênero, o fato é que toda a reflexão de Irineu sobre a Providência divina e a história da salvação sofrerá a influência da controvérsia presente em seu ponto de partida¹⁰⁶. É nesse espírito que o bispo de Lyon, e a tradição teológica que se lhe seguirá, esforçar-se-á por demonstrar a continuidade entre a revelação do Sinai e o querigma evangélico, entre o Deus zeloso do Antigo Testamento e aquele que o crucificado descrevia como Pai. Da mesma forma, fazia-se necessário, como foi dito mais acima, harmonizar as duas grandes tradições de pensamento providencial, em não poucos aspectos tão díspares, herdadas da situação histórica na qual nasceu e se desenvolveu o cristianismo, a meio caminho entre o helenismo que dominava culturalmente o império romano e o austero monoteísmo da religião de Israel. De certo modo, no que diz respeito aos autores cristãos dos primeiros séculos, a direção para este duplo trabalho de unificação entre, respectivamente, as duas revelações da divindade e as duas principais tradições de pensamento providencial, já estava dada desde o princípio. De um lado, pela apropriação dos textos nascidos no ambiente do judaísmo helenizado de Alexandria e incorporados ao cânon da Bíblia Grega, a LXX, ela mesma um produto das sinagogas da diáspora¹⁰⁷; e, de outro, pela própria presença de uma certa consciência helênica em muitas das idéias e noções encontradas principalmente nos evangelhos de Lucas (incluindo os Atos dos Apóstolos) e João, além, é claro, das cartas de Paulo¹⁰⁸.

Olhando com atenção, do ponto de vista das influências que estavam ativas na formação da religião cristã, dificilmente poderia ser diferente. Pelo menos, no plano histórico concreto foi nesse sentido que sabemos ter-se dado a tentativa de harmonização. Numa visada de longo alcance, que inclui também a perspectiva do combate à heresia, estar-se-ia tentado a dizer que, para os padres, foi como matar vários coelhos com uma cajadada só. A fim de que

¹⁰⁶Neste sentido, Agostinho chega a dizer que a própria existência de heresias tem uma função providencial (*Conf.* VII, 19)

¹⁰⁷Essa “primeira” helenização do pensamento hebraico (ou hebraização do pensamento grego, dependendo do “lugar” de quem olha) que marcou a *Septuaginta* ficará ainda mais clara quando se discutir, no próximo capítulo, a providência como Paidéia.

¹⁰⁸Que não por acaso a tradição elegeu como possível “professor” de Sêneca, uma posição que Maistre reverbera nas suas *Soirées*. Para uma breve discussão desse problema, inclusive com a menção do epistolário apócrifo entre os dois personagens cf. Reale, 2001, Vol. IV: p. 83). A propósito das relações entre o pensamento de Paulo e a filosofia pagã, cf. Bultmann, 1955: p 185 e esp. Winter, 2005.

aquilo que estou pretendendo dizer fique mais claro, continuemos seguindo a solução proposta por Irineu à cisão entre os dois deuses, proposto pela gnose marcionita; de modo inclusive inesperado, ela deverá nos colocar no itinerário que foi efetivamente percorrido na formulação dessa dupla “resolução” que, dadas as tensões que caracterizavam o contexto histórico, não podia se fazer esperar.

Num discurso marcado pela profusão de imagens mitológicas, os gnósticos falavam de uma *Sofia* divina como a “mãe” que se havia descolado do *pleroma* e que, por isso, se encontrava “além” do conhecimento do Deus criador, que desse modo a ignorava, acreditando-se erroneamente onipotente e exercendo, por esse motivo, seu poder, na verdade limitado, ao modo de uma tirania, exigindo nesciamente das criaturas que lhe prestassem culto e adoração (*Adv. Haer.* III, 25, 6). Em resposta a esta *Sofia*, digamos, supra-celeste, que caracterizava a iluminação gnóstica de Marcion, Irineu contrapôs uma gnose cristã como o conhecimento do Cristo enquanto Verbo divino, poder e Sabedoria do Deus criador (III, 20, 1), conforme Paulo e João já o haviam descrito. Tratava-se do conhecimento daquele sobre o qual e através do qual falaram os profetas e por quem todas as coisas que existem no mundo foram “estabelecidas a partir do que não tinha ser” (III, 20, 2); aquele que estava com Deus antes de toda a Criação, e que, em analogia com o que diz de si mesma a Sabedoria (Pr 8, 27), estava junto “quando Ele firmou os céus e traçou a abóbada celeste sobre a face do abismo; quando condensou as nuvens no alto, e impôs um limite ao mar, assentando os fundamentos da terra” (*Adv. Haer.* III, 20, 3); aquele por cujo mandato, como diz Eusébio, mais uma vez parafraseando o livro dos Provérbios (8,15) “os reis reinam, os príncipes decretam a justiça” e “os grandes recebem a sua grandeza” (*Dem. Ev.* V, 1,6); aquele que, preparando de antemão o mundo para a disseminação do cristianismo como religião universal, unificou, no “fim dos tempos”, todos os povos através da *pax romana* (*Adv. Cels.* II, 30; cf. tb *Dem. Ev.* VII, 30 e ss); aquele que, tendo “levado o tempo à plenitude”, predestinou-se a recapitular todas as coisas tanto na terra quanto no céu (Ef 1,10); trata-se, enfim, do grande redentor e revelador, da expressão máxima do amor divino, que reúne em sua figura “o fim e o começo” e todas as obras e revelações que o Deus inacessível, em sua benevolência para com a humanidade, realizou sucessivamente através do cosmo, da Lei e da Cruz.

Existe, portanto, um único Deus, que por seu Verbo e Sabedoria criou e ordenou todas as coisas; mas este é o Criador que deu este mundo à raça humana, e que, no que concerne à sua grandeza, é com efeito desconhecido por todos os que foram feitos por Ele (...) Mas no que tange ao seu amor,

Ele é sempre conhecido através daquele por cujos meios ordenou todas as coisas (*Adv. Haer.* III, 20, 4)¹⁰⁹.

É dessa forma que Irineu, partindo dos elementos bíblicos e filosóficos que já estavam presentes em boa parte da tradição anterior (o Deus do Gênesis que cria pela palavra; da tradição sapiencial florescente em Alexandria e presente em parte do livro dos *Provérbios*, na *Sabedoria de Salomão* e no *Eclesiástico* de Ben Sirach, além, é claro, da tradução de toda a Lei e dos profetas para o grego; da concepção paulina e joanina do Cristo como Verbo de Deus em quem foram criadas todas as coisas, observada, entre outros textos, em Jo 1,3; 1Cor 8,6; Cl 1,16; Hb 1, 2); foi, enfim, partindo de todo este amálgama de idéias e representações que Irineu procedeu à dupla unificação da qual eu acabo de falar. Pois, com efeito, se o *Logos* é aquele por meio do qual Deus criou o mundo, e se, assim, ele é a verdadeira *lei* que governa o cosmos, o novo nome para a sua providência¹¹⁰, qual o problema, desde que tomadas todas as devidas precauções¹¹¹, em interpretá-lo em termos semelhantes ao que já o havia feito a filosofia¹¹²? Não era desse *logos* que todo o tempo os filósofos vinham falando (cf. *Conf.* VII, 9, 13 e ss)? Não foi Ele que, na contemplação do cosmos, eles conheceram, como diz Paulo seguido de muitos outros, recusando-se, entretanto, a prestar-lhe o culto devido (*De Civ. Dei.* X, 26; cf. Dionísio Areopagita, *Ep.* VII, 1080B)? E, na outra ponta, se assim é, se foi uma mesma palavra criadora que, sucessivamente, se revelou aos profetas e encarnou em Jesus Cristo, como se pode falar, com Marcion, da Nova Aliança no sentido de uma ruptura? Como é possível pôr em dúvida a continuidade da revelação?

Tanto mais quando se considera que este Verbo e esta sabedoria, que são, ao mesmo tempo, o amor de Deus, não é, ao contrário do que queriam os gnósticos, e malgrado toda a carga que trazem da sua formulação original em ambiente grego, um princípio abstrato, “silencioso”, oculto num pleroma *hiperouranios*, acessível apenas aos que têm a centelha, aos que pertencem, num sentido literal, à raça do verdadeiro Deus. Para além das inúmeras obras de criação e Providência, ele se dá a conhecer, tornando com isso Deus “visível”, no seio do

¹⁰⁹ Cf. tb. *ibid* III, 20, 7.

¹¹⁰ A identificação do *Logos* com a sabedoria e a Providência já está presente pelo menos dois séculos antes em Filo, ele próprio um elemento do judaísmo helenizado de Alexandria que produziu a LXX (Cf. Reale, 2001, IV: p. 248 e ss).

¹¹¹ Algo que, reconhecidamente, nem sempre aconteceu, como se verá, em contextos diferentes, a propósito de Orígenes e Tomás de Aquino.

¹¹² Como diz Balthasar, “esta graça [a revelação evangélica] exigiu uma reconsideração sóbria e radicalmente penitente da parte do homem [de modo que] as “sementes de verdade” (*logoi spermatikoi*) no mundo pagão [elas mesmas já “reveladas”] fossem capazes de, depois da devida purificação, passar para a teologia cristã (Balthasar, 1967: p. 81).

mundo, na pessoa histórica, concreta, de um galileu chamado Jesus Cristo, homem verdadeiro nascido de mulher.

Pois a Glória de Deus é um homem vivo; e a vida do homem consiste em contemplar a Deus. Porque se a manifestação de Deus que é feita através da criação dá vida a tudo o que vive na terra, muito mais ainda aquela revelação do Pai que vem através do Verbo vivifica aqueles que vêem Deus (*Adv. Haer.* IV, 20, 7).

E ainda:

Este é o Verbo [*logos*], nosso Senhor Jesus Cristo, que nos últimos tempos foi feito homem entre homens, de modo que pudesse juntar o fim com o começo, quer dizer, o homem a Deus. Assim, os profetas, recebendo o dom da profecia deste mesmo Verbo, anunciaram o seu Advento segundo a carne, pela qual a mistura e comunhão entre Deus e o homem teve lugar em acordo com o bel prazer do Pai, o Verbo de Deus prevendo desde o começo que Deus devia ser visto pelo homem... (Ibid, iv, 20, 4)

É assim que Irineu, e, de maneira geral, a partir dele, toda a teologia pré-nicênia, “resolve” todas as aporias a que me venho referindo (rememorando: a continuidade entre as duas alianças e a compatibilidade entre o cuidado bíblico e a *pronoia* filosófica) *crisologizando* de uma ponta a outra a doutrina da Providência divina; isto é, afirmando que o Cristo, entendido como Verbo encarnado, é, no que diz respeito ao mundo, a própria face de Deus, o artífice máximo de seu cuidado para com os homens e, assim, ele próprio o grande demiurgo da história da salvação¹¹³. A realidade teológica do Cristo expressava aquilo a que os padres se referiam como a *economia* de Deus (o *kristos oikonomikós*), uma percepção que levou Clemente, por exemplo, pouco tempo depois de Irineu, em Alexandria, a defini-lo como “pedagogo” supremo e universal¹¹⁴. Com efeito, se através da ação reveladora do Verbo divino, o homem veio sendo progressivamente apresentado, primeiro através do mundo criado, depois pela eleição de Israel e finalmente com o advento do próprio Cristo “segundo a carne”, às “maneiras de Deus”, com a majestade e soberania da divindade transcendente adaptando-se em cada etapa do “processo” às limitações inerentes ao receptor da revelação,

¹¹³ É importante lembrar que essa “redução” de tudo ao Cristo se refletiu principalmente nos princípios da exegese dos textos sagrados, na sua leitura segundo o método alegórico ou tipológico, e no entendimento do Antigo Testamento como essencialmente uma “prefiguração”, algo que é declarado abertamente por Orígenes (*Comm. In Joah.* I, 9-10; *De Principis* IV, 1, 15) entre muitos outros.

¹¹⁴ Em uma obra especialmente dedicada a essa tese, intitulada *Paidagogos*. Cf. o *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs* (doravante DPAC), 2002: “Providência”

de que outro modo se poderia descrever esse tipo de ação providencial senão ao modo de uma divina pedagogia¹¹⁵? É o que pensava, entre muitos outros, São Gregório Nazianzeno:

Foi necessário proceder através de perfeições sucessivas, por ‘degraus’, nas palavras de Davi; foi necessário avançar de luz em luz, através de movimentos cada vez mais luminosos para adiante, para que o esplendor da Trindade pudesse finalmente ser percebido em todo o seu brilho (*Discursos Teológicos IV*, 2 cit in Danielou, 1965: p. 142)¹¹⁶.

A mesma idéia de uma adaptação da revelação propiciada pela sabedoria do Verbo divino pode ser encontrada explicitamente também em diversas passagens de Irineu.

Aqueles, portanto, que vêem Deus recebem vida. E por essa razão Ele, embora além da compreensão, e sem limites e invisível, tornou-se visível e compreensível, dentro da capacidade daqueles que acreditam (...) Portanto o filho declara o Pai desde o princípio, na medida em que ele estava com o Pai desde o princípio [i.e. na criação do cosmos], mostrando também à raça humana visões proféticas e diversidades de dons e suas próprias ministrações, e a glória do Pai, numa *ordem e conexão regulares, no momento apropriado para o benefício da humanidade (...)* Formando-nos e adaptando-nos de antemão com o propósito de nos fazer submissos a Deus (...) De modo que ele [o homem] sempre tenha algo em cuja direção avançar (...) e seja sempre disciplinado [*paideuein*] e previamente exercitado para ser recebido naquela glória que será depois revelada naqueles que amam a Deus (*Adv. Haer.* III, 20, 6,7-8 – Grifos meus)¹¹⁷

¹¹⁵ Em III, 20, 10, Irineu lança mão, num contexto semelhante, da mesma passagem do livro dos Reis (19,11-12) utilizada pela tradição rabínica para indicar o que foi chamado de “teologia negativa da revelação”.

¹¹⁶ Danielou esclarece o conteúdo preciso dessa educação da revelação (p.141): “Primeiro foi necessário que a fé na unidade de Deus, no monoteísmo, estivesse profundamente enraizada na raça humana, sempre inclinada ao politeísmo, para que, no coração daquela unidade, a Trindade das Pessoas pudesse ser revelada sem qualquer perigo. Esta revelação da unicidade de Deus transborda no Antigo Testamento. O Novo Testamento revela principalmente a divindade do Verbo”. Assim como Agostinho, na Cidade de Deus: “Como a educação individual, a educação legítima do gênero humano, representado pelo povo de Deus, passou por certos períodos ou épocas sucessivas, para elevar-se do tempo à eternidade e do visível ao invisível; e, mesmo quando as divinas promessas anunciavam apenas recompensas sensíveis, a adoração de um só Deus lhe era ordenada” (*De Civ. Dei.* X, 13-14)

¹¹⁷ No livro IV, caps. 14-15 do *Contra Celso*, Orígenes diz mais ou menos a mesma coisa numa linguagem de maior tecnicidade, através da qual prenuncia a doutrina da *kenose*. Diz a passagem que, ao condescender (*katabasein*) e encarnar, o Deus incompreensível não muda de essência; ele *condescende* (agora num sentido diferente, porém análogo) aos negócios humanos pela economia da sua Providência. Desse modo, Ele se “despe” da sua glória para poder ser recebido pelos homens. Em seguida, Orígenes expõe com todas as letras a providência pedagógica da revelação comentando o episódio da transfiguração de Jesus. Vale a pena reproduzir o texto inteiro: “Pois o Verbo tem diferentes aparências, de acordo com cada um a quem ele se mostra e que ocorre à sua doutrina; e isso de uma maneira que corresponde sucessivamente à condição de quem acabou de tornar-se um discípulo, ou daquele que já fez algum progresso, ou do que um pouco mais avançou, ou daquele que *quase* alcançou a virtude, ou, enfim, do que já a atingiu. E então não é o caso, como Celso e os que pensam como ele gostariam, ou seja, que o nosso Deus tenha sido transformado e, ascendendo à alta montanha, revelado que a sua aparência real era diferente, e muito mais excelente do que aquela que os que permaneceram embaixo, incapazes de segui-lo até em cima, percebiam. Pois estes que estavam embaixo não possuíam olhos capazes de ver a transformação do Verbo na sua condição gloriosa e mais divina. Pelo contrário, já com dificuldade eram capazes de recebê-lo como Ele era”. Cf. tb. IV, 71.

Como ele diz alhures (IV, 38, 1-3), lançando mão de um arsenal diferente de imagens, tendo sido criado, foi necessário que o homem, em sua infância, sendo radicalmente diferente de Deus, fosse primeiro amamentado com leite (o esplendor da criação), depois nutrido com um alimento um pouco mais duro (as palavras dos profetas), até que, enfim, pudesse ser considerado apto a alimentar-se de carne (o Verbo encarnado, com evidentes alusões à Eucaristia). Para Irineu, tem origem aí, nessa amorosa intenção educativa, a *diferença* percebida entre as múltiplas “faces” do Deus que se revela sucessivamente no cosmos, no Antigo e no Novo Testamento, algo que, segundo os padres, Marcion e seus discípulos tomavam erroneamente como um contraste absoluto, como um contraste de natureza, sem perceber que a diversidade de caracteres e “estilos” divinos resultava do mesmo cuidado providencial que eles se obstinavam em negar.

Além disso, a imagem das sucessivas fases de alimentação é preciosa na medida em que caracteriza a iniciativa educadora da divindade segundo o modelo da mãe, que evoca ainda mais naturalmente do que a imagem do pai aquilo que se tem em mente quando se fala em Providência¹¹⁸. Como se verá no próximo capítulo, a noção de uma educação divina do gênero humano ganhará maior amplitude e contornos mais precisos principalmente na inspiração escatológica do pensamento de Orígenes. Por enquanto, o que interessa observar é como, mais uma vez, no cristianismo, a exemplo do que ocorreu com a tradição judaica, a percepção da Providência divina como Paidéia nasce no contexto de uma elaboração de cunho teológico sobre a dinâmica da revelação.

O termo do processo educativo da providência divina enunciado no pensamento dos padres como tendo sido trazido pelo Cristo é, como sugere a passagem de Gregório Nazianzeno reproduzida mais acima, a revelação de Deus como Trindade. Se, com efeito, é possível observar um lento desenvolvimento dessas idéias ao longo dos séculos III e IV no sentido de uma radicalização do entendimento do Cristo não apenas como a dimensão *econômica* da existência de Deus (*Deus ad extra*, em seu movimento criador, revelador, para “fora”, na direção das criaturas), mas como a Segunda pessoa da Trindade inefável, participante incriado (“gerado, não criado”¹¹⁹) e consubstancial (*homoousios*) da natureza divina (o que a escolástica designava como *Deus ad intra*), cuja existência é independente de

¹¹⁸ A idéia já havia ocorrido a Isaias (49, 14-15)

¹¹⁹ Formulação clássica, conciliar (Nicéia, 325 d.c.), da divindade de Cristo, explicada de maneira paradigmática por São João Damasceno: “Gerar significa produzir a partir da substância de quem gera uma prole que lhe é similar em substância. A criação, ou formação, por outro lado, é o ato de trazer ao ser, de fora e não da substância de quem cria, algo inteiramente diferente dele [por natureza]” (*De fides Orth.* I, 8)

quaisquer condicionamentos externos, até mesmo da própria criação¹²⁰; se, como eu dizia, é possível observar que as idéias cristológicas evoluíram neste sentido, este maior poder e dignidade adquiridos pela figura do Verbo divino (o seu *hipostasiamento*) apenas serviram para acentuar o caráter paradoxal e incompreensível da “sabedoria” que teria presidido à sua Encarnação e, com maior razão ainda, à morte na cruz – o “escândalo” e a “loucura” tão eloqüentemente descritos por Paulo na Carta aos Coríntios (1, 21 e ss) -, algo que afeta diretamente a noção que, a partir de sua ação na história, se pode ter da Providência de Deus.

Pelo menos tanto quanto a noção do esvaziamento de Deus - a sua *kenose* - afirmada na doutrina da Encarnação, a nova feição da Providência divina comunicada pela vida e morte de Jesus veio a se tornar uma das temáticas preferidas do pensamento dos padres – como, aliás, já havia ocorrido com Paulo -, na medida em que eles se mostravam perfeitamente conscientes de que o evento da paixão, a seus olhos, absolutamente irreduzível (a uma alegoria, por exemplo, como fizeram algumas correntes gnósticas), representava, com efeito, uma guinada no padrão divino de ação, como testemunha eloqüentemente o seguinte texto de Gregório de Nissa:

É bem verdade que a Igreja manifesta às potências hypercósmicas a “sabedoria variada” de Deus que opera as maravilhas divinas ao unir os contrários [i.e. finito e infinito na Encarnação]. Como, de fato, a vida vem pela morte, e a força pela fraqueza? Com efeito, nas épocas anteriores [a revelação cósmica e o Antigo Testamento] somente a sabedoria simples e uniforme de Deus foi manifestada e nenhuma variedade se fazia ver. É pela Igreja que a forma “variada” da sabedoria, feita da reunião dos contrários, é manifesta: nela, com efeito, o Verbo é feito carne, a vida misturada à morte, nossa chaga é curada pelo seu cansaço, a força do Inimigo é vencida pela fragilidade da cruz (P.G. 46 948 D cit in Danielou, 1944: p.44).

3.1. O problema da teologia da história no novo pensamento teológico e em Agostinho.

Neste ponto, cabe fazer observar algo que a meu ver tem especial relevância para a definição da teologia da história de Joseph de Maistre. Diferentemente do que sugere uma porção não negligenciável do pensamento teológico do último século, o paradoxo do Verbo

¹²⁰ Esta independência se dá na medida em que a idéia da criação é eterna, mas, de certo modo, não co-eterna a Deus; na medida em que ela não tem como base a sua essência, mas a sua vontade, quer dizer, na medida em que ela, como já foi dito à saciedade, podia não ter existido, ao contrário do Verbo, que tem a existência necessária de Deus, que é Deus, como diz João. Dito de outro modo, Deus não é essencial ou necessariamente um Criador; em sua essência Ele é Trindade. O nome de “criador” define, sobretudo, a sua Providência ou *economia*, a sua face voltada para as criaturas, na medida em que indica primordialmente a sua vontade. Cf. Atanásio de Alexandria, *Adv. Arian.* II, 2, 2.

divino pregado na cruz – a crucificação, como diz Paulo, do “Senhor da Glória” - não representava para os padres a negação da ação providencial como “glória” de Deus, uma imagem do “sublime” (sem dúvida tributária do romantismo, com mais um quê de quixotesco e dostoiévskiano) que falaria da “impotência” ou da “passividade” do amor¹²¹. Muito pelo contrário, para eles o Cristo crucificado era antes o signo máximo do *misterio tremendum*, de um “novo” e insuspeitado abismo da sabedoria divina, o momento apofático inerente a toda a teofania levado ao seu mais alto grau de radicalização – a cabal demonstração da liberdade e incompreensibilidade do Deus transcendente, que não se deixa apreender pelas categorias limitadas da inteligência humana. Como diz Gregório de Nissa numa expressão lapidar, se o homem compreende (no sentido técnico, estóico de *katalepseis*) “não é Deus, mas algo que ele tirou da sua própria cabeça”¹²². Este traço fundamental da cristologia dos padres se mostra tanto mais verdadeiro quando consideramos que, para toda a tradição do cristianismo primitivo, esse momento apofático que fala, em todo o rigor do termo, da “morte de Deus”, hauria o seu sentido não de si mesmo, mas daquilo que o seguia e sem o qual não podia estar completo - a superação gloriosa da morte no milagre da ressurreição¹²³. Esta “conclusão” necessária da paixão, longe de ser um mero detalhe, fazia toda a diferença, na medida em que indicava a noção deveras relevante de que, pregado na cruz, o Verbo de Deus permanecia, de modo radicalmente misterioso, na plenitude da sua soberania.

Pois ninguém era capaz, nem no céu nem na terra, ou no mundo subterrâneo, de abrir o livro do Pai, ou contemplá-lo, com a exceção do cordeiro que foi sacrificado e que redimiu a todos nós com seu próprio sangue, recebendo poder sobre todas as coisas do mesmo Deus, que fez todas as coisas pelo Verbo, e adornou-as com a sua Sabedoria, quando “o Verbo se fez carne”; isso a fim de que, da mesma forma que o Verbo de Deus detém a soberania nos céus, Ele a detivesse também na terra, tendo também preeminência sobre todas as coisas que estão sob ela (*Adv Haer.* III, 20, 2).

O testemunho unânime dos padres, assim como o espírito das decisões conciliares sobre a cristologia, não dão margem a qualquer ambigüidade: o senhor morto é o Senhor da

¹²¹ Digo uma porção “não-negligenciável” da teologia na medida em que essa é a opinião do próprio Cardeal Ratzinger, para quem a “impotência” e o “fracasso” do crucificado consistem na revelação do novo “modo divino de poder” Cf. Ratzinger/Seewald, 1997: p.176.

¹²² Cf. O meu artigo “A Encarnação como o despertar de uma consciência apofática”, Agnes, II, 2005.

¹²³ O caráter apofático e ademais doxológico (glorioso) da figura do Cristo é afirmado com grande eloquência pelo Areopagita em EP III, 1069 B. Para uma discussão exaustiva desse tema, que inclui a noção de teologia negativa como uma teologia da glória, peço licença para remeter mais uma vez ao meu “A Encarnação...”, Op. Cit.

glória, e o momento quenótico não pode ser entendido à parte do momento da exaltação¹²⁴. Por mais que o tema possa parecer distante do meu objeto principal, julgo importante tornar esta situação tão clara quanto possível na medida em que a rejeição da doutrina da Providência como uma *theologia gloriae*, baseada na valorização da imagem “trágica” do Jesus crucificado (*theologia crucis*), entendida em contraste ou oposição em relação à glória antes oculta e depois finalmente revelada na ressurreição, não pode se afirmar a não ser ao arrepio do que pensou a tradição, e numa polêmica frontal com ela. Em Lacoste, ela pretende se apoiar, aparentemente, numa certa interpretação da teologia da história de Agostinho no sentido da ausência de um governo providencial da história, algo que, em sua essência, me parece em muitos pontos contestável, como em seguida, ao analisar a obra do mesmo Agostinho, buscarei fazer ver (Cf. Lacoste e Auleta, 2004: “Providência”).

Paralelamente a este *esvaziamento* da figura do senhor glorioso e apoiando-se sobre o mesmo Agostinho, afirmou-se, num certo momento da teologia cristã, uma concepção da ação providencial de Deus como restrita (seja no nível teórico, seja no prático) ao âmbito da Igreja, à sua vida sacramental entendida como expressão do “tempo do espírito” que, a partir de Cristo, teria se tornado o *kairós* por excelência da intervenção divina. Até há pouco tempo atrás esta tendência a restringir as obras da Providência – as *magnalia Dei* - aos sacramentos, essa verdadeira *redução* da ação divina ao âmbito da eclesiologia, podia ser percebida inclusive na obra de teólogos que hoje dificilmente podem ser percebidos como “modernos”, como é o caso de Danielou, Balthasar e do antigo cardeal Joseph Ratzinger¹²⁵.

Nos últimos trinta anos mais ou menos, notadamente como resultado direto do desenvolvimento de algumas das principais idéias do Concílio Vaticano II, tal tendência foi, digamos, compensada, pelo aparecimento, no interior da Igreja, de um novo modelo de pensamento histórico voltado para o mundo, como é o caso, por exemplo, da teologia da libertação, que não obstante trilha, a seu próprio modo, um caminho diverso do que foi a perspectiva da Tradição pugnando pela recuperação do mundo para Deus, um itinerário que por razões várias não interessa discutir aqui¹²⁶.

¹²⁴ O teólogo russo Wladimir Lossky enfatiza esse ponto com mais força do que qualquer outro autor que eu conheço. Cf. Lossky, 1998: p. 242 e ss.

¹²⁵ Ver esp. Ratzinger, Op. Cit.; Danielou, 1965: p. 174 e ss; Balthasar, 1967 e esp. 1964 (*Teologia de la Historia*). Em 1964, Danielou exprime certas reservas quanto a essa redução, sem, entretanto, buscar realmente questioná-la (ver esp. P. 182).

¹²⁶ Principalmente na medida em que este itinerário se encontra marcado, no plano filosófico, por um intenso “voluntarismo”. Ademais, não tenho a intenção de desconsiderar os inúmeros movimentos nascidos no contexto da chamada “doutrina social da Igreja”, notadamente a partir da *Rerum Novarum* (1891); o que estou querendo indicar é o fato de que eles não se estruturaram, no plano conceitual, como um providencialismo ou ao modo de uma *teologia da história*, como é o caso, no que diz respeito a esta última, da teologia da libertação.

Neste momento, o que me parece interessante indicar é a ironia que existe em perceber como esta intensa eclesiologização da doutrina providencial (alguns diriam mesmo tratar-se de uma “clericalização” dela), uma tendência decerto posterior ao século XVIII (Cf. Lacoste, 2004: “História”), se apresenta, na esteira do exemplo deixado pelo movimento patrístico, também como uma “redução cristológica” da história, chegando, entretanto, a partir do que parece ser uma mesma inspiração, a resultados absolutamente diversos (com frequência opostos) daqueles que se acabou de descrever¹²⁷. Naturalmente, é o caso de perguntar como é que isso aconteceu.

Apesar das aparências, no nível conceitual o fenômeno talvez não seja de impossível entendimento. A primeira coisa que a meu ver se faz necessário compreender é que, neste sentido, esta moderna teologia da história, com o intuito legítimo de tudo reduzir ao Cristo, operou, na realidade e sem realmente dar-se conta disto, uma *redução* do Cristo, um *esvaziamento do esvaziamento* da sua figura como Verbo de Deus. A meu ver, não há razão para afirmar que a redução tenha sido de algum modo intencional; pelo contrário, ela parece ser apenas o corolário involuntário porém inevitável de ambas as representações teológicas modernas que eu acabo de descrever, por mais diversas que, a princípio, elas possam parecer, e que por vezes até mesmo o sejam em suas formulações conceituais. Com efeito, se os padres falavam de um *esvaziamento* e de uma adaptação, enfim, de uma *kenose*, era apenas, como já foi sugerido, para dar a ver o mistério maior, para glorificar o infinito poder e a “variada” sabedoria expressos nos misteriosos caminhos de Deus, uma vez que a concepção gloriosa que eles tinham do Verbo divino, recebida já, é importante reiterar, da tradição bíblica florescente em Alexandria, apenas se fortalecia com a contemplação dos eventos da paixão. Testemunha-o abundantemente a fortíssima aura de glória atribuída, no cristianismo primitivo, à figura dos mártires (a morte por martírio era, com efeito, vista como a ante-sala da glória¹²⁸), “cristos segundos”, assim como os inúmeros milagres ligados a seus lugares de culto, tumbas e relíquias, figuras do poder divino que irradiava através deles. Quando, por outro lado, mesmo em tom de máximo louvor, essa moderna teologia da história pretende fundar-se no Jesus crucificado (afirmando-se como uma teologia cristocêntrica da história), ou bem louvando-o como modelo de conduta, ou bem resumindo o seu caráter divino ao exercício da função sacramental, o que ela enfatiza, muitas vezes, é verdade, à revelia de sua intenção original, não é o poder e a soberania de Deus ocultos no abismo da *kenose* do Verbo,

¹²⁷ A concepção pode, com efeito, encontrar algum fundamento no pensamento dos padres; a ênfase, no entanto, pelo menos a mim parece ser completamente diversa e mesmo contrastante. Cf., por exemplo, os 2 primeiros capítulos de Balthasar, 1967 e principalmente a idéia de fundo em que se baseia toda a argumentação de 1964.

¹²⁸ A propósito, cf. Agostinho, *De Civ. Dei*, X, 21.

como o faziam os padres, mas o fato de que esse mistério (quando, bem entendido, o mistério é afirmado, quando não se adota uma aberta postura de humanização do Cristo, o que é cada dia mais comum), seja ele o que for, deve ser visto essencialmente na perspectiva do “fracasso” que encarna aos olhos do mundo, sendo o deus que ele testemunha um deus oculto, que, definido como bondade e amor absolutos, porém “impotente” diante do mal e da liberdade humana, não intervém realmente (pelo menos “não mais”) na história, limitando as suas *operações* (se de modo real ou “simbólico” é o que já não importa nessa perspectiva) à “santificação” nos sacramentos, além de servir, ao mesmo tempo, como fonte suprema de “sentido” e inspiração¹²⁹.

Não há, nesta concepção, qualquer indício daquela sensibilidade propriamente bíblica, “profética”, no sentido pleno do termo, que animava os padres a louvar a majestade e a glória do Criador, que eles viam manifestas decerto primeiro na Igreja, mas que, a partir do templo, *transbordavam*, aparecendo essencialmente como *bondade* e *cuidado*, na direção do Estado, da sociedade, da história, da natureza, em todo lugar, enfim, da criação, entendida em seu sentido mais amplo, providencial, justamente como objeto e *locus* da irradiação incessante da presença divina¹³⁰. Na visão dos padres, a bondade de Deus de modo algum podia ser equiparada à idéia de passividade ou impotência, na medida em que, para eles, é ela mesma que cria, que redime, é Ela mesma que, nos últimos tempos, virá operar a libertação¹³¹.

Assim, no que toca ao problema de como entender a passagem da Torá para o Evangelho, na falta destas noções que se acabou de descrever, das duas uma: ou bem se faz inevitável afirmá-la no sentido de uma ruptura, ou bem no sentido de uma ultrapassagem histórica, reciclando, como o fez Lessing, o modelo patrístico que fala de uma progressão educativa da revelação com a introdução de um elemento novo, que fala de uma “evolução” imanente¹³², uma idéia marcada por um forte acento antroponômico e, em última análise, não providencial - uma “ultrapassagem” que tende, por sua própria necessidade interna, à afirmação (no caso de Lessing, voluntariamente polêmica) do advento de uma era histórica

¹²⁹ Para um exemplo desta moderna “redução sacramental” da ação do Cristo de que eu estou falando ver Balthasar, 1964.

¹³⁰ Ao falar desse modelo de pensamento, vem à mente, sobretudo, a obra de Dioniso Areopagita e o seu *Dos Nomes Divinos*. Cf. esp. DN, IV, 13, 712 A-B onde ele fala da “Providência universal” como presença e “êxtase de Deus” na direção das coisas.

¹³¹ A Bondade de Deus é algo tão estreitamente ligado ao seu poder que o Areopagita a chama, em seus *Dos nomes Divinos* de “Bondade Supra-essencial”. Para o “nome próprio” de Deus como “Bondade” Cf., entre outras passagens, Gregório de Nissa *Vita Moise*, PG. 44. 301b-c; *De hominis Opificio*, PG. 44. 184a

¹³² Foi o que fez, por exemplo, a chamada “escola histórica” de interpretação da Bíblia. Cf. Heschel, 2001: p. 391.

pós-cristã¹³³. Pois, uma vez retirada do caminho a noção do poder e da glória como atributos essenciais da Providência divina, em que se sustentaria o cristianismo? Com base no que, exatamente, ele deveria permanecer? Seja qual for a resposta que se queira dar a estas perguntas (e muitas têm efetivamente sido dadas por diversas escolas e autores do nosso tempo), em ambos os casos, “ruptura” ou “ultrapassagem” do Deus Bíblico, o que a “nova” teologia não diz (como fosse um segredo de polichinelo) é que, assumidas as premissas, se está, em essência, condenado a aceitar, ainda que com algumas nuances (como, por exemplo, reconhecendo o pioneirismo da religião judaica na criação da noção de justiça social, etc.), a antiga doutrina de Marcion, em sua dicotomia incontornável entre o deus “justo” e o deus “bom”. Num trabalho hoje clássico sobre a figura do mesmo Marcion, o teólogo protestante A. Harnack expõe com toda a franqueza o essencial desse novo marcionismo teológico de que estou falando, um movimento ou tendência que na realidade não é apanágio de nenhuma escola ou confissão particular, participando na realidade de modo oblíquo do processo de secularização do pensamento que atinge praticamente a todos (inclusive os religiosos) nos últimos dois séculos:

A rejeição do Velho Testamento no século II [proposta por Marcion] foi um erro que a Grande Igreja com razão recusou-se a cometer; retê-lo [o Velho Testamento] no século XVI foi um legado fatal que a Reforma não pôde evitar; mas que o Protestantismo continue a prezá-lo como um documento canônico em pleno século XIX é resultado de uma paralisia que afeta a Igreja e a religião. *Fazer uma limpeza geral*, prestar tributo à verdade na confissão e na instrução é a ação heróica exigida do Protestantismo hoje – e já é quase tarde demais (*Marcion*, pp. 127, 222 apud Heschel, 2001: p. 390).

Para os padres, introduzir essa divisão no seio do Deus vivo era algo simplesmente inconcebível, uma vez que para eles não era o caso de “limpar” (para debaixo do tapete?) a sensibilidade profética; reformada pelo novo entendimento cristão, mas não simplesmente “ultrapassada”, ela seguia, pela própria lógica das coisas, para eles conservando todo o seu valor. Com efeito, se o “Pai” de Jesus não é o Deus de Israel (ou “não exatamente”), se a sua misericórdia não é a sua justiça, que poder Ele teria para realizá-la? Dada a sua flagrante fragilidade, que valor se deveria atribuir às suas promessas¹³⁴? Tudo somado, de que, ao

¹³³ Evidentemente eu estou falando da “Educação do Gênero Humano”, uma obra das mais importantes que eu infelizmente não terei oportunidade de trabalhar. Esta é, em todo caso, a interpretação que faz Lubac da sua filosofia da história e que, ademais, parece canônica entre os comentadores do talentoso filósofo e dramaturgo alemão. Cf. Lubac: *La Posteridad Intelectual de Joaquin de Fiore*, 1988: pp. 264-285.

¹³⁴ Com efeito, é no que diz respeito à escatologia, aos acontecimentos que falam do fim da história, que esse contraste entre as duas visões da Providência divina, uma “forte” e outra “fraca” se torna claro e evidente. Conferir a propósito a Parte III. Sobre a necessidade da plena divindade do Verbo na Encarnação para garantir a

tornar-se homem, este Deus ao mesmo tempo amoroso e “fraco” teria que se “esvaziar”? É desse modo que, no entender de Maistre, para quem não podia haver qualquer distinção pertinente entre o Deus justo e o Deus bom, o pensamento moderno (ele referia-se especificamente ao século das luzes), ao recusar a noção bíblica da soberania de Deus no universo e na história (para Maistre expressa de modo eminente nos Salmos), condenou-se ao *anti-semitismo* noético, esvaziando o judaísmo no tempo mesmo em que os defendia (os judeus) no plano político e social¹³⁵.

Além do plano conceitual, do ponto de vista histórico também me parece ser possível encontrar uma explicação plausível para o fenômeno, que reside, a meu ver, na analogia existente entre o contexto que viu nascer a moderna teologia cristã da história e a situação que presidiu à formação da doutrina da *Cidade de Deus*, uma analogia proposta, na realidade, por ninguém menos do que Henri Irénée Marrou, um dos maiores expoentes da renovação teológica do século passado, num pequeno ensaio intitulado justamente *Théologie de l'histoire*¹³⁶. Com as sucessivas invasões bárbaras solapando as frágeis bases que sustentavam o que restava da outrora gloriosa civilização romana, Agostinho e o cristianismo recentemente entronizado como religião oficial do império se viram diante de uma situação até então inusitada e, em essência, completamente diversa daquela enfrentada, à mesma época, pelo cristianismo de fala grega. Contra a fúria de importantes setores da sociedade romana da época (princípio do século V), que atribuíam a derrocada do império à proibição de sacrificar aos antigos deuses patrocinada pela nova religião de Estado, Agostinho se viu na contingência de ter de oferecer uma apologia que atribuísse à Providência do Deus cristão a responsabilidade pela antiga glória de Roma (*De Civ. Dei* V, 21) ao mesmo tempo em que, agora, Ela mesma permitia ou até mesmo desejava a sua destruição (cf. p.ex. *De Civ. Dei*, I, 1-2). Pois a *Cidade de Deus*, como diz o próprio Agostinho, era dirigida não contra aqueles que simplesmente negavam a existência de uma providência divina, mas antes contra os que a recusavam à nova religião, os críticos de dentro e de fora do cristianismo tornado oficial que denunciavam a manifesta “fraqueza” desse Deus para salvaguardar o império (Ibid, X, 18). É

realização das promessas Orígenes é mais direto do que qualquer outro autor do meu conhecimento: “Eu”, diz ele, “eu não depus a minha esperança em um homem. Uma vez que eu espero em Jesus Cristo eu não conheço o homem. Não é o homem que eu conheço, mas a sabedoria, a justiça em si, o homem por quem tudo foi criado. Mesmo que o salvador dê testemunho de que aquele do qual ele se revestiu era um homem, mesmo se ele foi um homem, agora ele não é mais” *Hom. In Jer.* XV, 16 cit in Harl, 1958: p. 284.

¹³⁵ Maistre, *Soirées*, II, 7, p. 403. Essa me parece ser também a opinião do rabino Heschel, que reproduz a meu ver fielmente o fundo do pensamento de Maistre: “A história do mundo ocidental pode ser escrita e avaliada pela maneira com que as muitas gerações entenderam ou mal-entenderam, reverenciaram ou repudiaram o espírito dos profetas” (Heschel, 2001: p. 390)

¹³⁶ Marrou, 2006 (1968): pp. 16-7.

neste sentido que a obra tem como subtítulo “*Contra os pagãos*”: diante das circunstâncias, tratava-se de demonstrar que, ao contrário de Jesus Cristo, os outros deuses não entregavam o que prometiam, nem os bens próprios desta terra nem, mais importantes, os da outra vida, que apenas ao Deus verdadeiro podem pertencer (Ibid. esp. livros II,II,IV,VI,VII).

A saída, Agostinho a encontrou, como se sabe, no desenvolvimento da doutrina das duas cidades, na idéia de que a história do mundo se divide, na verdade, em duas histórias, que, malgrado corresponderem, em termos concretos, a uma mesma e única linha do tempo, transcorrem, não obstante, paralelamente uma em relação à outra, de acordo com as suas “metas” respectivas (Ibid. XV, 1). Se, na situação atual, enquanto não chega o dia do Juízo, as duas cidades se encontram, aos olhos humanos, confundidas (Ibid. X, 22, 4), as suas respectivas histórias não o estão. Em última análise o que Agostinho quer dizer com isso é que os eventos que compõem aquilo que conhecemos como a História não têm consistência própria ou significado comum, unívoco; o mesmo evento pode significar – e com frequência significa – coisas absolutamente diferentes se ele é referido alternativamente a um membro da cidade terrena ou a um eleito da Cidade de Deus. Com efeito, a indiferença na distribuição dos bens e males terrenos é um dos *topoi* mais reiterados de todo o livro (cf. ibid. I, 8-9; V, 18), um recurso que Deus usa para “confundir” aqueles que pretendem entender a sua justiça (V, 25). São os diferentes *amores* que determinam a diferença entre as duas cidades, não a particularidade dos tempos e eventos que as caracterizam ou submetem (ibid. XV,28). Assim, os saques, massacres e violações promovidos pelos invasores bárbaros, ao mesmo tempo em que se apresentam como ocasiões de fortalecimento para os cidadãos da Jerusalém celeste – “exercendo” a sua fé -, que, exilados neste mundo, estão apenas *in via*, atuam como verdadeiras pedras de tropeço para os adoradores de ídolos que colocam o seu amor nos bens terrenos, estando, assim, condenados de antemão (cf., entre outros, I, 10 e esp. XVIII, 51). Segundo esta perspectiva, não é no evento em si que se encontra a ênfase, mas nos motivos da visão. E não se trata, em absoluto, de relativismo, ou do “império do acaso”, como a meu ver muito impropriamente sugere Gennaro Auletta no verbete “Providência” do *Dicionário Crítico de Teologia*. Muito pelo contrário, Agostinho nega expressamente que exista algo que esteja sob o jugo do acaso; para ele, a Providência governa todas as coisas com lei justa e minuciosa, cria a ordem na desordem, a paz em meio à guerra (XIX, 23); não há nada no mundo que não esteja submetido ao seu governo, seja o universo em suas revoluções, seja o poder de império, a grandeza dos povos, a duração e a magnitude dos reinos ou as guerras e a sua duração, que Ele determina para castigar (V, 1,11-12, 21-22, 23). Porque de forma até mais radical do que nas demais elaborações patrísticas da Providência divina, em Agostinho é Deus quem dá ao

mesmo tempo os olhos, o objeto a ser visto (os eventos) e a capacidade de ver. Pela sua presciência, que é simultaneamente uma predestinação, Ele já distinguiu, desde o princípio do mundo, para manifestar a força da sua misericórdia, aqueles que se salvam (os cidadãos da cidade divina) dos que devem perecer¹³⁷. O fato de que os eventos são fundamentalmente os mesmos para as duas classes de pessoas, de que “bons” e “maus”, “piedosos” e “idólatras”, “danados” e “eleitos” estão basicamente sujeitos às mesmas mazelas enquanto peregrinam neste mundo, não deve ser entendido como uma “deficiência” da Providência divina, mas apenas como o seu modo misterioso de operar.

Em expressa analogia com a providência cosmológica afirmada no Sermão da Montanha, Agostinho chega a afirmar que essa “indiferença” na distribuição dos males e bens terrenos é a própria expressão da justiça de Deus, que, a exemplo do que opera na natureza, faz o sol da história brilhar indiferentemente sobre bons e maus (I, 8, 1). Se o amor destes últimos (identificados aos romanos pagãos) se compraz no gozo dos bens terrenos, na glória, no desejo de mando, na crueldade e na dominação, qual a injustiça, pergunta ele, se, negando-lhes a vida eterna, o único verdadeiro bem do homem, Deus dá-lhes os bens que eles querem, o seu tão desejado “galardão” (V, 15)?¹³⁸ A felicidade dos monarcas cristãos, por outro lado, consiste na busca dos bens eternos, numa vida de continência, de humildade e misericórdia para com os súditos, e numa postura de serviço em relação a Deus, nada tendo que ver, em princípio, com os sucessos terrenos, pois todo império está, como o próprio mundo em que ele se insere, condenado a perecer (V, 24). Assim revemos de novo, num contexto bastante diverso, aquela mesma lógica da insubstancialidade que preside à noção de criação: tudo o que é criado passa, existindo apenas na dependência da bondade de Deus (o “único necessário”)¹³⁹.

Isto posto e eliminados, de início, os exageros implicados numa interpretação francamente anacrônica, é certo que, na perspectiva agostiniana, o reino dos eventos, no valor

¹³⁷ É a celeberrima noção da *massa damnata*, estreitamente ligada à idéia de misericórdia e Providência divinas. Vale a pena ler o texto em que ela é enunciada: “Contudo, a Deus onipotente, Criador soberano e soberanamente bom de todas as naturezas, que auxilia e premia as obras, abandona e condena as más e ordena todas, não lhe faltarão meios em sua sabedoria para completar o número de predestinados à sua cidade, tirando-os da corrupção do gênero humano. E não os discerne por seus merecimentos, posto que a massa total estava condenada [*damnata*] como de raiz, mas por sua graça, e mostra não apenas nos que livra, mas também nos que não livra, que lhe são devedores (...) Por que, pois, não havia Deus de criar aqueles que, de antemão, sabia que haviam de pecar, se neles e por eles poderia mostrar que lhes merecia a culpa e que lhes deu a sua graça e que, sob tal Criador e Ordenador, a própria desordem dos pecadores não perverteria a justa ordem das coisas?” (XIV, 26; cf. tb 1 e 10).

¹³⁸ No capítulo XI veremos o Conde das *Soirées* enunciar esse argumento apologético quase palavra a palavra, embora sem qualquer menção a Agostinho.

¹³⁹ “Esse Deus, quem é? É Aquele que criou o céu, a terra, toda alma, todo espírito distinto dele próprio. É o Criador e todos os seres saíram das suas mãos; e para serem, para subsistirem, têm necessidade de quem os fez” (X, 15).

e significado de *testemunho* que eles podem vir a ter, se vê de tal modo desvalorizado que, com efeito, a idéia de história como domínio do “acaso”, de uma lei imanente ou da ação dos homens (quer dizer, a idéia de uma história, ou melhor, da seqüência concreta dos acontecimentos históricos em si mesma desprovida de significado teológico) se apresenta como uma possibilidade tentadora, assim como a sua contrapartida lógica e natural, a afirmação da Igreja (e, numa outra chave, da “vida interior”) como espaço (quase) exclusivo da presença de Deus. É, com efeito, impossível não perceber nesta afirmação (?) da possibilidade de uma história profana em Agostinho uma porta aberta para o processo de dessacralização/secularização do mundo que se expressa, também, e de modo eminente, numa afirmação da autonomia do domínio da história, algo que de fato começará a tomar fôlego com o protestantismo, mais de dez séculos depois.

Em todo caso, e a despeito de todas as distorções que ela, porventura, tenha ensejado, o fato é que a teologia da história desenvolvida por Agostinho se dá numa nítida perspectiva de retraimento, numa postura, se é lícito exprimir-se assim, *defensiva*, que busca resguardar a noção de providência divina de certo modo limitando (ou deslocando) o seu raio de ação¹⁴⁰. A meu ver, a maior evidência desse caráter “estratégico” e, em certo sentido, circunstancial, da noção de providência histórica de Agostinho, herdado, em meu parecer, da situação específica que presidiu à sua formulação, é dada pelo fato de que, a despeito de aceitá-la formalmente, a Idade Média latina, salvo raríssimas exceções, não a incorporou, como, aliás, testemunha praticamente toda a sua escatologia – os diversos milenarismos em especial –, além da própria escolástica, como se verá a seguir (cf. Lacoste, 2004: “História”, p. 836; e Lubac, 1988).

Algo semelhante aconteceu, como já foi sugerido, no cristianismo de fala grega que, sob a influência do providencialismo de Eusébio Panfílio (mais conhecido como Eusébio de Cesaréia) e de uma estreita identificação entre as realidades seculares e religiosas (Igreja e Estado), estava completamente imerso numa perspectiva de sacralização, não demonstrando, portanto, qualquer preocupação relevante em delinear com rigidez o campo histórico da ação divina em contraste com a ação humana (cf. Evidokimov, 1979: p. 36 e ss; 303 e ss).

Com efeito, até meados do século XVIII toda a teologia católica (neste caso, mesmo a latina, como já se sugeriu), a exemplo do que (ainda) pensa o cristão comum de todas as latitudes, advogou uma doutrina “forte” da providência histórica de Deus, proclamando a direção intencional e finalista dos eventos do mundo (justamente o que a tornava, segundo

¹⁴⁰ Aqui, mais uma vez, estou nas antípodas do que pensa Lacoste, Op. Cit., p. 838 B (“História”)

Lacoste, uma *theologia gloriae*¹⁴¹), sem intimidar-se nem um pouco com a realidade paradoxal do Verbo divino exposto na cruz ou, a partir dele, com a possibilidade de que a afirmação da intervenção de Deus nos eventos históricos fosse desmentida pelos “fatos”, como sugere, a meu ver desta vez com grande impropriedade, Lacoste¹⁴², mas, também, e de modo surpreendente, Ratzinger¹⁴³.

Foi apenas depois de sofrer ataques sucessivos, advindos, de um lado, da redescoberta do problema do mal pela filosofia e seu uso na ofensiva iluminista de crítica à religião (i.e., ao Deus da religião revelada¹⁴⁴) e, do outro, do intenso (e, de resto, por razões exteriores à teologia, inevitável) processo de secularização do conceito de história, que a teologia moderna (i.e., no caso católico pós Vaticano I), nas suas mais importantes manifestações, encastelou-se, por assim dizer, num entendimento altamente restritivo da intervenção de Deus no mundo humano, distinguindo quicá com demasiada rigidez uma esfera propriamente humana do alcance (agora limitado) da Providência de Deus na história da salvação, duas dimensões que para os padres de uma maneira geral, e mesmo para Agostinho em particular (a despeito da leitura possível, embora anacrônica, de alguns de seus princípios), dificilmente podiam ser pensadas uma sem a outra. É isso o que a meu ver atesta de modo mais do que suficiente e,

¹⁴¹ “Capaz de atribuir hoje a toda coisa e a todo evento uma dupla significação, protológica (conhecer o real tal como pré-conhecido por Deus em toda eternidade) e escatológica (conhecer o provisório à luz *evidente* do definitivo)” Lacoste, 2005: p.1462 B “Providência”. O grifo no “evidente” é meu, na medida em que não se imagina de onde ele teria tirado essa qualificação: quem, no larguíssimo espectro da teologia cristã, já representou os caminhos ou as intenções imediatas da ação divina como “evidentes”? Caberia ao mesmo Lacoste responder e citar pontualmente as passagens pertinentes, o que ele não faz.

¹⁴² “Se é preciso *ainda* falar de Providência, ela deverá ser à medida dos fatos. E se os “fatos”, na *episteme* que presidiu o seu nascimento, começaram sustentando a linguagem da ordem, do professo e de uma possível felicidade [ele está se referindo à redenção escatológica], também é certo que eles podem sustentar outra linguagem, e também é certo que nenhum fato, enquanto fato, jamais será o vestígio evidente de um governo divino de toda a realidade” (1461 A – grifos meus). Todo o adendo que Lacoste faz ao verbete “Providência”, de autoria de Gennaro Auletta me parece partir, em seu fundo, embora ele mesmo não pareça estar consciente disso, dessa dicotomia ou ultrapassagem marcionista do Deus bíblico que acabei de descrever, além de um certo preconceito protestante (nesse caso Barthiano) contra a noção de glória no mundo. No mais, me parece completamente fora de propósito condicionar algo que é, ao fim e ao cabo, um artigo de fé (embora ao mesmo tempo uma *episteme*), a uma pretensa corroboração pelos fatos, que evidentemente serão diferentes respectivamente aos olhos da descrença e aos olhos da fé.

¹⁴³ Com afirmações como a seguinte: “Julgo que pudemos de fato *constatar* que Deus entrou na História, por assim dizer, de modo muito mais frágil do que gostaríamos. Mas também pudemos *constatar* que é a Sua resposta à liberdade. E se queremos isso e se assentimos que Deus respeite a liberdade, também temos de aprender a respeitar e a amar a fragilidade da Sua ação” (Ratzinger/Seewald, 1997: p. 175). Na minha visão é na repetição decerto intencional do verbo *constatar* que reside todo o problema, para começar no sentido puro e simplesmente epistemológico da questão. Desde quando a ação divina se presta a uma constatação inequívoca? Desde quando ela é passível de certeza? Nesse sentido, a pertinência do ponto de vista de Agostinho sobre a importância da “visão” (ou, teologicamente, da eleição ou danação prévia de quem vê) parece, com efeito, mostrar-se em toda a força da sua intuição; nesse sentido, da mesma forma, me parece ser válida a observação que faz Lacoste na nota precedente, com a condição de que, em se tratando de teologia, a “outra” linguagem a ser sustentada pelos “fatos” sustente-se previamente sobre a fé.

¹⁴⁴ A propósito, ver a reflexão de Leo Strauss (1997) sobre o ataque metódico de Spinoza à religião e a sua influência sobre a crítica das Luzes.

com efeito, exemplar a introdução histórica de Henri Marrou para o seu ensaio de teologia da história citado mais acima, onde o eminente professor descreve, num tom notoriamente melancólico de fim dos tempos, as desilusões padecidas pelas sucessivas gerações de fiéis ao longo do século XX, que os teria levado a “desistir” - e esta parece ser a única palavra pertinente no contexto -, de buscar uma interpretação da história “do ponto de vista de Deus”, algo cuja possibilidade Marrou rejeita peremptoriamente¹⁴⁵. Outrossim, é essa a história contada por Susan Neiman em seu estudo sobre o mal no pensamento moderno, narrada na perspectiva da filosofia mas que também pode ser lida como a história da desilusão da modernidade como um todo, aí incluída a teologia, para com o pensamento providencial e as suas concepções¹⁴⁶.

Em todo caso, o certo é que não é de modo algum uma noção restritiva, “igrejeira” de providência (ou “graça”) ou de história que se encontrará em Joseph de Maistre¹⁴⁷, e muito menos nos autores nos quais, nesse ponto de doutrina particular, ele se inspirou. Nesta matéria, Maistre está longe de ser um agostiniano ou um partidário da doutrina das duas cidades (que ele não obstante admirava, sem fazer uso dela nem compartilhar dos seus princípios, como, aliás, ele o fazia também em relação à teodicéia de Leibniz). Muito mais perto dele, e não apenas na linha do tempo, estava a doutrina da Providência elaborada pelos autores medievais e da contra-reforma, em particular as idéias desenvolvidas ou reforçadas por ocasião das controvérsias sobre a graça que marcaram a teologia dos séculos XVI-XVII e que giravam em torno do pensamento dos dois grandes doutores da Igreja até então, Agostinho e Tomás de Aquino, este último principalmente no período que se seguiu ao concílio de Trento. Assim, faz-se necessário pelo menos conhecer alguma coisa sobre o que pensou o grande doutor de Trento, assim como os outros autores que servem de ponto entre o antigo e o “moderno”, a respeito deste tema tão central.

¹⁴⁵ Na p. 16, ele escreve: “Não há ninguém entre nós que no curso destes anos difíceis não tenha, num dia mais trágico que os outros, intuído, como num raio que atravessa a noite do apocalipse, a contingência radical da cidade terrestre, e esta experiência, para nós equivalente ao que o saque de Roma pelos visigodos de Alarico representou para os contemporâneos de Agostinho, conserva para os que a viveram um valor permanente; é o nosso papel, cabe a nós, as testemunhas, rememorá-la quando de novo tudo parecer se arranjar para nós e o nosso círculo imediato; cabe a nós aprofundá-la e extrair dela a lição”. cf. Marrou, 2006 (1968): pp. 17 (onde ele procede à descrição do estado de espírito sombrio dos fiéis que testemunharam os massacres das duas guerras mundiais), 28-9 (onde ele acusa Bossuet e o seu providencialismo de uma apologia *maladroite*) e 63 (onde ele afirma a impossibilidade e impropriedade de “situar-se em Deus” para a partir daí julgar os acontecimentos).

¹⁴⁶ Neiman, *Evil in Modern Thought*, 2004. De fato, até a noção de que o pensamento providencial teria sido ultrapassado pelos “fatos” é aí de mesmo tipo que a de Lacoste.

¹⁴⁷ Espero que não se entenda que estou fazendo uso destes adjetivos para me referir a todos os autores citados ao longo desta discussão, Marrou, Danielou, Balthasar entre outros, nem que eu estou simplesmente colocando todo mundo no mesmo saco. A minha intenção é apenas pegar de cada um deles os traços ou argumentos pertinentes à minha discussão e ao esclarecedor contraste com o pensamento maistreano que eu vou tentar entender.

3.2. A Providência em Tomás de Aquino, Luís de Molina e Bossuet

Como ocorre em relação a todo o resto, em Tomás a doutrina da Providência é elevada a um grau de grande tecnicidade, dizendo respeito em primeiro lugar ao governo e ordenação do mundo físico pelo princípio volitivo e intelectual desse mesmo mundo que é Deus, o criador e ordenador de todas as coisas¹⁴⁸. O ponto de partida primordial é, com toda evidência, a idéia de Deus como *causa* universal, princípio de movimento e vida, a representação aristotélica do intelecto divino como “primeiro motor” (*Summa* I, Q. 22, 1). A bondade divina está em todas as coisas criadas, tanto no que diz respeito à sua substância quanto à sua ordenação na direção de um fim (Ia, 22, *ad. Resp*); o “tipo” da ordem das coisas deve necessariamente pré-existir na mente divina, e o tipo das coisas ordenadas em vista desse fim é propriamente o que se chama de a Providência de Deus (Ibid). Quer dizer, entendida em analogia com a prudência ou *phronesis*, a Providência é a própria inteligência divina enquanto ordenadora ou pré-ordenadora das coisas, tanto em seu conjunto quanto individualmente, visando ao estabelecimento de um todo belo e harmonioso, à produção da unidade na diversidade, isto é, de um *universo* em todo o rigor do termo.

Como dirigida a um “fim” estabelecido em função de um “bem”, ela é também obra da vontade (o que, aliás, a sua definição como *phronesis* divina já dava bem a entender), levando-se em conta que em Deus o intelecto e a vontade são uma e mesma coisa (Ia, 22, 1, *ad. 3*). Assim, o termo Providência não deve ser tomado literalmente, como “visão” ou “previsão”. Ela envolve mais do que a mera visão ou conhecimento, na medida em que implica a ativa disposição e arranjo de todas as coisas, sem, entretanto, sugerir a idéia de sucessão temporal. Pois Deus abarca todas as coisas numa única visada eterna (Ia, 22, 3, *ad. 3*) e por um mesmo ato produz, conserva e concorre para o mover-se de todas as coisas (Ia, 104, 1, *ad. 4*), de modo que, escreve Tomás, é preciso distinguir entre a Providência propriamente dita, o ordenamento, por assim dizer, “mental” dos eventos enquanto tramados pela inteligência divina, e o “governo” do mundo, que se constitui na vária execução dos decretos uma vez emitidos.

Duas coisas se relacionam ao cuidado da Providência, a saber: a “razão da ordem”, que é chamada providência ou disposição; e a execução da ordem, que é chamada de governo. Dessas duas, a primeira é eterna enquanto a segunda é temporal (Ia 22, 1, *ad. 2*).

¹⁴⁸ Eis os textos principais: *Summa Theologica*, 1ª parte, *Questiones* 22 (“A Providência de Deus”), 23 (“Da Predestinação”) e 103 (“Do governo das coisas em geral”)

Respeitando essa distinção, todas as coisas, seja em seu conjunto seja individualmente, são pré-ordenadas e pré-determinadas pela “prudência” do Criador, e existem de verdade porque antes de tudo Ele as pensou (Ia, 22, 2, ad resp¹⁴⁹.); mas no que diz respeito à execução dos decretos emitidos pela reta razão, nem tudo é governado de modo imediato por Deus, da mesma forma ou pelos mesmos meios (Ibid, a.3, ad. Resp.). Não é porque seu poder sofra qualquer “defeito”, mas em razão da “abundância” da sua bondade que Deus quis governar o mundo através da causalidade imanente ao mundo, visando “elevar” as próprias criaturas à dignidade de causa, fazendo-as participar, desse modo, da eminência da Sua própria dignidade de “causa universal” (a.3, ad. Resp)¹⁵⁰, que em nada se vê diminuída por essa delegação de poder (pois é da dignidade dos grandes reis ter seus decretos executados por “ministros” competentes – Ia, 22, 3, resp. ad. 1), mas, ao contrário, justifica ainda mais a ordem instituída ao inculcar-lhe vida própria e estabilidade interior. É isso que muitos não entenderam ao objetar à Providência divina com base na afirmação de algo como a Fortuna ou o acaso, o que para Tomás não passa de uma ilusão de ótica provocada por uma visão parcial do modo divino de governar, ao qual é peculiar mais de uma distinção causal. No caso do que se conhece como eventos “fortuitos”, é preciso atentar para o fato de que

Existe uma diferença entre causas universais e particulares. Uma coisa pode escapar da ordem de uma causa particular, mas não da ordem da causa universal. Pois nada escapa à ordem de uma causa particular a não ser pela intervenção ou sobreveniência de alguma outra causa particular (...). Assim, uma vez que todas as causas particulares estão incluídas na causa universal, *não pode ser que* qualquer efeito possa ter lugar fora do alcance daquela causa universal. Então, na medida em que um efeito escapa à ordem de uma causa particular diz-se que ele é casual ou fortuito com respeito àquela causa; mas, se consideramos a causa universal, fora de cujo alcance nenhum efeito pode ocorrer, diz-se que ele foi *previsto* (Ia, 22, 2, ad. 1 – grifos meus)¹⁵¹.

O acaso é, assim, nada mais que uma miopia, uma parcialidade de visão (assim como, de resto, o mal), na medida em que nada permanece fora do império da Providência divina, cujo governo se exerce seja imediatamente, pela causa universal, seja através das causas

¹⁴⁹ “Uma vez, portanto, que a Providência de Deus nada mais é do que o tipo da ordem das coisas em vista de um fim, como dissemos, segue-se, necessariamente, que todas as coisas, na medida em que participam na existência, devem igualmente estar sujeitas à Providência divina”

¹⁵⁰ “É perfeição maior para uma coisa ser boa em si mesma e também causa de bem para outras, do que apenas ser boa em si mesma. Portanto, Deus governa as coisas de maneira a fazer com que algumas delas sejam causas de outras no governo; como um mestre, que não apenas propicia o conhecimento a seus pupilos, mas dá-lhes também a faculdade de ensinar aos outros” Ia, 103, ad. Resp.

¹⁵¹ Sobre o significado do acaso Cf. tb. Ia, 103, 5, ad. 1 e a.7, ad. 2.

particulares por ela ordenadas. Mas isso não implica, ao contrário do que pensava Boécio (*De Consol.* Iv, 6), e a despeito dos decretos da Providência serem marcados pelo selo da certeza e da infalibilidade (Ia, 22, 4, ad. 2), na afirmação de uma noção de destino ou necessidade absoluta no governo do mundo em geral (em Ia, 116, 1 Tomás rejeita expressamente o uso de *fatum* para descrever a Providência de Deus), pois a coisas de natureza diferente devem ser atribuídos diferentes gêneros de causalidade.

Com efeito, a Providência divina impõe necessidade sobre algumas coisas; não sobre todas, como antes [i.e., com Boécio] se acreditava. Pois à Providência pertence ordenar todas as coisas em vista de um fim. Então, depois da bondade divina, que é um fim extrínseco a todas as coisas, o bem principal nas coisas mesmas é a perfeição do universo; que não existiria se todos os graus de ser não fossem achados nas coisas. Assim, compete à Providência divina produzir todo grau de ser. E ela preparou para algumas coisas causas necessárias, de modo que elas ocorrem por necessidade; e para outras causas contingentes, de modo que elas acontecem por contingência, *de acordo com a natureza das suas causas próximas* (Ia, 22, 4, ad. Resp. – Grifo meu)¹⁵².

Assim, “o efeito da Providência divina não é apenas que as coisas aconteçam de algum modo, mas que elas aconteçam por necessidade ou contingência” (Ibid. ad. 1); as coisas “naturais” e necessárias sendo *movidas* de forma “natural” e necessária; as contingentes de forma contingente, de modo que, assim entende Tomás, o fato de Deus ter “previsto” os eventos desde toda a eternidade no cuidado da sua Providência não impõe qualquer necessidade ao que é assim previsto. E, no entanto, pela sua própria forma de enunciação, o governo de Deus não pode sofrer resistência: tudo o que Ele decreta é, de uma forma ou de outra, *infalivelmente* levado a termo, seja por seu próprio concurso direto, seja por intermédio do encadeamento das causas segundas, cuja ordem e modo de operação Ele instituiu em Sua mente no princípio e de uma vez por todas. Como especificará o século XVI com relação à graça sobrenatural, segundo esse modelo a ação da Providência é eficaz e de certo modo “irresistível”¹⁵³, e irresistível em primeiro lugar porque *suavis* (sem violência), na medida em que todas as causas intramundanas movem e são movidas inapelavelmente em função da sua própria natureza, que, como reza o finalismo aristotélico, as dirige para o bem.

¹⁵² Este argumento e este modo de colocar as coisas farão fortuna. Ele se fará ver, por exemplo, na idéia de Maistre, na quinta *Soirée de São Petersburgo* (I, 5, pp. 286-7) de que todos os seres são movidas pela Providência divina segundo a sua natureza, e que, portanto, os seres livres são movidos “livremente”, uma idéia que na realidade informa o parágrafo de abertura da sua primeira grande obra sobre a ação de Deus na história, as *Considerations sur la France*. A passagem em tela é citada mais abaixo, quando se fala de Bossuet.

¹⁵³ Note-se que a princípio não é necessário atribuir uma acepção demasiadamente estrita a esta palavra, como veremos mais abaixo a propósito de Molina.

Quando considerado do primeiro modo [i.e., na perspectiva da causa universal] nada pode resistir à ordem do governo divino. O que pode ser provado de duas maneiras: primeiro pelo fato de que a ordem do governo divino está completamente direcionada para o bem e que tudo por sua própria operação e esforço tende somente ao bem, “pois ninguém age querendo o mal”, como diz Dionísio (*Div. Nom.* IV); em segundo lugar pelo fato de que, como dissemos acima (Ia, a.3,5, ad. 2), toda inclinação em qualquer coisa, seja natural ou voluntária, é nada mais que uma impressão do primeiro movente, assim como a inclinação da flecha na direção de um ponto fixo nada mais é que o impulso imprimido pelo arqueiro. De modo que, todo agente, natural ou livre, atinge o fim que lhe é designado por Deus, como de sua livre e espontânea vontade. E por esta razão se diz que Deus ordena todas as coisas suavemente (Ia, 103, 8, *ad. Resp.*)

Até aí, nada de realmente novo ou peculiar, uma vez que a idéia “forte” de uma Providência que exerce completo controle sobre o mundo é simplesmente a marca, como temos visto até aqui, da visão tradicional do Deus criador no ambiente da religião revelada. Mas a providência tomista é irresistível ainda num outro sentido, já sugerido no texto que acaba de ser citado, um sentido que terá conseqüências bem mais dramáticas para a teologia posterior. Refiro-me à sua irresistibilidade no que toca à ação e ao destino dos agentes livres.

Como segundo o modelo tomista, intensamente influenciado pelo naturalismo aristotélico de fala árabe, tudo o que é previsto ou pré-ordenado é ao mesmo tempo pré-movido e, de certo modo, pré-determinado pela causa primeira e universal, e como, notadamente no caso das criaturas racionais, os homens e os anjos, a causa que move apresenta-se, também, como o fim do que é movido (a sua causa final¹⁵⁴), a ascensão do homem na direção do soberano bem, que é a visão de Deus¹⁵⁵, não pode deixar de se dar ao modo de uma pré-moção (a flecha que se move sob o impulso do arqueiro), algo que Tomás deixa bastante claro ao falar de como se operam os atos livres que levariam o homem alternativamente à salvação ou à danação eterna. No primeiro caso, é afirmada a necessária concorrência de Deus para a obra boa; no segundo fala-se de um “abandono” providencial, na medida em que, de um lado, a divindade essencialmente boa não pode ser responsável pela realização do ato mau, e, do outro, nada existe, mesmo o mal, capaz de ser representado como estando fora do controle de um Deus onisciente e onipotente. Leiamos o texto:

Quando se diz que Deus deixou o homem a si mesmo, isto não significa que ele esteja isento da Providência divina, mas simplesmente que ele não tem uma força operadora pré-fixada e determinada a apenas um efeito, como

¹⁵⁴ Ia, 103, 2, *ad. Resp.*

¹⁵⁵ Ia. 23, 1, *ad. Resp* e Gilson, 1997: p. 429 e ss

acontece com as coisas naturais, que recebem passivamente o direcionamento de outrem para o seu fim e não agem por si mesmas, como se dirigissem a si mesmas, em vista de um fim, como fazem as criaturas racionais através da posse do livre arbítrio, pelo qual têm capacidade de deliberar e fazer uma escolha (...). Mas uma vez que *o próprio ato do livre arbítrio remonta a Deus como causa*, segue-se necessariamente que tudo o que acontece a partir do exercício do livre-arbítrio deve estar sujeito à Providência divina. Pois a providência [ou “prudência”] humana está incluída sob a Providência divina como uma causa particular sob uma causa universal. Deus, entretanto, estende a sua Providência sobre os justos de uma maneira mais excelente que sobre os ímpios, na medida em que Ele impede que aconteça qualquer coisa que prejudique a sua salvação final (...) Mas, com base no fato de que Ele não afasta o ímpio do mal do pecado diz-se que Ele o abandona; não que Ele retire completamente a sua Providência do ímpio, pois assim este retornaria ao nada se não fosse preservado na existência pela sua Providência (Ia, 22, 2, ad. 4)

Diante disso, uma pergunta naturalmente se impõe: de que modo exatamente Deus pode ser representado como “causa” do livre-arbítrio? De que maneira Ele o move ou determina?

Sejam quais forem as respostas eventualmente dadas, todas elas certamente bastante complicadas, o que cabe sublinhar é a idéia de que a pré-determinação ao ato ou a retirada dela é ao mesmo tempo uma predestinação¹⁵⁶. Tomás é de novo muito claro ao falar da predestinação como uma consequência necessária do próprio conceito de Providência, tal como ele vem de elaborá-lo¹⁵⁷. Pois, se a Providência é a pré-ordenação de todas as coisas na mente divina para um determinado fim, e se o fim da criatura racional (ou o maior deles, a sua maior perfeição) é a bem-aventurança eterna (a visão de Deus), algo impossível de ser atingido por suas próprias forças, é forçoso reconhecer que ela deve ser dirigida até ele por algo exterior e superior a si mesma, quer dizer, pela graça de Deus. Como acontece com os eventos do universo físico e moral, o Deus onisciente ao mesmo tempo conheceu e pré-determinou aqueles que atingiriam o bem supremo, do mesmo modo em que, como acabamos de ver, decidiu abandonar à danação os outros que não foram escolhidos. Assim, de novo a

¹⁵⁶ Com efeito, quanto mais Tomás tenta explicar essa causalidade divina do ato bom e o “abandono” que leva ao ato mau, mais difícil torna-se entender o que ele quer realmente dizer: “A reprovação difere em sua causalidade da predestinação. Esta última é causa tanto do que é esperado na vida futura pelo predestinado – nomeadamente, a glória – quanto daquilo que é recebido nessa vida – a graça. A reprovação, entretanto, não é a causa do que se dá no presente – nomeadamente, o pecado –, mas é a causa do abandono por Deus. Ela é a causa, entretanto, do que está reservado para o futuro, a saber, o castigo eterno. Mas a culpa procede do livre-arbítrio da pessoa que é reprovada e abandonada por Deus” (Ia, 23, 3, ad.2) Essa “obscuridade” passará integralmente, e inclusive se intensificará, nas tentativas posteriores de clarificação levadas a cabo pelos continuadores da tradição tomista.

¹⁵⁷ “Assim, o tipo na mente daquele que tem algo a fazer é uma espécie de pré-existência nele da coisa a ser feita. Donde o tipo da direção supramencionada de uma criatura racional para o fim da vida eterna é chamado predestinação. Pois destinar é dirigir ou enviar. De modo que é claro que a predestinação, no que diz respeito a seus objetos, é uma parte da Providência” (Ia, 23, 1, ad.Resp.).

pergunta se impõe: com base em que Deus distinguiu, em sua presciência eterna, os que serão ajudados dos que serão abandonados, os que Ele irá mover dos que deixará estar? O que as duas categorias de agentes livres fizeram para provocar nele ou na sua “mente” tal distinção?

De forma surpreendente quando consideramos o seu pendor intelectualista, a resposta que Tomás oferece a estas perguntas é completamente agostiniana: nenhum mérito é levado em conta na eleição daqueles que serão justificados, pois no que se refere a Deus a predestinação não é apenas uma questão de conhecimento, ou não principalmente dele, mas de vontade. “Porque Ele escolhe alguns para a Glória, enquanto reprova outros, não tem razão, a não ser a vontade divina”, escreve Tomás com todas as letras. E, ao contrário do que possa parecer, a predestinação gratuita é, a exemplo do que ocorre em Agostinho, afirmada como o penhor mesmo da bondade e da misericórdia divina, que retira do meio do gênero humano, o qual considerado em sua totalidade nada merece (daí a *massa damnata*), alguns, poucos ou muitos, como Ele o queira, para glorificar (Ia, 23, 7, *ad.* 3). É o que a teologia posterior chamará de predestinação *ante praevisa merita* (cf. CEN, XII: “Predestination”). Pois ao contrário da comunicação da bondade divina, que é, segundo o modelo da cosmologia do Areopagita em que se baseia Tomás, feita a todas as coisas e, portanto, prescinde de eleição, a bem-aventurança eterna é concedida não por direito, mas por meio de um decreto eterno, endereçado apenas a alguns, e, em última instância, sempre gratuitamente (Ia, 23, 4, *ad.* 1).

Nas coisas que são dadas gratuitamente a pessoa pode dar mais ou menos, tanto quanto queira (contanto que a ninguém prive do que lhe é devido), sem qualquer infração das regras de justiça. É o que disse o mestre da casa: “Toma o que é teu e vai. Não tenho o direito de fazer o que quero com o que é meu?” (Mt, 20, 14, 15) (Ia, 23, 6, *ad.* 3)¹⁵⁸.

Aqui, o *pathos* do argumento tomásico é, não custa repeti-lo, claramente tributário da *massa damnata* do bispo de Hipona, um argumento destinado a salvaguardar antes de qualquer consideração de mérito ou justiça a perfeita gratuidade da eleição divina. Segundo esse modelo de justificação, o mérito do santo deriva do fato de ele ser predestinado e não o contrário, assim como a justiça de Deus não é aquela pela qual Ele é justo, mas aquela pela

¹⁵⁸ Cumpre observar que, para provar a tese agostiniana que ele adota aqui (a *massa damnata*), Tomás inverte completamente o sentido da parábola dos trabalhadores na vinha: nesta, Jesus afirma a sua bondade superabundante, não a negação, com base apenas na sua vontade, do trabalho que foi empreendido, o qual ele, com efeito, recompensa. Com as palavras citadas Jesus diz exatamente o contrário do que Tomás quis que ele dissesse: “Eu quero dar a este último o mesmo que dei a ti” e não “Eu não vou dar nada a você porque eu quis, do alto da minha sabedoria que não lhe concerne, dar a este último o que me apraz”. Pelo menos nessa passagem evangélica particular é este, com toda evidência, o sentido da idéia de que os últimos serão os primeiros e os primeiros, os últimos.

qual Ele justifica. E a idéia de “concorrência” com a boa obra, de Deus como *causa* do livre-arbítrio que se decide pelo bem vai nessa mesma direção, buscando reforçar ainda mais essa noção absoluta de soberania. Pois, como vimos, se a obra má ou pecaminosa o homem a realiza por si mesmo (sendo “abandonado” a ela), para a realização da obra boa é necessária a providência especial de Deus, que, agora sabemos, Ele oferece apenas aos seus eleitos¹⁵⁹. Desse modo um outro problema se impõe que talvez seja tão ou mais complicado do que aquele relativo à motivação e, em última análise, à justiça das escolhas de Deus no que toca à salvação e danação eternas: se as ações dos homens não têm mérito ou demérito próprio, se o homem necessita, para agir bem, do concurso especial da Providência divina, e se não há inclusive meio algum de resistir a essa “ajuda” (uma vez que, como se viu, tudo o que Deus prevê, Ele ao mesmo tempo pré-determina), pode-se realmente dizer que o homem é livre? Que espécie de ordem é essa em que o homem não pode ser culpado pelo pecado que comete, nem louvado pela justiça que pratica? Se tudo está desse modo previsto e pré-determinado, ainda faz algum sentido exortar à virtude e proibir o vício? Há algum sentido em trabalhar, com “temor e tremor”, pela própria salvação?

Para estas perguntas Tomás reproduz a resposta tradicional de que a ninguém é dado conhecer a própria predestinação nesta vida para que dela não se glorie como com algo que fosse seu (Ia, 23, 1, *ad.* 4), o que, convenhamos, apenas desloca o problema para um nível metafísico mais profundo, na medida em que exime o homem somente para trazer de novo o próprio Deus ao banco dos réus, posto que, dadas as premissas, Ele reprovará necessariamente, se esta foi a sua decisão eterna, mesmo aqueles que, naturalmente não sabendo da sua decisão, se empenharam com todas as forças para salvar-se. Porque é, com efeito, difícil entender como o homem pode ser dito realmente livre no esquema da Providência de Tomás, como é que os predestinados devem “necessariamente” ser salvos (pois a graça santificante é, como todo o resto, eficaz e irresistível) ao mesmo tempo em que esta necessidade, sendo “apenas condicional”, como quer o doutor angélico, não elimina a liberdade de escolha; do outro lado é difícil compreender como, sendo “impossível” para os reprovados por decreto eterno receber a graça santificante, e, por isso mesmo, operar o bem, a

¹⁵⁹ Nunca é demais reforçar, a idéia desta “passividade” do agente que atua como causa segunda na execução dos decretos divinos nasce do caráter (mitigadamente, é verdade) necessitarista da noção de Providência esposada por Tomás: “Com efeito, a Providência não é nada nas coisas que são objeto dela, mas um tipo na mente de quem provê, como foi provado acima (22, 1). Mas a execução da providência, que é chamada governo, reside, *de modo passivo*, na coisa governada, e de modo ativo em quem governa. De modo que fica claro que a predestinação é uma espécie de tipo de ordenamento de algumas pessoas para a salvação eterna, existente na mente divina. Não obstante, a execução dessa ordem reside de um modo passivo no predestinado, assim como de modo ativo em Deus” (Ia, 23, 2, *ad. Resp.* grifo meu).

sua reprovação pode ser devida a seus próprios pecados, que assim lhes seriam justamente imputados pelo juízo do mesmo Deus que se teria recusado a “ajudar” (Ia, 23, 3, *ad. 3*)¹⁶⁰.

Durante toda a Idade Média estes problemas relativos às doutrinas da justificação dos dois grandes doutores da Cristandade latina passaram relativamente despercebidos e não geraram maiores discussões. A situação, entretanto, mudou completamente com o advento da Reforma e a radicalização do pensamento agostiniano sobre a gratuidade da graça e da justificação na direção de uma doutrina da dupla predestinação. Nesse contexto, cumpria mais do que nunca, no campo católico, salvaguardar da afirmação extrema do voluntarismo divino proposta pelos reformadores as idéias de justiça e ordem reconhecíveis, nesse contexto expressas eminentemente pela defesa da liberdade humana na doutrina da justificação¹⁶¹. Foi essa a direção tomada pelo Concílio de Trento (1547) que, contra o extremismo dos reformadores afirmou a necessidade da cooperação entre graça e liberdade para a salvação, sugerindo que a primeira só se torna realmente eficaz com o concurso da última, que assim, em última análise, seria capaz de lhe resistir, dizendo não a Deus¹⁶².

Com efeito, foi esta idéia de uma necessária cooperação entre liberdade e graça, algo que os padres gregos chamavam de *sinergia* (*synergeia*) e que o concílio apenas sugeriu, em termos propriamente teológicos, de maneira vaga e prescritiva (como, aliás, costumam ser

¹⁶⁰ Para uma minuciosa discussão das aporias do modelo tomista (e, por tabela, agostiniano) de justificação sem previsão de méritos eu sugiro a leitura do excelente livro de Thomas P. Flint, *Divine Providence, A Molinist Account*, 1998: Cornell University Press, esp. o capítulo 3, pp. 75 e ss que será trabalhado em detalhe daqui por diante.

¹⁶¹ Sobre a doutrina da Providência no contexto da Contra-Reforma ver Lacoste, 2004: “Providência”, “Bañezismo”; “Graça” e “Predestinação”.

¹⁶² Trata-se do decreto de 13 de janeiro de 1547, Sessão VI, cap. V, *COD* 671-681, *DS* 1525-1580. O texto deste capítulo V do Decreto tridentino sobre justificação é o seguinte: “Declara ainda [o Santo Concílio]: o início da justificação dos adultos deve brotar da graça proveniente de Deus [can. 3] por Jesus Cristo, a saber, de sua vocação, pela qual são chamados, sem qualquer merecimento da parte deles. Assim, aqueles que estavam afastados de Deus por seus pecados, se dispõem [amparados] pela sua graça, que excita e auxilia (*per eius excitantem atque adiuvantem gratiam*), a alcançarem a conversão e a própria justificação, consentindo livremente nesta graça e livremente cooperando com ela [can. 4 e 5], de forma que, tocando Deus o coração do homem com a iluminação do Espírito Santo fica o homem por um lado não totalmente inativo, recebendo aquela inspiração, que poderia também rejeitá-la; por outro lado, não pode ele de sua livre vontade, sem a graça de Deus, elevar-se à justificação [can.3] diante de Deus”. Mas a necessidade de cooperação entre graça e liberdade contra a doutrina da justificação protestante é deixada mais clara ainda no texto dos “cânones sobre justificação”, que por isso merecem também ser reproduzidos (can. 4-7): “814. *Can. 4.* Se alguém disser que o livre arbítrio do homem, movido e excitado por Deus, em nada coopera para se preparar e se dispor para receber a graça da justificação – posto que ele consinta em que Deus o excite e o chame – e que ele não pode discordar, mesmo se quiser, mas se porta como uma coisa inanimada, perfeitamente inativa e meramente passiva – *que seja anátema*; 815. *Can. 5.* Se alguém disser que o livre arbítrio do homem, depois do pecado de Adão, se perdeu ou se extinguiu, ou que é coisa só de título, ou antes, de título sem realidade, e, enfim, uma ficção introduzida na Igreja por Satanás – *que seja anátema*; 816. *Can. 6.* Se alguém disser que não está no poder do homem tornar os seus caminhos maus, mas que Deus fez tanto as obras más como as boas, não só enquanto Deus as permite, mas [as faz] em sentido próprio e pleno, de sorte que não é menos obra sua a própria traição de Judas do que a vocação de Paulo – *que seja anátema*; 817. *Can. 7.* Se alguém disser que todas as obras que são feitas antes da justificação, de qualquer modo que se façam, são verdadeiramente pecados ou merecedoras do ódio de Deus, ou que, com quanto maior veemência alguém se esforça em se dispor para a graça, tanto mais gravemente peca – *que seja anátema*”.

os textos conciliares relativos a espinhosas questões doutrinárias como estas), com o objetivo primordial de opor uma posição moderada à doutrina extrema dos reformadores, foi essa idéia, eu dizia, que inspirou a elaboração de um modelo alternativo de Providência que reservasse um lugar central para a liberdade humana, sem, com isso, enfraquecer a soberania divina, o controle que através da sua Providência o Deus onipotente exerce sobre o mundo que criou. Este trabalho, cuja finalidade e escopo estão claramente expressos no título de sua principal obra sobre o tema, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*¹⁶³, publicada em Lisboa no ano de 1588, se incumbiu de realizá-lo o jesuíta espanhol Luís de Molina (1535-1600). Em vista do seu propósito e conteúdo a obra pode ser vista como uma justificação “científica” da doutrina tridentina da permanência do livre-arbítrio do homem sob a influência da graça eficaz (CEN: “Luis de Molina”).

Para além de todas as sutilezas e complexidades do sistema, que de fato abundam, toda a especulação de Molina gira em torno de uma única questão: a vontade pode ou não se recusar a consentir à graça? (Lacoste, 2004: “Bañezismo, etc”). A graça eficaz deve realmente ser entendida, segundo querem os reformadores e os tomistas a seu próprio modo, como uma graça irresistível?

Em primeiro lugar é preciso entender que, a exemplo do que acontece em Tomás, o molinismo em sua formulação original não é, como já alude o título da obra que lhe dá origem, uma simples doutrina da justificação, mas que ali a questão da justificação é discutida no contexto da relação entre a ação de Deus e os agentes livres considerada de uma maneira geral. Ou seja, como em Tomás, no sistema de Molina a justificação, por mais central que seja, é apenas uma entre as muitas questões relacionadas ao entendimento da Providência divina e seu modo de funcionamento. Não é por acaso que o *Concordia* foi pensado como um comentário a seções escolhidas da *Summa Theologica*, notadamente aquelas que viemos tratando até aqui a propósito da Providência e do governo do mundo por Deus (esp. Ia Qs. 14, 19, 22-23)¹⁶⁴. No modelo tomásico, também, tem origem a “solução” encontrada por Molina para atingir o seu fim – estabelecer um acordo (uma “concórdia”) entre a soberania de Deus e a liberdade das criaturas em tudo que se relaciona com o governo divino do mundo (e que ele enumera como “graça, presciência, providência, predestinação e reprobção”) e mais especificamente dos negócios humanos. A maneira que ele encontrou para fazer isso foi

¹⁶³ “O acordo entre o livre arbítrio e os dons da graça, a divina presciência, providência, predestinação [dos eleitos] e reprobção [dos danados]”

¹⁶⁴ Segundo o autor do verbete “Luís de Molina” na Catholic Enciclopédia, Molina teria sido o primeiro jesuíta a escrever um comentário a São Tomás.

modificar sutilmente a doutrina da Providência de Tomás no que ela tinha de mais fundamental, a noção de presciência. Pois se, como vimos, o doutor angélico pensava que a pré-existência na mente divina dos “tipos” das coisas a serem ordenadas – o que poderíamos chamar de “pré-ordenação” – implicava também, e necessariamente, uma pré-determinação de todos os eventos intra-mundanos sem exceção, no que diz respeito aos agentes livres e à sua determinação todo o problema residia exatamente aí, nesse conhecer/determinar que ignorava completamente o modo “livre” de auto-determinação (Cf. Flint, 1998: esp. p. 22 e ss). Havia, assim, se o objetivo era afirmar a liberdade em sua integridade, que distinguir em Deus um outro tipo de pré-conhecimento que não aquele pelo qual Ele determina, no mundo dos eventos físicos, por exemplo, infalível e irresistivelmente tudo o que deve acontecer sem preocupar-se com a interferência de quaisquer outras instâncias de ação.

A solução, hoje clássica, proposta por Molina foi a proposição de uma *scientia media*, da existência de um conhecimento prévio em Deus de como agiriam as criaturas livres dadas certas circunstâncias e situações. É o que em lógica hoje se conhece como “contrafactuais” ou “futuros contingentes”, cujo conhecimento precederia inclusive a presciência que Deus tem naturalmente de tudo o que deve acontecer a partir do estabelecimento do mundo que Ele cria. Com efeito, o traço distintivo (e polêmico) da *scientia media* molinista é o fato de ela ser, no que diz respeito a Deus, um conhecimento “pré-volicional”, quer dizer, um conhecimento que, diferentemente da presciência propriamente dita (que é concomitante ao ato da criação), precede o ato volitivo da criação do mundo, informando de certo modo a decisão divina (Cf. Flint, 1998: p. 37). Segundo este modelo, Deus contemplaria (no sentido lógico, não temporal, bem entendido) as futuras ações dos agentes livres possíveis e criaria o mundo, livremente, de posse destas “informações”, de modo que a sua presciência, embora continuando a ser total, não implicaria mais numa pré-determinação da liberdade (i.e., não seria a “causa” da liberdade), mas na sua incorporação ao plano a ser estabelecido justamente levando em conta a sua consideração¹⁶⁵. O controle providencial sobre o mundo estaria, assim, garantido, na medida em que a decisão criativa não é, em sentido estrito, *determinada* pelo conhecimento da liberdade (ou dos “contractuais da liberdade criatural”, como os chama Flint, das futuras possibilidades de ações livres), mas apenas *informada* por ela, Deus

¹⁶⁵ “O tradicionalista libertário, escreve Flint, está, portanto, comprometido com a crença de que existem autênticos contrafactuais da liberdade criatural cujo valor de verdade é pré-volicional, não um resultado da determinação divina. Mas abraçar o status pré-volicional dessas verdades contrafactuais é abraçar o molinismo”; e ainda: “os eventos contingentes [nascidos da liberdade criatural] que derivam do ato criativo ainda teriam ocorrido mesmo que (*per impossibile*) Deus não os tivesse pré-conhecido” (Flint, 1998: pp. 75-76; p. 45). Esclarecendo a linguagem do autor, o “tradicionalista libertário” é aquele que advoga ao mesmo tempo uma visão “forte”, tradicional da Providência divina e uma visão “plena” ou “integral” da liberdade humana, uma posição que para ele se identifica pura e simplesmente, no plano teológico, com o molinismo.

permanecendo a todo tempo livre para criar ou não criar este ou aquele ser nesta ou naquela circunstância pré-conhecida conforme o seu beneplácito.

No que toca à visão de Molina, o importante é compreender que, se há aí uma limitação da onipotência divina (algo que tomistas e agostinianos de todas as épocas opõem como a mais poderosa objeção ao molinismo¹⁶⁶) trata-se de uma limitação *auto-imposta*, em nome, precisamente, do amor às criaturas livres e à sua “dignidade de causa”, como gostava de a elas referir-se o próprio Tomás. Em todo caso, é dessa forma que o teólogo jesuíta buscou, no contexto da elaboração de uma doutrina plena da Providência, resolver o nó górdio (proposto em primeiro lugar pelos reformadores e apertado em seguida pelos tomistas) das relações entre liberdade e graça: a graça santificante de Deus é, de fato, eficaz e irresistível para os que se salvarão, mas apenas porque, “antes” de criar o mundo e mesmo “antes” de decidir *o que* criar no mundo, Ele já sabia quem, de todas as criaturas em todos os mundos possíveis disponíveis à sua contemplação, resistiria e quem não resistiria ao seu decreto de santificação. No que diz respeito à doutrina da justificação propriamente dita, trata-se daquilo que, em linguagem técnica, se conhece como predestinação *post proevisa merita*, a destinação que leva em conta a previsão ou conhecimento dos méritos do predestinado, uma idéia que, a despeito do que sugere o linguajar medievalista, é tão antiga quanto a própria teologia cristã¹⁶⁷.

Com efeito, para além de toda a parafernália técnica que acompanha a formulação específica do sistema de Molina, e que ademais é típica do seu momento histórico e do seu contexto de discussão, duas coisas nos interessam sobremaneira na apresentação do seu pensamento: em primeiro lugar justamente o fato de que, com ele, ganha mais uma vez direito de cidadania na teologia latina a idéia de uma necessária sinergia (*cooperatio*) entre graça e liberdade no advento da salvação, algo que jamais saiu de moda na teologia de fala grega, que não teve o seu Pelágio contra quem radicalizar (cf. Evidokimov, 1979: p. 58).

A outra coisa é uma característica, a meu ver, muito pertinentemente apontada por Thomas P. Flint em seu preciosíssimo livro sobre a versão molinista da Providência: a sugestão de que na base do complicado sistema do teólogo espanhol está na verdade a junção entre uma noção “forte”, “tradicional” da Providência divina e a idéia de liberdade como auto-

¹⁶⁶ Como é o caso do eminente tomista do século passado Garrigou-Lagrange, citado por Flint: “Portanto daí parece seguir-se que [para Molina] há uma dependência ou passividade em Deus no que concerne aos futuros contingentes... Pois se Deus não é a primeira Causa determinante dos futuros contingentes, Ele é determinado por eles, e não existe nenhuma outra alternativa. Se todas as coisas não são dependentes de Deus, então o próprio Deus é dependente de outro. Eis a principal dificuldade da questão” *apud* Flint, 1998: p. 109.

¹⁶⁷ A esse respeito, conferir o verbete “Predestination” na *Catholic Encyclopedia* e no *Dictionnaire de Theologie Catholique* (DTC).

determinação (a capacidade de, em última instância, dizer sim ou não a um determinado impulso ou instigação “externa” ou interna, de ser “causa” da própria ação¹⁶⁸) tal como encontradas, de modo geral, no senso comum do simples fiel¹⁶⁹. Ambos os traços explicam, inclusive, por que Molina recusava de maneira tão veemente o rótulo de “inovação” que os seus adversários, particularmente os tomistas (ou bañezistas¹⁷⁰), tentavam fazer “colar” na sua *scientia media* (Cf. Flint, 1998: pp. 112-114¹⁷¹).

Ambos os traços, sobretudo, levam direto à Providência de Joseph de Maistre. O primeiro não só porque Maistre advogava abertamente a noção plena de liberdade proposta pelos padres gregos, resumida na capacidade de dizer “não” ao chamado salvífico do Criador (a sua explicação, em última instância, da persistência do mal no mundo)¹⁷², mas também porque ele reconhecia expressamente na *scientia media* de Molina o resgate desta noção no contexto das controvérsias originadas da Reforma, como demonstra o paralelismo traçado, em seus cadernos de leitura, entre a categoria iniciada pelo teólogo espanhol e a noção de presciência como “não determinação” proposta de maneira não técnica por Orígenes¹⁷³. É

¹⁶⁸ “O que é central para que uma ação seja livre, diz o libertário, é que a atividade causal de todos os outros agentes *até e no* tempo da ação seja compatível tanto com a livre realização do ato pelo agente quanto com a sua não realização” (Flint, 1998: p. 89). É importante observar que a idéia da liberdade como auto-determinação ou auto-causalidade (da ação) é quase tão antiga quanto o próprio pensamento, não podendo ser confundida, em princípio, com a moderna concepção de autonomia (especificamente kantiana mas não só), que se refere particularmente à norma que deve orientar a ação livre (ao seu *nomos*) e não ao modo, digamos, concreto de sua determinação. Para testemunhos antigos da liberdade como auto-determinação, também conhecida como *autopraguia* (p.ex. em Aristóteles - *Et. Nic.* III, 1,3, 5; em Cícero, *De Fato*, II; em Orígenes, *De Principis* III, 5; no próprio Tomás de Aquino, Ia, 83, 1 e em Duns Scotus, *Op. Ox.* I, d.39, q.5, n.16) ver Abbagnano, 2000: pp. 606-607 (“Liberdade”); para a sua afirmação em Erasmo contra Lutero, ver Lacoste, 2004: “Liberdade”. O conceito é defendido de modo eminente também por Leibniz, já com claros indícios da influência molinista, em *Theod.* III, 288.

¹⁶⁹ Devendo o sistema ser entendido como “o desenvolvimento filosófico de crenças pré-filosóficas amplamente compartilhadas dentro e fora da comunidade cristã” (Flint, 1998: p. 75) Essa tese é defendida por Flint ao longo de todo o livro. Mas ver especialmente a sua clara formulação na página seguinte (76) e também na p. 108.

¹⁷⁰ Na medida em que o “tomismo” da doutrina da justificação no século XVI correspondia basicamente, como admite o próprio Flint, à sua formulação específica no pensamento do dominicano Domingos Bañez (1528-1604). Cf. Flint, 1998: p. 85.

¹⁷¹ Segundo Molina, tudo que ele teria feito com a sua *scientia media* foi “estabelecer de modo um pouco mais claro o fundamento sobre o qual todas essas coisas [Providência, liberdade e as noções afins] se harmonizam umas com as outras (...) Pois o consenso dos padres afirma a *scientia media*, pelo menos de fato, senão em nossas próprias palavras” *Disp.* 53, parte 2, sec. 22 *apud* Flint, p. 113.

¹⁷² Para toda essa discussão, ver parte III.

¹⁷³ Em *Extraits G*, p. 346. Eis o texto: “Orígenes tinha da predestinação idéias totalmente semelhantes àquelas que tornaram Molina célebre. Sobre essas palavras de São Paulo sobre a predestinação (“Porque os que de antemão ele conheceu, esses também predestinou” - Rm 8,29), ele disse: “Deus, que conhece o futuro e o uso que faremos da nossa liberdade, conhece aqueles que se dedicarão à virtude e os predestina em virtude desse conhecimento... Portanto, não se deve crer que essa *pré-noção* seja a causa das ações dos homens, pois ela tem lugar [justamente] por causa dessas ações produzidas livremente. O que é precisamente a SCIENCE MOYENNE” (assim, em maiúsculas no texto). Que Orígenes encontra-se na base de qualquer sistema de predestinação que leve em conta a previsão dos méritos é uma noção comum entre os autores, como o reconhecia o próprio Molina, que fala dele em termos praticamente idênticos aos que acabamos de ler em Maistre: “O conhecimento pelo qual Deus sabia *absolutamente* que tais e tais coisas aconteceriam não é uma causa das coisas, mas antes, uma vez que a ordem das coisas que vemos foi estabelecida pela livre determinação da vontade divina, então (como

inclusive possível afirmar que, em certo sentido, é sobretudo com base numa tal noção *plena* de liberdade que se pode falar de uma atuação propriamente pedagógica da Providência divina, que desse modo seria “obrigada” a agir instigando, inclinando, exortando, reformando, mas jamais *determinando* em sentido estrito os movimentos e decisões dos agentes livres, algo que se tornará bastante claro quando, nos próximos capítulos, discutirmos Plutarco e Orígenes como modelos maiores, como as “fontes” por excelência da Providência maistreana.

O segundo traço do sistema molinista apontado por Flint, a sua sólida fundamentação no senso comum do simples fiel, talvez seja ainda mais pertinente do que o primeiro no que toca ao aspecto propriamente pedagógico do pensamento religioso de Joseph de Maistre, na medida em que, conforme veremos, se apresenta como uma característica essencial da “pedagogia” da sua obra o fato de que o conde savoiano jamais pretendeu falar de religião num sentido técnico, para uma platéia de iniciados, tendo ao contrário como alvo primordial o público do alvorecer do século XIX, educado (para Maistre na verdade “deseducado”) pelo pensamento das luzes para a indiferença em matéria de religião. De modo que esta feição “senso comum” da Providência molinista vinha muito a calhar a um só tempo com a sua personalidade e gosto pessoal e com as necessidades específicas do seu intento¹⁷⁴. Isso ficará

Orígenes e outros padres observam) os efeitos surgirão diretamente de suas causas – naturalmente das causas naturais, livre e contingentemente com respeito às causas livres – exatamente como se Deus não tivesse qualquer presciência dos eventos futuros. Disso segue-se claramente que nenhum prejuízo é causado à liberdade de escolha ou à contingência das causas pela presciência de Deus” Disp. 52, sec. 29 *apud* Flint, p. 45. Finalmente, Tomás de Aquino também menciona Orígenes no contexto da mesma discussão, mas no seu caso apenas para contestar o seu modelo de predestinação e afirmar o modelo contrário inspirado em Santo Agostinho (Ia, 23, 5, obj. 1).

¹⁷⁴ Apesar do que deixa pensar a ênfase, por vezes exagerada, que em alguns momentos ele coloca sobre o pecado (algo pelo que eu mesmo, não muito tempo atrás, me deixei levar), hoje me parece um fato bem estabelecido que, no que diz respeito às relações entre liberdade e Providência, Maistre não era de modo algum agostiniano, mas molinista, e dos mais fervorosos. Abundam os testemunhos nesse sentido: no manuscrito do seu *De L’eglise Gallicane* (EG), por exemplo, onde ele, a exemplo do que acabamos de ver nos *registres de lectures*, adere inequivocamente à doutrina molinista da predestinação em consideração dos méritos (Cf. Camille Latreille, “Joseph de Maistre et le Jansenisme”, *Revue d’histoire Litteraire de la France*, nº 15, 1908, p. 414); e em muitas outras passagens do mesmo livro, como por exemplo a propósito do ataque veemente dirigido contra o jansenismo, que para Maistre “é uma heresia, ao passo que o molinismo é um sistema católico” (EG, II, 11), algo que ele afirma baseado no fato de que Molina foi um “homem de gênio, autor de um sistema ao mesmo tempo filosófico e consolador sobre o temível dogma que tanto fatigou o espírito humano, e que jamais foi condenado nem o será jamais” (Ibid. I, 9). Com efeito, o molinismo de Maistre é tão férreo que ele chega a recusar mesmo os agostinianos ortodoxos e os “tomistas mais rígidos” como próximos demais do jansenismo (EG, II, 11). Outrossim, é sob inspiração molinista que ele discorre sobre a harmonia entre a causalidade divina e a liberdade humana na quinta *Soirée de São Petersburgo* (um tema que, de novo, será discutido na Parte III). Se a muitos (inclusive a este mesmo que escreve) Maistre pareceu agostiniano pelo “exagero” da sua descrição das conseqüências do pecado, é principalmente porque, hábil polemista, ele tinha o costume de mudar as ênfases do discurso de acordo com o interlocutor: ao falar contra os *philosophes*, que, como se sabe, não aceitavam a crença no pecado original, ele afirmava com toda a força os “desastres” causados pela queda e o estado lamentável da liberdade do homem pecador; ao polemizar com os jansenistas, ele anunciava em alta voz os direitos da liberdade contra um determinismo providencial demasiadamente pronunciado. No que diz respeito ao pecado, o molinismo de Maistre deve, assim, ser reconhecido na *estrutura* do seu pensamento, e não exatamente no tom com que ele fala. Para uma discussão bastante bem informada do molinismo de Maistre, conferir o erudito artigo

bastante claro, pelo menos eu assim espero, quando, no capítulo V, falarmos das diversas acepções em que é possível entender a obra de Joseph de Maistre como Paidéia.

Agora, para finalizar esse estudo histórico da noção de Providência, que a esta altura já se estende longe demais, resta ainda falar de um último elo na cadeia de representações que leva ao pensamento de Joseph de Maistre. Refiro-me a Jacques-Benigne Bossuet (1627-1704), o importante clérigo francês que serviu como pregador e tutor na corte de Luís XIV.

Com efeito, embora aqui não seja possível senão apontar alguns paralelismos, empréstimos ou concordâncias, a dívida de Maistre para com o bispo de Meaux e a sua teologia da história não é nada negligenciável. A começar por algo que salta aos olhos de todos os leitores do conde savoiano que já tiveram algum contato com a obra de seu antecessor francês, a saber, o fato de que Maistre começa a sua primeira grande reflexão sobre a Providência divina, as *Considerations sur la France* (1797), exatamente onde Bossuet terminou a sua, o *Discours sur l'histoire Universel*, de 1681. Vamos aos textos (primeiro Maistre):

Estamos todos ligados ao trono do Ser supremo por uma cadeia flexível, que nos retém sem nos sujeitar. O que há de mais admirável na ordem universal das coisas é a ação dos seres livres sob a mão divina. Livrementemente escravos, eles operam a um só tempo voluntária e necessariamente; eles fazem realmente o que querem, mas sem poder subverter os planos gerais. Cada um destes seres ocupa o centro de uma esfera de atividade, cujo diâmetro varia segundo a vontade do *eterno geômetra*, que sabe estender, restringir, parar ou dirigir a vontade sem alterar a sua natureza (*CF*, I: p. 93).

E, mais de um século antes, Bossuet:

Deus tem do alto dos céus a rédea de todos os reinos; Ele tem todos os corações em sua mão; ora Ele retém as paixões, ora Ele afrouxa a brida, e com isso move todo o gênero humano (Bossuet, III, 8, 1681: p. 381)

A despeito das diferenças de linguagem (é de se notar a presença do jargão da moderna ciência experimental assim como da franco-maçonaria no texto de Maistre), a idéia que informa ambas as citações nos é já bastante conhecida: é a própria idéia de governo divino do mundo tal como este vem sendo discutido até aqui, com a reconhecível inflexão dada pelas controvérsias sobre a graça no pensamento da contra-reforma, quando a

problemática da liberdade, o modo com que Deus “move” os entes morais dotados de vontade própria, passa para o primeiro plano da discussão. Mas a influência, provavelmente direta, de Bossuet sobre Maistre está longe de parar por aí¹⁷⁵. Com efeito, esta passagem que conclui o longo *Discours sur l’histoire Universel* é apenas um dos casos, e não o maior, em que esta autêntica obra de teologia da história se configura como precursora e inspiração da visão maistreana da Providência divina.

Como o fará também Maistre, Bossuet atribui grande importância à dimensão política da história e à sua direção providencial. É Deus quem faz e desfaz os impérios; é a sua Providência que dá estabilidade e que também “causa” as revoluções, e nada acontece no mundo humano que escape à sua influência. Ao contrário do que comumente pensam os homens, que por serem livres acreditam imperar sozinhos, na história é Deus quem detém a soberania. Com a eloquência que o tornou célebre, Bossuet não podia ser mais claro a esse respeito.

Ele quer fazer conquistadores? Ele faz o terror precedê-los, inspirando neles e em seus soldados uma ousadia invencível. Ele quer fazer legisladores? Ele lhes dá seu espírito de sabedoria e clarividência; Ele os faz prever os males que ameaçam os Estados e deitar os fundamentos da tranqüilidade pública. Ele conhece a *sagesse* humana, sempre insuficiente em algum aspecto; então [quando quer] Ele esclarece, Ele estende a sua visão e depois a abandona às suas ignorâncias; Ele a cega, Ele a precipita, Ele a confunde por si mesma: então ela se enrola, ela se enreda em suas próprias sutilezas. E suas próprias precauções são uma armadilha. Por esse meio Deus exerce seus terríveis julgamentos, segundo os efeitos da sua justiça sempre infalível (Bossuet, III, 8, 1681: p. 381-2).

Por um momento crê-se estar ouvindo o próprio Joseph de Maistre em seus momentos de maior inspiração. Mas não, o texto é do bispo de Meaux que recupera, em plena tranqüilidade e imobilidade do *Grand Siècle*, a sensibilidade profética para a grandeza e o poder da ação divina. É verdade que, do lugar onde ele se encontra e de onde articula o seu discurso, esta ação é essencialmente algo que aconteceu no passado, e que serviu para construir a glória vivida do tempo presente¹⁷⁶ (pois, segundo a sua “ordem” da história, na

¹⁷⁵ Além das inúmeras referências à sua obra e idéias, e a despeito da ferrenha oposição ao seu galicanismo (exposta de maneira até bastante crua ao longo de todo o *De L’eglise Gallicane*), a influência do bispo de Meaux sobre Joseph de Maistre é plenamente atestada pela presença maciça dos seus livros e citações, tanto nas bibliotecas quanto nos registros de leitura deste último, como se pode ver pelos detalhados estudos de Jean-Louis Darcel e Richard Lebrun sobre a erudição de Joseph de Maistre em REM # 9 (“Joseph de Masitre et les Livres”), 1985, esp. pp. 44, 106, 156

¹⁷⁶ Lubac (1988) me parece resumir perfeitamente em poucas linhas o clima espiritual do século de Luís XIV: “Para este século clássico, racional, místico ou social, o tempo – afora o tempo de cada destino individual – parece ter-se detido. A eternidade o fascina, como o céu abstrato das matemáticas. É um século de erudição, não

França do século XVII se estava vivendo a última “época” do mundo), que, por sua vez, é passageira, como, aliás, tudo mais no mundo humano, sendo esta, inclusive, a maior lição que, para Bossuet, a glória presente é capaz de aportar.

Diante desse quadro não me parece acertado o julgamento de Danielou que, considerando o fato de o *Grand Siècle* ter-se visto como o apogeu da história, sugere que o bispo de Meaux, sob praticamente todos os aspectos um autor dos mais sutis, moderados e mesmo sublimes, teria proposto em seu *Discours* um providencialismo triunfalista e conformista equiparável a um Hegel, um providencialismo que, segundo ele, seguindo o exemplo de Eusébio, confundiria a sua própria época com o fim e a perfeição de toda a história universal (cf. Danielou, 1964: p. 94). Não é isso absolutamente que se pode depreender, não apenas do *Discours* mas de toda a obra de Bossuet¹⁷⁷. Pois não se deve esquecer que o *Discours* foi elaborado ao modo de uma “contemplação” das séries (*suites*) históricas, respectivamente, da política e da religião para a educação do Delfim (o filho de Luís XIV que mais tarde viria a falecer sem ascender ao trono), para mostrar a ele que, sendo a história, em última instância, o resultado da vontade divina, e, por este motivo mesmo, uma constante demonstração da nulidade dos propósitos humanos, é necessário conhecê-la para captar, através da equivocidade dos eventos, os “costumes” de Deus, o único soberano verdadeiro. É este, em última análise, o sentido que se deve dar à ciência histórica das “causas particulares” proposta por Bossuet¹⁷⁸. Pois, tudo somado, o que importa é aprender que

Não há poder humano que não sirva, a despeito de si mesmo, a outros desígnios que não os seus. Somente Deus sabe reduzir tudo à sua vontade. É por isso que, a contar apenas pelas causas particulares, tudo é surpreendente e, não obstante, tudo caminha numa seqüência ordenada (Bossuet, III, 8, 1681: p. 383)

de história; ele não se volta para o porvir (...) A história santa, que pertence ao passado, produziu a ordem definitiva, em cujo seio cada indivíduo trabalha para a sua própria salvação” p. 223. De fato, no que diz respeito à teologia da história do *Discours* esta característica marcante do século XVII se deixa ver principalmente pela quase total ausência de uma perspectiva escatológica coletiva, de fim dos tempos, algo comum a praticamente todas as versões conhecidas de teologia da história, e notadamente à versão maistriana. Será por que o cortesão de Luís XIV achava estar vivendo o fim (no sentido de completude, perfeição) dos tempos?

¹⁷⁷ Como demonstram, entre outros, os veementes sermões pronunciados em Versailles, como desafios diretos às veleidades e caprichos do rei sol, assim como as constantes exortações dirigidas ao Delfim, destinatário do *Discours*, acerca do caráter passageiro do império (glorioso, é verdade) que ele estava prestes a herdar. Para Bossuet, apenas um império colocado a serviço da religião teria condições de durar, e mesmo assim não em vista de si mesmo, mas daquilo a que ele serve (cf. p.ex. *Discours*, pps. 300, 304). Seja como for parece ter sido quase uma moda no ambiente da assim chamada “nova teologia” desancar o pensamento histórico do bispo de Meaux, como mostra também o ensaio de Marrou citado mais atrás (2006: pp. 28-9). A meu ver os motivos para esta repulsa coletiva à história segundo Bossuet (um ponto no qual Lubac aparece como uma honrosa exceção) têm, em essência, a mesma explicação dada mais acima, tributária de uma postura defensiva da teologia em relação aos “fatos” e ao ambiente intelectual contemporâneo.

¹⁷⁸ Notadamente em *Discours*, III, 2, p. 306.

É esta também, pouco mais ou menos, a própria definição da idéia, tantas vezes mal-entendida, da história como “política experimental” em Joseph de Maistre, que vê os decretos da Providência sendo executados pelo “primeiro ministro” da divindade no mundo, o tempo, uma idéia que se pode dizer plenamente compartilhada por Bossuet:

Deus não declara todos os dias as suas vontades através dos seus profetas no que tange aos reis e às monarquias que Ele estabelece ou destrói. Mas, tendo-o feito tantas vezes com relação a esses grandes impérios de que viemos de falar, Ele nos mostra, por estes exemplos célebres, o que faz com todos os outros (Bossuet, III, 1: p. 305).

Esta contemplação histórica que, como vimos, é em essência matéria de ensino e aprendizado, assim o é principalmente no que diz respeito aos detentores da soberania. Com efeito, aí também há um paralelo entre a obra do bispo de Meaux e Joseph de Maistre, pelo menos se considerarmos crível a tese proposta por um dos maiores estudiosos do conde savoiano, Jean-Louis Darcel, de que a parte mais importante da sua obra, notadamente aquela que trata do governo temporal da Providência, não teria sido concebida para publicação, mas para a educação dos príncipes, em especial o Czar Alexandre I, de quem Maistre teria sido (por pouco tempo) conselheiro informal, e em cuja corte serviu como embaixador por longos quinze anos¹⁷⁹.

Pois se as *Considerations sur la France*, o *Essai sur le principe generateur des constitutions politiques e d'autres institutions humaines* e principalmente as *Soirées de São Petersburgo* foram planejados para ensinar aos príncipes, através da história, os “costumes” do Deus onipotente, o seu escopo pode ser visto como praticamente idêntico ao do *Discours sur l'histoire universel*, identificando-se, em última análise, com a intenção da própria Providência tal como ambos os autores a conceberam. Ou seja, nesse contexto, a finalidade da obra seria precipuamente (i.e., sem prejuízo de outras finalidades concomitantes),

Ensinar aos reis estas duas verdades fundamentais: primeiro que é Deus quem forma os reinos para os conceder a quem lhe apraz; e, segundo, que Ele sabe fazê-los servir, no tempo e segundo a ordem que escolheu, aos propósitos que Ele concebe para o seu povo. É isto que deve manter os príncipes numa *inteira dependência*, e torná-los sempre atentos às ordens de Deus, a fim de colaborar com o que Ele cogita por sua glória em todas as ocasiões que a eles Deus apresente (III, 1: p. 305 – Grifo meu).

¹⁷⁹ A hipótese de Darcel será objeto de discussão mais detalhada no capítulo V, para onde remeto o leitor.

Falo de uma identidade parcial e não total de escopos entre os dois autores principalmente por causa da enorme diferença de *momento* entre as suas respectivas obras. De fato, enquanto se pode dizer que Bossuet contemplava, com visada ampla e serena, todas as “épocas” que o antecederam, postado olímpicamente no “topo” do tempo, Maistre, sofrendo a contingência de presenciar, com a Revolução, o nascimento de uma nova “época” do mundo¹⁸⁰, foi obrigado a elevar-se a partir dos escombros, sendo arrastado e de certo modo devorado pela irresistível torrente dos acontecimentos que, por frenéticos e confusos, mostravam-se particularmente difíceis de aquilatar.

Assim, enquanto a visão de Bossuet é marcadamente teórica e contemplativa, a gnose histórica de Maistre foi se constituindo aos empurrões e no calor do momento, o que, no entanto, não o impediu de organizar seu pensamento de modo abrangente, como uma teoria, o que, assim espero, ao longo da tese ainda teremos oportunidade de ver.

E, com efeito, apesar da radicalidade do contraste, na prática quase uma inversão de perspectiva, é no mínimo curioso constatar como até mesmo nisto existe uma clara ligação entre as duas obras, na medida em que, ainda num sentido diferente daquele que foi referido antes, um começa exatamente onde o outro terminou. Bossuet encerra a sua fala prometendo ao Delfim um novo *Discours* sobre a décima segunda época do mundo que se teria iniciado com Carlos Magno e que, em seu tempo, acreditava-se, estava em pleno apogeu; Maistre, por sua vez, começa, com as *Considerations*, justamente descrevendo, e, como vimos, com praticamente as mesmas palavras de seu antecessor, o desaparecimento dessa mesma “época” da monarquia cristã, a qual, com todas as suas forças, ele ainda buscava defender. Temos, assim, em Maistre e Bossuet encarnações vivas das duas faces de uma mesma idéia: num, ela mantém; no outro, ela destrói; para um, ela trouxe a glória, para o outro, a desgraça e a desrazão; é, no entanto, segundo ambos acreditavam, uma mesma Providência que, soberana, operava no mundo humano maravilhas tão distintas. Cada qual a seu modo, eles não deixaram de testemunhar, inclusive com as próprias vidas, a realidade daquilo em que acreditavam, ou, como se queira, a força real e poderosa desta mesma crença ancestral.

Exposta, desse modo, em suas linhas gerais e por vezes de maneira específica, a doutrina filosófica e religiosa da Providência divina na grande variedade das suas instâncias de manifestação, o próximo capítulo deverá levar-nos de volta um pouco no tempo em busca

¹⁸⁰ É curioso observar como mesmo o significado peculiar que Bossuet atribui ao termo “época” como “marco” e “virada” do tempo parece ter sido adotado por Joseph de Maistre ao falar, notadamente no *Discurso à Marquesa de Costa*, das épocas do mundo a propósito da Revolução. Cf. Bossuet, 1681: “Avant-propos”, p. 3.

de um esclarecimento do outro elemento básico para a minha leitura da teologia da história maistreana, o conceito grego de paidéia e finalmente a sua elaboração enquanto paidéia providencial. Partindo do nascimento do conceito no contexto sócio-cultural da Grécia antiga, examinar-se-á em rápidos traços os termos da sua elaboração filosófica em Platão, a sua multifacetada assimilação pelos autores do cristianismo primitivo, a sua afirmação e desenvolvimento originais na Bíblia de língua grega, a LXX, e, finalmente, a sua articulação mais ou menos definitiva no pensamento de Orígenes, um autor que, junto com Platão, se encontra na base de praticamente tudo de importante que sobre a história e sobre o homem Maistre um dia escreveu. Passemos, então, sem mais delongas, ao capítulo IV, que encerra os prolegômenos a meu ver necessários para informar a obra maistreana na ótica da minha interpretação particular.

CAPÍTULO IV O CONCEITO DE PAIDÉIA, A SETENTA E ORÍGENES

Ainda que uma utilização sistemática da noção de paidéia para ilustrar o modo divino de ação só tenha sido levada concretamente a termo em meados do século III no contexto da obra especulativa de Orígenes, ao cabo de toda essa longa preparação que venho fazendo até aqui já deve ser possível perceber que a teologia da história, entendida como a entendo como contemplação ordenada ou metódica das diversas facetas, fases ou estágios da ação da Providência, tem já, desde o princípio, e em seus diferentes modelos e formulações, uma reconhecível inspiração paidêutica. Com efeito, uma maior ou menor tonalidade pedagógica parece ser inerente a uma boa parte do pensamento articulado sobre a Providência divina, ou, como gostava de referir-se a ela o cristianismo primitivo, à própria noção de uma *economia*, entendida como o plano de Deus para o homem (o seu *desígnio*) e a sua execução (cf. Sesboüé, 2002: p. 143).

De tudo o que temos visto até aqui, destaca-se como notório exemplo desta inspiração o embrião de teologia da história presente em Lucas, nos Atos dos Apóstolos, notadamente o discurso de Paulo no Areópago, que fala das diferentes estratégias através das quais Deus veio conduzindo (ou ensinando) os homens de todos os tempos e lugares a conhecê-lo sucessivamente através do cosmos, da Lei e dos profetas e, finalmente, na intimidade inconcebível, divino-humana da Encarnação¹⁸¹. Este é o caso também, e ainda mais notoriamente, da doutrina da revelação de santo Irineu de Lião, que já estudamos sob um outro aspecto no capítulo anterior, e que fala de uma adaptação progressiva da divindade, em suas sucessivas iniciativas de manifestação, à pobreza da condição humana, a qual, sem o cuidado expresso nessa auto-limitação, não seria capaz de receber o divino, que ao homem se revela gratuitamente, exatamente com a finalidade de resgatá-lo da miséria de sua condição, para elevá-lo ou conduzi-lo à integridade que lhe pertencia na origem, expressa escatologicamente pelas idéias conexas de incorruptibilidade, vida eterna e visão de Deus¹⁸².

¹⁸¹ Para mais informações sobre a teologia da história implícita nos Atos dos Apóstolos, ver *Lucas e Atos: Uma Teologia Lucana da História*, 2004

¹⁸² “Pois Deus tudo pode: visto outrora por intermédio do espírito segundo o modo profético, depois visto por intermédio do Filho segundo a adoção, ele será visto novamente no reino dos céus segundo a paternidade – o

Na visão de Irineu, a esta adaptação divina corresponde, da parte do homem, uma “acomodação”, e o homem, ao mesmo tempo em que dá forma e, de certo modo, limite ao ilimitado (o que acontece desde quando Deus faz uso da palavra, instância humana, para se comunicar, até quando, *in extremis*, Ele assume a forma da natureza do homem – a *condição humana* - na pessoa de Jesus Cristo), é por ele também moldado, tendo a alma transformada, expandida pela sua visita¹⁸³. Assim, há sempre dois movimentos simultâneos, de ação e reação, implicados nessa relação “econômica” entre homem e Deus: uma *condescendência* que indica a descida e o esvaziamento (a *kenose*) do Deus que se revela e um processo de *acoutumance*, de “habituação” (se é que a palavra existe) progressiva que esta descida enseja na natureza do homem, que desse modo é aberta, glorificada, projetada ao infinito, num processo que ganha seu arremate com a *theosis* (= *deificatio*, divinização) escatológica, implicada já no advento da Encarnação¹⁸⁴.

Estas iniciativas potencialmente transformadoras, a um só tempo reveladoras e salvíficas, são o que Irineu chamou de as “economias” divinas, que, assim, no plural, indicam principalmente o *padrão* da ação da Providência, aquilo que, inspirando-me em Heschel, eu chamei no capítulo II de os “costumes” de Deus, o conjunto múltiplo de iniciativas e realizações históricas concretas (as suas “intervenções”) que tornam reconhecível, senão o desígnio específico (que, como Ele, permanece na escuridão), pelo menos algo da sua misteriosa e, em última análise, incompreensível maneira de agir (a face de Deus virada “para nós”), revelando, enfim, algo capaz de se tornar, justamente, o objeto de uma *teologia*.

Para os propósitos deste trabalho é deveras significativo que desde o primeiro momento essa teologia que assim se constituiu sobre os rastros deixados pelas múltiplas iniciativas de Deus na história dos homens tenha reconhecido nestas pegadas os sinais de uma conduta animada não apenas pelo simples cuidado, que, entre outras coisas, pode muito bem

Espírito prepara de antemão o homem para o Filho de Deus, o Filho conduz ao Pai, e o Pai lhe dá a incorruptibilidade e a vida eterna, que resultam da visão de Deus para aqueles que o vêem (*Adv. Haer.* IV, 20, 5 – grifo meu)

¹⁸³ Algo que Irineu exprime nestas palavras admiráveis, que serão continuamente retomadas pela tradição posterior e que deverão inclusive ser citadas por Hölderlin: “Não ser encerrado pelo maior [Deus], mas contido pelo menor, eis algo divino” (*apud.* Sesboüé, 2002: p.151). O tema da “visitação” divina como termo do processo pedagógico da Providência faz sua primeira aparição no Livro da Sabedoria, já nos albores do cristianismo. Ver esp. Sb 2.20.3,7

¹⁸⁴ A dupla doutrina da condescendência e da *acoutumance* em sua tonalidade intensamente pedagógica é enunciada por Irineu em diversos textos: “Desde o começo Deus preparou as núpcias do seu filho” (IV, 36,5); “Pela Lei e pelos Profetas, Deus prometeu tornar sua salvação visível para toda carne, de sorte que o Filho de Deus se tornaria Filho do homem para que, por seu turno, o homem se tornasse filho de Deus” (III, 10, 2); “Esta é a razão pela qual o Verbo se fez homem, e o Filho de Deus, filho do homem: para que o homem, unindo-se ao Verbo e recebendo assim a adoção filial, se torne filho de Deus” (III, 19, 1). E, finalmente: “O Verbo de Deus (...) habitou no homem e se fez Filho do homem para *habituá-lo* o homem a compreender Deus e acostumar Deus a habitar no homem, segundo a vontade do Pai” *Adv. Haer.* III, 20, 2. Cf. Tb. Sesboüé, 2002: p. 148

confundir-se com o excesso de zelo (como os textos mais antigos da revelação judaica, muitas vezes refratários a oferecer explicações teológicas, já levaram muitos ao longo da história a ver na ação do Deus “zeloso” do Antigo Testamento), mas por um cuidado de um gênero específico, que, além da “preocupação” que o inspira, envolve também a Sabedoria, entendida aqui como a completa ciência dos limites e necessidades do objeto de cuidado (o ser criado), algo que resulta, em última análise, numa adequação perfeita dos meios à realização dos fins. É assim que, diz Irineu, Deus, pelo seu Verbo (que, como vimos, é ao mesmo tempo a sua Sabedoria), “dispõe” na sucessão da história as suas economias “ao modo de uma melodia harmoniosamente composta”, desdobrando todas as suas ações “no tempo oportuno (*kairós*) para o proveito dos homens” (*Adv. Haer.* IV, 20, 7).

Pois foi para eles que ele [Jesus] cumpriu tão grandes “economias”, mostrando Deus aos homens e apresentando o homem a Deus, salvaguardando a invisibilidade do Pai para que o homem não viesse a desprezar a Deus e tivesse sempre algo para onde progredir, e, ao mesmo tempo, tornando Deus visível aos homens por múltiplas “economias”, por receio de que, totalmente privado de Deus, o homem perdesse até mesmo a existência. Pois a glória de Deus é um homem vivo, mas a vida do homem é a visão de Deus (*Ibid.* IV, 11, 2).

“Para que”, “a fim de que”, abundam as imagens que sugerem a intencionalidade da ação divina. A exemplo do que diz a Sabedoria de Salomão a respeito da criação, essa intencionalidade relativa ao mundo dos homens Deus a concretiza com “peso, medida e proporção”, e seus caminhos, ainda que para nós sejam incompreensíveis, correspondem ao padrão da mais perfeita ordem e inteligência (cf. Sb 11,20). Como mais tarde dirá Tomás, a sua Providência é *suavis*. Segundo essa doutrina, que é, com efeito, a doutrina de fundo da literatura sapiencial da Antiga Aliança (à qual voltarei mais adiante), em contraste com o que acontece nas coisas humanas nada no agir divino é brusco ou improvisado¹⁸⁵, nada escapa à excelência da sua previsão e é assim que Ele procede em suas “economias”, nas relações que livremente decide travar com o gênero humano. Às crianças Ele fala como a uma criança, aos homens feitos ele diz o que deve ser dito ao homem, e à humanidade a cada momento e lugar de acordo com o seu respectivo contexto e condição, substituindo progressivamente, como disse Irineu, ao modo de um sábio provedor, os alimentos “moles” próprios dos primeiros estágios da vida (o “leite” da revelação profética) por alimentos cada vez mais nutritivos e difíceis de digerir (chegando até à “carne” da Encarnação), sempre ajustando, em todos estes

¹⁸⁵ Cf., entre muitos outros, Sb 9, 14 e ss

momentos, a mensagem à capacidade própria do receptor¹⁸⁶. No que diz respeito à palavra (o *logos*) em particular, algo que no contexto bíblico se refere em primeiro lugar à revelação, o procedimento de Deus é análogo àquele que distingue o orador filosófico no *Fedro* de Platão: saber o que dizer a um e a outro segundo seu contexto, sua maturidade, natureza e capacidade, de modo a conduzir o interlocutor ao entendimento que lhe é devido e que, ao fim e ao cabo, é aquele que ele pode suportar¹⁸⁷. Porque a verdade integral, finalidade última de todo discurso, deve falar direto à alma do receptor, ao seu centro divino, levando-o a encontrá-la dentro de si, sendo esse, basicamente, o seu potencial de formação.

Ainda neste sentido mais alto, que visa à formação da alma, Platão contrapõe filosofia e retórica, entendendo a primeira como o discurso que busca a agradar a Deus (*theois karizestai*), ao passo que a segunda, não tendo como seu fim próprio a verdade ou a busca dela, dirigir-se-ia a agradar aos homens¹⁸⁸. Este modo de falar próprio do filósofo ou dialético é o que faz, no entender de Platão, com que o sábio (ou aquele que procura a sabedoria, o *philosophos*) seja o único verdadeiro educador. Além de tudo aquilo que foi apontado no capítulo I (a ordem da construção do cosmos, a justiça sobre a qual sua existência é fundada, a perfeição dos movimentos estelares, etc), é por isso também – e quiçá, principalmente por isso – que para o filósofo grego Deus deve ser dito como “o educador de todo o mundo”¹⁸⁹.

Sabedoria e educação (ou, em todo caso, a “verdadeira” educação, a educação de excelência) sempre estiveram estreitamente ligadas no imaginário do povo grego. Se Homero ocupou durante quase mil anos (grosso modo de VI a. C. a IV d. C.) o posto indiscutível de “educador da Grécia” era principalmente por ser tido como a figura paradigmática do sábio¹⁹⁰,

¹⁸⁶ “Por isso, o Verbo de Deus, embora fosse perfeito, se fez criancinha com o homem, não para si mesmo, mas por causa do estado de infância em que o homem estava, a fim de ser compreendido na medida em que o homem era capaz de compreender” (*Adv. Haer.* IV, 38,2). A analogia da infância e da adaptação do ensinamento divino como o provimento dos alimentos apropriados a cada uma das “idades” do interlocutor se encontra presente também, além de Irineu (cf. cap. III), em alguns textos de Paulo, como, por exemplo, 1Cor 3,2,3 e Hb 5, 12-14 (ver tb 1Pd 2,2). Reconhece-se facilmente nesta concepção evolutiva da economia divina as origens remotas da filosofia da história que está na base da modernidade, formulada especialmente por Lessing (nesse caso, com amplo conhecimento de causa no que diz respeito aos padres gregos) e Kant. Cf., entre outros textos, G.E. Lessing “Observações sobre as Conversações Filosóficas de Joachim Heinrich Campe”, de 1778, editadas por Augustin Andrei em G.E. Lessing, *Escritos Filosóficos e Teológicos*, Madri, 1990²: p. 425 e ss.

¹⁸⁷ Cf. *Fedro* 275 e, onde se trata do tema no contexto da crítica à escritura.

¹⁸⁸ Cf. *Fedro* 273 e e Jaeger, 1995: p. 996, n.77.

¹⁸⁹ Esta é a tradução de Werner Jaeger para *ho theos paidagogei ton kosmon* em *Leis* X, 987b. Cf. Jaeger, 1998: p. 97. Vale observar que, além disso, a dialética assim considerada é uma comunicação de divino para divino, de alma para alma, consistindo assim numa espécie de *logos divino* em si mesma.

¹⁹⁰ Que os poetas, e Homero em particular, gozavam em toda a Hélade da reputação de mestres de sabedoria mostra-o a incessante discussão (leia-se, crítica) que o Sócrates de Platão empreende com eles para fundar a sua nova concepção de conhecimento, assim como a sua utilização sistemática pelos sofistas e mesmo pelos escolarcas de tempos posteriores (notadamente no estoicismo) para “ilustrar” as lições e servir de autoridade nos mais diversos temas, da ética à teologia. Sobre a reputação de Homero, Cf. *República*, 606 E e Jaeger, 1995:

dentre todos o homem mais excelente, assim como, paralelamente a ele, ocuparam em maior ou menor grau este lugar os poetas (particularmente Hesíodo) e os demais mestres de sabedoria (em ordem cronológica: os sete sábios, os *phúsikoi* milésios e, no limiar da filosofia das coisas humanas, os sofistas, a nova casta de professores de sabedoria). Para resumir uma história que facilmente poderia se tornar longa demais, a sucessão de todas estas fases do espírito grego colocou, na época clássica, o que hoje conhecemos como a “questão do homem” no centro da noção da Paidéia¹⁹¹. Pois a quem interessa a educação do homem senão ao homem mesmo?

Sendo assim, uma verdadeira educação deve forçosamente orientar-se pelas perguntas que verdadeiramente lhe concernem: qual é o bem do homem? De que ele serve? Qual é o fim (e, eventualmente, também a origem) dele? Onde reside a perfeição ou excelência que lhe é própria e como é preciso viver para atingi-la?

Trata-se, como o tom interrogativo da discussão não pode deixar de sugerir, precisamente de uma “questão”, de um “problema”, sendo o homem algo que pela primeira vez na história do pensamento carece de ser destrinchado, esclarecido e que, em última análise, não é conhecido, pelo menos não integralmente. Essa parece ter sido uma das primeiras conclusões a que chegou a investigação socrática, costumeiramente tão avara delas: era deste caráter com toda evidência problemático do homem em primeiro lugar, e, conseqüentemente, da missão educativa que o tinha por objeto, que, antes de toda consideração ulterior, derivava para Sócrates a estreita correlação existente entre educação e sabedoria, uma vez que a resolução dessa questão das questões era a própria expressão do ofício do sábio, que através dela se definia (daí a paradoxal confissão socrática de ignorância).

Esta idéia da educação como “problema” era algo que, não apenas Sócrates, mas os gregos da época clássica de uma maneira geral tinham como plenamente comprovado pela desanimadora visão da multiplicidade de opiniões acerca da excelência humana (e, portanto, da *paidéia* adequada para atingi-la) que a curta história da sua própria civilização já havia testemunhado até ali. Desde a sua primeira formulação, com Homero, onde estava essencialmente associado à aquisição das virtudes guerreiras (o chamado “ideal agonal”), até a “crise” da noção de *areté* que coincidiu com a época e o ensinamento dos sofistas, o ideal

pp.48; para a utilização posterior dos “ensinamentos” da poesia (homérica em particular), ver *República* 598 E e Jaeger, 1995: p. 272: “Homero era para os sofistas uma enciclopédia de todos os conhecimentos humanos, desde a construção de carros até a estratégia, e uma mina de regras de prudência para a vida”

¹⁹¹ Bem entendido, a preocupação com o homem e sua formação sempre estiveram no centro do pensamento grego, cujo espírito Jaeger denomina de “antropocêntrico” ou “antropoplástico”. Cf. Jaeger, 1995, p.11. A “questão do homem”, entretanto, o homem como “problema”, é algo que diz respeito mais especificamente à época clássica e seu atribulado contexto espiritual.

grego de *paidéia* ou formação do homem não deixou de transformar-se e sofrer sempre novas inflexões. A vitória, o favor dos deuses, a fama, a *hegemonia* na Hélade ou na vida política da cidade – tudo isso foi, ao longo dos quatro ou cinco séculos que separam Homero de Platão, sendo sucessivamente apresentado ao homem grego como o seu fim e perfeição, aquilo para o qual a sua vida deveria tender, se quisesse ele realizar com plenitude todo o seu potencial¹⁹².

Para estes fins diversos (alguns deles inclusive contrastantes entre si), esse homem devia ser “conduzido” (o sentido que se encontra na acepção original do termo *paidéia* em seu emprego educativo e que indica o ato de conduzir – *gogein* - ou levar a criança – *paidos* - até a escola ou ginásio, o que era geralmente realizado por um escravo doméstico, também chamado de *paidos*), “alimentado¹⁹³” (em analogia com o animal), “regado”, “podado” ou “cultivado” como uma planta (daí o nosso termo moderno, grosso modo equivalente à *paidéia* grega, de “cultura”); eventualmente, diante de uma ou outra deficiência que no caminho se tornasse manifesta (e que não raro correspondia às vicissitudes da sua própria natureza), ele seria alternativa ou simultaneamente “exercitado”, “provado”, “curado”, “restaurado”, “regenerado¹⁹⁴”, “corrigido”, enfim, seja como for “cuidado”, para, “crescendo” (outra imagem pedagógica fundamental) na excelência que lhe é própria, realizar a sua perfeição, a perfeição inerente ao ser humano.

O uso de todas estas imagens tiradas respectivamente da agricultura, da medicina, do provimento e cuidado dedicado às crianças, ou mesmo aquele evidenciado pelo mundo natural (a chuva que cai para fazer germinar a terra; os animais que, com seu exemplo, protegem e preparam os filhos para a dura vida na natureza, etc.) para descrever o modo ou caminho (ou, considerando de maneira diversa, as estratégias) pelo qual o homem é levado desde o estado incoativo em que vem ao mundo até seu *telos* próprio diversamente definido, é o que, de maneira geral, costuma indicar a natureza específica da imensa tarefa da educação¹⁹⁵. Trata-se, como se vê, de metáforas que deixam claro que a educação diz respeito basicamente a meios, a um *processo* de formação (*morphosis*) que atende a um padrão e aponta para um fim que o transcende. Todas estas analogias, ademais de serem naturais no que se refere a algumas

¹⁹² Para toda essa evolução que vai do ideal de nobreza homérico a Platão, ver todo o primeiro livro da *Paidéia* de Jaeger (1995), pp. 48-369.

¹⁹³ A primeira ocorrência conhecida do termo *paidéia* (em Ésquilo, *Sete Contra Tebas*, 18) tem exatamente esse sentido, sendo utilizado como sinônimo de *trophé*, nutrição, um sentido que ao Sócrates platônico não passará despercebido. Cf. Jaeger, 1995: 622.

¹⁹⁴ Para a idéia da medicina como *paidéia* ver Jaeger, 1995: p. 783 e ss e para a utilização dos termos médicos como metáforas da *paidéia* e como modelo ideal da verdadeira *techné* *paidêutica* em Platão ver, entre outros, *Górgias*, 464 A e D e Jaeger, 1995: p. 532.

¹⁹⁵ Esta lista de imagens está longe de ser exaustiva. Há, com efeito, uma abundância de outras metáforas para indicar a natureza pedagógica de um ato, plano ou curso de ação, algumas das quais ainda deverão aparecer abaixo, no decorrer de nossas investigações.

das características essenciais do próprio ato formador, apontam para aquela realidade que Sócrates via exemplificada nas *technai* de seu próprio tempo¹⁹⁶, a saber, o fato de constituírem o domínio excelente dos meios, sem, entretanto, conter em si mesmas o seu próprio fim¹⁹⁷.

Para usar apenas a analogia mais recorrente nos textos filosóficos da época clássica (refiro-me precipuamente ao Sócrates platônico e a Aristóteles), a finalidade da medicina não é o ato de curar considerado em si mesmo (a prática da medicina), mas a saúde que dele resulta, o “bem” específico que ela existe para conservar ou restituir. Da mesma forma, cada arte, através da excelência que ela exemplifica, conduz ao fim (ou bem) que lhe é próprio¹⁹⁸. Ora, um exame preliminar mostra que na maior parte das vezes os fins das artes, consideradas enquanto atividades humanas baseadas na excelência (no “princípio do melhor”), se equivalem entre si; isto é, cada uma tem um fim particular que corresponde à sua esfera de atuação e ao qual os outros fins das demais artes não parecem ser redutíveis. Logo, se esta percepção é correta como parece ser, ou bem o homem tem múltiplos fins que são, grosso modo, equivalentes uns aos outros (hipótese na qual a discussão sobre qual é o verdadeiro bem do homem fica completamente esvaziada de sentido), ou bem existe um fim – e, portanto, uma arte que conduziria até ele – hierarquicamente superior a todos os outros que através da história têm sido objeto de discussão; um fim capaz de, talvez não reduzir, mas pelo menos englobar ou *resumir* todos os outros aos quais visam as múltiplas artes existentes. Assim, através da prática incansável da discussão dialética (que, em seu sentido propriamente técnico, nada mais é que uma *reductio ad unum* da variedade das opiniões existentes sobre um determinado assunto¹⁹⁹), Sócrates veio a situar este fim último – para ele a vida segundo a *sophia*²⁰⁰ –, aquele que englobaria todos os outros fins da atividade humana, na alma, mais precisamente no *centro divino* da alma, entendido, em analogia com o fim, como a instância

¹⁹⁶ “A palavra *techné* tem, em grego, um raio de significação muito mais extenso que a nossa palavra “arte” ou mesmo “técnica”. Ela se refere a toda profissão baseada em determinados conhecimentos especiais e, portanto, não somente à pintura ou escultura, à arquitetura ou à música, mas também, e quiçá com ainda maior razão, à medicina, à estratégia da guerra ou à arte da navegação”. Jaeger, 1995. p.515.

¹⁹⁷ Para Sócrates esse “fim” da prática técnica ou artística era determinado pela lei imanente ao objeto que ela tratava, pela sua “natureza” (evocada pela pergunta “o que é?”), dirigindo-se ao “melhor” dele. Cf. *Górgias* 465 A e Jaeger, 1995: p 517

¹⁹⁸ Para toda essa discussão ver o Prâmbulo da *Ética a Nicômaco* (EN), I,1 1094 a 6 e sss

¹⁹⁹ Ver sobretudo *República* VII, 537 C e Jaeger, 1995: p. 485. Reale, 1994: p.75. Sobre este aspecto técnico da dialética cf. Enrico Berti, *As Razões de Aristóteles*, 1998.

²⁰⁰ Cf. *República* 582 A-583 A onde o Sócrates platônico “reduz” todos os tipos de vida à vida filosófica, à vida do pensamento. Já Aristóteles separava a *sophia* “divina” associada a uma vida de contemplação da *phronesis*, a sabedoria prática. Cf. EN X, 1178 a 22 e ss.

superior (o “homem do homem”) que *shintetiza* todas as outras dimensões da existência humana, conferindo-lhe ordem e unidade, na produção de uma “personalidade total”²⁰¹.

Isto posto, a arte (*techné*) ou a ciência dos meios que conduzem à consecução desse fim maior, o processo de formação do homem para o fim último, que é a vida sábia (entendida como a vida melhor, a vida feliz ou a boa vida), e, portanto, a paidéia por excelência, passa a ser não mais, como já o havia sido e conforme alguns em seu tempo ainda pensavam ser, a habilidade militar, o lucro e as vantagens materiais ou mesmo a cultura oratória ou científica, mas o exercício da filosofia, desse modo muito justamente definida como *assimilação a Deus*²⁰². É nesta perspectiva ao mesmo tempo histórica e espiritual que a obra de Platão se apresenta, no entender de Jaeger, como a epítome e a síntese da longa história da Paidéia grega, que, de maneira extremamente tímida, eu acabei de esboçar. E é principalmente neste sentido, pela consideração do exaustivo esforço socrático/platônico de *reductio ad unum* de todas as opiniões que no ambiente grego constituíram a “questão da Paidéia” (nesse sentido idêntica à “questão do homem”), que em sua obra monumental sobre a Paidéia e os ideais do homem grego o eminente filólogo alemão descreve toda a evolução do conceito no mundo pagão como conduzindo progressivamente à formulação magistral do filósofo ateniense (notadamente na *República*), de modo a levar-nos a pensar que o posto de educador da Grécia teria, a partir da idade clássica, mudado inteiramente de mãos²⁰³.

É certo que os exemplos de teologia da história arrolados no começo do capítulo, Lucas/Paulo em primeiro lugar, mas sobretudo Irineu, escreviam já em pleno ambiente do cristianismo helenizado, tendo sido formados, eles também, na “sabedoria das nações”. Por isso é simplesmente razoável esperar que estes autores não estivessem imunes à atração que o alto ideal de cultura vindo da Hélade exercia então sobre todo o mundo conhecido, de modo que muitas das noções pertinentes à sua explicitação da teologia da história num sentido paidêutico (só para começar a própria idéia de uma *teologia*²⁰⁴) devem, de fato, ser atribuídas, em maior ou menor grau, à enorme influência que os primeiros cristãos (e, ademais, todos os povos do mundo antigo nessa mesma época) sofreram da civilização helenística tornada

²⁰¹ cf. *República* 588 E -589 B. Nesta passagem da República (mas também em *Fedro* 253C -256D), esta dimensão central, divina é, ademais, a única, segundo o Sócrates de Platão, capaz de conferir unidade à hidra de muitas cabeças que é a constituição empírica (mas não “natural”) do homem.

²⁰² *Homoiosis theo – Teeteto* 176 B. O conteúdo propriamente religioso dessa definição platônica da filosofia (assim como do fim buscado pelo seu exercício) é explorado mais extensamente por Andrew Louth no primeiro capítulo do seu *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, 1981.

²⁰³ Para a afirmação da “idéia” platônica como a síntese e a coroação da paidéia grega, ver Jaeger, 1995: p. 10.

²⁰⁴ Cf. a esse respeito um outro importante estudo de Jaeger sobre o nascimento da teologia, *La Teologia de los Primeros Filósofos Griegos*, FCE, 2000: p. 8 e ss.

hegemônica com as conquistas de Alexandre o Grande, uma influência que ademais foi trabalhada pelo mesmo Jaeger em seu *Cristianismo Primitivo e Paidéia Grega*.

Com efeito, todo este pequeno porém precioso tratado está estruturado sobre uma tese de natureza essencialmente histórica: dadas as condições concretas daquele tempo histórico particular e as contingências inerentes aos dois “fenômenos de cultura”, a fusão entre cristianismo e helenismo era algo simplesmente inevitável. Naquele mundo de ponta à ponta perpassado pelo *ethos* helênico, não havia como o cristianismo realizar a sua vocação de primeira hora (ao menos desde Paulo) de ser uma religião universal sem incorporar, senão o espírito, pelo menos a forma da civilização em que estava inserido, principalmente quando se considera, como eu faço seguindo Jaeger, que é basicamente a forma que assegura a transmissão e a continuidade dos conteúdos espirituais que com o tempo vão se transformando. Daí, entre outras coisas, o papel vital desempenhado pela tradição, que, como quer que seja definida, realiza o seu trabalho de transmissão primordialmente através da forma, e que, em sua essência, *é forma*²⁰⁵.

Seja como for, tendo nascido com a pretensão de ser portadora da verdade sobre as coisas últimas e mais importantes – de ser a verdadeira sabedoria²⁰⁶ – e, portanto, do conhecimento sobre o verdadeiro fim do homem, nada mais natural que, no ambiente da cultura helênica do século I, a nova religião fosse assimilada principalmente à filosofia, a mais alta representação que o mundo pagão havia produzido destes mesmos anseios²⁰⁷. Com efeito, é por este prisma eminentemente filosófico que Jaeger descreve a paulatina incorporação, pela religião nascente, desde os primeiros apologistas, com Clemente Romano e Justino Mártir, até o refinado platonismo de um Gregório de Nissa, das noções ligadas ao conceito grego de Paidéia, entendido em sua acepção mais ampla, socrático/platônica, como o processo de formação espiritual da personalidade humana em última instância referida a Deus.

²⁰⁵ “A continuidade da vida depende da forma”, diz Jaeger, 1998: p. 73. Com efeito, a “Paidéia” de Jaeger pode ser resumida como o estudo exaustivo do surgimento de novos conteúdos espirituais sempre nas mesmas formas, de Homero a Demóstenes e de fato mesmo além. De certo ponto de vista pode-se dizer que as formas forjadas pela sociedade e pelo pensamento grego são em grande parte as nossas até hoje, mesmo a despeito da imensa transformação de conteúdo que eles sofreram.

²⁰⁶ Desde Paulo (“é uma sabedoria que pregamos entre os perfeitos” – 1 Cor 2,6), passando pelos apologistas (São Justino Mártir – séc. II - em *Diálogo de Justino, Filósofo e Mártir, com Trifon, um Judeu*, esp. cap. 2) até Orígenes *Adv. Cels.* III, 45: “O objetivo do cristianismo é nos tornar sábios” e Gregório de Nissa e Agostinho *Civ. Dei.* VIII, I: “O nome ‘filósofo’ traduzido para o latim significa ‘amor à sabedoria’. Pois bem, se a sabedoria é Deus, por quem foram feitas todas as coisas, como demonstraram a autoridade divina e a verdade [i.e. a revelação], o verdadeiro filósofo é aquele que ama a Deus”. O mesmo Agostinho diz que, em contraste com a filosofia, a religião cristã é “a única fonte de sabedoria autêntica” *De Civ. Dei.* XVIII, 37. ver também *Ibid.* XVIII, 41, 3, onde o bispo de Hipona chama os profetas do Antigo Testamento de filósofos, “amigos da sabedoria”.

²⁰⁷ Para a afirmação do cristianismo como filosofia e sabedoria suprema Cf. também Jaeger, 1998: p. 46, 62, 126.

À *morphosis* platônica e aos instrumentos e estratégias que ela implicava (em particular a obra “purificada” dos poetas tal como se encontra nas *Leis*, a “paideia música” e sobretudo o exercício da dialética), os autores cristãos buscaram opor uma *metamorphosis*, a formação do homem para algo “de maior valor” (que Platão nos perdoe a ironia) a ser realizada segundo o molde da palavra revelada, do Verbo do Deus bíblico e a sua Encarnação.

Assim, Jaeger nos mostra passo a passo como as categorias eminentemente (mas não somente) noéticas que constituíam a filosofia de Platão vão adquirindo uma coloração mística, sendo transformadas, na perspectiva da sobrenatureza agora afirmada, numa disciplina que, em essência, pretendia-se uma *imitatio Dei*, e que amiúde se expressava em termos concretos como *imitatio Christi* (Cf. p. ex. Jaeger, 1998: p. 129). Nesse contexto cultural, mudam os paradigmas de autoridade: os modelos a serem imitados deixam de ser os personagens da mitologia e dos poemas épicos ou as figuras não raro mistificadas de sábios, mestres e fundadores de escola²⁰⁸ (no caso filosófico), e a filosofia é finalmente incorporada, com Clemente de Alexandria, ao “programa” educativo da nova religião (à sua *didaskalia*) a título de *propaidéia* para uma nova disciplina²⁰⁹, algo que Orígenes, por sua vez, aconselha que faça o jovem discípulo Gregório Taumaturgo, acrescentando, naquela que provavelmente é a primeira ocorrência do termo, que a filosofia assim incorporada deve ser vista como *ancilar* ao cristianismo, exatamente da mesma forma que a geometria, a música, a gramática e a astronomia eram, anteriormente, ancilares à própria filosofia²¹⁰.

Esta nova disciplina a que a filosofia doravante deveria servir era para o cristão a *paidéia* maior, divina – a *teologia* entendida em primeiro lugar como o estudo da Bíblia, verdadeiro processo de assimilação a Deus. A sua autoridade, e com esta, o seu potencial formativo, vinha exatamente daí, de seu caráter revelado, da crença de que ela se fundamentava numa Sabedoria dispensada do Alto, cujo garante era precisamente a ação do Espírito divino, que fora expressamente nomeado no prólogo do Livro da Sabedoria como “O Espírito Santo da Educação”²¹¹. Estrutura-se, assim, sobre este *axis* da revelação todo um

²⁰⁸ O caso de Sócrates, precursor de Jesus, parece ser uma exceção, mas na realidade não o é. Apesar de figurar em alguns escritos patrísticos como justo ou mesmo santo, a dignidade de Sócrates em relação à dignidade de Jesus era claramente inferior. O Sócrates rival ou igual de Jesus é sem dúvida alguma uma criação da nossa própria época, datando mais exatamente do Renascimento.

²⁰⁹ *Estrômatas* I, 20. Para Clemente, a *propaidéia* filosófica vem do homem, enquanto a verdadeira *paidéia* que é o cristianismo vem de Deus, sendo a *teologia* uma assimilação ao Deus vivo, não às “idéias” eternas ou qualquer outro princípio inteligível passível de ser plasmado por mãos humanas.

²¹⁰ *Carta a Gregório Taumaturgo*, I.

²¹¹ *Agion pneuma paideias* (Sb 1,5). Segundo Jaeger, é pelo fato de ter sido inspirada pelo Espírito Santo assim definido que Gregório de Nissa e muitos outros padres interpretam *paideuticamente* a autoridade da palavra revelada, na medida em que, para eles, antes de ser lei, ela é um instrumento de educação. Jaeger, 1998: p. 130. A importância da autoridade de um modelo que se deseja usar como princípio formativo não poderia ser

universo de representações da *areté*, da nobreza humana e da *kalokagathia*, cuja continuidade em relação ao grande processo histórico da paidéia grega é, com efeito, inquestionável²¹², mas cuja novidade se afirma igualmente com grande eloquência e a todo o momento se deixa ver. É o que acontece, por exemplo, com o Moisés retratado por Gregório de Nissa como *hypodeigma* máximo de virtude e perfeição humana. No que diz respeito exclusivamente ao aspecto lexical, o profeta de Israel é tão portador de *areté* quanto o fora o Aquiles de Homero; nada pode, entretanto, ser mais radicalmente diferente do que as virtudes que um e outro são, nas suas respectivas tradições, efetivamente levados a encarnar²¹³. E assim se dava com todas as figuras ideais que faziam autoridade (isto é, que serviam de modelo) na paidéia antiga, um fenômeno que testemunha de que maneira exatamente o cristianismo foi paulatinamente se apropriando das formas tradicionais do espírito grego para usá-las como receptáculos que deviam ser “enchidos” de conteúdo cristão. De modo que, se o cristão em formação sentia-se freqüentemente obrigado a lançar mão de categorias nascidas num ambiente cultural que não raro lhe parecia hostil, ele ao mesmo tempo impregnava, com a sua nova fé, essas mesmas formas de uma sensibilidade capaz de subverter radicalmente o espírito que originalmente as animava.

De fato, a “estratégia” de conquista da hegemonia cultural deu tão certo que este foi um dos principais motivos da perseguição promovida pelo imperador Juliano aos eruditos cristãos, a quem ele proibiu de ensinar sob a acusação de duplicidade, na medida em que era inconcebível que realmente acreditassem no que estavam ensinando - as narrativas míticas de Hesíodo e Homero em que (ainda) se baseavam os estudos escolares²¹⁴.

Falou-se de uma continuidade formal entre os dois modelos educativos. Com efeito, além de ser absorvida (alguns diriam: rebaixada) como *propaidéia*, a filosofia tal como a representaram os gregos foi incorporada pelo cristianismo primitivo ainda de um outro modo, no sentido teórico talvez ainda mais fundamental. Os primeiros autores cristãos, e, encabeçando a lista, ninguém menos do que Paulo (Rm 2, 14-16), levados por razões incontornáveis de ordem histórica, viram-se na obrigação de prestar contas daquilo que para

demasiadamente sublinhada. Segundo Jaeger, sem a crença férrea na realidade presente da inspiração divina Gregório de Nissa (e, de resto, nenhum dos autores patrísticos) jamais teria se lançado ao estudo das Escrituras, uma vez que apenas o espírito é capaz de compreender o espírito.

²¹² Como Jaeger faz, a meu ver com grande propriedade, toda questão de sublinhar. Segundo ele havia, em primeiro lugar, uma continuidade da forma “literária” da educação, garantida pela adoção da Bíblia como modelo, e depois das próprias categorias e metáforas referentes à excelência humana. Ver Jaeger, 1998: p. 129.

²¹³ Gregório começa a sua obra definindo a perfeição da *areté* como “progresso”, num sentido radicalmente diverso do tradicional, de modo que a categoria é a mesma, mas o seu conteúdo é totalmente outro. Gregório de Nissa, *Vita Moïse*, Prefácio, 6 e ss.

²¹⁴ Cf. Harl, 1993: p. 423 (o artigo se chama “Église et Enseignement dans l’Orient grec au cours des premiers siècles”)

eles e todo o mundo que os cercava era nada menos que um fato: como explicar os inegáveis avanços alcançados pelo espírito humano no tempo anterior ao cristianismo e no ambiente exterior à história da salvação (i.e., fora da história de Israel)? Como integrar este tesouro, que, com efeito, se referia aos primeiros frutos, às “primícias” da *paidéia* antiga, à reivindicação de verdade última proclamada pela nova religião? Era possível que o Deus sábio e onipotente que encarnara em Jesus Cristo para trazer salvação ao mundo (a todo o mundo) não tivesse nada que ver com a inquestionável parcela de sabedoria alcançada pelos pagãos²¹⁵? Para os primeiros cristãos tratava-se de uma questão e tanto.

A solução apresentada por eles nós a conhecemos quando discutimos o discurso de Paulo no Areópago falando sobre os estágios sucessivos da revelação, tendo sido exatamente sob esse prisma que entendemos haver nascido a teologia da história no ambiente do cristianismo: as “verdades” que os autores viam presentes na sabedoria antiga (resultado, como vimos, de uma primeira revelação operada através das criaturas, uma revelação “cósmica”), por mais valiosas que fossem, eram, com efeito, apenas “sementes de verdade” (*logoi spermatikoi*), antecipações, penhores da misericórdia divina que, sem jamais abandonar o gênero humano, viria a manifestar-se plenamente, inclusive enquanto sabedoria, apenas com o evento da encarnação; na visão de Paulo e dos autores que se lhe seguiram, em parte verdadeiros e em parte falsos (ou, mais precisamente, portadores da verdade impura, eivada de falsidades, um *topos* clássico nos autores dos primeiros séculos²¹⁶) estes “avanços” (a palavra é de Jaeger) faziam parte do grande plano educativo da divina Providência, que veio preparando com sabedoria o gênero humano através das sucessivas idades do mundo, dispensando de modo correspondente as suas “economias” de salvação.

Para Jaeger, essa contingência, digamos, cultural e histórica (a saber, a necessidade do cristianismo de absorver e incluir as “verdades” das civilizações que o antecederam na sua afirmação de uma economia geral da salvação), aliada à perspectiva universalista que a nova religião adquiriu principalmente a partir de Paulo, explicaria a um só tempo o nascimento da teologia da história em ambiente cristão, a sua interpretação original segundo a chave da *paidéia* e o não florescimento desse gênero de pensamento histórico em solo pagão, o próprio berço da *paidéia*²¹⁷.

²¹⁵ Toda essa questão é levantada por Jaeger em 1998: III, p. 56.

²¹⁶ Como, por exemplo, em Agostinho *Conf. L. VII e Civ. Dei. X, 3, 28-29; 31-32; XVIII, 41,2 e 3*, onde, ademais, Agostinho diz que todas as sementes de verdade presentes na sabedoria pagã já eram do conhecimento do povo eleito, tendo sido “pregadas ao povo na Cidade de Deus [aqui Jerusalém] pela boca dos profetas sem argumentos nem disputas”; cf. também *Ibid. XIX, 1*.

²¹⁷ Jaeger, 1998: p. 93.

Em seus aspectos gerais, é forçoso reconhecer que a explicação fornecida por Jaeger se afigura bastante válida; parece, entretanto, haver outras razões concomitantes, também de ordem histórica e cultural, outras influências que dão conta do surgimento e desenvolvimento da noção de paidéia na articulação de uma teologia da história pelos primeiros pensadores do cristianismo. Esta segunda linha de influência, que no que diz respeito à formação de uma teologia da história entendida através das lentes do conceito de paidéia pode bem revelar-se como a primeira em ordem de importância, chega ao cristianismo por meio de uma outra incorporação, esta mais antiga, do universo cultural e lingüístico dos pagãos pelo judaísmo bíblico. Refiro-me principalmente à tradução dos livros da revelação hebraica (o Pentateuco) para o grego, levada a cabo pelos judeus helenizados de Alexandria em meados do século III a.C., a LXX ou *Septuaginta*, mas também às obras originais produzidas nesse mesmo ambiente e que posteriormente iriam ser incorporadas ao cânon das Escrituras cristãs.

Com efeito, a despeito da absorção mais ou menos profunda da paidéia grega, e principalmente da filosofia, operada pelas formas mais altas do cristianismo (em especial a teologia), sempre existiu, pelo menos da parte dos autores cristãos, a consciência de um abismo, de uma diferença essencial entre as duas disciplinas (exatamente o que, em última instância, dá origem à idéia da “subordinação” da disciplina filosófica), um contraste que nasce das diferentes visões da divindade à qual se dirige o esforço de assimilação que ambas, propondo-se como *telos*, pretendem operar²¹⁸: a *paidéia* filosófica, em especial aquelas correntes que sofreram a influência do platonismo, tinha como seu mais alto anelo integrar o adepto, pela “conversão” progressiva da alma ao uno (sua “simplificação”, como mais tarde dirá Plotino) operada pelo exercício da dialética, à perfeição da divindade supra-celeste (o reino divino das idéias, e notadamente a idéia do Bem), princípio da ordem e beleza do mundo, que ao mesmo tempo ela pesquisa e venera, e que habita (através de algo como uma centelha) na alma, sendo em última análise passível de apropriação²¹⁹; a *teologia* nascente, por sua vez, tinha como ideal máximo a união com o Deus trinitário, que encarnou no seu filho mas que armou a sua tenda na escuridão. No primeiro caso, a sabedoria, equiparada ao ápice da formação da personalidade, é o fim esperado de um esforço técnico (a dialética), que, por sua própria dinâmica interna, é visto como capaz de produzi-la²²⁰; no segundo, identificada em última instância ao próprio Deus incriado, ela é, como este mesmo,

²¹⁸ Isso é claro já no Século II, no mesmo *Diálogo* de Justino com o judeu Trifon, caps. IV-VII.

²¹⁹ Para a dialética como *conversio ad unum* ver Reale, 1994: p. 164 e ss.

²²⁰ Há, no entanto, a visão expressa na famosa carta VII (341C-D), que aproxima o termo da anábase filosófica (o conhecimento/assimilação à idéia do Bem) de uma espécie de intuição mística, um conhecimento por comunhão, atingido através de algo semelhante a uma graça. Ver Louth, 1981: p. 13

radicalmente inatingível para a criatura, podendo ser apenas o resultado de uma condescendência, em última análise uma concessão.

Assim, a primeira *paidéia*, filosófica (que, em seus próprios termos, também é uma “paidéia divina”), sendo eminentemente ativa, e estruturando-se sobre o modelo clássico da *techné* (ainda que ela pretenda resumir e ultrapassar todas as outras *technai*), estabelece-se, por esse motivo mesmo, sobre uma total confiança nas possibilidades humanas; enquanto a segunda, que conduz à sabedoria do Deus vivo, opera uma radical inversão de perspectiva, sendo marcada por certo grau de passividade e pela dependência daquele que busca em relação ao objeto do desejo, que desse modo assume a iniciativa e torna-se, na prática, o verdadeiro sujeito (o *alpha* e o *ômega* do caminho), em última análise o verdadeiro buscador.

Como já foi sugerido, esta inversão radical não era, no mundo antigo, um apanágio dos cristãos. A exemplo do que aconteceu em relação ao conceito de Providência, também nisso o judaísmo alexandrino aparece como um importante precursor. Por causa dele, mais especificamente por causa da Bíblia grega e dos textos produzidos originalmente no contexto da nova metrópole egípcia, a noção de paidéia recebida pelo cristianismo primitivo, e que ele usou para significar a contemplação da seqüência dos tempos históricos referida a Deus, estava longe de ser exclusivamente filosófica ou “cultural”. Antes, ela se originava pelo menos em parte do desenvolvimento prévio de uma visão independente e profundamente religiosa de paidéia providencial que está longe de reduzir-se, como parece querer Jaeger, à mera noção de castigo ou punição²²¹.

Seja como for, o fato é que a percepção cristã de uma pedagogia divina na revelação e na condução soberana da história já se encontra ali bastante desenvolvida, especialmente no Deuteronômio e nos textos mais recentes da literatura sapiencial. E, com efeito, se, como mostra Jaeger, a principal característica da nova paidéia era a proposta de formar o homem não mais a partir da teologia dos poetas e filósofos gregos, que já não gozavam de autoridade, mas no molde da revelação divina, esse molde é, em termos concretos, o texto da LXX, a versão grega da Bíblia que, com autoridade de texto inspirado²²², forjou a *forma mentis* (ou

²²¹ Jaeger, 1998: p.40.

²²² A célebre “legenda” constante de uma carta do Pseudo-Aristeu (séc. II a.C.) que dá conta da produção miraculosa do texto da LXX, segundo a qual setenta e dois sábios, seis de cada tribo de Israel, teriam traduzido em separado, por encomenda do rei do Egito, Ptolomeu Filadelfo, os textos hebraicos, obtendo exatamente o mesmo resultado, essa legenda nada tem de gratuita: o que ela faz é corroborar a percepção de autoridade com que, nos meios cristãos e judeus helenizados, a tradução se revestiu desde o princípio (cf. Sesböüé, 2002: p.61: “A Igreja cristã acolheu espontaneamente o texto da LXX, como atesta o fato principal de os escritos do Novo Testamento citarem geralmente o Antigo segundo essa tradução grega e atribuírem espontaneamente a tais escritos a autoridade de ‘Escrituras’, isto é, de testemunho inspirado da Palavra de Deus”), algo que se pode constatar até mesmo em época bem tardia e num outro contexto cultural, como aquele retratado na *Cidade de Deus*, de Agostinho (cf. *De Civ. Dei*. XVIII, 42-44). Nesses capítulos, Agostinho oferece inclusive uma

forma animae, como se queira) dos primeiros cristãos, uma vez que, do ponto de vista histórico, foi através desse texto e suas categorias que eles tiveram, *de facto*, acesso à palavra revelada²²³. É de se notar que, a partir desta dupla influência, Atenas e Jerusalém, que de fato já se fazia sentir, e inevitavelmente, na própria teologia da LXX, as elaborações posteriores da paidéia tendem a trabalhar em dois sentidos, conceitualmente distintos, mas, na prática, complementares: um propriamente religioso ou teológico - a interpretação pedagógica da ação sobrenatural da Providência – e outro “ideológico ou cultural”, equivalente à formação do homem histórico, concreto, através do ensinamento religioso baseado nos dados da revelação e necessariamente endereçado a uma determinada comunidade política e social, uma duplicidade que a continuação deste estudo deverá evidenciar.

4.1. A Paidéia na LXX

A doutrina da paidéia presente na Bíblia grega pode ser resumida num dos adágios mais célebres de toda a Escritura: *arché sophias phobeistai tou kyriou* – “O Temor do Senhor é o princípio da Sabedoria”, um ensinamento que transcende a literatura sapiencial de tempos mais recentes e que conhece a sua primeira enunciação no Salmo 111, 10 (=110 da

explicação providencial relacionada ao cristianismo para o milagre da tradução: “E não é de se estranhar [i.e. a “perfeita unanimidade da tradução”], pois em todos [os tradutores] atuava o mesmo espírito. Deus, com esse admirável dom, quis encarecer aos gentios que eles algum dia criam, como já vemos cumprido, na autoridade da Escritura como obra divina, não humana”. Vale observar que essa idéia da autoridade divina da tradução da LXX leva Agostinho à postulação de uma doutrina da “revelação progressiva” capaz de deixar de cabelo de pé os nossos mais fervorosos adeptos do método histórico. “Pois, segundo ele, o mesmo Espírito que assistiu os profetas quando compunham as Escrituras, animava os setenta homens quando as traduziam. E, fora de dúvida, poderia muito bem, com autoridade divina, dizer outra coisa, como se os profetas houvessem dito ambas as coisas, porque ambas diria o mesmo espírito. Poderia dizer de várias maneiras a mesma coisa, a fim de que, se não as mesmas palavras, ao menos descobrissem o mesmo sentido os bons entendedores. Poderia, além disso, acrescentar ou omitir algo, *para mostrar-nos não haver o tradutor sido escravo das palavras, mas do poder divino*, que o animava e dirigia na obra” Ibid. XVIII, 43 (grifo meu) No mesmo capítulo ele ainda fala sobre as discrepâncias de fato entre os dois textos, o original hebraico e a sua tradução alexandrina, explicando-as como dois momentos diferentes de revelação: “Se, por conseguinte, como deve ser, não consideramos os homens que compuseram as Escrituras senão como instrumentos do Espírito de Deus, diremos que as coisas que se encontram no original hebraico e não se encontram nos Setenta, quis o espírito divino dizê-las pelos profetas e não por estes. E quanto há nos Setenta e falta no códice hebraico o mesmo Espírito preferiu dizê-las por estes, mostrando, deste modo, haverem uns e outros sido profetas. Assim, disse umas coisas por Isaias, outras por Jeremias, outras por este ou aquele profeta ou disse doutra forma as mesmas coisas por este ou por aquele. Enfim, quando em ambas as fontes se contêm as mesmas coisas, quis o Espírito servir-se de uns e de outros para dizê-las, mas de tal modo que aqueles profetizassem e estes lhes interpretassem as profecias. O mesmo Espírito que assistiu os primeiros, estabelecendo perfeita concordância entre eles, apareceu nos segundos, conduzindo-lhes a pena para fazerem traduções idênticas”. Para uma discussão da fonte, a carta do Pseudo-Aristeu, cf. Gilles Dorival, *La Bible Grecque des Septante*, 1988: p. 40 e ss.

²²³ Algo que é muito pertinentemente sublinhado por Marguerite Harl na Introdução a uma coletânea de seus estudos. Segundo ela, a Bíblia grega era “a forma autêntica do Antigo Testamento para a Igreja primitiva” Harl, 1993: p. 21. De outro lado, a falta dessa visão da importância fundamental da LXX na formação do pensamento dos padres me parece ser o grande (e quiçá único!) *handicap* do magistral estudo de Jaeger sobre o cristianismo primitivo e a paidéia grega.

Septuaginta). Mas, ao que tudo indica, a interpretação propriamente pedagógica dos atos divinos faz a sua primeira aparição na “História deuteronomica”, uma série de textos compostos no tempo do exílio babilônico que abrangem o próprio Deuteronômio e partes de Samuel e do Livro dos Reis e buscam fornecer uma perspectiva teológica aos eventos fundadores descritos narrativamente no livro do Êxodo, aquilo que, em sua essência, corresponde à assim chamada “experiência de Israel”.

Estes primeiros textos são, com efeito, os mais indicados para corrigir a opinião muito difundida de que a doutrina da *paidéia* na Bíblia grega se resume à estreita noção de castigo ou punição divina, inclusive por serem capazes de colocar em contexto o que, em cada caso específico, estas expressões querem conotar²²⁴. Sem dúvida em mais da metade das ocorrências o termo “*paidéia*” é usado, estrito senso, nesta acepção, mas aquilo que de modo mais amplo o seu sentido propriamente teológico pretende sugerir só pode ser apreendido através de uma análise cuidadosa dos textos específicos em que o termo aparece, levando em conta principalmente os muitos paralelismos e interseções existentes entre eles²²⁵. Penso que o que quero dizer ficará claro logo na seqüência do texto.

O primeiro exemplo claramente discernível de uma interpretação pedagógica da ação divina na Bíblia grega²²⁶ se encontra no *Primeiro Discurso de Moisés*, no Deuteronômio, e se refere especificamente a uma estratégia de revelação. Segundo as palavras do profeta, o Deus de Israel teria falado para o povo “do meio do fogo”, sem mostrar a face ou mesmo nada de si,

²²⁴ Esta era, conforme indicado mais acima, a opinião de Jaeger, assim como também, em certas passagens, e muito estranhamente, dos editores da Bíblia de Jerusalém. Para uma visão mais ampla da LXX como um todo, que inclusive serviu de inspiração para a minha própria exegese dos textos, ver os estudos filológicos dirigidos por Marguerite Harl, coordenadora da edição da Bíblia grega em língua francesa, a *Bible d'Alexandrie*. Ver, em especial, a sua iniciação a esta edição na obra conjunta (Harl, Dorival, Munnich), *La Bible Grecque des Septante: du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Cerf, 1988.

²²⁵ Num levantamento não exaustivo, que não pretende ter qualquer valor estatístico, fui capaz de encontrar na Bíblia grega um total de 51 ocorrências do termo “*paidéia*” (que na grande maioria das vezes traduz o termo hebraico *mûsar*, mas também pode traduzir outros termos, como *towkechah* e *lamad* – cf. BJ p. 2099 n.a) e seus derivados lingüísticos imediatos (verbos, advérbios, etc.), divididos em três grandes blocos de significação: em primeiro lugar, com mais da metade do número total de ocorrências (27), estão as instâncias que denotam “castigo”, “punição”, “repreensão” divina aplicada ao homem com a intenção expressa (a maioria absoluta das vezes) ou tácita de “corrigi-lo”, “emendá-lo”, “regenerá-lo” e “convertê-lo”, o que já indica por si mesmo a existência de um “projeto” ou de uma “estratégia” pedagógica da parte da divindade que castiga; depois, em menor número, vêm as ocorrências que indicam a pura e simples “instrução” ou “educação” pela palavra, seja de Deus diretamente (quer dizer, na Lei e no Pentateuco, os livros atribuídos a Moisés e que são “revelação” no sentido mais estrito), seja de seus intérpretes, profetas e sábios; em último lugar, com 7 ocorrências, temos aquelas instâncias em que o uso do termo abrange um significado mais amplo ou *sui generis*, como acontece, por exemplo, na curiosa exortação de Jeremias (6,8) “Emenda-te Jerusalém [*Paideutese Ierousalem*]!”), ou nas passagens deuteronomicas que serão discutidas mais a frente e que transmitem um sentido mais articulado de uma “educação” ou pedagogia divina, assim como, ainda, as passagens do Livro dos Provérbios (5,3 e 15,33) e do Eclesiástico (12,25; 18,13) que sugerem também, a seu próprio modo, um conceito genérico de educação.

²²⁶ Pelo menos o primeiro que eu pude encontrar.

com o objetivo de reforçar, pelo exemplo da sua aparição (*theofania*), o mandamento que proclamava a interdição do uso de imagens no culto que a Ele deveria ser dedicado.

Ouvíeis o som das palavras, diz Moisés, mas nenhuma forma distinguistes: nada, além de uma voz! Ele vos revelou então a Aliança que vos ordenara cumprir: as Dez Palavras, escrevendo-as em duas tábuas de pedra (...) Ficai muito atentos a vós mesmos! Uma vez que nenhuma forma vistes no dia em que o Senhor vos falou no Horeb, do meio do fogo, não vos pervertais, fazendo para vós uma imagem esculpida em forma de ídolo: uma figura de homem ou mulher, figura de alguma animal terrestre, etc (Dt 4,12-13.15-16).

Eis um claro exemplo de uma estratégia pedagógica aplicada à revelação, ainda que a palavra *paidéia* não seja em momento algum utilizada: o próprio modo como Deus se mostra (ou, nesse caso, não se mostra) visa a passar ao povo uma lição, a levá-lo, conduzi-lo, ensinar a ele o caminho da verdadeira piedade, da verdadeira adoração – sendo o preceito da Lei do Deus único clara demonstração de sabedoria (cf. Dt 4, 6 e ss). Note-se que na passagem em tela o viés pedagógico da manifestação divina é ressaltado pelo próprio Moisés e não afirmado como um oráculo ao estilo “palavra de IHWH”, o que a meu ver indica com toda probabilidade tratar-se de uma “interpretação” do profeta, que, nesse caso, falaria a partir do seu “conhecimento” (segredo, interditado aos outros) das intenções de Deus. A meu ver essa distinção serve para indicar que a doutrina da pedagogia divina não faz parte da revelação estrito senso, quer dizer, como esta se dá a conhecer ao comum dos fiéis, mas antes está ligada, em sua origem, a uma gnose, uma *mystagogia*, algo que os escritores cristãos e, ainda na LXX, o próprio autor do livro da Sabedoria, irão sugerir ou mesmo afirmar²²⁷. Mas essa discussão sobre a *paidéia* como interpretação ou leitura *mais* sofisticada das intenções da divindade fica para depois. Agora vale mais dar seguimento ao processo de leitura das instâncias pedagógicas do texto grego.

Com efeito, o segundo exemplo deuteronômico é bem mais expressivo que o primeiro, e se refere à maneira pela qual o Deus de Israel escolheu conduzir o seu povo pelo deserto e

²²⁷ Sb 6,22. Para a idéia de Moisés como *mystagogos*, depositário de uma sabedoria oculta que ele revela de modo cifrado e que apenas a interpretação espiritual do texto sagrado é capaz de dar a conhecer, ver Gregório de Nissa, *Vita Moïse*, I, 42, 46 (onde a *mystagogia* é colocada em estreita relação com o ensinamento que se deve tirar da Escritura), 49 (onde a lei é dita como “purificação” para uma iniciação – *mystagogia* – “mais perfeita”, de ordem mística), 58 (onde a relação entre iniciação e pedagogia é também claramente indicada) e, finalmente, II, 201. Vale observar também que Moisés é representado ao longo de toda a obra como *theleios* ou *theleotes* (o subtítulo da Vida de Moisés é justamente “Tratado de Perfeição em Matéria de Virtude”) que é ao mesmo tempo “perfeito”, no sentido de paradigma de virtude, e “iniciado”. Segundo Daniélou, essa caracterização de Moisés como iniciado e iniciador, “conhecedor dos mistérios” (*mystagogos*), remonta a Fílon, sendo um patrimônio genuíno do judaísmo de Alexandria. Cf. p. 93 n. 1 de *Vie de Moïse*, Sources Chretiennes, 1^{bis}, 2000. No que diz respeito a Gregório de Nissa ela é quase certamente uma herança de Orígenes, através de quem essas noções entraram no cristianismo, como iremos ver.

para fora do Egito, cumprindo desígnios bem específicos de salvação. Trata-se de passagens capitais do *Segundo Discurso de Moisés*, que têm o claro objetivo de atribuir sentido ao sofrimento do povo no caminho da busca da terra prometida. Vale a pena transcrever o trecho principal:

Observareis todos os mandamentos que hoje vos ordeno cumprir, para que vivais e vos multipliqueis, entreis e possuais a terra que o Senhor, sob juramento, prometeu aos vossos pais. Lembrai-vos, porém, de todo o caminho que o Senhor vosso Deus vos fez percorrer durante quarenta anos no deserto, a fim de humilhar-vos, tentar-vos e conhecer o que tínheis no coração: iríeis observar seus mandamentos ou não? Ele vos humilhou, fez com que sentísseis fome e vos alimentou com o maná que nem vós nem vossos pais conheciam, para vos mostrar que o homem não vive apenas de pão, mas de tudo aquilo que procede da boca do Senhor. As vestes que usáveis não se envelheceram, nem vosso pé inchou durante esses quarenta anos. Portanto, *reconheci em vosso coração que o Senhor vosso Deus vos educava [kyriós ó theos sou paideusei se]* como um homem educa seu filho, e observai os mandamentos do Senhor vosso Deus, para que andeis em seus caminhos e o temais (Dt 8, 1-6).

O trecho citado desenvolve, em praticamente toda a sua extensão, a teologia bíblica da “divina pedagogia”, que ilumina, do ponto de vista de Deus, a “experiência de Israel” (ver Dt 11,1 e ss) e, por extensão, pelo menos num momento posterior, como veremos mais abaixo, da humanidade inteira. Os sofrimentos, durezas e mesmo as desgraças que na travessia o povo eleito foi forçado a enfrentar nada mais eram que provações, que visavam prepará-lo para a posse da terra prometida e, principalmente, para a continuidade do verdadeiro culto e da verdadeira religião que o *Deus absconditus* havia revelado no deserto. Eles são, sobretudo, o penhor máximo da misericórdia divina (Deus “humilhou” e “experimentou” seu povo no deserto “a fim de fazer o bem no futuro” Dt 8,16), pois o bom pai olha com severidade os possíveis desvios do seu filho, corrigindo-o antes que por eles ele se perca (Eclo 30,1 e ss).

A partir do versículo 7 Moisés deixa ainda mais claro as “razões” divinas para a imposição do duro regime de provações, evocando representações da natureza humana que, com efeito, ultrapassam largamente o contexto específico de Israel²²⁸. Segundo ele, era necessário que, no deserto, o povo passasse fome e necessidades de todo tipo, posto que a

²²⁸ Eis toda a passagem (7-16): “Contudo, fica atento a ti mesmo, para que não esqueças ao Senhor teu Deus, e não deixes de cumprir seus mandamentos, normas e estatutos que hoje te ordeno! Não aconteça que, havendo comido e estando saciado, havendo construído casas boas e habitando nelas, havendo-se multiplicado teus bois, e tuas ovelhas tendo aumentado, e multiplicando-se também tua prata e teu ouro, e tudo o que tiveres, - que o teu coração se eleve e que te esqueças do Senhor teu Deus, que te fez sair da terra do Egito, da casa da escravidão; que te conduziu através daquele grande e terrível deserto, cheio de serpentes abrasadoras, escorpiões e sede; e que, onde não havia água, pra ti fez jorrar água da mais pura pedra; que te sustentava no deserto com o maná que teus pais não conheceram, para te humilhar e te experimentar, a fim de te fazer bem no futuro”.

vida que o aguardava, numa terra fértil cheia de riquezas (“onde mana o leite e o mel”), o levaria facilmente à saciedade (*koros*), ao conforto, “elevaria” o seu coração (que para o homem bíblico era precipuamente a sede do pensamento), conduzindo-o, com isso, ao orgulho, à vaidade, à *hybris* e, logo, à queda, ao esquecimento de Deus (Dt 8,11-14), um tema clássico, que em muitos lugares e culturas fala da irresistível tendência humana ao amor de si e à auto-satisfação²²⁹. Sobretudo, esta condição confortável que representava o termo da longa viagem levaria o povo a esquecer daquilo mesmo que seria o mais importante lembrar, justamente a meta em cuja busca ele se lançou – que foi Deus quem “fez sair seu povo da terra do Egito, da casa da escravidão”, quem preparou e conduziu os israelitas “através daquele grande e terrível deserto, cheio de serpentes abrasadoras, escorpiões e sede” (Dt 8,16) em direção à terra prometida, de cuja abundância em breve eles iriam gozar; esta vida de felicidade terrena que o esperava levaria, enfim, o povo a esquecer que Deus é o maior bem que ele pode ter, o único com que pode realmente contar – pois os “bens” terrenos que lhe foram prometidos pela divindade e principalmente o próprio homem cujos desejos e caprichos eles iriam fatalmente preocupar-se em satisfazer de maneira exclusiva não são sólidos nem merecedores de confiança, não sendo dignos de que, em estilo agostiniano, eles empenhem o seu “amor”.

Portanto, continua exortando Moisés, não vás dizer no teu coração: “Foi a minha força e o poder das minhas mãos que me proporcionaram estas riquezas”. Lembra-te do Senhor teu Deus, pois é Ele quem te concede força para te enriqueceres, mantendo a Aliança que jurou a teus pais, como hoje se vê (Dt 8, 17-18)²³⁰.

É principalmente nesse sentido de uma total dependência em relação a Deus, da sua radical soberania e transcendência sobre a história, uma doutrina cujos aspectos especificamente teológicos foram discutidos de forma intensiva no capítulo II, que “o temor de Deus é paidéia de sabedoria (*phóbos theou paidéia kai sophia*)” (Pr 15,33). E, se o temor é necessário, se, com efeito, a paidéia da Providência segundo a ótica da LXX é eivada de

²²⁹ Ver, a respeito, o douto estudo histórico de Marguerite Harl sobre o conceito de *koros* ou “saciedade” na tradição helênica (filosófica e mitológica), em Harl, 1993: .191 e ss

²³⁰ E ainda: “Quando o Senhor teu Deus os tiver removido [os povos indígenas que serão expulsos da terra prometida quando da chegada do povo de Israel] da tua presença, não vás dizer no teu coração: “É por causa da minha justiça que o Senhor me fez entrar e tomar posse dessa terra”, pois é por causa da perversidade dessas nações que o Senhor irá expulsá-las da tua frente. Não! Não é por causa da tua justiça, nem pela retidão do teu coração que entrarás para tomar posse da sua terra. É por causa da perversidade dessas nações que o Senhor as expulsará da tua frente, e também para cumprir a palavra que ele jurou a teus pais, Abraão, Isaac e Jacó. Saibas, portanto: não é por causa da tua justiça que o Senhor teu Deus te concede possuir esta boa terra, pois tu és um povo de cerviz dura” (Dt 9,4-6).

imagens que sugerem correção, disciplina, castigo e punição, isso se dá não apenas porque o homem é visto como um ser inane, de “cerviz dura”, tomado por uma tendência irresistível ao mesmo tempo para a injustiça e a auto-satisfação, mas também porque não há de fato outra educação possível entre o filho e o pai severo, ou entre o supremo soberano e o súdito que ele governa – as formas tradicionais segundo as quais o judaísmo dessa época tardia concebia as relações entre o homem (na verdade, o judeu) e o seu Deus. Sobretudo, se a sabedoria de fato reside nas alturas, em Deus (ou junto de Deus), que através dela conhece, sozinho, todas as criaturas e seus caminhos, se ela não é um princípio à disposição de quem queira procurá-la, nem tampouco algo simplesmente inato no homem (pelo menos não enquanto sabedoria), mas a expressão do cuidado e da misericórdia do Deus criador e redentor, e se, por isso mesmo, ela não pode ser representada de outro modo senão como uma concessão, um dom mais ou menos gratuito, então, neste contexto, as imagens a princípio exacerbadamente heteronômicas usadas para sugerir a sua maneira de educar (a maneira com que Ele exerce a sua ascendência sobre o homem) adquirem todo o seu sentido.

No sentido antropológico, o que se faz presente nesta ação divina que educa pela dureza e pela provação é aquela “passividade” inerente ao objeto da paidéia providencial a que aludimos mais acima. Para o grego, sábio é aquele que *adquire* a sabedoria, que a toma para si, que atinge a perfeição possível ao homem apenas através do próprio esforço e auto-disciplina; para o judeu, mais especificamente para a literatura sapiencial que conheceu o seu florescimento no judaísmo tardio, sábio é aquele que se deixa instruir (*paiduein* - Sb 6,10), aquele que, temendo o Senhor, aceita a correção – a paidéia (Eclo 32,14) - vinda do alto, pois a todo tempo – e isso é o que, em definitivo, é preciso considerar - a iniciativa educativa (assim como acontece com a salvação) é de Deus. Assim, encontrar a sabedoria é curvar-se ao jugo, à disciplina, é aceitar o castigo, sofrer um tratamento intensivo de redirecionamento da cerviz²³¹, e o Deus que educa é como o pastor que eventualmente se vê na contingência de descer o cajado na sua ovelha para que ela não venha a extraviar-se, uma imagem bastante expressiva das representações tipicamente judaicas a respeito da soberania de Deus e sua “paternidade” em relação ao homem²³²

No Livro da Sabedoria, Salomão, o paradigma do sábio para o judeu antigo, diz textualmente que, tendo-a amado e buscado a vida inteira, logo compreendeu que só acharia a

²³¹ “Escuta, filho, e aceita meu parecer, não rejeites meu conselho; mete teus pés nos seus grilhões [da paidéia de sabedoria] e teu pescoço no seu jugo. Abaixa o teu ombro e carrega-a e não te irrites com seus liames” (Eclo 6, 23-25); Ver também a violenta exortação à sabedoria com que Sirac fecha o livro: “Colocai vosso pescoço sob o jugo, recebam vossas almas a instrução [*paidéia*]” Eclo 51,26.

²³² Um dos termos da Bíblia hebraica traduzidos por *paidéia* é *lamad*, “ensinamento”, que de modo muito característico significa também “cajado”.

sabedoria se ela lhe fosse concedida pelo próprio Deus. Diante disso, nada mais natural para alcançá-la do que lançar-se numa oração de súplica, algo que um grego, Sócrates, por exemplo, não poderia fazer sem ironia.

Ao me dar conta de que somente a ganharia [a sabedoria]
 Se Deus ma concedesse
 - e já era sinal de entendimento saber a origem desse favor –
 Dirigi-me ao Senhor e rezei... (Sb 8,21)

Nesse mesmo sentido vai o adágio de Jesus Ben Sirá (Eclo 50,29): “aos homens piedosos Ele dá a sabedoria”, de modo que aquilo que a gregos e judeus igualmente se afigura como a perfeição do ser humano, é representado, em sua essência, como um favor concedido pela divina misericórdia²³³, assim como o é igualmente a *paidéia* que o produz e que, a contar pelos relatos bíblicos que estamos perquirindo, se apresenta como de tão difícil digestão. Pois, como evidencia a passagem do Deuteronômio recém discutida, Israel só foi educado com a privação e os terríveis sofrimentos do deserto porque era o povo eleito de Deus, que só educa a quem ama²³⁴. Com efeito, Paulo traduz com perfeição esta doutrina capital do judaísmo bíblico quando diz que é preciso alegrar-se com a tristeza que vem de Deus, pois ela produz o arrependimento (*metanóia*) que leva à reforma do coração (2Cor 7,8 e ss). Em termos essenciais, a educação do Espírito Santo – literalmente “o espírito da *paidéia*” (*hagion penuma paideias*) - de que fala o prólogo do livro da Sabedoria (Sb 1,5), é representada exatamente dessa forma, como um convite divino ao arrependimento e à conversão (*epistrophé*), duas palavras que, em grego, indicam sobretudo uma reviravolta, um reviramento, uma mudança de curso, direcionamento ou sentido.

Neste espírito, todo o esquema e a intencionalidade da *paidéia* divina encontram-se resumidos em algumas poucas passagens da Sabedoria de Ben Sirá (o nosso Eclesiástico):

Pois, primeiro, caminhará com ele²³⁵
 E lhe incutirá temor e tremor,
 e o provará com a sua disciplina [*paidéia*]até que confie nela
 e ela o tente com as suas exigências.
 Depois, voltará a ele em linha reta, o alegrará
 e lhe desvendará seus segredos.
 Se ele se desviar, ela o abandonará
 E o entregará às mãos da própria ruína (Eclo 4,17-19).

²³³ A mesma idéia se encontra de maneira explícita em Eclo, 51,29.

²³⁴ Hb 12,6.

²³⁵ O sujeito do discurso é a “sabedoria educadora”.

Assim, Deus, em sua misericórdia,

Admoesta [*elenchon*], corrige [*paideúion*], ensina [*didaskon*],
Reconduz [*epistrephon*], como o pastor, o seu rebanho.
Ele tem piedade dos que recebem a disciplina [*paidéia*]
E se apressam a procurar seus julgamentos (Eclo 18, 13-14).

E ainda:

Pouco a pouco corriges [*elencheis*] os que caem,
E os admoestas, lembrando-lhes as faltas,
Para que, tendo-se afastado do mal, creiam em ti, Senhor (Sb 12,1).

Todo o arsenal de imagens que delimitam os contornos da *paidéia* bíblica alexandrina encontra-se exemplificado nestas poucas passagens. Primeiro a iniciativa divina e a conseqüente subordinação do homem, as características que indicam o “temor e tremor” sobre os quais se estrutura a relação ontologicamente dessemelhante entre criador e criatura e que nunca é demais sublinhar. É, com efeito, notável que praticamente todos os verbos de conteúdo propriamente educativo (admoestar, corrigir, ensinar) tenham Deus, sua Sabedoria, sua Providência ou sua misericórdia como sujeitos, uma vez que o homem, esse ser de “espírito emprestado”, padece de uma total inanidade ontológica, incapaz que é de, por si mesmo, comunicar a vida a qualquer de suas criações²³⁶.

Depois há a profusão de imagens que indicam caminho, direção, passagem, rota, que sugerem a maneira pela qual Deus alternativamente corrige, leva ou reconduz o ignorante [*apaidetos*], insensato, ímpio ou pecador (todos estes termos são utilizados em sinonímia pelo autor bíblico), e que apontam para o significado eminentemente ético da educação divina na ótica judaica²³⁷. Segundo o que parece ser a intenção original da LXX, a sabedoria a que

²³⁶ A fragilidade do homem é afirmada no contexto da condenação à idolatria (uma tendência sempre constante do ser humano segundo toda a antropologia do Antigo Testamento) ao longo do capítulo 15 do Livro da Sabedoria, de um modo que dificilmente será igualado pela tradição posterior. Ali o homem é acusado de buscar modelar uma “divindade vazia” a partir da argila de que ele próprio é feito, logo ele que, “desconhecendo Aquele que o modelou (...) pouco antes nascera da terra e em breve voltará à terra de onde foi tirado, quando se lhe pedirá conta da vida [*psichês*] que lhe foi emprestada”. Vale notar que toda esta violenta denúncia das pretensões usurpadoras do homem em relação à soberania divina, na verdade mais típica do discurso profético que da própria literatura sapiencial, é feita, segundo o autor do livro, em nome de algo como um autêntico humanismo (ou *philantropia*): “nenhum homem pode plasmar um deus semelhante a si; mortal, suas mãos ímpias produzem um cadáver. *Ele é melhor do que os objetos que adora*: ele pelo menos teve vida, eles jamais!” (15,8.11.16-17 – grifos meus)

²³⁷ Aqui cumpre observar que não é, em absoluto, a sua natureza eminentemente ética o que distingue a sabedoria bíblica da sabedoria filosófica; esta última, como demonstrou de modo definitivo, entre outros, Werner Jaeger e Pierre Hadot, também é, em última análise, de natureza ética, uma vez que tem como fim último a concretização de um modo de vida, a *biós theoretiké* entendida como a vida feliz. Cf. Jaeger, 1995: p. 423 (sobre

essa educação promete conduzir não se refere, pelo menos não primordialmente, ao conhecimento de algo ou à revelação de doutrinas secretas acerca de Deus (uma concepção que mudará de maneira sensível com Orígenes e o seu ideal de uma gnose cristã²³⁸), mas essencialmente à consecução de uma vida santa, entendida como uma adesão cada vez mais total aos caminhos e à lei divinos que sozinhos levam à imortalidade. Por isso o curioso é advertido de que a sua curiosidade é vã e que, antes de muito perguntar, é necessário confiar na Providência:

Não é preciso dizer: “O que é isto? Por que aquilo?”
Porque tudo foi criado para uma destinação (Eclo 39,21).

E o homem, mais uma vez lembrado da sua profunda inanição, deve ter sempre como centro e alvo da sua busca por sabedoria o temor de Deus:

Pois, que homem conhece o desígnio de Deus?
Quem pode conceber o que deseja o Senhor?
Os pensamentos dos mortais são tímidos
e falíveis nossos raciocínios;
um corpo corruptível pesa sobre a alma
e esta tenda de argila faz o espírito
pesar com muitas preocupações.
A custo conjeturamos o terrestre,
com trabalho encontramos o que está à mão:
mas quem rastreará o que está nos céus?
Quem conhecerá tua vontade se não lhe deste sabedoria
e não enviaste do Alto o teu espírito Santo?
Somente assim foram retos os caminhos dos terrestres,
e os homens aprenderam o que te agrada,
E a sabedoria os salvou” (Sb 9, 13-18)

E, ainda:

Conhecer-te é a justiça integral,
E reconhecer a tua soberania é a raiz da imortalidade (Sb 15,3)²³⁹.

a vida de Sócrates como paradigma do filósofo) e *Banquete* 211D: “Uma vida como essa, diz a sacerdotisa Diotima a Sócrates, vivida na contemplação do belo, é a vida que para o homem vale a pena ser vivida [*bios ou biotós antropo*]”. Sobre esta problemática ver também Franklin Leopoldo, “Teoria e modo de vida: filosofia e cristianismo”, *Agnes*, # 1, 2004: pp. 35-49.

²³⁸ E que, não obstante, já começa a mudar a partir dessa própria literatura sapiencial, que fala, por exemplo, da Sabedoria divina como detentora dos segredos da criação do mundo ou do destino do homem após a morte, um conhecimento “secreto” que ela dispensa a quem quer, normalmente (aí é que está) ao homem piedoso cumpridor da lei.

²³⁹ Por isso o temor de Deus é representado não apenas como o “início” da sabedoria, mas como o caminho que conduz a ela (a sua paidéia), e ainda a sua “coroa”, “plenitude” e perfeição (ver Eclo 1, 14.16.18). Em última instância o *phobos tou kyriou* tantas vezes repetido se confunde com o caminho do amor: “O temor do Senhor é dom que vem do Senhor; com efeito, ele o estabeleceu sobre os caminhos do amor” (Eclo 1,12)

Por último, evidencia-se naquelas passagens do Eclesiástico que se veio discutindo o *telos* e o sentido maior, salvífico, da educação dispensada, que visa ao arrependimento e à conversão (*metanóia, epistrophê*), expressos por um vocabulário de metáforas de intenso valor religioso tiradas daquelas mesmas imagens tantas vezes reiteradas indicativas de movimento, retorno, mudança de direção, um conjunto de representações que fará fortuna na teologia posterior, particularmente a partir do Novo Testamento, como teremos oportunidade de ver a seguir.

Com efeito, antes da literatura sapiencial nascida no ambiente do judaísmo alexandrino parecia não haver muita clareza acerca da finalidade da educação divina na história; ou, quando clareza havia, tratava-se de uma finalidade sobremaneira restrita, em termos teológicos bastante insatisfatória em sua elaboração. Nos relatos mais antigos, como no exemplo deuteronômico estudado mais atrás (poder-se-ia citar muitos outros), ela parecia restringir-se à salvação (no sentido de um resgate histórico) do povo eleito ou à perseverança na fidelidade ao Deus único prometida na Aliança do Sinai, da mesma forma que a sabedoria era equiparada ao simples cumprimento da lei revelada, algo que, aliás, se manteve como uma de suas definições mais freqüentes mesmo em períodos bem posteriores da religião judaica²⁴⁰. Nenhuma referência se fazia, por exemplo, ao destino espiritual do homem enquanto homem, ou a um desígnio de Deus para com a humanidade considerada de uma maneira geral. Mesmo em algumas passagens da literatura sapiencial mais recente (composta em sua maior parte entre os séculos IV e I a. C.), onde a mistura de doutrinas de épocas diferentes é perpassada pela influência do universalismo alexandrino, percebe-se, aqui e ali, a presença do espírito deuteronômico marcado pela exclusividade da eleição. É o que acontece, por exemplo, no *Eclesiástico*, onde Israel é chamado de “a porção do Senhor, seu primogênito que ele alimenta de *paidéia*” (Eclo 17, 17-18), uma passagem que deve ser lida em paralelo com um outro conjunto de textos da *Sabedoria de Salomão*, que fala de duas atitudes pedagógicas diferentes, uma severa, para com os egípcios, e outra, mais branda, aplicada à Israel²⁴¹.

Não obstante isso, e em contraste com a teologia anterior, essas mesmas passagens sublinham, lado a lado com um certo tratamento privilegiado dado ao povo eleito, a intenção pedagógica de Deus também para com aqueles que se recusavam a reconhecê-lo (seus “inimigos”), estendendo com isso a *paidéia* divina a todos que são objeto de castigo de

²⁴⁰ Cf. Eclo 19,20

²⁴¹ Refiro-me às “antíteses” que falam da diferença de tratamento dispensado aos egípcios (as pragas) e ao povo de Deus (que era mais bem submetido a uma série de “sustos”; ver Sb caps. 16-18) Numa delas, a primeira, o autor diz que os israelitas foram submetidos à provações “que não eram senão correções de misericórdia” enquanto os ímpios eram sentenciados com cólera (Sb 11,9).

maneira geral, uma universalização do cuidado providencial para com os homens que o texto relaciona claramente à percepção de Deus como criador.

Sim, tu amas tudo o que criaste,
 Não te aborreces com nada do que fizeste.
 Se alguma coisa tivesses odiado, não a terias feito.
 E como poderia subsistir alguma coisa,
 se não a tivesses querido?
 Como conservaria sua existência, se não a tivesses chamado?
 Mas a todos poupas, porque são teus:
 Senhor, amigo da vida²⁴²!
 Todos carregam o teu espírito incorruptível (Sb 11,24-12,1)²⁴³.

Segundo a “nova” teologia expressa nestes poucos versos é por conta desse amor universal, dessa *philantropia* (ou *philopsiquia*), que, animado de intenção paidêutica, Ele tratou os inimigos do seu povo, nesse caso os cananeus, com “medida”, “clemência” ou “moderação”²⁴⁴:

Mas mesmo a eles, *homens que eram*,
 Tu os trataste com indulgência,
 Mandando-lhes vespas como precursoras do teu exército,
 Para exterminá-los pouco a pouco²⁴⁵.
 Bem que podias ter entregue os ímpios às mãos dos justos numa batalha,
 Ou tê-los aniquilado de uma só vez,
 Com animais ferozes ou uma palavra inexorável;
 Mas, exercendo os teus julgamentos,
 Dava-lhes ocasião de conversão [*metanóias*],
 Muito embora não ignorasses que fossem de má origem,
 De malícia congênita,
 E que a sua mentalidade não mudaria jamais (Sb 12-8-11).²⁴⁶

²⁴² Lit: “amigo das almas” [*philopsichai*], uma lição que será retida por Joseph de Maistre, como mostra a sua citação na Quarta Soirée de São Petersburgo, I, 4, p. 232.

²⁴³ Ver também Eclo 39,33-35

²⁴⁴ Para o uso da palavra “moderação” [*epieikéia*], ver Sb 12,18.

²⁴⁵ *En passant* cumpre apontar para o fato de que o autor introduz, talvez pela primeira vez na Bíblia, a questão do “prazo” da justiça divina (que discutiremos mais abaixo com Plutarco) a propósito do episódio das “vespas” responsáveis pela exterminação dos cananeus, justificando-a, para nós muito significativamente, de um lado pela universalidade da misericórdia divina, e de outro por sua intenção pedagógica para com os cananeus, duas questões que os textos mais antigos (Ex 23,28; Dt 7,20) sequer consideravam. O exame destes textos é interessante na medida em que deixa ver com maior clareza em que consiste realmente uma interpretação pedagógica da intervenção providencial. Ali, tanto no Êxodo quanto no Deuteronômio (que nesse caso lhe é provavelmente tributário), a “demora” na conquista da terra prometida é explicada basicamente em termos utilitários, como uma maneira de domesticar ou expulsar as feras dos campos que vicejavam por ali, e que de outro modo, sem a presença das outras nações, se multiplicariam e terminariam por devorar o povo eleito. Cf. a nota *f* à p. 1124 da “BJ”.

²⁴⁶ E ainda: “Assim procedendo, ensinaste a teu povo que o justo deve ser amigo dos homens [*philantropos* como o é o próprio espírito de sabedoria (1,6; 7,23), o Espírito Santo da Educação mencionado no prólogo], e a teus filhos deste a esperança de que, após o pecado, dás a conversão [*metanóia*]. Pois se os inimigos de teus filhos, réus de morte, com tanta atenção e indulgência castigaste, dando-lhes lugar e tempo para se afastarem de sua malícia, com que precaução julgaste os teus filhos, a cujos pais, com juramentos e alianças, tão belas

Uma concepção análoga se faz presente na afirmação de um “castigo progressivo” que teria sido infligido aos egípcios (Sb 12,23 e ss) como uma estratégia da divina Sabedoria mais uma vez concebida para propiciar ao pecador a possibilidade de conversão, de “retorno” a Deus²⁴⁷, e que, no caso em tela, ter-se-ia concretizado ao modo de uma série de advertências e “repreensões salutares” (Pr 15,31), entendidas como sucessivos chamados à conversão. Foi somente por causa da sua obstinada persistência no pecado, análoga ao célebre “coração duro” de seu líder, o Faraó, que os egípcios tiveram que enfrentar a “última condenação” (13,27), a morte coletiva por afogamento no Mar Vermelho²⁴⁸. Aqui, o que mais importa é observar que se chega, com isso, ao termo de uma longa evolução da religião judaica em direção à universalidade, com o resultado de que a intenção educativa da ação da Providência deixa de ser apanágio do povo eleito, estendendo-se igualmente para toda a humanidade (“mesmo a eles, homens que eram”). Pois se o homem, nos diz um inspirado Jesus Ben Sirá, só se preocupa (se tanto) com o seu próximo, “a misericórdia de Deus derrama-se sobre toda carne” (Eclo 18,13).

Em nenhum lugar esta nova universalidade alcançada pelo judaísmo se deixa ver com maior evidência do que na afirmação, inédita, pelo menos nos termos em que é proposta, do fim sobrenatural de todo homem enquanto criação divina, uma imagem da vida humana e seu significado na qual se insinua claramente uma perspectiva escatológica que determina o alcance e os termos precisos – o que os gregos chamavam de *skopos* - do processo de educação:

Deus criou o homem para a incorruptibilidade
E o fez imagem da sua própria natureza (2,23).

promessas fizeste? Assim, nos instruis [*paideúon*] quando castigas nossos inimigos com medida, para que, ao julgar, nos lembremos da tua bondade e, ao sermos julgados, contemos com a tua misericórdia” (Sb 12, 19-22). Nota-se, aqui, um outro aspecto daquela dupla dimensão que o conceito de paidéia vai sempre ter no contexto da religião revelada e que será discutido no fechamento desse item: a importância do exemplo, do castigo ou correção reconhecido na vida os outros.

²⁴⁷ É interessante observar que o autor do Livro da Sabedoria parece esposar a teoria de que no início era o monoteísmo, tendo o culto a uma diversidade de deuses aparecido como uma corrupção desse estado original, ao qual o pagão convertido não faria mais do que voltar. Cf. Sb 14,13-14 e n. a BJ p. 1129. Para uma melhor especificação do significado religioso de *epistrophé* na LXX, ver Eclo 17,26, onde, não obstante, o termo não é usado: *Volta para o Altíssimo, desvia-te da injustiça, pois é ele que te guiará das trevas à iluminação da salvação* (em itálico no original, BJ)

²⁴⁸ Sobre a representação da obstinação dos egípcios como causa da sua desgraça coletiva aos olhos de Deus, é curioso observar que o autor do Livro da Sabedoria parece endossar, como o fará seu compatriota Orígenes, uma teoria *avant la lettre* da predestinação por previsão de méritos, como atesta a passagem a seguir: “Mas sobre os ímpios abateu-se até o fim uma cólera implacável, *porque Ele sabia de antemão* o que iriam fazer: que os deixariam partir e urgiriam para que se fossem, mas logo, mudando de parecer, os perseguiriam” (19,1-2 – grifo meu)

Imagem divina, para o autor do Livro da Sabedoria o destino do homem é ser eterno como o seu modelo, e a sua educação deve atender às exigências contidas nesta identificação. Sob esse prisma, a ação de Deus não visa mais à conquista de um pedaço de terra, ainda que santo, ou a resgatar um povo, ainda que seja a humanidade inteira, da casa da escravidão; sua finalidade é preparar o homem enquanto homem para aquilo que o espera depois da morte, *cuidar* da sua alma, purificá-la, para que, finda a vida, ela possa sobreviver, o que se coloca também como o objetivo último de uma vida perfeita, levada segundo os ditames da mais alta sabedoria. Esta dimensão propriamente escatológica da paidéia providencial, que lhe atribui todo um outro conjunto de significações, se insinua de modo particular nos desenvolvimentos relativos ao destino dos justos representado em contraposição ao dos ímpios, uma questão que o Livro de Jó em particular, e, de resto, praticamente todo o corpo da revelação, encontrava muita dificuldade em responder. Para o autor do Livro da Sabedoria a questão deve ser remetida à dimensão da imortalidade, postulando com isso, pela primeira vez, de modo tímido, é verdade, a possibilidade de uma retribuição pela vida vivida no tempo no plano do sobrenatural.

A vida dos justos está nas mãos de Deus,
 Nenhum tormento os atingirá.
 Aos olhos dos insensatos pareceram mortos;
 Sua partida foi tida como uma desgraça,
 Sua viagem para longe de nós como um aniquilamento,
 Mas eles estão em paz (3,3).

Com a assunção da noção de uma vida após morte afirma-se a idéia, fundamental para o pensamento religioso posterior, de uma educação para a imortalidade, de um processo de formação do homem que, dando-se como todos os outros aqui na terra, no seio da existência concreta, deve render seus frutos apenas numa outra vida, interdita aos olhos carnavais. Esta perspectiva opera, em relação às idéias de sucesso e fracasso, benção e maldição tradicionais no judaísmo anterior, uma completa inversão de valores. O que na terra se vê como desgraça e infelicidade deve ser visto na verdade como a intimidade constante de uma vida com Deus (o justo é “visitado” por Ele – Sb 3,7), e aquilo que parecia, numa vida de prazeres, representar a plena realização de todas as possibilidades humanas, torna-se o aniquilamento, uma sentença inescapável de destruição. A exemplo do que fizeram antes dele os profetas ao lançar-se a ver todas as coisas do ponto de vista divino – uma perspectiva que, em relação ao mundo, traduz-se essencialmente como *juízo* -, o Salomão do Livro da Sabedoria entendeu que deve-se

interpretar a vida (e este julgamento) do ponto de vista da alma e a vida da alma a partir de seu destino eterno, em Deus.

De fato, tendo o Deus bíblico como fiador esse destino significa na verdade algo bem diverso daquele que se encontra magistralmente representado na escatologia do *Fedro* ou no mito Her; ali, enquanto Platão lança mão de um elaboradíssimo mito como um artifício para ilustrar a vida presente e os valores que a ele deveriam corresponder (a “escolha de vida” – *bion airesis* – que segundo Sócrates resume a tarefa do homem²⁴⁹), no ambiente da revelação judaica dá-se exatamente o contrário: é a representação do destino último que deve determinar a vida nesta terra, ou, mais propriamente, o determinante é a natureza divina desse destino, orientando todas as coisas, e inclusive a sabedoria, numa outra direção.

Aos olhos humanos pareciam cumprir uma pena,
 Mas sua esperança estava cheia de imortalidade²⁵⁰;
 Por um pequeno castigo receberão grandes favores.
 Deus os submeteu à prova
 E os achou dignos de si.
 Examinou-os como o ouro no crisol
 E aceitou-os como perfeito holocausto.
 No tempo de sua visita resplandecerão
 E correrão como fagulhas no meio da palha (Sb 3,4-7)

Por isso torna-se possível exclamar com o salmista: “Feliz o homem a quem corriges [*paideuses*], Senhor” (Sl 93,12), pois a ele é dada a opção do caminho da imortalidade. No que diz respeito ao justo, os males que se percebe acontecer com ele devem ser interpretados, ao contrário do que pensa o senso comum (a “multidão” - cf. 4,14), como “intervenções salutares”, na medida em que indicam o cuidado de Deus para com ele, significando uma oportunidade de mudança, de correção de rumo, uma passagem dos seus próprios caminhos para os caminhos que levam à felicidade eterna, onde os ímpios, com a sua arrogância, jamais serão capazes de entrar²⁵¹. Estes últimos, ainda que procurados como todos os outros pelo cuidado divino universal e chamados à conversão, excluem-se a si mesmos da dupla recompensa da sabedoria e da vida eterna por não reconhecerem a importância de submeter-se

²⁴⁹ Ver Jaeger, 1995: p. 539.

²⁵⁰ *Athanasia*, segundo o editor da Bíblia de Jerusalém, em sua primeira aparição em todo o Antigo Testamento. Ver n. j p. 1108.

²⁵¹ A despeito do esquematismo da apresentação, não se deve pensar que o autor do Livro da Sabedoria simplesmente exclui do horizonte dos justos, à maneira, digamos, de um Santo Agostinho, a perspectiva de recompensas nesta mesma vida, o que já seria contrariar demais a tonalidade própria da mentalidade judaica do seu tempo. Não obstante, abundam no texto as instâncias críticas ou pelo menos reformadoras em relação ao ideal tradicional de felicidade. Cf. p. ex., a relativização da “bênção” de uma extensa posteridade em 3,13 e ss ou mesmo da idéia da morte como castigo em 4,7 e ss. As duas noções encontram-se misturadas no cap. 16 do *Eclesiástico*, que antecede a Sabedoria de Salomão em provavelmente dois séculos.

à educação que sozinha deve levar a elas (não raro sequer reconhecendo a existência dessa educação).

Desgraçados os que desprezam a sabedoria e a disciplina [*sophian kai paideian*]:
 Sua esperança é vã,
 Suas fadigas sem proveito,
 Suas mulheres insensatas,
 Seus filhos depravados,
 Sua posteridade maldita! (3,11-12).
 Sim, a esperança do ímpio é como palha levada pelo vento,
 Como a espuma miúda que a tempestade espalha;
 É dispersa como fumo pelo vento,
 Fugaz com a lembrança do hóspede de um dia (5,14)
 Quando tiverem de prestar contas de seus pecados
 Virão cheios de terror
 E seus delitos os acusarão frontalmente (4,20)

Senhores de si mesmos, tendo obstinadamente (“cegos” pela própria maldade, diz o texto - 2,21 – e enganados por “falsos raciocínios”) se recusado à penitência e ao arrependimento, eles serão chamados a julgamento, e passarão na vida como uma sombra. Achando-se sábios, privam-se do único acesso possível aos “segredos de Deus” (que é dado por sua “disciplina”); e, não crendo na existência de uma recompensa para as almas puras (2,22), condenam-se à perdição. Dentre todos, este último, diz o autor do livro, é o seu maior erro. E de fato percebe-se pela descrição da “vida segundo os ímpios” desenvolvida ao longo do segundo capítulo da Sabedoria de Salomão exatamente o que, com isso, o autor está querendo dizer: materialismo²⁵², relativismo²⁵³, pessimismo existencial²⁵⁴, afirmação do acaso²⁵⁵, hedonismo²⁵⁶, são todas características do “ímpio” que, através delas, pode ser melhor definido como alguém que nega a existência de uma educação divina, de um governo moral do mundo por uma vontade transcendente ou, no limite, a existência mesma de uma

²⁵² “Fumo é o sopro do nosso nariz, e o pensamento, centelha do coração que bate. Extinta ela, o corpo se tornará cinza, e o espírito se dispersará como o ar inconsistente” (2,2-3)

²⁵³ “Cerquemos o justo porque nos incomoda (...) Declara ter o conhecimento de Deus e se diz filho do Senhor (...) Proclama feliz o destino dos justos e se gloria de ter a Deus por pai; vejamos se suas palavras são verdadeiras, experimentemos o que será do seu fim” (2,12.13.16-17).

²⁵⁴ “Breve e triste é nossa vida, dizem os ímpios, o remédio está no fim do homem, não se conhece quem tenha voltado do Hades” (2,1) “Com o tempo nosso nome cairá no esquecimento e ninguém se lembrará de nossas obras; nossa vida passará com uma nuvem – sem traços -, se dissipará como a neblina expulsa pelos raios de sol e, por seu calor, abatida. Nossa vida é a passagem de uma sombra, e nosso fim, irreversível; o selo lhe é apostado, não há retorno” (2,4-5).

²⁵⁵ “Nós nascemos do acaso e logo passaremos como o que não existiu” (2,2)

²⁵⁶ “Vinde, pois, desfrutar dos bens presentes e gozar das criaturas com ânsia juvenil. Inebriemo-nos com o melhor vinho e com perfumes, não deixemos passar a flor da primavera; corooemo-nos com botões de rosas, antes que feneçam; nenhum prado ficará sem provar da nossa orgia, deixemos em toda parte sinais de alegria pois esta é a nossa parte e nossa porção” (2,6-9) Esta descrição do pessimismo e ao mesmo tempo hedonismo dos ímpios aproxima-se de modo perturbador do *carpe diem* incensado (supostamente pelo mesmo Salomão) no Qohelet.

Providência, uma figura arquetípica de homem não religioso que a tradição judaica nomeou, por antomásia, de epicurista²⁵⁷, e cujo ideal de vida Joseph de Maistre comprazia-se, pensando nos adeptos da filosofia de seu próprio tempo, em chamar de “ateísmo prático” – alguém que pensa, vive e age como se não houvesse Deus, como se o homem, em sua existência terrena, fosse a única medida da justiça.

O lema deste grupo de alegres indivíduos descrito em cores expressivas pelo Salomão alexandrino poderia ser o mesmo do famoso personagem de Dostoievski: se Deus não existe, tudo é permitido²⁵⁸. Seja como for, para nós o que interessa é perceber como a sua falta primeira, aquela que está na raiz de todo o perigo, mal e estultícia que eles representam, é recusar o jugo da educação divina, manter a cerviz dura, não deixar-se instruir, negar-se a ser reconduzidos, a dar a volta, não ouvir o chamado para o arrependimento e a conversão. Algo que antes de tudo nos leva a pensar que tão importante quanto a pedagogia e a justiça divina propriamente ditas é reconhecer (ou levar a reconhecer) que ela existe, na medida em que este reconhecimento, extremamente útil, é capaz de impor uma certa ordem ao caos empírico do comportamento humano e à sua tendência para a injustiça e o mal, estabelecendo a perspectiva de um governo moral do mundo diretamente referido ao sobrenatural.

Com efeito, os textos sugerem que a correção divina aproveita ao pecador apenas quando este tem consciência de que está sendo objeto dela e procura se emendar (“aceitando a instrução”); na realidade o simples conhecimento de que o homem é objeto de uma estratégia educativa da parte de Deus aproveita em si mesmo, quer dizer, a todos os que queiram apropriar-se dele, inclusive pelo exemplo alheio, como é o caso do castigo progressivo dos egípcios e da invasão das vespas ao território cananeu, “pragas” que só ganham a sua plena significação quando contempladas e reconhecidas pelos Israelitas (uma vez que as suas vítimas, vivendo em *apaideusia*, estão condenadas por si mesmas a nada “aprender com elas”). Desse modo, torna-se evidente que, tão importante quanto sofrer a ação divina, é reconhecê-la enquanto tal (na linguagem dos textos em tela, reconhecer a soberania de IHWH) e atribuir-lhe o sentido apropriado. Se este reconhecimento é, em si mesmo, declarado um dom divino, ele não elimina a importância fundamental, que a todo momento é afirmada pelo autor, de uma *educação da educação*, quer dizer, dessa instrução pelo apelo ao temor divino (que, em sua essência, é a própria definição de uma “educação religiosa”) que as

²⁵⁷ Cf. Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, 1997.

²⁵⁸ “Oprimamos o justo pobre, dizem eles, não poupemos a viúva, nem respeitemos as velhas cãs do ancião. Que nossa força seja a lei da justiça, pois o fraco, com certeza, é inútil. Cerquemos o justo, porque nos incomoda e se opõe às nossas ações, nos censura as faltas contra a Lei, nos acusa de faltas contra a nossa educação [*paidéia*]” (2,10-12)

palavras do autor dão a conhecer, inclusive porque, sendo palavras de sabedoria, são elas mesmas supostamente emanadas “do alto”, ao modo de uma coroação, reforço ou “fechamento” das estratégias pedagógicas da Providência que as cunhou.

Ao sugerir a existência de castigos e recompensas na outra vida parece ser exatamente isto que o autor do livro da Sabedoria tem a intenção de fazer. Isso me parece ser sugerido sobretudo pelo zelo com que ele, combatendo os ímpios, alardeia a sua ignorância e falta de instrução. Do que adiantaria, pois, no que diz respeito à sua eficácia no mundo concreto, haver um governo divino sobre as ações humanas se o próprio homem dele não soubesse ou não o quisesse conhecer? Erraria por muito, entretanto, quem achasse que esta “necessidade” de se fazer reconhecida para multiplicar seus efeitos benéficos no mundo torna a doutrina da educação divina apenas uma mentira piedosa, contada em nome da sua utilidade social; se, em termos substantivos, é esse ou não o caso, não me cabe decidir aqui; mas o fato é que ela faz parte da própria dinâmica do conceito de *paidéia*, que, como foi sugerido mais acima, desde a sua incorporação à religião revelada opera sempre nessa dupla dimensão – uma dimensão teológica propriamente dita, que viemos desenvolvendo até aqui, e uma dimensão que poderíamos chamar, na falta de palavra melhor, “ideológica”, baseada nos princípios da primeira, e que de modo geral se entende como parte indispensável de um único e mesmo processo de educação, cuja origem é, não obstante, afirmada como sobrenatural.

4.2. Paidéia e Teologia da História em Orígenes

Apesar de todas as manifestações prévias da noção de *paidéia* no contexto da religião revelada que viemos discutindo até aqui, é apenas com Orígenes que ela ganha todo o seu desenvolvimento e é aplicada, numa perspectiva sistemática, à teologia da história. Isto se deve, em grande parte, ao momento particular que assistiu à criação da obra monumental do grande teólogo alexandrino, da qual, aqui, apresentarei apenas o indispensável para a configuração da hipótese de enquadramento do pensamento de Joseph de Maistre na perspectiva de leitura que estou propondo.

Situado na encruzilhada geográfica e espiritual entre Atenas e Jerusalém, em “tempos de angústia”, como já disse um grande estudioso da época, eram muitas e variadas as questões que Orígenes, como primeiro grande representante intelectual da nova *paidéia* religiosa que era o cristianismo, seria desafiado a responder²⁵⁹. Havia, de um lado, a nova fé em busca de

²⁵⁹ Para uma discussão mais detalhada das diversas questões e correntes religiosas e intelectuais com as quais Orígenes teve de lidar na formulação da sua obra, e também para um pouco da sua biografia, ver Sesboüé, 2002:

entendimento: Quem foi, exatamente, Jesus? Como ele devia ser entendido? Qual a mensagem e a salvação que ele trazia? O que ele representava no contexto maior das Escrituras desde o Gênesis até o Apocalipse de João? De que forma se poderia dizer que o Cristo significava a continuidade da revelação?

Depois, havia a questão, também ela intimamente relacionada ao entendimento da fé, e que já foi discutida de modo preliminar na introdução do capítulo, das relações entre a nova religião e a *paidéia* grega, algo que aos olhos da época apresentava-se não apenas como um processo (sem dúvida muito complexo) de assimilação, como hoje tendemos a vê-lo, mas principalmente como um confronto do cristianismo nascente com as formas da religião e da sabedoria pagãs. Com efeito, desde muito cedo os adeptos da nova religião viram-se na necessidade de responder às diversas questões que começavam a surgir, de dentro e de fora dos círculos cristãos, nesse fronte específico, um trabalho que os apologistas do Primeiro e principalmente do segundo século da nossa era em grande parte assumiram, mas cuja necessidade, no limiar do século III, quando Orígenes dava início à sua obra, ainda se fazia sentir²⁶⁰.

As questões que, no fronte externo, os assim chamados padres apologistas durante mais de um século se esforçaram em responder, dirigindo-se ao mundo pagão que os cercava, diziam respeito, em sua essência, à verdade da nova religião e, conseqüentemente, às suas pretensões de ser a suprema sabedoria, constituindo-se justamente numa defesa ou afirmação mais ou menos sistemática destas pretensões. Em que, exatamente, queriam saber os sábios pagãos, o cristianismo fundamentava a sua superioridade? Como uma religião nascida de um retumbante “fracasso” (a crucificação de seu “cabeça” ou chefe e a traição pelos discípulos), manifestamente pregada *por* e dirigida *a* ignorantes, cheia de textos obscuros escritos em estilo medíocre e inconsistente²⁶¹, pode arvorar-se, em contraste com as altas disciplinas espirituais desenvolvidas pela filosofia e a sabedoria antiga considerada de uma maneira geral, a condução da humanidade para a vida boa, a vida feliz, sumo bem do ser humano²⁶²? Como vimos, alguns dos primeiros discípulos de Cristo partindo de Paulo, quiçá no plano intelectual os mais importantes, responderam ao desafio assim lançado assumindo a sabedoria pagã no espectro maior das realizações da sabedoria divina na história, e afirmando, nesse

pp.29-42; 157-182; Harl, 1958: 73-97; Prat,1907: IX-XIV (este autor traz também uma discussão interessante da herança de Orígenes no pensamento posterior da Igreja – o *origenismo* – em XL-LXIII); Quasten II, 1957: 49-56 e Jaeger, 1998: 71-99.

²⁶⁰ Para os apologistas ver Quasten II, 1957, Jaeger,1998: 26-57 e Sesboüé, 2002: pp. 44-47 e 133 e ss

²⁶¹ Uma das muitas críticas colocadas pelo filósofo Celso na sua oposição encarniçada à religião cristã. Cf. *C. Cels.* VI,1-2.

²⁶² Cf. *C. Cels.* I,27; II,9

contexto, o cristianismo como uma nova e mais alta forma de sabedoria (ou *filosofia*), o que, a seu próprio modo, Orígenes também irá propor. Mas havia também outras respostas possíveis dentro da Igreja, que, ao contrário desta que discutimos, implicavam numa rejeição mais ou menos radical da paidéia pagã e sua completa substituição por uma nova perspectiva de formação evangélica baseada exclusivamente nas categorias derivadas da Bíblia e do pensamento religioso hebraico considerado de maneira geral²⁶³. Esta segunda corrente, bastante forte nos primeiros séculos e além (veja-se o caso de Lutero!), apesar de ter-se saído “derrotada” (entre muitas aspas), deixou no ar uma pergunta que até hoje talvez não se tenha conseguido completamente superar: até onde é lícito, mesmo tendo Paulo já trilhado um bom caminho neste sentido (e talvez exatamente por isso), entender o Cristo, momento supremo da auto-revelação divina, segundo o molde essencialmente mundano (ou humano) das categorias pagãs, como, ao fim e ao cabo, acabou fazendo a teologia?²⁶⁴

Em meio a tudo isso, havia, enfim, aquilo que, do ponto de vista estrito dos atores daquele momento histórico particular, e também de Orígenes, era percebido como o desafio maior, a saber, a frenética diversidade de respostas, algumas vistas como francamente inaceitáveis, nascidas dentro (ou nas imediações) da própria Igreja em constituição, que se expressavam principalmente na multiplicidade de interpretações dos textos bíblicos e, através deles, do papel do Cristo na economia divina. Refiro-me especificamente à época das grandes correntes heréticas, e ao doloroso processo, em sua essência polêmico, de constituição da ortodoxia em reação ao que era percebido como um conjunto de ameaças internas à verdade e integridade da nova religião²⁶⁵. Como se sabe, no “baú” das heresias achava-se de tudo: desde interpretações ao estilo “materialista” (com freqüência empreendidas no contexto das muitas “correntes heterodoxas” do chamado judeo-cristianismo²⁶⁶) que falavam de Deus em termos grosseiramente antropomórficos ou davam conta do advento imediato, ao estilo milenarista, de um reino dos santos capitaneado pelo Cristo, entendido, em registro “judaico”, como uma espécie de Messias-rei (e cujos adeptos são, a meu ver, pouco mais ou menos o que Orígenes chamará de *simpliciores*²⁶⁷), até a fina flor da especulação intelectual representada pelas

²⁶³ Era o projeto da chamada escola de Antioquia. Ver Evidokimov, 1979:

²⁶⁴ Esta tendência teve uma revivescência célebre no último século na obra de Rudolf Bultmann e o seu conceito de “desmitologização”. Em seu *New Testament Theology* o teólogo alemão empreende uma tentativa sistemática de separar o pensamento de Paulo de suas influências gnósticas, helenísticas e pagãs com o fim de buscar a pureza do querigma, o que ele considerava como a “essência” evangélica da mensagem do apóstolo dos gentios. Cf. Bultmann, 1955, esp. vol. I.

²⁶⁵ Cf. Seboüé, 2002: p. 36-42. Ver especialmente pps. 42, 64 para a afirmação da importância da polêmica com os heterodoxos na fixação do Canon das Escrituras.

²⁶⁶ Ibid. p. 36

²⁶⁷ Esta classe de cristãos (Orígenes normalmente se refere a eles como “aqueles entre nós” ou “entre os nossos”) não me parece resumir-se apenas, como querem Harl e Jaeger, aos simples fiéis, mas também às heresias de

correntes de inspiração docetista, animadas de uma tendência não raro extrema ao uso da mitologia e à espiritualização da figura do Cristo e sua missão²⁶⁸.

Mas nenhuma outra corrente heterodoxa representou um desafio tão grande, nestes primeiros dois séculos de cristianismo, quanto o movimento deveras variado que, para efeitos didáticos, simplificamos aqui (de resto junto com o grosso da literatura) como “gnosticismo cristão”, um conjunto de doutrinas filosófico-religiosas (mistura de platonismo, apocalíptica judaica e religiões de mistério) essencialmente caracterizado, pelo menos no que se refere às ameaças percebidas à ortodoxia, pela rejeição ao Deus bíblico e por uma interpretação espiritualista da figura de Jesus nos termos das religiões de mistério que se multiplicavam na época helenística, segundo as quais apenas o conhecimento (*gnosis*) do Deus verdadeiro levaria à salvação concebida no sentido sectário e individual (Cf. Sesboué, 2002: p. 38-41).

Com efeito, a adesão indiscriminada a estes princípios em essência estranhos à inspiração original, essencialmente histórica e prática, da nova religião, levava as principais correntes gnósticas à adoção de posições radicais que se colocavam em frontal contraste com a herança apostólica (as *regula fidei*) geralmente admitida, seja expressa, seja tacitamente, pelas principais comunidades cristãs (Ibid. p. 48 e ss). Era o caso, em especial, da negação sem reservas da história e do mundo criado (o assim chamado “acosmismo” gnóstico), com a representação do Deus criador da Antiga Aliança como o “mau demiurgo”, a quem o Cristo, “disfarçado” numa figura humana, mas não realmente encarnado, teria sido enviado a este mundo ilusório por uma divindade superior (o Pai silencioso) exatamente para derrotar. Nesse contexto, a sua missão de resgate – a “obra de salvação” propriamente dita - nada tinha de universal: ele viera levar de volta consigo (“abrir os olhos” para o conhecimento da verdade²⁶⁹) a “raça” de homens com que ele próprio se aparentava, os *pneumáticos*, deixando para trás os equivocados adoradores do Deus criador (os *psychikós*) e a injustiça fundamental da sua piedade, além dos simples “filhos da carne” (os *hílicos*), a quem, em sua bestialidade de adeptos do prazer, de nada adiantava querer redimir²⁷⁰. Os pneumáticos, que “acordavam” com a exortação do Pai silencioso e aderiam à seita, sendo, com isso, os únicos a chegar ao conhecimento da sua verdadeira origem e fim (o conteúdo essencial da *gnosis* que lhe dá o nome), eram também os únicos que podiam ser realmente chamados de bons, sendo a divindade (agora segundo a corrente marcionista a que já aludimos num capítulo anterior) que

caráter mais grosseiro, materialista, como, por exemplo, o maniqueísmo tal como descrito por Agostinho nos livros V e VII das *Confissões*.

²⁶⁸ Para o docetismo e sua inspiração intelectualista ver o artigo pertinente em DCT e DPAC.

²⁶⁹ Cf. *O Evangelho da Verdade*, 8-9 e Harl, 1958: p.79 n.30.

²⁷⁰ O retrato aqui traçado do acosmismo e anti-historicismo gnóstico e das 3 raças (*genus*) de homens reflete especialmente a gnose valentiniana. Cf. Sesboué, 2002: p. 40-41.

enviara Jesus a única que merecia esse título (de “boa”), em contraste com o Deus de Israel, o “Deus justo”, cujas injustiças e aberrações morais descritas por seus próprios textos (a sua “auto-revelação”) e ademais presentes no próprio mundo por ele criado tal como se pode *fenomenicamente* constatar supostamente saltam aos olhos de modo inquestionável e mesmo proverbial, fazendo da visão gnóstica o ponto de vista do simples bom senso.

Assim, o desafio que o “ataque” gnóstico colocava para o cristianismo “ortodoxo” (assumindo, de novo, por motivos didáticos, a ficção de que existia algo como uma “ortodoxia” cristã em meados do século III) era basicamente este: como conceber que um Deus ao mesmo tempo bom e justo (quer dizer, “providente”) tenha criado esse mundo tão claramente eivado de desigualdades, absurdos e tantas coisas que fogem à aceitação do mais elementar sentido ético? Como o Deus que, em suas próprias palavras, escolhera, ainda no ventre materno, Jacó em detrimento de Esaú, que exterminara sem piedade os cananeus que habitavam desde sempre a terra santa, que havia, por suas próprias palavras, endurecido o coração do Faraó para levá-lo à desgraça e demonstrar o seu poder, como este mesmo Deus com toda evidência impiedoso e sem coração pode ter enviado o doce e submisso Jesus para a salvação de todos os homens, como queriam os ortodoxos? Em uma palavra, diante dos tantos absurdos e imoralidades presentes no Antigo (e, para Marcion, também no Novo²⁷¹) Testamento, como sustentar a continuidade da revelação? É realmente possível, se ela existe, justificar o procedimento da Providência divina?

Quando Orígenes começou a escrever, eram estes os desafios que ele tinha à frente e aos quais, com a sua obra, buscou enfrentar. Diante de tantas questões diferentes vindas de tantas diferentes direções não surpreende que, no esforço para essa *resolução*, ele tenha se tornado o inventor da chamada teologia erudita (cf. Sesboüé, 2002: p. 182). De fato, como mostra Jaeger, apenas uma mente “complexa” como a sua, formada ao mesmo tempo na fonte de onde saíram todas essas mesmas correntes heterodoxas (gnose hebraica e helenística, religiões de mistério, etc.), na filosofia – notadamente o chamado médio platonismo - e na herança apostólica cuja linha de sucessão (que no seu tempo vinha de Irineu e passava por Clemente, seu antecessor na *didaskalia* de Alexandria) fundamentava a então incipiente ortodoxia cristã, apenas alguém com esta formação, digamos, “ecclética” ou diversificada, estava à altura da imensa tarefa que ora se apresentava, e cuja execução viria, de fato, a

²⁷¹ Harl, 1993: p. 99

representar um passo imensamente relevante no processo de constituição de uma teologia cristã²⁷².

Isto posto, a sua primeira obra de fôlego, o *Tratado dos Princípios* (*Peri archón, De Principiis*), não se enquadra com perfeição na definição do que hoje conhecemos como um tratado de teologia, ademais um conceito anacrônico no que tange ao tempo da sua composição; e ele não se encaixa tampouco, pelo menos não em sentido estrito, na descrição tradicional do tratado de apologética, embora, como logo em seguida tentarei fazer ver, uma certa forma de apologia talvez mais ampla e profunda que as formas habituais de seu tempo se constitua como seu verdadeiro objetivo.

Com efeito, é deveras significativo de todo este contexto que acabo de desenhar com os traços mais grosseiros, que a primeira grande aventura intelectual de Orígenes tenha sido um conjunto de pequenos tratados (*dissertia, pragmatéia*²⁷³) sobre “os princípios” (*tá archai*), uma expressão que no ambiente intelectual do século II designava principalmente a física no sentido estóico – isto é, a disciplina dedicada a investigar os princípios que presidem à constituição dos seres que compõem o mundo visível (o *kosmos* ou *physis*) e conseqüentemente este mesmo mundo (entendido como o “todo” que serve de base às relações dos seres entre si), o que de acordo com o espírito da época englobava também a teologia, sendo a física necessariamente coroada pelo estudo de Deus ou das coisas divinas (*tá theia*), que correspondiam à sua expressão mais alta e definitiva²⁷⁴. Ao escolher escrever sob esta forma canônica da filosofia religiosa de seu tempo²⁷⁵ é lícito acreditar que Orígenes desejasse na verdade medir o cristianismo, entendido principalmente enquanto doutrina de sabedoria, com as outras sabedorias que então se apresentavam como suas concorrentes, combatendo com as armas e no terreno do “inimigo”, que ademais era a única coisa que a sua eclética formação intelectual, própria da erudição “alexandrina”, lhe permitia fazer²⁷⁶. Sua provável intenção era, assim, apresentar, em termos eminentemente especulativos, como

²⁷² Para a influência da personalidade e formação de Orígenes na composição da sua obra, ver Jaeger, 1998: p. 75.

²⁷³ Harl, 1993: p.185 (“La Division en Chapitres du Peri Archon”) e também p. 194: “Sem serem falsos, esses títulos [os títulos tradicionalmente oferecidos nos manuscritos latinos] mudam um pouco a natureza do texto que lemos; eles contribuem a fazer crer que Orígenes buscou oferecer uma exposição sistemática e completa da sua teologia, ao passo que se trata muito mais de uma série de cursos, tratados sobre questões difíceis e controversas”.

²⁷⁴ Cf. Harl, 1993: 235.

²⁷⁵ E, como mostra Jaeger, em seu tempo *toda* filosofia era religiosa (uma “religião do espírito”) ou se consumava numa teologia. 1998: p. 50, 79 n. 10. A exceção, ainda assim relativa, é o ceticismo.

²⁷⁶ Mais uma vez, Jaeger me parece ter razão quando diz que o uso intensivo que faz Orígenes nessa obra da filosofia e de outras modalidades de discurso pagão nada tem de “utilitária”, correspondendo, na verdade, aos termos da sua própria formação. Mesmo que por ventura assim o quisesse, ele não saberia falar de outro modo. Ver Jaeger, 1998: p. 76-77 n.8.

convinha a uma boa obra de filosofia religiosa do século II, uma exposição do que poderíamos chamar de a verdade *integral* do cristianismo simplesmente enquanto isso mesmo, como doutrina da *verdade integral*²⁷⁷, dando conta não apenas das dificuldades específicas relativas à piedade ou às contradições e obscuridades dos textos sagrados (embora a perspectiva exegética esteja sempre no ponto de partida da sua argumentação, inclusive por motivos mais profundos que mais à frente tentarei fazer ver), mas a *toda* a esfera de ação do Deus criador e providente – quer dizer, todo o mundo no sentido dos antigos tratados de *physika* - em suas relações com os seres que criou – em especial o homem -, o seu começo (*arché*) e o seu fim (*telos*). Assim fazendo, ele buscava apresentar a doutrina de Cristo (e para esse fim a exegese como ponto de partida é simplesmente fundamental) como capaz de oferecer alternativas válidas de resolução para as questões mais difíceis colocadas ao pensamento do seu próprio tempo, validando, desse modo, (sem que esta seja, bem entendido, a finalidade última do tratado), as credenciais intelectuais da nova religião²⁷⁸.

No que diz respeito a este sentido “externo” de uma “controvérsia” entre sabedorias, o cristianismo é apresentado no *De Principiis* como um poderoso instrumento para uma hermenêutica espiritual do mundo, como uma fonte de hipóteses válidas para a leitura de alguns fenômenos fundamentais da natureza e da história, não sendo, entretanto, em nenhum momento reduzido a esse papel. Com efeito, abundam ao longo de todo o tratado as fórmulas de prudência e precaução, normalmente usadas para distinguir as afirmações pertencentes a uma *regula fidei* (e que de modo geral refletem os poucos artigos de que era composto o querigma da Igreja no tempo do autor – ver *De Princ.*, Pref. 4) das “questões difíceis” que perfazem a grande parte da discussão²⁷⁹.

²⁷⁷ Esta apresentação da doutrina de Cristo como sabedoria me parece ser claramente enunciada em *De Princ.* Pref. 2: “Pois, como deixamos de procurar pela verdade (não obstante as pretensões de muitos entre gregos e bárbaros de torná-la conhecida) em todos aqueles que a reivindicavam para as suas errôneas opiniões, depois que passamos a acreditar que Cristo era o filho de Deus, fomos persuadidos de que devemos aprendê-la dele mesmo...”

²⁷⁸ Esta “validação” pode ser entendida como destinada aos próprios adeptos cultos do cristianismo, aqueles, dentre os cristãos, que são “amantes da sabedoria” (*philosophoi*), para quem, com o fim de exercitar a sua inteligência e torná-los dignos de receber os “presentes” da sabedoria divina, os profetas e apóstolos deixaram um amplo campo de investigação, como o prefácio do livro parece sugerir (Pref. 3). Em Pref. 10 Orígenes anuncia o projeto maior do tratado através da citação da versão da LXX para Os 10,12, que ele lê assim: “Iluminem-se com a luz do conhecimento (gnose)”. Para Harl (1993: 240) a discussão das questões mais difíceis dirigida ao meio culto do cristianismo alexandrino era o objeto principal da obra como um todo.

²⁷⁹ Depois de apresentar (Pref. 4) em três breves artigos os pontos incontroversos do “ensinamento da Igreja” (existência de um único Deus, a encarnação de seu Logos em Jesus Cristo, e presença do Espírito Santo junto ao Pai e ao Filho), Orígenes distingue, ao longo dos seis últimos itens do Prefácio (5-10), o que é certo no ensinamento passado pela Escritura e geralmente aceito pelas comunidades dotadas de autoridade (5: existência do livre-arbítrio em toda criatura racional; 6: existência do demônio e sua condição original de anjo; 7: criação e fim – “destruição” - do mundo no tempo; 8. Inspiração divina das Escrituras e o significado oculto de muitas de suas passagens - a existência de um “sentido espiritual” -; 10: a existência de anjos que colaboram com a salvação dos homens), daqueles pontos “obscuros” que deixam margem para hipóteses e investigação ulterior –

Estas observações preliminares sobre a natureza e a metodologia da argumentação de Orígenes no *De Principiis* buscam esboçar o caráter próprio da primeira resposta que o alexandrino ofereceu aos contestadores “externos” da sua religião, os sábios e filósofos de seu tempo²⁸⁰. Mas, como já foi aludido, o tratado não se dirige realmente a estes, pelo menos não em primeiro lugar. Seu grande objeto (alguns diriam: a sua grande obsessão) é a refutação do ataque gnóstico ao mesmo tempo contra as Sagradas Escrituras, a bondade do Deus criador (e, portanto, do próprio cosmos) e a realidade de Cristo como sua Encarnação. Com efeito, nada é mais claro e transparente no *De Principiis* do que a sua preocupação de fundo, em termos concretos muito provavelmente o motivo primeiro da sua composição, qual seja, o de defender a Providência do Deus criador e revelador contra a virulência dos hereges, como demonstra a incansável persistência do autor em retomar e responder por todos os ângulos possíveis o argumento para ele mais devastador levantado pelos gnósticos, passível de ser descrito como o “argumento da desigualdade das condições”.

Por que, pergunta Orígenes, alguém nasce judeu (quer dizer, no povo eleito), enquanto outro na Cítia, onde o parricídio é ato permitido, sancionado pela lei? Como conciliar o fato de que uns nascem bonitos e outros feios, uns fortes e outros fracos, uns saudáveis e outros doentes, uns estúpidos e outros inteligentes, uns ricos e outros pobres, e assim por diante, com a bondade e a sabedoria do Criador?²⁸¹ O problema é colocado de modo paradigmático em II, 9,5:

O argumento deles é o seguinte: se existe esta grande diversidade de circunstâncias, e estas diversas e variadas condições de nascimento, nas quais a faculdade do livre-arbítrio não tem lugar (pois ninguém escolhe por si mesmo onde, nem de quem, nem em que condição vai nascer); se, assim, isto não é causado por uma diferença na natureza das almas, quer dizer, que uma alma de natureza má está destinada a uma nação má, e uma boa alma para uma nação justa, que outra conclusão resta a não ser a de que estas coisas são reguladas pelo acaso ou ocorrem acidentalmente? E, se isto for admitido, então não mais se acreditará que o mundo foi feito por Deus ou *administrado pela sua Providência*; e, em conseqüência, o julgamento de Deus sobre as ações de todo homem aparecerá como uma coisa a não ser buscada. E, com efeito, neste assunto, a verdade das coisas é claramente o privilégio daquele que sabe e busca todas as coisas, mesmo as coisas profundas de Deus [ele se refere ao Cristo].

o “exercitar a mente” dos discípulos amantes da sabedoria de que ele fala em Pref. 3 e 10 e que perfaz exatamente o objeto das especulações que povoam o livro. Estes pontos são: 5: a natureza e origem da alma; 6: o que existia antes do mundo e o que lhe sucederá; 9: a natureza “incorpórea de Deus”, de Cristo e do Espírito Santo, dos anjos, das almas e toda outra criatura racional e (10) o tempo da criação dos anjos e modo de sua existência e, finalmente, se os astros são ou não dotados de vida (i.e., em estilo bíblico, de uma *psiche*, de alma).

²⁸⁰ A resposta definitiva, propriamente apologética, Orígenes a dará no *Contra Celsum*, obra de maturidade que não será abordada de modo sistemático aqui.

²⁸¹ Para a enumeração do caudal de desigualdades, cf. *De Princ.* II,9,3.

E, logo em seguida (II,9-6), ele anuncia a razão que o teria levado a tentar elucidar (de modo altamente especulativo) a “difícil” questão da organização do mundo e da desigualdade de condições, aquela que informa, mais do que qualquer outra, a elaboração teórica de grande parte do tratado:

Nós, entretanto, ainda que meros homens, *para não alimentar a insolência dos hereges com o nosso silêncio*, responderemos às objeções deles com as respostas que nos ocorrerem, tanto quando permita a nossa capacidade²⁸².

Dessa forma, Orígenes se diz, na verdade de maneira bastante explícita, praticamente obrigado pela oposição a aceitar o desafio de demonstrar (ou pelo menos salvaguardar) a existência de um governo divino do mundo (note-se que é precisamente a isso que ele se propõe) e em particular dos destinos humanos, medindo as suas habilidades com o temível enigma da desigualdade de condições. Que o “criador de todas as coisas é bom, justo e todopoderoso” isso em nenhum momento ele sequer põe em dúvida, seja porque assim o dita a reta razão (o *ortos logos*) dos filósofos, seja porque o diz reiteradas vezes as Sagradas Escrituras, seja, ainda, pela clássica combinação entre os dois motivos expressa no ensinamento do Evangelista de que “No princípio era o Logos” (que era Deus) e que por meio do Logos tudo foi feito (Jo 1, 1-2)²⁸³.

De fato, é destas convicções originais que, baseando-se no princípio, que “ele não discute nem demonstra”, como diz Marguerite Harl, de que “o fim é sempre semelhante ao começo”²⁸⁴, ele parte para enunciar uma doutrina da criação e consumação de todas as coisas cujo objetivo explicitamente confessado é afirmar a justiça e bondade essenciais da Providência do Deus criador (e, portanto, do mundo), numa série de argumentos teológicos

²⁸² Na página anterior (II,9,5) ele nomeia expressamente Marcion, Valentinus e Basilides como os “hereges” que tem em mente.

²⁸³ *De Princ.* II,9,4

²⁸⁴ O princípio, senão a fórmula, é enunciado, no *De Principiis*, em I,6,2; I,6,4; II,1,1; II,1,3; III,5,4; III,6,3; III,6,8. Considerando que, como já disse, Orígenes não o discute nem revela a sua origem, Harl (1993: p. 242, n.50) tece diversas conjecturas acerca de onde ele poderia ter vindo e que sentidos evocaria. A meu ver, a forma apodíctica com que é enunciado indica com alguma segurança duas coisas: a primeira é que ele era amplamente conhecido no ambiente em que Orígenes escrevia, sendo familiar aos destinatários do livro (que consistem, como dissemos, nos cristãos cultos de Alexandria); a segunda indicação, na verdade uma continuação da primeira, sugere que sua origem só pode ser a Escritura, em relação à qual sabemos de duas possibilidades (ambas citadas por Harl): ou bem ele está se referindo a um *logion* apócrifo de Jesus presente na *Epístola a Barnabé* 6,13: “Vede, eu faço as coisas últimas (*tá eschata*) como as primeiras (*tá prota*)”; ou bem ao princípio mais geral de que “Deus é a *arché* e *telos* de todas as coisas”, conhecido tanto dos filósofos (cf. *Leis* IV,716 A) quando da apocalíptica (Jesus como *alpha e ômega*), duas das suas maiores fontes de inspiração. Não obstante, em se tratando do modo de argumentação próprio de Orígenes em geral (que mesmo quando era “platônico”, sempre argumentava a partir da Escritura) e do *De Principiis* em particular a origem bíblica (canônica ou apócrifa) me parece ser de longe a mais provável.

que ele aparentemente continuará a postular, com a eventual introdução de algumas poucas modulações, ao longo de toda a vida²⁸⁵.

Em que consiste exatamente essa doutrina? Qual o seu eixo principal de articulação? Ora, escreve Orígenes, se a Escritura diz expressamente que no fim “Deus será tudo em todos” (1Cor 15,28), quer dizer, se o apóstolo diz (como quer que se entenda a expressão) que o fim de todas as coisas é estar unidas junto a Deus, e se, como ditava o princípio, o fim é sempre igual ao começo, o começo de tudo (o qual, assim como o fim, pela experiência não conhecemos) deve forçosamente ter sido, a dar-se fé à palavra da Escritura, igual a como será o tão esperado fim - a união de todas as criaturas em Deus. Assim, diz Orígenes, no princípio Deus criou, por meio do seu Logos, apenas aqueles seres que, em sua dignidade, Ele poderia ter querido criar – os seres mais perfeitos que existem, as naturezas dotadas de razão (*tá logiká*). Puramente incorpóreas e criadas num regime de rigorosa igualdade, elas viviam em bem-aventurança numa contínua contemplação da Beleza essencial do Criador. No entanto, sendo criadas, tinham o bem (e, em conseqüência, a felicidade da vida verdadeira) não por si mesmas, mas por participação naquele que as criou, e que é o bem-em-si, de modo que a felicidade indescritível e a feliz imobilidade de que gozavam era inteiramente dependente da sua persistência na contemplação, uma vez que, conforme sugere a Escritura, o bem supremo, *arché e telos*, é a visão/união com Deus. No entanto, por “negligência” em reter, em persistir na visão do ser amado (talvez encantadas consigo mesmas?)²⁸⁶, elas se afastaram, com um movimento autônomo de seu livre-arbítrio (*proairesis*), da única fonte possível de bem e felicidade, tornando, dessa forma, necessária uma “segunda criação” – a “fundação do cosmos” sensível (o *Katabolé kosmou* “antes do qual” Deus conhecia os seus eleitos, segundo Paulo Ef 1,4)²⁸⁷, por meio da qual o criador quis promover, dando a cada uma um lugar segundo seus respectivos méritos (entendidos em primeiro lugar ontologicamente como o nível de participação que elas retiveram em relação à causa primeira), a sua conseqüente *dispersão*. Na continuação da passagem citada anteriormente, Orígenes resume esta doutrina tantas vezes repetida nas mais diversas partes do *De Principis* e mais tarde em muitas outras obras:

²⁸⁵ Cf. Harl, 1993: p. 247 e ss.

²⁸⁶ Pelo menos é isso que Orígenes diz ter acontecido com Satanás, o primeiro caído. Ele teria atribuído a si mesmo a “prioridade” que possuía por empréstimo quando, junto a Deus, vivia sem pecado. Cf. *De Princ.* III,1,12. Sobre a ambigüidade dos motivos da queda na doutrina do alexandrino ver Harl, “Recherches sur l’origénisme d’Origène: la satiété (*koros*) de la contemplation comme motif de la chute des âmes”, in 1993: pp. 191-224.

²⁸⁷ Cf. *De Princ.* III,5,4. Harl observa que, no vocabulário de Orígenes, essa “criação” do cosmos não pode ser considerada propriamente uma *ktisis*, mas uma *diakosmesis*, ver Harl, 1993: p. 251.

Quando, no começo, quis criar as naturezas racionais, Ele não teve nenhuma outra razão para criá-las a não ser a si mesmo, quer dizer, a sua bondade. Assim, como Ele mesmo foi a causa da existência dessas coisas que quis criar, nas quais não havia mudança ou variação, Ele criou todas elas iguais e semelhantes, porque não havia nele nenhuma razão para a produção de variedade e diversidade. Mas, uma vez que as próprias criaturas racionais (*logiká*), como viemos mostrando freqüentemente e como ainda mostraremos no lugar apropriado, foram dotadas do poder do livre-arbítrio, esta liberdade incitou a cada uma a ou progredir pela imitação de Deus ou fracassar em razão de sua negligência. E isto, como já afirmamos, é a *causa da diversidade entre as criaturas racionais*, que tem a sua origem não na vontade ou no julgamento do Criador, mas na liberdade da vontade individual. Assim, Deus, que considerou justo *arranjar as criaturas de acordo com o seu mérito*, fez descer essas diferentes inteligências (*nous*) na harmonia de um único mundo (...) E estas são as causas, na minha opinião, do mundo apresentar o aspecto da diversidade, enquanto a Divina Providência continua a regular cada indivíduo de acordo com a variedade dos seus movimentos, sentimentos ou propósitos, de modo que o Criador não parecerá injusto ao distribuir (pelas causas já mencionadas) a cada um de acordo com os seus méritos; nem a felicidade ou infelicidade de cada um, ou qualquer que seja a condição em que recaia a sua sorte, será reputada acidental; nem tampouco se acreditará na existência de diferentes criadores ou almas de natureza diversa (II,9,6)²⁸⁸

Numa outra passagem (II,8,3) ele aporta uma precisão a mais, agora de natureza etimológica, para essa queda: os seres racionais da primeira criação, caracterizados como “intelectos puros” (*nous*), ter-se-iam, pelo afastamento do “fogo” da contemplação divina, “resfriado” e se tornado *psichai*, uma interpretação que Orígenes fundamenta numa antiga etimologia da palavra *psichê*, “alma”, que a deriva do verbo *psichestai*, “resfriar”²⁸⁹. Este “resfriamento” é apenas uma outra imagem usada por ele²⁹⁰ para indicar aquele afastamento do bem supremo (o bem em si) que é ao mesmo tempo causa e resultado da queda, uma espécie de “negligência no amor” (II,6,3) devido à verdadeira beleza que fez com que a criatura racional, originalmente boa, se aproximasse e comungasse com o mal, o qual não tem

²⁸⁸ Para mais sobre o que Harl chama de as causas pé-existentes da diversidade, ver ainda: II, 9,7 e Harl, 1993: p.261.

²⁸⁹ Numa outra interpretação (que, de fato, não é contraditória a esta), ele representa o demônio, chamado na Escritura também de “dragão”, como tendo sido a primeira alma a cair e resfriar-se. Cf. *Comm in Ioh.* I,17. Apesar de que em nenhum lugar da obra de Orígenes se encontre a afirmação, muitas vezes a ele atribuída (e inclusive objeto de um anátema expresso de um Sínodo local convocado pelo imperador Justiniano em 543: ver a 9ª. proposição anatematizada citada por Prat em 1907: p. LIII), de que o demônio também será salvo no final, isso se depreende do que ele diz no *De Principiis* e outros lugares acerca da absoluta universalidade do começo e do fim (quando haverá a “morte da morte”) e da bondade essencial da criação: se o mal é privação do Bem (= Deus) satanás não é “princípio do mal”, mas apenas aquela alma, dentre todas as outras, que, por responsabilidade exclusiva do seu livre-arbítrio, está mais afastada dele.

²⁹⁰ Em II,8,5 ele declara de modo expresso que o leitor deve tomar essa doutrina pelo que ela é, como um “tópico” para discussão e não uma proposição dogmática. Ademais, ela é útil para explicar um tipo de desigualdade caro ao pensamento de Orígenes, a desigualdade de dotes intelectuais. Cf. II,8,4.

realmente existência, sendo definido como simples “privação” do Bem²⁹¹. Neste sentido, cumpre notar que, segundo esta imagem ou teoria (seria uma metáfora?), não apenas a corporeidade, como acontece, por exemplo, na tradição platônica, mas a própria condição de “estar vivo” (“ter uma alma”, em grego bíblico) é já para Orígenes uma humilhação, resultado do julgamento e do castigo divino provocado pelo relaxamento na contemplação e o conseqüente afastamento de Deus (II,8,1); pois “todas as coisas vivas” que compõem o cosmos visível são, pensa ele, dotadas de *psique* e por isso participam de uma mesma punição, que é *universal* em toda a força do termo (ibid).

Em última análise, o que importa é observar como, em resposta ao ataque gnóstico, Orígenes estabelece, com a sua versão particular da criação do cosmos como resultado da queda das almas pré-existentes, a noção de um universo hierárquico de ponta a ponta determinado pelo mérito, pela liberdade das criaturas, mesmo no que se refere ao seu “arranjo” mais elementar²⁹². E se viver, para Orígenes, se simplesmente “estar no mundo” (sem falar nada do fato de ser homem), é já um castigo, e se o “espaço” criado para receber a vida (nesse caso a simples vida biológica - *zoé*) por si mesma amaldiçoada só pode ser concebido como um lugar de provação, esta criação punitiva, ao contrário do que à primeira vista se poderia ser levado a pensar (na medida em que expressa, em sua origem, a imagem de um castigo universal²⁹³), deve ser entendida num sentido “mais elevado”, como o penhor maior da infinita misericórdia divina, cuja intenção é desde sempre operar a cura e a

²⁹¹ Essa perspectiva de caráter mais marcadamente ontológico encontra-se afirmada em

II,9,2: “Mas uma vez que estas naturezas racionais, que mais acima dissemos terem sido criadas no princípio, foram criadas quando ainda não existiam [i.e., a partir do nada], em conseqüência do próprio fato da sua não-existência prévia e de terem tido um começo, são necessariamente mutáveis; uma vez que qualquer potência que por ventura houvesse em sua substância não estava nelas por natureza, mas era o resultado da bondade do Criador. Portanto, o que elas são não pertence a elas nem dura para sempre, sendo concedido por Deus. Pois não existiu desde o princípio e tudo que é dado gratuitamente pode também ser tirado e desaparecer. E uma razão para essa retirada pode consistir nos movimentos das almas não serem conduzidos de acordo com o certo e o apropriado. Pois o Criador deu, como uma indulgência aos intelectos por ele criados, o poder para a ação livre e voluntária, pela qual o bem que estava neles podia ser apropriado, sendo preservado pela persistência de sua própria vontade; mas a *preguiça*, e um *desgosto pelo trabalho de preservar o que é bom*, e uma *aversão e uma negligência de coisas melhores* foi o começo do afastamento do bem. Mas afastar-se do bem nada mais é do que tornar-se mau. Pois é certo que faltar com a bondade é ser perverso (...) De modo que, de acordo com suas ações, cada intelecto, desprezando a bondade em maior ou menor grau, foi levado ao oposto do bem, que sem dúvida é o mal. Onde parece que o Criador de todas as coisas admitiu certas sementes e causas de variedade e diversidade, de modo que Ele criou a variedade e diversidade na proporção da diversidade de intelectos, isto é, das criaturas racionais”. Sobre as causas pré-existentes da diversidade, ver ainda: II, 9,7

²⁹² “Cada vaso [i.e. intelecto: ele se refere aqui ao texto paulino que fala da existência de vasos de honra e vasos de ignomínia], de acordo com a medida de sua pureza ou impureza, recebeu um lugar, ou região ou condição de nascimento, ou uma função para desempenhar nesse mundo. A todos eles, até ao mais humilde, Deus provê e distingue pelo poder da sua Sabedoria, arranjando todas as coisas por seu julgamento, de acordo com a retribuição mais imparcial, de modo que cada um seja ajudado ou cuidado de acordo com os seus merecimentos” (II,9,8)

²⁹³ Que, no fundo, em nada mais se resume do que o afastamento de Deus/bem.

salvação²⁹⁴. Pois no que diz respeito ao nosso universo de almas resfriadas, a intenção que presidiu a todo o “arranjo” resultante na “fundação” (*dispositio*) e ordenamento (*ordinatio*) do mundo sensível, Orígenes o afirma claramente, é oferecer à liberdade um itinerário de retorno, é engajá-la, eminentemente através da provação contínua representada pela vida na matéria (ou simplesmente pela “vida”), no que ele chama textualmente e em inúmeras passagens de um processo de “educação”, cuja perspectiva última é escatológica e cuja matéria é, como dissemos, a própria existência histórica tal como a conhecemos.

O intelecto (*nous*), caindo da sua condição e dignidade, foi (assim) chamado de alma; (para que) *reparado e corrigido*, retorne à sua condição (primeira) de intelecto (II,8,3)²⁹⁵.

Deste modo aparece, em toda a sua vertiginosa extensão, o que se quer dizer quando se fala de uma paidéia da Providência em Orígenes: para ele, o mero fato de *ser* significa estar submetido a um processo pedagógico concebido pela *philantropia* divina para propiciar, pela contínua “incitação” à “reforma” da liberdade, o grande trabalho de restauração (a *apocatástasis*). Para isso o mundo tal qual o conhecemos teve um começo “no tempo” e nessa mesma perspectiva ele conhecerá um fim. *Arché* e *telos*, as coisas primeiras e últimas (*tá prota* e *tá eschata*), ontologia e história, Atenas e Jerusalém se confundem no imenso quadro pintado pela teologia especulativa do alexandrino, que, tomando como ponto de partida o desafio da teodicéia imposto pelos gnósticos (a harmonização da constatação da diversidade das “sortes” com a afirmação da Providência de Deus), articula história do cosmos e história dos homens num grande esquema de unidade, queda e retorno à unidade (no latim de Rufino: *unitas*, *dispersio*, *conversio*; ou, na linguagem do próprio Orígenes: *apostrophé*, *epistrophé*, *koinonia*) que ganha todo o seu valor e significado propriamente divino (quer dizer, expressando uma idéia “digna” de Deus) do fato de ser lido e interpretado como educação.

Entendida como Orígenes a entende neste sentido histórico-cosmológico maior, numa perspectiva essencialmente meritocêntrica, esta educação pode ser definida basicamente como uma *progressão* paulatina, de duração potencialmente indefinida, de todas as criaturas através

²⁹⁴ “Pois todas as coisas foram criadas pelo Verbo (Logos) de Deus e por sua Sabedoria, sendo ordenadas por sua justiça. E pela graça da sua compaixão ele provê a todos os homens e encoraja todos ao uso de quaisquer remédios que possam levar à sua cura e os incita à salvação” (II,9,7) Para Orígenes a prova maior de que este “castigo” deve ser “lido” como um penhor da misericórdia divina é a possibilidade de, contrariado pelo afastamento de suas criaturas, Deus, dada a sua onipotência, simplesmente ter aniquilado tudo o que criou. Assim, se algo existe, antes ou depois da queda, a única explicação possível é a divina misericórdia. Cf. III,6,5

²⁹⁵ Para a afirmação da diakosmesis (a “segunda” fundação do mundo) como educação, ver, entre muitas outras passagens, Harl, 1993: pps. 247,249,255,256 e 262.

da escala do ser²⁹⁶. Com efeito, se a própria posição que uma dada criatura ocupa no cosmos é definida, de um lado, por uma questão de estrita justiça retributiva e, do outro, por razões educativas ditadas pela misericórdia divina, o progresso pela aproximação ou, em sentido contrário, o descenso pelo afastamento da fonte do Ser/bem, devem ser vistos como resultado da maior ou menor assimilação da lição uma vez recebida²⁹⁷.

Assim, embora Orígenes não o afirme expressamente, é possível, pelo menos em teoria, que um homem em progresso venha a tornar-se anjo ou que um demônio venha a ascender, pela “reforma” da sua liberdade, à condição de homem e vice-versa²⁹⁸. Isso para não falar da possibilidade da assim chamada “metemempsomatose” (cuja possibilidade ele – ou será Rufino? - nega com indignação), quer dizer, da alma de um anjo ou de um homem, por exemplo, degradarem-se tão imensamente a ponto de chegar a formar-se no corpo de uma besta de carga, por exemplo²⁹⁹. Da mesma forma, é inerente ao *eidōs* da doutrina a possibilidade de que a pedagogia divina não tenha fim, constituindo-se a história numa sucessão interminável de provações sucessivas ou, o que é pior, de sucessivas restaurações seguidas de novas dispersões, algo no estilo da conflagração universal periódica dos estóicos e bastante distanciado da perspectiva da revelação³⁰⁰.

²⁹⁶ “Então, nesta condição, devemos supor que toda esta nossa substância corporal será trazida de volta, quando todas as coisas forem restabelecidas num estado de unidade e quando “Deus for tudo em todos”. E este resultado deve ser entendido como tendo sido consumado, não de uma só vez, mas devagar e gradualmente, uma vez que o *processo de emenda e correção* terá lugar imperceptivelmente nos casos individuais no lapso de incontáveis e incomensuráveis eras, com umas ultrapassando as outras, e tendendo por um caminho mais suave para a perfeição, enquanto outras caem de novo, e outras ainda afastam-se demasiadamente; e assim, *por meio de inúmeras e incontáveis ordens de seres progressivos* em processo de reconciliação com Deus a partir de um estado de inimizade, o último inimigo, a morte, é finalmente alcançado, de modo que possa ser destruído e não seja mais um inimigo” (*De Princ.* III,6,6). Mesmo referindo-se aqui à morte como o último inimigo (cf. ICor 15,26), esta “destruição” é enunciada no item anterior (III,6,5) em termos que, se não afirmam, pelo menos sugerem, como dissemos, a proposição “herética” de que o Inimigo será salvo no fim: “A sua destruição, portanto, não significará a sua não-existência, mas o seu deixar de ser inimigo e de ser morte. Pois nada é impossível para o Onipotente, nem existe qualquer coisa incapaz de ser restaurada [*insanabile*] por seu Criador: pois Ele fez todas as coisas para que elas existam, e as coisas que foram feitas para a existência não podem deixar de ser”.

²⁹⁷ “Existe uma espécie de avanço no homem, de modo que, sendo primeiro um ser animal, e não entendendo o que pertence ao espírito de Deus, ele atinge, *por meio da instrução*, o estágio de ser transformado num ser espiritual, e de julgar as coisas enquanto ele mesmo não é julgado por ninguém” (III,6,6 – grifo meu)

²⁹⁸ Procedendo à interpretação alegórica de algumas passagens do livro do Gênesis onde cada uma das tribos ali mencionadas é assimilada a um gênero ou família específica de almas, ele diz (III,1,21): “De modo que, de acordo com essa visão, é devido aos seus propósitos variados [i.e., ao “movimentos” da sua liberdade] que alguns avançam de uma condição pior para uma melhor e outros caem da melhor para a pior; enquanto outros, ainda, são preservados no caminho virtuoso ou ascendem do bom para o melhor; e outros ainda, ao contrário, continuam num caminho maligno, passado de mal para pior, conforme a sua perversidade vai se desenvolvendo”.

²⁹⁹ *De Princ.* I,8,4 e *C. Cels.* V,29. A desconfiança de que a negação da metemempsomatose seja devida à Rufino não é gratuita; ela se deve ao testemunho de ninguém menos que São Jerônimo, em sua *Epístola a Avitus*. Seja como for, a hipótese é, diga-se a verdade, co-substancial ao princípios da visão cosmo-escatológica de Orígenes.

³⁰⁰ O significado teológico, bastante heterodoxo, dessa possibilidade das “provações sucessivas” é discutido em detalhe por Prat em 1907: pp. XXVIII-XXXIII e 107 e ss. No entanto, este mesmo autor aponta com razão para a

Seja qual tenha sido a verdadeira opinião de Orígenes sobre este e outros pontos específicos da sua especulação, o fato é que ele representa essa progressão necessária como, a princípio, inacessível às almas por si mesmas, razão pela qual Deus teria estabelecido (no cosmos: astros, anjos, autoridades, poderes e potências³⁰¹) e enviado (na história) intermediários (homens excepcionais como os santos, profetas e apóstolos) para “administrar” todo o processo de recondução. Entre estes, está a “cabeça”, o Cristo, o grande Mediador, encarnação da pedagogia do Pai, sem o qual não se consuma o desígnio e a economia que o exprime³⁰². Com efeito, segundo o alexandrino, o Logos por meio do qual Deus criou o mundo (tanto o primeiro, dos intelectos puros, quanto o segundo, dos seres corpóreos), veio a este mesmo mundo para “restaurar a disciplina” (*paidéia*) e encaminhar a criação a seu verdadeiro destino, “sujeitando todas as coisas” a si mesmo para depois sujeitá-las à vontade do Pai, como Ele próprio, ao “assumir a forma de escravo”, se sujeitou, de modo que todas as promessas sejam finalmente cumpridas e Deus se torne “tudo em todos” (III,5,6).

Na verdade a sua educação, por meio da qual se desenrola continuamente esse processo de sujeição de referência escatológica, jamais esteve ausente do mundo: foi Ele quem concebeu, enquanto Sabedoria divina, o “arranjo” integral do cosmos e da história (os *logoi* de tudo o que existe) necessário ao processo de educação³⁰³; é Ele quem, imanente a todos os seres racionais (que não por acaso são chamados por Orígenes de *tá logiká*), neles atua como “razão disciplinar” - *logos paideutikós* -, ligando-os, através dela, ao próprio Deus³⁰⁴; foi Ele, enfim, quem, em todos os tempos e lugares, mas especialmente através da

existência de uma contradição lógica insanável entre a hipótese das provações que se sucedem *ad infinitum* e a idéia da apocatástase ou restauração universal à unidade de todas as coisas em Deus, de modo que esta última parece ser a opinião verdadeira do alexandrino sobre o fim do processo de educação.

³⁰¹ É nesse sentido que ele interpreta a famosa passagem da Carta aos Romanos 8,22 que fala de uma sujeição da criação à vaidade, mais tarde interpretada por Joseph de Maistre num sentido completamente diferente, mas sob sua inspiração. Para ele foi Deus quem sujeitou as almas bem-aventuradas dos astros a assumir os seus corpos (à “vaidade”) para ajudar no processo de recondução/educação das almas caídas. Ver *Comm in Ioh.* I,17 e *De Princ.* II,9,7.

³⁰² Ver, por exemplo, *Comm In Ioh.* I, 29: “Não é possível estar no pai ou com o pai a não ser subindo a partir de baixo e passando antes pela divindade do filho, através do qual se será conduzido pela mão e trazido à bem-aventurança do Pai”. Sobre o Cristo como pedagogia do pai ver Harl, 1958: p. 220 e ss.

³⁰³ *Comm. In Joh.* I,22; “Cristo é, de certa forma, o próprio demiurgo [i.e., o Deus criador], a quem o Pai disse: *Faça-se a luz (...)*. Mas ele é o demiurgo enquanto princípio [*arché*] (...) E no princípio era o Logos (...) todas as coisas foram criadas de acordo com a sabedoria e segundo os modelos [os *logoi*] do sistema que está presente em seus pensamentos”. E também (I, 27): “O unigênito de Deus é a verdade porque ele abarca em si de acordo com a vontade do Pai a razão integral de todas as coisas”

³⁰⁴ *Comm. In Joh.* I, 24: “Mas o Salvador brilha nas criaturas dotadas de intelecto e soberana razão [*logos*], para que as mentes delas possam contemplar seus objetos próprios de visão, de modo que ele é a luz do mundo intelectual, isto é, das almas racionais que se encontram no mundo sensível e quaisquer outros seres além delas no mundo no qual ele declara ser o nosso salvador” (o sentido da frase é truncado). Segundo o *logocentrismo* próprio ao pensamento de Orígenes é o próprio logos no homem que o leva à (verdadeira) religião. Cf. *Comm. In Ioh.* I, 30.

Bíblia, falou aos homens pela boca dos profetas e apóstolos³⁰⁵, porquanto “toda a Escritura” é Ele mesmo³⁰⁶. Enfim, inspirando-se diretamente na escatologia da *Carta aos Coríntios* (15,26-28), para Orígenes, a grande lição que o Cristo, entendido essencialmente enquanto Verbo divino, ministrou à humanidade ao encarnar, foi a deposição da sua glória num movimento de completa submissão à vontade do Pai, algo que ele caracteriza muito significativamente como uma “restauração da disciplina da obediência”.

E então, o Unigênito [*monogenes*] de Deus, que era o Logos e a Sabedoria do Pai, quando estava em posse da glória junto ao Pai, que ele tinha antes que o mundo fosse, desproveu-se a si mesmo dela, assumindo a forma de escravo, e foi obediente até a morte, de modo que pudesse ensinar a obediência àqueles que só podiam obter a salvação através dela (...) Como ele veio, então, restaurar a disciplina (*paidéia*), não apenas do governo, mas da obediência, conforme dissemos, realizando em si mesmo primeiro o que desejava ver realizado pelos outros, ele foi obediente ao Pai, não apenas até a morte na cruz, mas também, no fim do mundo, abarcando em si todos os que ele sujeita ao Pai, e que através dele chegam à salvação, ele próprio, junto com eles, e neles, sujeitando-se também ao pai, com todas as coisas subsistindo nele, e ele próprio como a cabeça de todas as coisas, e nele se encontrando a salvação e a plenitude daqueles que obtêm a salvação –de modo que Deus possa ser tudo em todos (*De Princ.* III,5,6).

Esta submissão ensinada na Encarnação pode também ser interpretada como a disposição de abandonar-se sem reservas à Providência divina, tornar-se maleável às “vontades do pai” (suas “economias”), submeter-se de bom grado e com alegria ao duro processo de educação (cf. III, 2,6), com o que não impressiona nem um pouco que para Orígenes, como de resto para a grande parte dos fiéis da sua época, o exemplo máximo de piedade cristã tenha sido a *imitatio Christi* concretizada pelo martírio, que inclusive possuía, segundo ele afirma renunciando a teoria maistreana dos sacrifícios, a propriedade misteriosa de beneficiar os que dele buscam se apropriar³⁰⁷.

Enganar-se-ia, porém, e redondamente, quem por causa disso acreditasse que Orígenes tinha, em relação ao papel do Cristo, uma perspectiva quenótica. Muito pelo contrário, o alexandrino encarava a sua vinda na carne como uma fase necessária³⁰⁸, porém passageira no

³⁰⁵ Cf. *Comm. In Ioh.* I, 9.

³⁰⁶ *De Princ.* Pref. 1: “Quando falamos das palavras de Cristo não nos referimos apenas àquelas que ele proferiu quando tornou-se homem no tabernáculo da carne; mas, antes desse tempo, Cristo, o Logos de Deus, estava em Moisés e nos profetas”. Ver também *Comm. In Ioh.* I, 15. Ainda no *Comentário a João* (I,8) ele diz que, com a Encarnação, o próprio Evangelho “apareceu em forma corporal”.

³⁰⁷ *Comm in Ioh.* VI,36 e *C. Cels.* I,31. Para a teoria maistreana dos sacrifícios e a importante influência origeniana que ela sofreu ver o capítulo XI.

³⁰⁸ Necessária, primeiro, por razões pedagógicas derivadas da misericórdia divina: se o Verbo não se “ocultasse” na carne, o homem não suportaria a presença da sua glória (ver Harl, 1958: p 229 e ss); necessária, ademais, de acordo com o princípio por ele claramente enunciado de que “só se resgata aquilo que se assume”, de modo que,

processo de salvação/educação operado pelo Logos divino, uma passagem que só ganha o seu pleno significado porque ele ressuscitou e encontra-se sentado à direita do Pai³⁰⁹. Como a grande parte dos pensadores cristãos seus contemporâneos (e, diga-se de passagem, por pelo menos dezesseis séculos depois dele), a teologia da encarnação de Orígenes, a exemplo da sua teologia da história, é essencialmente uma *theologia gloriae*: se o Cristo não é, como diz Paulo, a Sabedoria e o poder de Deus, se ele não é, segundo João, o princípio e o fim, *alpha e ômega* de todas as coisas, em vão aquele “bondoso” judeu palestino, fosse ele quem fosse, morreu pregado na cruz, assim como vã é toda a piedade estruturada sobre a sua paixão³¹⁰.

Para Orígenes a face verdadeira, complexa, paradoxal de Jesus como *Logos* encarnado é aquela que se deu a ver apenas aos mais próximos entre seus discípulos no momento da Transfiguração (Mt 17,1-9)³¹¹. O aspecto glorioso da *opus Christi*, segundo ele é, com efeito, tão pronunciado, que, como já sugeria a citação anterior, ele não hesita um segundo sequer em proclamar a dimensão absolutamente cósmica da redenção por ele trazida e em nela incorporar todo o universo visível e invisível. De modo “mais divino” que o apóstolo Paulo, diz ele, Cristo fez-se “tudo para todos” (algo que, num certo sentido, ele já era pela imanência universal do *Logos* na criação), tornando-se anjo para os anjos, astro para os astros, homem para os homens, e assim por diante, com todos os seres e mundos existentes ou a existir, os quais, salvador universal, ele teria vindo para “converter e aperfeiçoar”³¹². (Lembremos, a propósito, que, de acordo com a cosmogonia que se acabou de enunciar, nem o homem nem qualquer outro ser criado tem consistência própria enquanto espécie, sendo apenas receptáculos para os intelectos que caíram e continuaram afastados de Deus³¹³).

malgrado a abstração da sua linguagem, em sua teologia da encarnação a humanidade do Cristo é plenamente assegurada e é somente por causa dela – pela presença de Deus numa “forma” humana – que se torna possível a divinização do homem. Ver *Com. in Ioh.* X,4; I,30 (Aqui o interessante é que a humanidade de Cristo reside essencialmente na sua alma de homem, não em sua corporiedade) e Harl, 1958: 201, 203-4: “Para conhecê-lo verdadeiramente é preciso conhecê-lo a uma só vez em sua humanidade e em sua divindade” e Sesboué, 2002: p. 197.

³⁰⁹ Cf. Harl. 1958: p.260

³¹⁰ Para o alexandrino a pregação a que se refere Paulo do “Cristo crucificado” é destinada (segundo a ordem da pedagogia de Deus) a “criancinhas de colo” *Comm. In Ioh.* I,20 e Harl, 1958: pp. 258-9.

³¹¹ *Comm. In Mat.*, XII, 10. Ver Harl, 1958: p.249 e ss

³¹² *Comm In Ioh.* I,34. Numa outra versão, de feição mais trinitária, no mesmo Comentário a João (I,22), ele diz: “Deus é completamente uno e simples; mas nosso Salvador, por muitas razões, uma vez que Deus o enviou como uma propiciação e a primícia de toda a criação, foi feito muitas coisas e talvez todas as coisas; toda a criação, no que diz respeito à redenção, tem necessidade dele”. Cf tb. Sesboué, 2002: p. 183 e Harl, 1958: p. 237-8

³¹³ Aliás, aqui se faz oportuno lembrar que esta, digamos, “instabilidade” na classificação de seres que compõem o mundo (ou os mundos) operada pela sua redução *in extremis* a “naturezas” ou “criaturas (*genetá*) racionais”, é muito provavelmente efeito direto do ponto de partida da especulação, a discussão com os gnósticos, na medida em que estes postulavam a existência de “raças” distintas de homens no contexto de uma doutrina que poderíamos chamar, sem medo do anacronismo, de “dupla-predestinação”, ao passo que Orígenes, com a sua cosmologia de grande “mobilidade social”, elimina toda a possibilidade dessa afirmação: homens, anjos ou

De modo análogo, o Evangelho de Cristo não foi proclamado apenas pelos apóstolos, mas também pelos anjos; e não apenas em todo o mundo, “neste distrito terreno, mas em todo o sistema de céus e terra” (*Com. in Ioh.* I, 15). Trata-se da afirmação ousada de um *querigma cósmico*, a noção de uma eficácia literalmente universal da obra salvífica que, é muito provável, fora do pensamento de Orígenes – e, de modo mais atenuado, de Joseph de Maistre – será difícil encontrar.

Esta obra, ao mesmo tempo educativa e escatológica, de “sujeição” deve, entretanto, ser entendida de modo apropriado. Apesar do peso colocado sobre as palavras usadas para descrevê-la (“sujeição”, “submissão”, que ademais são de origem escritural, tendo sido apropriadas do vocabulário paulino I Cor 15, 26), não há, no que diz respeito à ação da Providência, qualquer alusão a uma violência feita à auto-determinação da criatura, primeiro dom da “indulgência divina”.

Com efeito, é precisamente o contrário que Orígenes quer dizer quando a interpreta em termos de educação³¹⁴. Do ponto de vista pedagógico a submissão do Cristo enquanto Logos encarnado se oferece antes de tudo à liberdade humana como um exemplo para imitação e o desígnio escatológico divino é na verdade colocado como totalmente dependente da cooperação [*synergieia*] da liberdade da criatura, cuja má inclinação (sua tendência a ser “negligente” e afastar-se de Deus), exatamente pelo processo de *paidéia* (quer dizer, por meio de instigações, exortações, conselhos e lições, e não simplesmente como algo que se impõe desde fora), Deus pretende ver “reformada” de maneira gradual³¹⁵. Isto me parece estar colocado com bastante clareza na seguinte passagem do *De Principiis* (III, 5,8), em que Orígenes fala da adoção dos “sistemas de treinamento” necessários à reforma da liberdade:

Esta sujeição, no entanto, será realizada de certos modos e depois de certo *treinamento* e em determinados tempos [*kairoi*]; pois não se deve imaginar que ela se dará sob a pressão da necessidade (de modo que o mundo parecesse ser subjugado a Deus pela força), mas pela *palavra, razão e doutrina* [três sinônimos de *Logos*]; por um chamado a uma maneira melhor de vida, *pelos melhores sistemas de treinamento* e também *pelo emprego de*

demônios são o que são por causa de si mesmos, podendo deixar de sê-lo de acordo com o progresso da sua liberdade gradualmente reformada no processo de educação.

³¹⁴ Cf. a sua claríssima declaração a esse respeito em III,1,15: “Assim, da mesma forma [com que um professor promete tirar a ignorância do seu pupilo ávido de conhecimento] o Logos de Deus promete retirar toda a perversidade, que [a Escritura] chama de “coração de pedra”, daquelas [almas] que vêm a ele, não se elas mesmas não estão dispostas, mas apenas se elas se submetem ao Médico que cuida dos doentes”

³¹⁵ Assim, é como se, ao criar os intelectos livres, Deus tivesse imposto limites à sua própria onipotência por amor à liberdade das suas criaturas. Nota-se logo que por baixo da grossa casca mitológica que o reveste, o sistema de Orígenes é, na sua essência teológica, exatamente o mesmo de Molina, o que não escapou aos olhos atentos de Joseph de Maistre. Para a clara afirmação da *cooperatio* entre criador e criatura no trabalho de salvação (“nada sem a graça de Deus e nada sem o esforço do homem”), cf. *De Princ.* III,1,22

ameaças adequadas e apropriadas, que recaem justamente sobre aqueles que desprezam todo cuidado e atenção com sua própria salvação e utilidade.

Mas em que consistem, *in concreto*, estes “melhores sistemas de treinamento”?

Qual é o conteúdo específico da educação universal do Logos divino descrita como uma sujeição?

A passagem citada nos dá uma pista de qual ele seja quando, ao lado de “palavra, razão e doutrina” (que serão abordadas no contexto do entendimento das Escrituras), menciona o “emprego de ameaças adequadas” como meio eficaz para a *paidéia* redentora. Com efeito, em seu nível mais básico, a educação da Providência tem, em Orígenes, um conteúdo semelhante ao que encontramos na *paidéia* da LXX: ela corresponde principalmente à correção dos caminhos do pecador (à sua *epistrophé*), a um chamado para a *metanóia*, a uma *paidéia* do castigo, espécie de *via purgativa* que prepara o homem (ou a criatura dotada de *logos*³¹⁶) para a realização do seu fim último, entendido como a bem-aventurança da unidade escatológica em Deus. Este conteúdo já se insinua, como resta claro, na própria enunciação da *paidéia* universal, na proposição de que a criação do mundo sensível deve ser vista em si mesma como o resultado de um julgamento divino que faz com que a vida na carne – ou simplesmente a vida – seja a primeira – e maior – humilhação. De fato, a exemplo do que já se insinuava na LXX, o que está em jogo aqui é uma nova interpretação da noção de julgamento, maldição ou castigo divino, que passa a ser lido não mais como simples “vingança”, na perspectiva meramente retributiva, mas como algo de efeito expiatório, “salutar”, como uma benção ou ato de misericórdia de Deus, uma amostra do cuidado que Ele dedica ao pecador. Neste sentido, são muitas as passagens espalhadas ao longo da obra de Orígenes e principalmente no *De Principiis* que fazem referência ao valor catártico e terapêutico (numa palavra, educativo) dos sofrimentos envolvidos na condição humana e infligidos por Deus. Eis uma das mais significativas, onde Orígenes chama a atenção do leitor para a importância de

Entender que, assim como os médicos aplicam remédios aos doentes para que, através de um tratamento cuidadoso, eles possam recuperar a saúde, Deus procede com aqueles que caíram e se perderam no pecado, o que é provado pelo fato de que a sua taça de fúria é ordenada ... [de modo que] a fúria da vingança divina é vantajosa para a purgação das almas (II, 10, 6).

³¹⁶ Para Orígenes, enquanto “criatura racional” (*logikon*) o homem é Logos.

Observe-se que, aqui, aquilo que no plano fenomênico se acredita apontar para a presença de uma estratégia educativa, é precisamente o mesmo que na LXX - a medida ou “moderação” da intervenção de Deus, o caráter “ordenado” da sua fúria, que indica a existência de uma “estratégia”, de uma “sabedoria” no comando da ação. A mesma coisa se dá em relação à questão clássica do “prazo” da justiça divina: se um pecador demorou demais a ser castigado, deve-se entender que Deus dava-lhe tempo para que se arrependesse (*De Princ.* III,1,12); se, ao contrário, um benefício lícito de ser esperado foi lento demais a chegar (como a “demora” no advento da Encarnação – cf. *C. Cels.* IV,8), é porque, conhecendo de antemão o mau uso que se faria dos seus benefícios, Ele esperou o momento oportuno (o *kairós*), que só Ele mesmo conhece, para pôr em prática a sua decisão (cf. III,1,17). Trata-se, como resta claro, de um argumento ao estilo “círculo vicioso” (e ademais hipotético, interpretativo), inevitável quando se trata de uma questão de fé. Aqui, o que é importante reter é a natureza da interpretação, deste “novo” discurso teológico sobre a ação da Providência divina nas instâncias arquetípicas da sua enunciação. Tome-se como exemplo o caso clássico das pragas infligidas contra o povo egípcio já discutidas anteriormente num outro contexto. Exatamente como acontece no Livro da Sabedoria, de quem Orígenes, pelo menos nesse ponto particular, parece ser devedor, o autor representa o monarca egípcio (ou a sua “alma”) beneficiando-se dos severos castigos que lhe são aplicados pelo Deus de Israel quando da retirada do seu povo da “casa da escravidão”, onde Ele os mantinha. A primeira das “vantagens” que ele haure do fato de ser objeto da vingança divina lhe vem, paradoxalmente, do célebre episódio (ou série de episódios) que narram o endurecimento do seu coração, pelo qual ele mesmo, segundo Orígenes, enquanto ser dotado de liberdade, é o primeiro responsável (III,1,14). Se, segundo a Escritura, houve, da parte de Deus, uma contribuição para isso (é assim que o episódio é apresentado em Ex 4,21;7,3;10,27), é preciso admitir que Ele teve uma intenção completamente diferente do que à primeira vista se poderia pensar (e do que, segundo Orígenes, “muitos pensam”, inclusive os “hereges” – Cf. III,1,7-8). Ao tornar o coração do Faraó cada vez mais duro Deus estava na verdade agindo como o médico experiente que, levando o mal ao paroxismo, faz com que ele se esgote por si mesmo, ao projetar-se para o exterior. Por incrível que pareça, a coroação do processo terapêutico segundo a interpretação origeniana é a imposição de uma morte por afogamento cuja natureza é descrita como “salutar” – no que Orígenes ultrapassa em muito a perspectiva do autor

bíblico. Aqui, a idéia é a de que a misericórdia divina é capaz de se revelar operando inclusive através daquilo que se nos afigura como a maior de todas as misérias³¹⁷.

Os eventos relatados ... de um modo mais secreto e mais profundo visam talvez à utilidade do próprio Faraó: ele não esconde mais o seu veneno, ele não dissimula mais o seu estado; ele tira esse veneno e o traz à superfície; talvez, ao agir, ele o expulse de tal maneira³¹⁸ que, depois de ter realizado todas as excrescências do mal que estava em si não reste senão uma árvore exaurida, quiçá finalmente ressecada, quando o Faraó é engolido pelas águas, não, como se poderia pensar, para ser completamente aniquilado, mas para ser liberado depois de haver rejeitado seus pecados e, quem sabe, para descer em paz ao xeol, depois de tamanha guerra d'alma (III, 1,13)³¹⁹.

A representação extrema de uma morte por afogamento como “salutar” tem a ver, como foi dito anteriormente em relação à LXX, com a afirmação de uma educação para a imortalidade, que, considerando ser a união com Deus o supremo bem do homem e a vida da “alma” o *medium* que leva até ele, dispõe-se de bom grado a sacrificar o seu bem-estar corporal na terra ou mesmo a própria vida (em seu aspecto biológico, que, como vimos na representação cosmogônica de Orígenes, em si mesma já é castigo e humilhação) para a realização deste derradeiro fim.

Esta “inversão” de perspectiva tão típica do tempo de Orígenes, do pensamento bíblico tardio e de modo geral da grande herança religiosa da humanidade, mas tão estranha à nossa moderna concepção de quais devem ser as prioridades da existência (dentre as quais, uma das mais geralmente aceitas em nosso tempo e que remonta aos pais do pensamento liberal nos séculos XVII e XVIII, é a absoluta prioridade da auto-conservação) deve sempre ser levada em conta na hora de abordar certas posições que a nós podem parecer chocantes ou mesmo extremas, de modo a evitar análises apressadas que resultam invariavelmente em condenações e anacronismos³²⁰. Em todo caso, o caráter especificamente escatológico da paidéia purgativa realizada através do castigo é afirmado explicitamente por Orígenes em diversas passagens do seu *De Principiis* (cf. p. ex. II,9,8; II,10,2; II, 10,6), mas em nenhum outro lugar como quando ele fala da razão pela qual alguns pecadores obstinados, como proverbialmente era o caso do

³¹⁷ Essa doutrina do efeito purgativo da exasperação do mal como estratégia pedagógica da Providência divina pode ser encontrada também no *Contra Celsus* V, 15 e 32

³¹⁸ Segundo Orígenes, a terapêutica divina teria levado o Faraó a literalmente “vomitar” a sua ruindade, conseqüentemente libertando-se dela.

³¹⁹ Tradução de Marguerite Harl in Harl, 1993: p. 271.

³²⁰ É dispensável dizer que insistirei muito, ao longo da tese, na necessidade de assumir o ponto de vista existencial e teórico de Joseph de Maistre para compreendê-lo, na medida em que ao longo da história isso tem faltado a um número talvez excessivamente alto de seus leitores.

nosso Faraó, muitas vezes parecem ter sido abandonados por Deus em função do extremo ou prolongado regime de amargura que os vemos experimentar.

Não é, portanto, sem razão que aquele que é abandonado, é assim abandonado ao julgamento divino, e que Deus inflige longos sofrimentos a determinados pecadores; mas porque *reverterá em sua vantagem com respeito à imortalidade da alma e ao mundo sem limites [tón apeiron aiona]* o fato de que eles não são levados rapidamente a um estado de salvação, mas conduzidos lentamente, depois de haver experimentado muitos males (...) *Pois Deus governa as almas não com referência, digamos, aos cinqüenta anos da vida presente, mas a um tempo ilimitado*: pois ele criou o princípio inteligente imortal em sua natureza, e aparentado a ele mesmo; e a alma racional não está, como [também não] nesta vida, excluída da cura (*De Princ.* III,1,13 - grifos meus).

É este, pensa Orígenes, o entendimento que se deve ter, não apenas das passagens mais difíceis (e “obscuras”) do texto revelado, como é o caso da passagem do Êxodo, mas também do ensinamento da Igreja que prega os castigos e tormentos na outra vida como retribuição dos pecados cometidos, porquanto somente este entendimento é “digno de Deus”³²¹. Se, com tudo isso, a doutrina da vingança divina e da eternidade dos tormentos infernais ainda é pregada e, com efeito, se assim ela deve continuar a ser, é apenas a título de “ameaças adequadas” à correção de algumas almas “infantis” que somente deste modo, pelo medo do castigo, têm alguma chance de se salvar (III,5,8). A idéia de uma *utilidade* da crença no castigo, que discutimos já, preliminarmente, a propósito da paidéia da LXX, e à qual, de quando em quando, deveremos voltar (na medida em que a questão do castigo e seus significados é central na doutrina da Providência de Maistre), é postulada também no *Contra Celsus* (V,16), onde Orígenes afirma que ela já teria ajudado a salvar muita gente [*tá pollá*] de uma vida de pecado e afastamento de Deus.

Mas estes são os obstinados, os simples [*simpliciores*], os ignorantes [*apaidetos*], a quem, “necessitados de uma disciplina mais severa”, o Logos educador, fazendo-se, mais uma vez, “tudo para todos”, vê-se obrigado a conduzir com a vara (ou a “ser” para eles uma vara), como um pastor a seu rebanho³²²; a verdade integral a respeito da Providência divina é a

³²¹ Para toda essa questão ver *De Princ.* II, 10, 1 e ss. A interpretação paidêutica dessa dimensão punitiva da divindade tem que ver também, como mostra Jaeger, com o conceito de *theoprepes* (o que é “próprio”, “apropriado” a, “digno” de Deus no sentido da elevada idéia moral que se deve formar acerca da sua majestade), incorporado por Orígenes a partir da teologia filosófica grega, um conceito na realidade extremamente importante para o discurso da teodicéia considerado de maneira geral, e em especial em Joseph de Maistre, como se verá na terceira parte desse trabalho. Ver Jaeger, 1998: p. 74, n.7.

³²² Em *Comm. In Ioh.* I,41 Orígenes usa os títulos de Cristo de “vara” (Is 11,1) e “flor” para falar daqueles que precisam de uma “disciplina mais severa”, que depois *floresceria* neles como conhecimento. Uma outra tradição relatada por Harl (1993: p. 256) fala de um Adão “criancinha” (*nepios*), cuja “desobediência interrompe um

misericórdia que, mesmo nos exemplos em aparência mais extremos, como no caso do Faraó, se expressa neste universal ânimo educativo que viemos discutindo até aqui, e cuja compreensão está reservada apenas aos que usufruem dos “melhores sistemas de treinamento” e são, através deles, “introduzidos” pelo Logos para, gradualmente, serem conduzidos à perfeição [*theleiosis*]³²³. Esta, por sua vez, é entendida como participação plena nos segredos da divina Sabedoria, conhecimento (*gnosis*) dos segredos de Deus, culminando no princípio daquela concepção do cristianismo como “verdadeira gnose” e *mystagogia* que vimos ser reproduzida pelo bispo de Nissa e sua interpretação “esotérica” da figura de Moisés.

Aqui também é sem dúvida oportuno apontar para o fato de que Orígenes, de maneira bem análoga ao que fará Joseph de Maistre em relação ao pensamento do seu próprio tempo, tenha enfrentado o desafio proposto pelo gnosticismo (em grande parte entendido como *negação da Providência divina* ou da sua “bondade”, um sentido que estes sectários dos primeiros séculos do cristianismo compartilham com o ateísmo científico-filosófico, teórico ou prático³²⁴) sem descambar para a afirmação oposta de um simples fideísmo, mas, buscando, ao contrário, recuperar para o campo ortodoxo o valor do ideal de uma vida de conhecimento, de modo a, nesse contexto, articular, em oposição aos adversários da Igreja, uma autêntica gnose cristã³²⁵.

Aos seus olhos, a disciplina para a consecução desta gnose consistia basicamente na leitura espiritual ou alegórica dos textos sagrados, cujas muitas “obscuridades” não são gratuitas, como queriam os gnósticos, nem tampouco revelam as contradições de uma composição de baixo nível intelectual, como acusava o filósofo Celso, mas antes foram deixadas deliberadamente pelo Logos revelador com dupla intenção educativa: em primeiro lugar justamente para afastar do tesouro dos segredos divinos aqueles indivíduos para quem eles em nada iriam aproveitar³²⁶; e depois, na realidade concomitantemente a isto, para

progresso iniciado num lugar agradável, o paraíso terrestre [onde, segundo a lenda, ele teria sido colocado para se educar], e situa o homem fora dessa terra de delícias para uma *educação mais severa*, sobre uma terra maldita, no sofrimento”

³²³ Para o papel “isagógico” da revelação trazida pelo Cristo, ver Harl, 1958: 267-8.

³²⁴ Ver, a propósito, a aproximação que faz Eric Voegelin entre o gnosticismo e a inspiração profunda da moderna ciência da natureza, que ele discute em seu sentido de “tecnocracia”. Cf. Voegelin, *A Nova Ciência da Política*, 1982 (trad. Brasileira). A mesma analogia, na realidade devedora de Voegelin, se encontra em Brague, 1999

³²⁵ Uma missão que já havia na verdade começado com Clemente de Alexandria. Para a perfeição cristã como gnose, cuja luz “ultrapassa” o cumprimento da lei ver *Comm. In Ioh.* II,19-20.

³²⁶ “O Salvador não quis que aqueles que não iriam tornar-se bons e virtuosos entendessem as (partes) mais místicas (do seu ensinamento), e por essa razão lhes falou em parábolas” III,1,16. Essa espécie de medida preventiva de ocultação serviria inclusive para evitar que esses que se encontram “fora” dos segredos do querigma tornem a sua alma ainda mais culpada pelo acesso a um conhecimento que eles não têm condições de saber como utilizar. Ver *Filocalia* 9,3 *apud* Harl, 1993: 108-9. Essa idéia de quanto maior o conhecimento maior a responsabilidade ou “culpa” é também tipicamente maistrenana.

exercer a inteligência dos discípulos “mais hábeis e mais instruídos”, amantes da sabedoria (*philosophoi*), os quais, para além de qualquer outro benefício escatológico, tudo o que almejam é atingir a perfeição que lhes é possível (cf. II, 11,3 e IV,15). Sobretudo, as obscuridades são a expressão da economia de um Deus sábio que, nos três grandes momentos da sua manifestação – no cosmos, nas Escrituras e na encarnação do Verbo –, se revela se ocultando (Orígenes diz que Ele vai deixando “pedras de tropeço” ao longo do caminho³²⁷) e que sabe “medir” a sua palavra, falando a cada um de acordo com a sua capacidade - enfim, todas aquelas expressões tradicionais da sabedoria divina que viemos discutindo até aqui³²⁸.

Segundo Orígenes, o erro dos hereges, tanto os “simples”, quanto os gnósticos, cada qual a seu próprio modo engrossando o coro dos acusadores da Providência, é exatamente este – levados pela falta de uma “atitude global” de fé na inspiração divina de “toda a Escritura” eles empreendem uma leitura por demais literal do texto sagrado e por isso excluem a si mesmos da possibilidade de apreender as sutilezas com que a Providência o escreveu³²⁹. Assumir como princípio primeiro a fé na inspiração divina de todos os textos canônicos, diz Orígenes, aduzindo um argumento dos mais sofisticados que ecoa o final da Dissertação Inaugural de Kant, é algo tão necessário ao intérprete da Sagrada Escritura quanto é, para o cientista ou observador da natureza, a crença na existência de uma providência imanente aos fatos, ou, em termos modernos, a assunção do pressuposto de que os fenômenos a serem investigados exibirão, ao termo da observação, uma ordem ou legalidade passível de ser traduzida em enunciados racionais. Em ambos os casos, não é porque um dado conjunto de passagens (ou fenômenos) se mostra resistente à interpretação que a falta de sentido de conjunto, seja da Escritura seja da Natureza, deve ser afirmada³³⁰. Ao contrário, a adoção de um método “crítico”, da falta de fé (*apistia*³³¹) como princípio de leitura, o que à primeira vista parece ser simplesmente a atitude racional, ao descartar, diante da primeira dificuldade, o esforço e a “ascese” necessários para passar do aparente ao oculto, do mais baixo ao mais

³²⁷ Cf. *De Princ.* IV,15

³²⁸ Para toda essa teoria da função “educativa” das obscuridades bíblicas, cf. o brilhante artigo de Marguerite Harl, “Origène e les Interpretations Patristiques Grecques de L’obscurité Biblique” (in Harl, 1993: pp. 89-126), especialmente as pp. 114-5. Para a enunciação do “falar a cada um segundo a sua capacidade” como uma regra de prudência derivada da sabedoria pagã ver *C. Cels.* III, 52-53.

³²⁹ Cf. Harl, 1993: p. 143.

³³⁰ “Pois o plano artístico do governante providencial não se mostra tão evidente nas questões relativas à terra, como o é no caso do sol, da lua e das estrelas; e não tão claro no que tange às ocorrências humanas como o é nas almas e corpos dos animais (...) Mas, como (a doutrina da) Providência não é nenhum pouco enfraquecida (em razão das coisas que não são compreendidas) aos olhos daquele que uma vez a aceitou honestamente, tampouco é a divindade das Escrituras, que se estende ao todo dela, negada pela incapacidade da nossa fraqueza em descobrir em cada expressão o esplendor oculto das doutrinas que foram veladas sob uma fraseologia comum e sem atrativos” (*De Princ.* IV,7)

³³¹ Para o emprego da palavra por Orígenes nesse sentido metodológico ver Harl, 1993: p. 143.

alto, impede que o “sentido divino” brilhe através do “frágil vaso da letra comum” (*De Princ.* IV,26), como, segundo o Evangelho, teria acontecido, no Monte Tabor, com a face de Jesus (Mt 17,2; Mc 9,3; Lc 9,29). Se ali foi concedida aos discípulos mais próximos a visão reveladora da glória divina no momento da Transfiguração, foi justamente porque, ultrapassando o aspecto carnal do Cristo numa espécie de *metanóia* dos sentidos, eles souberam “vê-lo na glória”, i.e., como Verbo divino, recebendo por isso “a inteligência da sabedoria oculta no mistério”³³². Apenas os que assim procedem são capazes de entender que toda a Escritura tem um sentido espiritual, mas nem tudo o que está ali escrito é passível de um sentido “corporal” (quer dizer, histórico), porque em muitos lugares este último “provou ser impossível” ou foi “inserido” de forma claramente absurda por uma questão de “utilidade” ou, ainda, para comunicar uma lição maior (*De Princ.* IV,16. 20; *Comm. In. Ioh.* X,4).

Isto posto, para Orígenes não era apenas o Antigo Testamento, com as suas inúmeras passagens embaraçosas (especialmente para os cristãos), que devia ser interpretado alegoricamente; também o Evangelho pregado por Cristo, “procedendo do mesmo espírito e do Deus único” (IV,16), era “sombra e tipo das coisas divinas” (IV, 24), como disse Paulo em relação ao Antigo, devendo ser tornado perfeito, no Segundo Advento, com a revelação “sem palavras” do Evangelho Eterno (IV,24) de que fala o *Apocalipse* de João (14,6)³³³ e, nesse meio tempo, pela apropriação paulatina, por parte dos discípulos mais avançados, da *instrução* sabiamente divulgada sob o véu da letra “corporal”³³⁴.

Com efeito, ninguém levou mais a sério do que Orígenes a injunção evangélica (Jo 5,39) de “perscrutar as Escrituras” (ver *De Princ.* IV,19), sendo uma das características mais pronunciadas da sua obra a insistência em reconhecer em cada *iota* dos livros canônicos a presença de um mistério, que, submetido à interpretação adequada, supostamente seria capaz de conduzir a mais um passo na perfeição do conhecimento dos segredos maiores da

³³² A analogia entre a leitura espiritual das Escrituras e o episódio da Transfiguração é empreendida em *Filoc.* XV,18. Cf. tb Harl, 1993: p. 112.

³³³ Para o “Evangelho Eterno” como expressão do conhecimento escatológico ver *De Princ.* IV,25 e *Com. In. Ioh.* II,9. Embora o cardeal de Lubac não o tenha mencionado em seu exaustivo estudo sobre o tema, é certo que essa leitura de Orígenes da menção apocalíptica à existência de um Evangelho Eterno a ser revelado no fim dos tempos o coloca na raiz da tradição escatológica de Joaquim de Fiore, na qual o ilustre estudioso da Companhia de Jesus inseriu também o nosso Joseph de Maistre. Cf. Lubac, 1989: esp. pp. 19-68 onde ele fala da “inovação” de Joaquim em relação à tradição anterior. Realmente espanta que Lubac, autor de um importante estudo sobre Orígenes, não tenha sequer discutido a sua possível contribuição para o pensamento histórico do monge calabrês. Seja como for, a sua interpretação da escatologia maistreana será objeto do último item do último capítulo deste trabalho, servindo como motivo de conclusão.

³³⁴ Estes últimos discípulos são descritos (em *Com. In. Ioh.* II,9) como “aqueles que se tornam perfeitos no espírito e frutificam nele e estão enamorados da sabedoria celestial”.

divindade e do mundo que é visto a partir dela³³⁵. Esta perfeição escatológica³³⁶, apesar de ser candidamente descrita pelo alexandrino em termos daquilo que poderíamos chamar de conhecimento esotérico³³⁷, não está, ao contrário do que pensavam os gnósticos, reservada a uma “raça” predestinada de eleitos; apesar de começada nesta vida, ela é, na verdade, entendida como o “prêmio” final (i.e. *post mortem*) de uma existência virtuosa à semelhança do Cristo, que não concede o “butim” dos segredos divinos a não ser àqueles que, quando “vivos”, ardentemente os desejaram³³⁸ e, seguindo o exemplo dado por ele, curvaram-se livremente ao “jugo” e aceitaram a educação³³⁹.

Desse modo, devemos supor que na consumação e restauração de todas as coisas, aqueles que fazem um avanço gradual e que ascendem (na escala de aperfeiçoamento) chegarão em boa ordem e medida naquela terra e naquele treinamento que está contido nela, onde serão preparados para aquelas instituições melhores às quais nada se pode acrescentar. Pois, depois de seus agentes e servos, o Senhor Cristo, que é rei de todos, assumirá ele mesmo o reino; isto é, depois da *instrução nas virtudes sagradas*, Ele mesmo instruirá os que são capazes de recebê-lo com respeito a ele ser a sabedoria, reinando neles até que os tenha sujeitado ao Pai, que sujeitou todas as coisas a si mesmo, quer dizer, de modo que quando eles se

³³⁵ Isto não significava, entretanto, ao contrário do que acreditam aqueles que o acusam de um “excesso de alegorismo”, que Orígenes defendesse a possibilidade de compreender *todos* os mistérios ou simplesmente não se calasse diante da resistência de uma determinada passagem à interpretação. Como mostra Harl, sua atitude era o exato contrário desta sede “exagerada” de questionamento e investigação que não conhece um termo e que caracterizava, segundo ele, a postura da gnose heterodoxa. Cf. Harl, 1993: esp. pp. 146-8.

³³⁶ Na verdade Orígenes define a perfeição de vários modos ao longo da sua obra. Ao lado da gnose a descrição mais freqüente é a que fala de tornar-se semelhante a Deus. Em *De Princ.* II, 11,3, por exemplo, ele funde as duas numa única representação da bem-aventurança.

³³⁷ *De Princ.* II, 11,5. A lista dos conhecimentos a serem distribuídos pelo Cristo na “paidéia de perfeição” (a “graça do conhecimento pleno”) é praticamente interminável, incluindo os *logoi* de todas as coisas que existem, o desvendamento dos principais mistérios da Escritura, as razões que presidem os festivais religiosos e dias santos e de todos os sacrifícios, a razão da purgação específica representada pela lepra, o julgamento da Divina Providência sobre cada coisa individual e por aí vai. No entanto, alhures (IV,26) ele afirma expressamente que o processo de educação nos segredos divinos é, para a criatura, virtualmente interminável, estendendo-se pelas eras futuras e os mundos a vir.

³³⁸ Numa página que lembra a introdução da *Metafísica* de Aristóteles, Orígenes fala da “mente que queima com um desejo inexprimível de saber a razão das coisas que vemos serem feitas por Deus”, um desejo que inquestionavelmente foi por ele mesmo implantado em nós, de modo que a “mente é possuída por um desejo natural e frutífero de tomar conhecimento da verdade de Deus e das causas das coisas” e aqueles que, durante a vida, são levados por esse desejo a uma vida de estudos e empregam grande esforço em conhecer e praticar as coisas relativas à piedade e à religião, “ultrapassando-se”, a si mesmos nesse processo, estes são preparados para receber a “instrução futura” (*De Princ.* II,11,4)

³³⁹ Este caráter condicional da sabedoria futura em relação à virtude e à imitação do Cristo é claramente afirmado em diversas passagens, como, por exemplo, (II,11,3): “Com o alimento da sabedoria, o intelecto (*nous*), sendo alimentado até atingir uma condição inteira e perfeita como aquela na qual o homem foi feito no princípio, é restaurado à imagem e semelhança de Deus; de modo que, embora um indivíduo possa partir dessa vida com uma instrução menos perfeita, mas tenha praticado obras que são objeto de louvor, ele será capaz de receber a instrução naquela Jerusalém celeste, sendo educado e moldado e transformado numa pedra viva, uma pedra eleita e preciosa, porque submeteu-se com firmeza e constância às lutas da vida e às provações da piedade”. Inclusive, na hipótese de que o “santo” seja pouco instruído (e no cristianismo estes são maioria!), Orígenes acha que eles ficarão esperando a restauração universal “em algum lugar situado na terra, que a Sagrada Escritura chama de Paraíso, como num lugar de instrução semelhante, por assim dizer, a uma sala de aula ou escola de almas, no qual eles são instruídos sobre o que viram na terra” (II,11,6)

tornarem capazes de receber Deus, Deus seja neles tudo em todos” (*De Princ.* III,6,9).

O avanço gradual até a perfeição é entendido em analogia com os três sentidos da Escritura (corporal/histórico, moral e espiritual), com base nos quais Orígenes distingue três gêneros de “edificação” relativos a três tipos de fiéis em progressão: os que são edificados através da “carne” da revelação, os que o são pela sua “alma” e, no topo da escala, os “perfeitos”, que se deixam edificar pelo espírito, aos quais Orígenes, no texto reproduzido acima, acaba de se referir. O interessante é que neste processo não é apenas o Cristo o responsável pelo trabalho educativo: os mais avançados são encarregados da missão de edificar os que vêm atrás, num nível intermediário, e assim sucessivamente, de modo que todos possam chegar no prazo devido, que apenas Deus conhece, ao seu derradeiro fim que é a construção do corpo de Cristo, segundo a imagem paulina. Esta edificação de caráter hierárquico e progressivo que se desenvolve ou deve se desenvolver no seio do mundo ou da Igreja e cuja iniciativa deve ser assumida conscientemente pelos próprios fiéis na variedade de seus respectivos estágios de “crescimento” é vista por Orígenes como uma imitação da própria estratégia pedagógica da divina Providência, algo que, como foi sugerido, ele assume como nada menos que uma missão: os mais avançados nesta “hierarquia”, a exemplo dos “perfeitos” de que fala a Escritura (os *hypodeigmata* de santidade, iniciados nos segredos da divina sabedoria, como Moisés, os profetas, e especialmente Paulo e João) devem eles também, como faz o Espírito, falar com “prudência” a cada um segundo a sua atual capacidade³⁴⁰, ministrando aos adeptos “espirituais” o sentido espiritual da Escritura, aos *psíquicos* o seu sentido moral e aos “carnais” o sentido carnal, histórico dos textos, do qual faz parte, por exemplo, aquela doutrina dos castigos e recompensas eternas pregada pela Igreja em benefício de alguns dos seus fiéis – segundo Orígenes o “vulgo” (*tá pollá*), a maioria, que, acorrentada ao mundo das representações sensíveis, só pode ser salva através do medo³⁴¹. Num certo sentido, esta versão particular, concebida *ad usum populum*, da justiça divina, tem o efeito de cobrir, como um véu, a verdadeira intenção da ação providencial de Deus, conhecida em última instância, ao modo de uma doutrina iniciática, apenas pelos

³⁴⁰ De fato, é este caráter progressivo da perfeição espiritual, baseada em última análise na igualdade original das almas ou “inteligências”, que separa a classificação origeniana dos fiéis em três tipos das “raças” ou “naturezas” da classificação gnóstica, que cheira a uma doutrina da dupla predestinação.

³⁴¹ Repare-se, a título de mera curiosidade, o quanto ambas as visões da Hierarquia Eclesiástica e da Hierarquia Celeste do Pseudo-Dioniso Areopagita são devedoras da cosmologia de Orígenes e desta sua noção progressiva de edificação, algo que, como se sabe, passou para o pensamento latino através não apenas das traduções de Cassiano, mas também do largo uso do *corpus areopagiticum* pelos principais teólogos escolásticos dos séculos XII e XIII.

adeptos mais avançados que sozinhos se mostram capazes de compreendê-la³⁴². Em todo caso, é nesta sofisticada interpretação pedagógica da “edificação” mútua entre os cristãos de que fala o texto paulino³⁴³ que Orígenes baseia a prática do que poderíamos chamar de “discurso esotérico” (ou “duplo discurso”), que, segundo os especialistas, responde pela grande diferença observada entre, de um lado, seus comentários e escritos especulativos, e, do outro, as muitas homilias supostamente endereçadas a uma audiência mais ampla composta basicamente de simples fiéis³⁴⁴.

Para entender o primeiro grupo de escritos destinados a uma elite de fiéis é necessário, diz Orígenes, glosando Provérbios 2,5, aproximar-se deles através do “sentido de Deus” (*De Princ.* IV,37). Num brilhante ensaio³⁴⁵, Harl mostra que com a expressão *theia aisthesis* Orígenes não quer indicar apenas um instrumento de exegese espiritual das Escrituras, referindo-se antes a um órgão ou “faculdade global de percepção do divino” que se estende também à apreensão de todas as “realidades espirituais”, incluindo no seu escopo o conhecimento próprio das artes, da poesia, da filosofia (metafísica), enfim, de tudo aquilo que para Joseph de Maistre compõe a “divina metafísica” e as chamadas disciplinas ou “ciências morais” (*C. Cels.* I,48; VII,34)³⁴⁶. Em Orígenes, a divina *aisthesis* está próxima da faculdade intelectual mais alta, sendo assimilada ao “funcionamento superior do coração puro”,

³⁴² Donde é necessário concluir que toda a doutrina cosmogônica da pré-existência das almas e suas conseqüências que foi exposta ao longo deste item deve ser interpretada como uma doutrina “esotérica” destinada a uma platéia restrita de adeptos de maior capacidade intelectual, o que na realidade vem sendo afirmado (ou sugerido) desde o princípio.

³⁴³ A interpretação origeniana para a idéia paulina de edificação é com efeito tão ampla e sofisticada que para ele a própria existência e colocação dos astros e corpos celestes no céu visível (os quais, lembremos, segundo a sua cosmologia teológica, nada mais são do que “almas” submetidas por Deus à vaidade), na perfeição da sua natureza e movimentos, já foi concebida por Deus como uma estratégia de edificação. Trata-se, com vimos no primeiro capítulo, da transposição do tema platônico da imitação dos astros como *paidéia* para um outro registro, aqui radicalmente teológico.

³⁴⁴ Para toda esta questão do fundamento teológico/escritural do discurso esotérico ver *De Princ.* IV,11 e principalmente *C. Cels* III,21 e III, 52.

³⁴⁵ “La Bouche e le Coeur de L’apôtre: Deux Images Bibliques du ‘Sens Divin’ de L’Homme (Provérbios 2,5) em Orígenes” in *Le Dechiffrement du sens...*, 1993: pp. 151-176

³⁴⁶ Harl, 1993: p.164. Segundo Harl (p. 163), a expressão tem como origem provável uma tradução desconhecida da Bíblia (para a mesma passagem dos Provérbios a LXX tem uma lição bem diferente, também ela clássica, para definir este sentido espiritual: *epignosis*), e a teoria do conhecimento que ela indica foi desenvolvida por Clemente de Alexandria em *Estrômatas* IX,5. Nesta página fundamental para o entendimento teórico da lógica do conhecimento religioso, Clemente parte de uma citação de Teofrasto, segundo a qual a *aisthesis* é a *arché tes pisteos* (o princípio “cognitivo” da fé – segundo a filosofia clássica uma forma menor, insuficiente de conhecimento), para dizer que, para o crente, existe com efeito uma *aisthesis* diferente, “interior”, que permite perceber a “voz de Deus” (*phoné tou theou*). Dessa *aisthesis* da alma nasce, segundo ele, a “fé”, que assim inaugurada por uma “percepção” deverá se transformar em “ciência (*episteme*)”. Assim, diz Harl, “o encadeamento das operações: percepção, fé, ciência, corresponde ao processo psicológico analisado pelos filósofos” da escola aristotélica: “a *aisthesis* fornece uma evidência [interior]” que leva, em última instância, à produção do ou de um conhecimento.

precisamente, segundo ele, a sede do *nous*³⁴⁷. Na sua teoria do conhecimento religioso ou espiritual, que pode ser vista, segundo eu entendo, como uma explicação possível do “sentido religioso” e do “espírito do coração” mencionados por Joseph de Maistre como categorias gnosiológicas principais³⁴⁸, estas palavras (*nous/mens/pneuma/kardia*) são todas usadas virtualmente como sinônimos.

Seja como for, neste lugar de provação em que radicam as almas, pode-se dizer que para Orígenes o conhecimento necessário, que em última análise é o conhecimento salvífico, refere-se principalmente à verdadeira origem e fim do ser humano, seu supremo bem e o meios que levam à sua realização. Todas aquelas coisas, enfim, que, segundo ele, em vão procuram os hereges e em vão tem procurado a filosofia³⁴⁹, uma vez que, ocultas nos obscuros recessos da divina sabedoria, só podem ser alcançadas através de uma leitura correta da revelação, que apenas o “Espírito Santo da paidéia” (ou o *Logos Revelador*) é capaz de propiciar.

Assim, colocando-o no contexto das condições histórico-intelectuais de apropriação da noção de paidéia pelo cristianismo primitivo conforme discutidas anteriormente, percebe-se a real dimensão daquele princípio aparentemente arbitrário de que o “o fim é igual ao começo” sobre o qual Orígenes estruturou toda a sua teologia da história: sua aplicação deve ser entendida sobretudo como um exemplo privilegiado da autoridade formativa da palavra divina no que diz respeito ao pensamento e à vida do homem e aquilo que é representado como a sua destinação. Em última instância, não é o homem que lê o texto sagrado, mas o Espírito de Deus quem lê o homem através dele, o que dá um outro sentido àquilo que Heschel chamava, referindo-se à Bíblia judaica como um todo, de “antropologia de Deus”. A convicção mais profunda de todos esses autores que nos trouxeram até aqui é a de que o homem só se conhece quando vê a si mesmo neste espelho divino, o único capaz de revelar com fidelidade a sua verdadeira natureza, origem e destinação. Aqui, a idéia central é a de que o espelho fez a sua

³⁴⁷ *De Princ.* I,1,9. Esta assimilação encontra, segundo ele, a sua base escriturária em Mt 5,8 (“Os puros de coração verão a Deus”), interpretando-se alegoricamente os “olhos” do coração como os olhos da alma, o *nous* “piloto da alma” segundo Platão. Comentando, no mesmo sentido, as palavras do livro dos Provérbios, supostamente composto por Salomão, ele diz: “Pois ele [Salomão] sabia que existia em nós dois gêneros de sentidos: um mortal, corruptível, e outro imortal e intelectual, que ele assim chama de divino. Por este sentido divino, portanto, não dos olhos, mas de um coração puro, que é a mente (*mens/nous*), Deus pode ser visto por aqueles que são dignos. Pois certamente achar-se-á em toda a Escritura, tanto a Antiga quanto a Nova, o termo ‘coração’ [sendo] repetidamente usado no lugar de ‘mente’ [*mens*], quer dizer, da faculdade intelectual” Cf. Harl, 1993: p. 166-7 n. 21.

³⁴⁸ Em *Soirées*, II,9, p. 467.

³⁴⁹ Cf. *De Princ.* III,6,1, onde o “supremo bem” do homem, enunciado pela filosofia como “tornar-se semelhante a Deus” (ou “assimilar-se a Deus”), é medido com a narrativa do Gênesis que fala do homem como imagem e semelhança divina, afirmada por Orígenes como “mais verdadeira e superior”.

entrada no cosmos, na história, na palavra de salvação exatamente para isso – para que o homem, chamado a refletir-se nele, pudesse se apreender e se formar segundo a sua verdadeira imagem, tomando parte, neste processo, num grande projeto educativo de dimensões universais, que reflete a misericórdia e o cuidado que tem com ele a Providência do Criador.

É neste espírito que agora passo finalmente à proposição da minha hipótese de leitura da teologia da história de Joseph de Maistre como uma paidéia providencial.

CAPÍTULO V

DIFERENTES MODELOS DE PAIDÉIA EM JOSEPH DE MAISTRE

A despeito do muito ou pouco que, no contexto da diversidade que compõem, como uma linha única, a grande tradição teológica que foi exposta até aqui, este não é o momento nem a ocasião para proceder a uma comparação sistemática entre o pensamento providencial de Platão, dos estoicos, do Antigo Testamento, da tradição teológica cristã, da LXX ou mesmo de Orígenes e Joseph de Maistre. A exposição que antecede a discussão das idéias e das obras do nosso autor, não tem, como já sugeri na Introdução, em absoluto esta intenção. Ela visa apenas estabelecer em toda a larga (e vaga) amplitude do seu campo semântico as bases históricas e conceituais em que a perspectiva religiosa, histórica e providencial de Joseph de Maistre deve servir como quadro ou moldura, ou, melhor dizendo, como uma fonte de luz no qual deve se encaixar e a qual deve iluminar todas as outras dimensões que compõem o seu pensamento, tornando possível o cumprimento da finalidade primária deste trabalho, que é oferecer uma interpretação cujo escopo eu tenho chamado de “global”.

Assim, as noções e categorias que foram sendo sucessivamente discutidas nos primeiros quatro capítulos deverão revelar a sua relevância para a minha hipótese de leitura das idéias maistreas de modo paulatino ao longo da exposição que ora se inicia, servindo, como disse, de quadro ou pano de fundo para a sua formulação. Não se espere, portanto, nem aqui nem em nenhum outro lugar da tese, uma instrumentalização sistemática e continuada de tudo o que foi estudado ou discutido num contexto exterior à obra maistrea (e que, na minha visão, deve antes ser interpretada como o contexto intelectual em que ela se insere), uma vez que essa instrumentalização deve se dar ou bem de maneira vaga, justamente como um quadro ou moldura maior, ou bem *tematicamente*, quando a oportunidade conveniente se apresentar.

Pois bem, isto posto, a exemplo do que acontece com Orígenes e com todos os outros autores que eu vim discutindo até aqui, o espelho da revelação divina pelo qual se encerrou a discussão do capítulo anterior deve ser entendido como o princípio de todo o esforço de

pensamento de Joseph de Maistre. É certo que, conforme foi visto ao longo dos capítulos iniciais, este espelho é capaz de traduzir, de acordo com as épocas e com os olhos de quem está vendo, uma multiplicidade de imagens da vida humana e sua destinação, das quais a imagem da paidéia é apenas uma entre muitas, ainda que, como sugere o exemplo da LXX e de Orígenes, a mais sofisticada do ponto de vista intelectual. De certo modo, assim também se dá com Joseph de Maistre, cuja obra aparece, por razões que logo se deverá discutir, como uma verdadeira colcha, às vezes nem tão bem costurada assim, composta de uma grande multiplicidade de idéias teológicas e outras tantas representações que a crítica tem perdido a esperança de reconduzir à unidade.

Apesar desta riqueza e deste ecletismo, e, na verdade, precisamente através deles, talvez não seja realmente difícil perceber a existência de um conjunto de preocupações e idéias-mestras estreitamente relacionadas entre si a atravessar de uma ponta a outra a obra do conde savoiano. O primeiro testemunho, e, a meu ver, um dos mais importantes, da interdependência e interpenetração destes temas-guia é dado pelo *Mémoire au duc de Brunswick* (1782), um projeto de reforma da franco-maçonaria elaborado pelo então ainda jovem (29 anos) magistrado do ducado de Savóia em resposta a uma solicitação do Duque Ferdinando II de Brunswick, chefe maior da *S.O.T* (*Stricte Observance Templière*), um ramo da maçonaria mística ao qual Maistre estava, desde os 26 anos, associado, através da loja *Parfaite Sincérité* de Chamberry³⁵⁰. Situado, portanto, há sete anos de distância da Revolução (um evento que, conforme buscarei mostrar no próximo capítulo, veio mudar completamente a sua vida e dar uma guinada no seu pensamento), a meu ver o *Mémoire* oferece uma perspectiva privilegiada acerca das preocupações originais, “espontâneas”, do nosso autor, numa época em que o “império das circunstâncias” ainda não o coagiam a pensar a partir das questões do momento. Trata-se, como logo abaixo se verá, de um contexto análogo ao da composição das *Soirées de São Petersburgo*, finalizadas no breve período de calmaria que se seguiu à restauração da Casa de Bourbon (1814-1830).

³⁵⁰ Antes disso Maistre pertencera, durante cinco anos (1774-1779), a outra loja de Chamberry, a *Trois Mortiers*, associada à maçonaria Inglesa, mais especificamente londrina. Para os termos exatos da carreira maçônica de Joseph de Maistre, ver a Introdução de Jean Rebotton ao *Ecrits Maçonniques de Joseph de Maistre et de Quelques-uns de ses amis francs-maçons*, 1983, pp. 13-52, em cujo contexto foi publicado o *Mémoire*. Cf. esp. a introdução ao próprio *Mémoire* às pp. 37-45. Cf. tb a biografia de autoria de Richard Lebrun, 1988: esp. Capítulo 2. pp-36-70; o estudo clássico de Emile Dermenghen sobre a influência das doutrinas maçônicas no pensamento maistreano. *Joseph de Maistre Mystique*, 1946; e os estudos de Jean Rebotton, esp. “Josephus a Floribus pendant la Revolution” e Jean Louis-Darcel “De Penitents Noirs à la Franc-maçonnerie: aux sources de la sensibilité maistrienne” ambos no número 5-6 (respectivamente nas pp. 141-182 e pp. 69-96) da REM, 1980, todo ele dedicado à discussão das suas relações com o movimento *Illuminée* e a Franco-maçonaria.

Com efeito, estas duas obras, situadas estrategicamente no início e no final da carreira literária de Joseph de Maistre, constituem-se, em meu entender, nas principais chaves de leitura do seu pensamento como um todo, sendo por esse motivo que elas receberão aqui, no momento da especificação da hipótese principal deste trabalho, uma atenção especial. São elas, mais que todas as outras, que se mostram capazes de revelar os interesses profundos que orientam toda a sua reflexão, atribuindo significado, no plano da motivação, a muitas das suas opções teóricas e tomadas de posição posteriores e quiçá respondendo a algumas perguntas incômodas que de um modo ou de outro vêm constantemente à tona na hoje já longa seqüência de interpretações da sua obra.

Isto posto, o Maistre que encontramos neste *Memóir* de juventude é um autor verdadeiramente singular, ao mesmo tempo muito distante e muito próximo da reputação que ganhará o mundo com as suas principais obras contra ou pós-revolucionárias. De um lado temos um jovem entusiasta de algumas das principais posições das luzes, um adepto do pensamento inquisitivo, crítico afiado da superstição, da Idade Média entendida como “idade das trevas”, de empreendimentos como as Cruzadas, a Inquisição e as guerras de religião e todo tipo de demonstração de violência e intolerância que, segundo pregava a filosofia das luzes, haviam marcado a história da Europa até ali³⁵¹; de outro lado, vê-se alguém extremamente preocupado com o conhecimento do que é “importante” para o homem, um crítico mordaz da sabedoria do século, cioso da herança religiosa da humanidade e dos princípios que devem orientar a sua formação. De fato, se o tempo e as circunstâncias irão, por motivos que no próximo capítulo tentarei fazer ver, afastá-lo cada vez mais do primeiro conjunto de doutrinas, é minha visão que as idéias concebidas para *ler* as dificuldades que esse mesmo tempo e circunstâncias trarão já se encontram, em sua essência, quase todas aqui, neste “segundo” Joseph de Maistre que ora estou tentando esboçar.

A primeira pergunta que o *Memoir au duc de Brunswick* se propõe a responder é a seguinte: diante da grande quantidade de opiniões divergentes entre os adeptos, em que consiste a “verdadeira” maçonaria?³⁵² Maistre não hesita um segundo em afirmar que o seu

³⁵¹ Outros traços do espírito das luzes presentes no jovem Maistre autor do *Memoir* são a admiração por Descartes (descrito entusiasticamente como “o grande restaurador da filosofia” pp.115-6) e a adesão ao galicanismo (p. 113), duas posições (principalmente a última) que ele mais tarde deveria rever de maneira radical.

³⁵² Esta era apenas a terceira pergunta (“Qual é o verdadeiro fim da ordem maçônica”) em ordem de importância endereçada pelo Duque Ferdinando de Brunswick-Lunenburgue em 14 de setembro de 1780 às “Províncias” associadas à S.O.T (*Stricite Observance Templière*), da qual ele atuava como autoridade máxima, ela própria um ramo do R.E.R ou “Rito Escocês Reformado”, uma dissidência de outro ramo maior. O contexto do questionário era o futuro Congresso (Convent) da S.O.T. em Wilhemsbad em 1782 e o seu tema principal, composto de seis perguntas, era a suposta origem da maçonaria na ordem medieval dos templários. O objetivo de ambos, tanto do questionário quando do “Convento”, era, segundo a visão do Duque, “levar ordem e sabedoria à anarquia

objeto principal é a “verdadeira ciência do homem” , uma perspectiva que já se encontra enunciada nos versos de Pérsio que servem de epígrafe ao projeto:

*Disciteque ô miseri! Et rerum cognoscite causas!
Quid Sumus? Et quidnam victuri gignimur?... Ordo
Quis datus?... Humana qua parte locatus in re?*³⁵³

E em que consistem esta “ciência” e essa “instrução” dos homens? A primeira resposta é, para os interesses desse estudo, bastante significativa: ela consiste, diz Maistre, no “conhecimento da sua origem e sua destinação” (*Écrits*, 1983: p.88). Segundo ele, o objeto primeiro da maçonaria deveria ser levar seus adeptos a este conhecimento (que formaria a “base principal” da instituição maçônica), com a finalidade de “fixar e propagar” as “verdades sublimes” assim encontradas, “segundo a ordem e para a felicidade da humanidade” (Ibid). De fato, parece surpreendente, e na verdade até um tanto utópico, mas, para o jovem magistrado do ducado de Savóia, a franco-maçonaria, qualquer que tenha sido a sua origem e seu processo histórico de desenvolvimento, nada mais é (ou deveria ser) que uma instituição voltada para a *educação do gênero humano* naquela que é a “verdade” sobre si mesmo, a qual, fica subentendido, por si mesmo ele não consegue conhecer. Dando provas de grande lucidez, Maistre protesta de forma veemente contra aqueles seus “irmãos” maçons que, “enamorado dos mistérios”, pretendem encontrar esta verdade humana fundamental nas iniciações das antigas religiões pagãs e buscam a elas assimilar a iniciação maçônica, acreditando que ali deveriam ser procuradas as suas origens (ibid. p. 89)³⁵⁴. Para Maistre, além de só conseguir chegar a resultados dúbios e improváveis, a busca das origens da maçonaria na sabedoria da Antigüidade pagã, especialmente nos ritos e disciplinas dos mistérios, também é vã num outro sentido mais importante e mesmo clássico, em se tratando

maçônica”, de modo a obter um consenso a respeito principalmente desta questão das origens que ameaçava a própria sobrevivência da S.O.T. O *Memoir* de Maistre, composto e enviado separadamente da resposta coletiva da loja de Chamberry (a *Parfaite Sincerité*), nasce, assim, como uma resposta pessoal a este objetivo e a este questionário. Cf. *Ecrits*, 1983: pp. 37-38 e Dermenghem (o primeiro a publicar o *Memoir*), 1979, 1946¹: pp. 59-60.

³⁵³ “Instruí-vos, ó miseráveis! E aprendei as razões das coisas! Que somos nós? E por que viemos ao mundo? Que ordem nos foi dada? Qual é o teu lugar, homem, na ordem das coisas?” A tradução é de Jean Rebotton, em *Ecrits Maçonniques...*, 1983: p. 78.

³⁵⁴ Esta lucidez que mais tarde o levaria a desqualificar a sua filiação maçônica de juventude como uma simples *niaiserie* já pode ser atestada pelo teor das respostas dadas por Jean-Baptiste Willermoz, um dos criadores e principais figuras intelectuais do “Rito Escocês Reformado”, além de chefe da província maçônica do Auvergne, às instâncias críticas de um jovem Maistre de apenas 26 anos de idade recentemente promovido ao grau de *Grand Profès*, o mais alto na hierarquia do ramo maçônico ao qual ambos pertenciam. Cf. as Cartas de 9 de julho de 1779 e especialmente de 3 de dezembro de 1780 a ele endereçadas pelo mesmo Willermoz in *Écrits*, 1983: pp. 63-66 e 69-74. Para uma análise das relações entre Maistre e Willermoz cf. o artigo de Antoine Faivre “Joseph de Maistre e L’illumineisme: ses rapports avec Willermoz” in REM # 5-6, 1980: pp. 125-132.

da tradição do pensamento cristão à qual ele de bom grado se filia: apesar dos importantes “restos de verdade” encontrados aqui e ali nos escritores da “sábua Antigüidade”, e de todos os “esforços que ela fez para se aproximar do verdadeiro” (ibid. p. 91), tudo o que os mais sábios dentre os seus representantes disseram sobre as questões realmente importantes, relativas, por exemplo, à natureza espiritual da alma, sua imortalidade ou à “existência de um ser supremo”, isto é, aos principais “dogmas da religião natural”, quando não é equívoco e está livre de erros (como, na opinião de Maistre, é o caso do *Fédon* de Platão – cf. ibid. p. 94), não vai além da “primeira lição dos nossos catecismos” (às vezes expresso, diga-se a verdade, em “belos versos gregos”, como o fez o estóico Cleante em sua *Ode a Zeus* - ibid).

E “é inútil”, diz Maistre, “cultivar a ilusão” de que a Antigüidade tenha guardado segredos não conservados nos livros de que dispomos (certamente os “melhores”, segundo ele – ibid. p. 92) ou de que a verdade não teria estado ao alcance dos filósofos, aquilo que de melhor produziu o mundo antigo, porque estes, sendo “soberbos”, não teriam tido acesso aos mais profundos ensinamentos da iniciação (ibid. p. 96). A verdade, escreve Maistre, é que “se os antigos sábios tivessem possuído os nossos conhecimentos, encontrar-se-iam vestígios marcantes a cada página dos seus escritos”. Pois é possível, continua ele, segundo o princípio bem conhecido da “dupla doutrina” (i.e., exotérica e esotérica), “dizer mil coisas perfeitamente claras para os adeptos mas completamente ininteligíveis para o resto dos homens” (ibid. p. 93-94). No entanto, pelo menos no que diz respeito à verdadeira ciência do homem, não é isso o que se vê: o que se encontra nos melhores entre eles (na ordem de preferência de Maistre: Platão, Plutarco, Cícero, Sêneca, etc.) – e é por isso que, não obstante tudo o que foi dito, sempre se deve consultá-los – são “idéias vagas” a respeito da “degradação do homem e sua regeneração futura”, que não passam de “restos mais ou menos frágeis da tradição primitiva que se encontra em todas as nações do universo”³⁵⁵, um assunto ao qual voltarei um pouco mais à frente.

Agora o que sobretudo cabe reter é, de um lado, a lucidez do jovem Maistre em tecer as distinções mais sutis e adequadas entre as contribuições específicas das diferentes tradições de pensamento vindas da Antigüidade³⁵⁶, algo que em sua obra posterior se tornará um tanto mais difícil de identificar³⁵⁷, mas que, a partir deste testemunho precoce, decerto pode ser

³⁵⁵ De modo que, continua Maistre, “se se deseja elevar sobre esta base a reputação dos antigos filósofos, é preciso também sustentar que havia iniciados na América, na medida em que nela encontrou-se vestígios dessas mesmas verdades” (ibid. p. 93)

³⁵⁶ Ver, por exemplo, nas pp. 95-96, como ele distingue, com admirável senso histórico, a noção de imortalidade pagã (em sua versão estóica, por exemplo, como a “dissolução da alma no grande Todo”) da imortalidade pessoal pregada pelo cristianismo.

³⁵⁷ Talvez por razões “pedagógicas” como se verá mais a frente.

pressuposto como algo “adquirido”; e, do outro, a afirmação da revelação cristã como a verdadeira “ciência do homem”, que a maçonaria teria, como se viu, por natureza e ofício pesquisar:

Provemos que não somos *homens novos*, escreve um exaltado Maistre ao seu superior na ordem maçônica, mas façamos uma genealogia clara e digna de nós mesmos. Apeguemo-nos enfim ao Evangelho, e deixemos para trás as loucuras de Mênfis. Remontemos aos primeiros séculos da Lei Santa, investiguemos as Antigüidades Eclesiásticas, interroguemos os padres um após o outro; reunamos, confrontemos as passagens, provemos que somos cristãos (Ibid. p. 97).

Outrossim, esta versão maistreana da injunção evangélica *perscrutai as Escrituras* (Jo 5,39) indica, como acontece com Orígenes, que a ciência do homem oferecida pela revelação cristã é tudo menos clara, na medida em que ela mesma carece de ser revelada. Com efeito, o objetivo do trabalho dos maçons mais avançados segundo o projeto da nova maçonaria apresentado por Maistre (correspondentes ao 3º grau, os *Grands Profès*), aqueles que deverão ocupar-se da pesquisa do que ele chama, inspirado nos *iluminés* alemães, de *Cristianismo Transcendente* (ou “Transcendental”), é descrito como uma “revelação da revelação” (ibid. p. 98; cf. tb. *Soirées* II, 11, p. 556). Apesar do que diz o cardeal de Lubac na sua obra sobre a tradição escatológica de Joaquim de Fiore, que será analisada no último capítulo desta tese, que entender o resultado da interpretação das passagens obscuras dos Evangelhos como uma “revelação da revelação” traduz uma postura “*très joachimite*”, na minha visão a expressão não corresponde, todavia, pelo menos nesse contexto, aos sonhos milenaristas do monge calabrês, mas à sua formulação original na exegese alegorizante dos padres de fala grega³⁵⁸.

Tudo é mistério nos dois Testamentos, escreve Maistre, e os eleitos de um e de outro não foram senão verdadeiros iniciados. É preciso interrogar esta venerável Antigüidade [i.e. a Antigüidade Bíblica] e perguntá-la como entender as alegorias sagradas. Quem pode duvidar que esse gênero de pesquisas não irá nos fornecer armas vitoriosas contra os escritores modernos que se obstinam em não ver na Escritura senão o sentido literal? (ibid. p. 109)³⁵⁹.

³⁵⁸ Cf. Lubac I, 1989: p. 301. Em seu capítulo sobre Maistre (pp.287-306), Lubac também analisa detidamente o *Memoir au duc de Brunswick* e as *Soirées de São Petersburgo*.

³⁵⁹ Mais de trinta anos depois (1821), a visão de Maistre sobre a importância da “revelação da revelação” continuava a mesma. Na 11ª *Soirée* o Senador *illuminée* enumera as muitas passagens misteriosas do livro do Gênesis depois de questionar seu interlocutor (nesse caso, o conde) sobre como se poderia entendê-las no sentido literal: “Mas você, meu caro amigo *Romano*, você, tão grande defensor da autoridade, diga-me francamente: você é capaz de ler a Escritura Santa sem ver-se obrigado a reconhecer um monte de passagens que oprimem a sua inteligência e que a convidam a entregar-se às tentativas de uma sábia exegese? Não foi a você, como aos outros, que foi dito: *perscrutai as Escrituras*?” . Cf. *Soirées*, II: p. 547.

Apesar da intenção polêmica, dirigida especialmente contra os protestantes (os “partidários da letra”), ser mais do que clara, o projeto de uma inteligência da revelação conforme exposto no *Mémoire au duc de Brunswick* não pode ser reduzido a ela, pois é evidente, inclusive pela data e pelas circunstâncias da sua composição, que ele não se esgota nesse contexto. O seu contexto correto, o que está em jogo neste chamado à redescoberta espiritual da revelação (como aliás era também, em última análise, o caso com Orígenes), é aquilo que foi enunciado desde o princípio do projeto como a finalidade essencial da associação maçônica, a descoberta e propagação da “verdadeira ciência do homem”, entendida como o conhecimento da sua origem e sua destinação. É por essa razão em primeiro lugar que é necessário penetrar no sentido do *mistério*, uma palavra que, segundo Maistre, indicava, em sua acepção original, nada mais do que aquilo que estava oculto, que se mostrava “difícil de compreender” (ibid. p. 110), exatamente o caso do próprio homem, como sugere a citação de Pérsio colocada como epígrafe.

A exemplo do que pensava Orígenes, para Maistre não há nada mais perigoso do que levar os textos sagrados ao pé da letra, ou ter uma idéia do mistério que não seja digna de Deus. Perder-se na letra desse labirinto deliberadamente constituído pela divina sabedoria é um modo certo de perder de vista o que é absolutamente necessário conhecer, algo muito mais importante – Maistre insiste particularmente neste ponto em oposição aos adoradores de mistérios que povoavam as fileiras maçônicas – do que saber as origens “ocultas” da maçonaria ou descobrir se a sua verdadeira filiação é “templária”, “hermética” ou “oriental”. Seja como for, neste primeiro momento da minha análise do *Mémoire* o que eu acredito ser necessário reter é, primeiro, o fato de que, de acordo com a concepção maistreana de maçonaria, a finalidade última de toda a atividade intelectual, o “primeiro fruto” do impulso humano de conhecer (que segundo Maistre remete o homem à sua verdadeira origem, que é divina) deve ser o conhecimento do próprio homem; em segundo lugar, que de acordo com a sua concepção do que é a ciência do homem, a revelação cristã representou efetivamente um salto em relação às representações anteriores, filosóficas ou religiosas, aportando um novo e mais completo conhecimento a respeito daquilo que elas decerto intuíram, mas, sendo “meramente humanas”, não tiveram a capacidade de aperfeiçoar.

Por hora é isso, é para a ocorrência prístina destes germes da “pesquisa maistreana” que eu acredito ser preciso apontar, deixando no ar as questões fundamentais a serem tratadas no seguimento da tese, cujas respostas corresponderão justamente ao desenvolvimento destes princípios que, no *Mémoire*, acabamos de ver o jovem Maistre plantar. Pois tanto o conteúdo

específico desta ciência bíblica do homem – i.e., a exata representação da sua origem e fim - quanto a importância fundamental da revelação cristã na educação e promoção do destino escatológico do gênero humano são coisas que somente ficarão claras em nosso momento de conclusão, com a Parte III. Agora é preciso sobretudo identificar os caminhos que nos levarão até lá.

5.1. A História como revelação

Apesar dos muitos traços em comum, em particular a noção que acabou de ser esboçada de uma verdadeira ciência do homem transmitida através das “dificuldades” e “obscuridades” da revelação, Maistre não é Orígenes, e os contextos em que ambos escreveram, malgrado a grande comunidade de espírito entre os dois autores, podem em muitos pontos divergir inteiramente³⁶⁰. Como deve ter ficado evidente a partir da exposição do capítulo anterior, o alexandrino falava para um mundo sacralizado, onde as noções que davam conta da existência e precedência do divino eram amplamente aceitas, e no qual a discussão se reduzia, seja com os hereges, seja com a filosofia, a como elas deveriam ser entendidas.

Com efeito, senão ao longo de toda a Antigüidade, pelo menos nos séculos II e III as escolas de pensamento identificadas com a negação da Providência, o epicurismo e o pirronismo principalmente, foram minoritárias, marginais, não sendo a espécie de “impiedade” que elas advogavam uma ameaça relevante nem para as religiões de Estado, nem tampouco para o patrimônio da revelação³⁶¹. Já na época de Maistre as coisas eram

³⁶⁰ As analogias entre os problemas que Orígenes e Maistre se viram obrigados a enfrentar em suas respectivas obras são múltiplas, e em sua maior parte elas deverão tornar-se claras ao longo da tese. Neste momento, talvez baste citar apenas duas, a meu ver as principais: a primeira tem a ver com a defesa da Providência divina contra, de um lado, uma filosofia que a nega (no caso de Celso, que nega a sua preocupação especial com o homem), e, do outro, uma seita dissidente que a torna irreconhecível (no caso de Maistre refiro-me ao jansenismo); e a segunda tem que ver com o estado da teologia em seus próprios tempos: Orígenes foi praticamente obrigado a inventá-la numa época em que ela *ainda* não existia, enquanto pode-se dizer que, a seu próprio modo, Maistre, e com ele todos os pensadores religiosos da sua época, foram obrigados a *reinventá-la* (enquanto “pensamento religioso”) na tentativa de falar a um século que não mais se sentia disposto a ouvir os argumentos tirados da revelação. Em ambos os casos esta, digamos, “vacância” levou-os talvez a apropriar-se de modo um tanto exagerado de tradições de pensamento estranhas (refiro-me ao pendor talvez excessivamente eclético e “esotérico” de ambos os autores), num espécie de *hybris* ou “excesso” que posteriormente a própria teologia se encarregaria de descartar. Para as relações entre Maistre e Orígenes ver o artigo de Marc Froidefont, “Joseph de Maistre lecteur d’Origène” in *Autour de Joseph et Xavier de Maistre: Mélanges pour Jean-Louis Darcel*, Textes réunis par Michael Kohlhauer, Université de Savoie, Chambéry, 2007, que no entanto não é tão elucidativo quanto poderia ser.

³⁶¹ O que é mais verdadeiro em relação ao pirronismo, mas não o deixa de ser no que tange à escola de Epicuro, principalmente quando refletimos sobre o fato de que mesmo no seu momento de maior projeção social, na Roma imperial, ele era admitido, como nos diz Reale, pelas escolas concorrentes como algo “inofensivo”, pelo

consideravelmente diferentes. Ele começou a escrever num tempo em que a dimensão religiosa da vida já vinha sendo paulatinamente naturalizada (para não dizer desvalorizada) há pelo menos uns duzentos anos, num século de “luzes” que entrou para a história (e que assim se via) como aquele que para sempre libertaria a humanidade das garras do preconceito e da superstição. No último quarto do século XVIII, qualquer um que pretendesse defender uma ciência religiosa do homem em termos semelhantes aos de Orígenes ou dos outros padres da Igreja partindo apenas da autoridade da Bíblia, como estes partiram, ou do patrimônio espiritual das nações, muito provavelmente não seria ouvido nem mesmo por seus companheiros de religião. Estou me referindo ao fenômeno de grande amplitude cultural (e hoje amplamente reconhecido) que durante a Revolução francesa viria a ser afirmado violentamente como a “descristianização” da Europa e que, numa chave diversa, foi descrito por Cassirer com a sua costumeira precisão conceitual como a passagem da religião (revelada) da condição de “fundante” para “fundada”³⁶². Doravante, trata-se, sobretudo, de oferecer uma justificação da crença (inclusive e em primeiro lugar para o próprio crente) e não, como antes, de oferecer a crença como justificação, um movimento que já pode ser identificado pelo menos um século antes, na apologia profundamente marcada pelo *pathos* da *experiência* do homem concebida por Pascal. A própria existência de uma instituição “igualitária” e de feição democrático como a franco-maçonaria, que a princípio estava aberta para receber adeptos de todas as classes e formações³⁶³, atendia às exigências de um século pautado pelo ideal da crítica, apresentando-se, mais até do que a sociedade maior em que se inseria, como uma arena destinada à discussão e questionamento dos dogmas ancestrais³⁶⁴.

Nesse contexto compreensivelmente marcado por uma crescente indiferença religiosa (ou, melhor dizendo, pelo crescente descrédito epistemológico da religião revelada), não surpreende que Maistre tenha sentido a necessidade de justificar, de “buscar fatos novos” no que ele chamava de Tradição Universal para corroborar a afirmação da ciência cristã do homem que acabamos de vê-lo enunciar com tamanho entusiasmo. Isto ele o fez

menos no sentido teológico. Cf. Reale IV, 1994: 53 e ss e p.181 (sobre o “esgotamento do pirronismo” e seu caráter marginal).

³⁶² Cassirer, 1997³: pp. 218-9.

³⁶³ Digo “a princípio” porque muitas vezes não era exatamente assim. Se não havia mais a necessidade de impor barreiras sócio-econômicas muito restritas à entrada dos adeptos, havia pelo menos aquilo que poderíamos chamar de aristocracia “natural” ou aristocracia do mérito. A segunda loja de Maistre, por exemplo, a *Parfaite Sincérité* (fundada em abril de 1778), era, em suas próprias palavras, uma loja *aristocratique* neste sentido (ele mesmo característico do século), na medida em que “era composta por tudo o que havia de melhor em Chamberry em todas as classes”. Cf. o *Memoir sur la Franc-maçonnerie adressée au Baron Vignet des Etoles*(1793) in *Écrits Maçonniques*, 1983: p. 127

³⁶⁴ Para o contexto sociológico da difusão da associação maçônica no século XVIII e o contexto específico de Chamberry, ver J.L. Darcel. “De Penitents Noirs...” in REM # 5-6, 1980: p. 87 e SS.

principalmente atribuindo ao conceito de revelação uma amplitude que a tradição teológica cristã até então não conhecia (e que, verdade seja dita, mesmo depois ela não se mostraria muito disposta a aceitar³⁶⁵), estendendo-o à toda a herança religiosa da humanidade, ao que ele chamava de “mistérios” do mundo e inclusive à história dos homens em seus aspectos político e social.

Com efeito, a ciência do homem que ele afirmava estar contida, em definitivo, na revelação do Evangelho, “vai além” (a expressão é dele) da letra do texto sagrado em mais de um sentido, de modo que os dogmas cristãos nada mais são do que “leis do mundo divinizadas”, “retificadas” e “purificadas” pelo poder e autoridade do selo divino. Pois no novo contexto epistêmico, com a mudança de “paradigma” que se acaba de descrever, a verdade dessas leis (e, portanto, do dogma) deve ser “experimentada” pelo homem no devir histórico como isso mesmo, como uma “lei do mundo”, com efeito a única chance que o dogma tem de adquirir credibilidade junto ao homem do século educado na lógica e na autoridade das ciências ditas “experimentais”³⁶⁶. É nestes termos que Maistre segue com suas propostas endereçadas ao Duque de Brunswick. Depois de investigar as antiguidades eclesiásticas e “provar que somos cristãos”, escreve ele,

Vamos mesmo mais além. A verdadeira religião tem bem mais de dezoito séculos. *Ela nasceu no dia em que nasceram os dias*³⁶⁷. Remontemos à origem das coisas e mostremos, por uma filiação incontestável, que o nosso sistema acrescenta ao depósito primitivo os novos dons do grande reparador [i.e. o Cristo] (ibid. p. 96).

Colocada em primeiro plano, a referência à “origem das coisas” e ao “depósito primitivo” se liga à teoria ocultista de uma revelação ancestral ante-diluviana a cujos destinatários (os “primeiros homens”) Maistre atribuía a posse de grandes conhecimentos de ordem sobrenatural, cuja “inteligência” teria passado para a história através dos sobreviventes da Arca (os verdadeiros *mystagogos*, incluindo os profetas, legisladores e outros intermediários divinos) e cujos restos mais ou menos desnaturados (quer dizer, eivados de erros e corrupções de todo tipo) teriam sobrevivido em todos os povos do mundo, e

³⁶⁵ Para a condenação eclesiástica da doutrina conhecida como “Tradicionalismo teológico” à qual Maistre pode ser relacionado apenas de modo muito mitigado (ele sequer é citado no artigo), cf. *CEN*, XV, 1912: “Traditionalism” e os documentos do Concílio Vaticano I, Sessão III, cap. 2.

³⁶⁶ Numa carta sem data endereçada a Guy Marie de Place, o editor de uma de suas últimas obras (1819), o *Du Pape*, Maistre deixa bem claro isto que estou querendo dizer ao defender a sua maneira “laica” de argumentar a respeito da infalibilidade papal: “Eu não posso dizer tudo. O meu objetivo é *ser lido pelas pessoas do mundo* e me elevar às idéias gerais de modo a provar aos bons espíritos que *o que Igreja reivindica para si nada mais é que uma lei do mundo*”. Cit in C. Latreille, *Joseph de Maistre et la Papauté*, 1906: p. 94. Cf. tb. Lebrun, *Joseph de Maistre*, 1988: p. 326.

³⁶⁷ Verso 36, Canto III do poema *La Religion* de Louis Racine (nota de Jean Rebotton).

notadamente nas religiões pagãs, para compor aquilo que ele chamava de a Tradição Universal³⁶⁸. São precisamente estes os vestígios que Maistre diz, conforme vimos mais acima, ser possível encontrar na “sabedoria das nações”. Apesar da persistência desta doutrina ao mesmo tempo mística e “materialista”³⁶⁹ da revelação primitiva ao longo de toda a sua carreira, e de tudo levar a crer que, sob a inspiração de seus tempos de *Illuminé*, ele realmente lhe desse grande crédito, é importante atentar para o uso eminentemente instrumental (e, mais uma vez, apenas a análise do *Memoir* é capaz de nos fazer perceber isto com toda a clareza!) que Maistre se propõe fazer dela: trata-se sobretudo de descobrir ou reunir “fatos novos” (notadamente “fatos de erudição”) tirados das tradições e crenças religiosas de todo o mundo para corroborar a verdade da doutrina que a maçonaria professa (na visão de Maistre, o

³⁶⁸ Cf. a respeito a Introdução de Jean Rebotton aos *Écrits Maçonniques*, 1983: p. 19 e os comentários de Jean-Louis Darcel na sua edição crítica do *De L'état de Nature*, Rem 2, 1975: pp. 52-3. Com efeito, em nenhuma parte, nem mesmo em seus *Cahiers* ou *Registres de Lectures*, Maistre expõe de maneira sistemática a sua visão pessoal dessa doutrina que com toda evidência remonta, pelo menos no contexto imediato, ao teósofo de sua predileção, Louis-Claude de Saint Martin. Não obstante, a partir deste último e das menções esparsas à teoria presentes em todo canto da sua obra, poder-se-ia reconstituir hipoteticamente a visão específica de Maistre sobre essa “história primitiva da humanidade” nos seguintes termos (a minha descrição segue a de Darcel nas páginas indicadas, com exceção do item 4, em cuja interpretação diferimos completamente): 1) Os homens antediluvianos, logo após serem criados, teriam vivido uma Idade de Ouro, uma espécie de Paraíso na terra, onde gozavam da posse de conhecimentos sobrenaturais que atestavam o seu (o nosso) parentesco divino; 2) Em consequência do crime ou “crimes” que teriam sido cometidos, segundo Maistre necessariamente proporcionais à enormidade dos conhecimentos que possuíam (cf. *Soirées*, I, 2, p. 136), eles teriam atraído o castigo divino, na verdade o maior castigo já registrado pela história, o Dilúvio universal; 3) Depois do Dilúvio os sobreviventes, descendentes de Noé, (os “três casais que teriam repovoado o universo”, diz o Conde nas *Soirées* I,2, p. 141) ter-se-iam beneficiado de uma espécie de segunda Idade do Ouro que teria mais uma vez desaparecido por causa dos crimes do homem (desta vez assimilados ao “orgulho” descrito no episódio bíblico da Torre de Babel), que por sua vez teriam provocado uma dispersão universal e uma separação radical entre o homem e a divindade. É, diz Darcel, a “lembrança desta segunda Idade do Ouro que conservariam as tradições transmitidas pelos sacerdotes, iniciados e poetas” e também o que Maistre chamava de a metafísica das línguas, as quais de algum modo misterioso ainda guardariam, segundo ele, as marcas da unidade anterior à grande dispersão; 4) assim, não fosse o socorro da Providência divina que encaminha toda a história para a sua realização escatológica, num grande movimento de retorno (ou “regeneração”) para aquele estado original de unidade e perfeição da natureza perdido em consequência do pecado dos primeiros homens, que teriam transmitido para a posteridade de algum modo *fisicamente* as consequências da sua degradação, não fosse, eu dizia, este constante socorro da misericórdia divina poder-se-ia dizer que a história humana não passa de uma contínua degradação, definida como um afastamento progressivo do homem da sua unidade original em Deus. Colocadas as coisas neste termos, não é difícil perceber a enorme utilidade polêmica que esta visão ocultista, a nossos olhos bastante amalucada, do devir histórico tinha para Maistre em sua luta contra a ideologia progressista do pensamento das luzes. Através dela ele podia afirmar – como de fato afirmava – que o mundo estava na verdade caminhando para trás, se degradando, ao contrário do que queriam os adeptos do *Esclarecimento*. Não obstante tudo isso, é digno de nota o fato de que, como se verá na Parte III, quando Maistre fala na queda do primeiro homem e no pecado original ele não faça qualquer menção relevante a esta teoria, o que a meu ver significa em essência duas coisas: a primeira é que ele não queria comprometer-se com um enunciado tão heterodoxo que de alguma forma intuía vir a ser condenado pela Igreja, como de fato o foi no Concílio Vaticano I sob o nome de “Tradicionalismo”; e segundo que esta teoria representava para ele apenas uma ajuda, um apoio para o entendimento de certos fenômenos (como, por exemplo, a intuição das “verdades” do cristianismo pela sabedoria pagã), não tendo na realidade qualquer impacto teórico maior na sua concepção do ser humano, de sua natureza e destinação. A despeito de ser impossível demonstrar que ela seja verdadeira, essa minha visão é ao menos uma hipótese provável (ou plausível) acerca das intenções de Joseph de Maistre, e em todo caso é com ela que eu me disponho a trabalhar aqui.

³⁶⁹ A caracterização é de Robert Triomphe, com a qual ele batizou a sua virulenta biografia: *Joseph de Maistre. Étude sur la vie e sur la doctrine d'un materialiste mystique*, Genève, Droz, 1958.

“cristianismo transcendental”, a interpretação alegórica ou espiritual do cristianismo) e, como foi sugerido mais acima, dar-lhe credibilidade aos olhos críticos e “científicos” do século (cf. *Mémoire in Écrits Maçonniques*, 1983: pp. 109-110); o objetivo declarado deste esforço de pesquisa é estabelecer, pelo menos até onde isto se revelasse possível, a verdade (ou plausibilidade) da doutrina pelo “simples raciocínio”, ao mesmo tempo em que angariando subsídios para uma apologia racional (ou “experimental”, no sentido da experiência histórica) da religião.

Com efeito, poucos procedimentos são tão recorrentes ao longo de toda a obra maistreana quanto a aplicação dessa estratégia de estudos e argumentação, visível principalmente na maneira pela qual ele faz uso da grande erudição adquirida com a sua educação literária³⁷⁰ para aduzir as crenças “universais” e instituições antigas como meios de esclarecer os “mistérios do mundo”, e na predileção em buscar seus principais argumentos nos relatos etnográficos vindos do Oriente e do continente americano, que no final do século XVIII conheceram uma enorme difusão³⁷¹. Outrossim, a meu ver é principalmente por este mesmo motivo retórico, estratégico ou circunstancial, que abundam em sua obra as analogias tiradas das ciências naturais, o vocabulário técnico ou pseudo-técnico que fala de leis do mundo ou da natureza do homem e a proposição, central em seu pensamento, de uma ciência política ou histórica “experimental”.

No entanto, esta estratégia e as concessões feitas em nome dela ao século e às novas exigências de comunicação não devem nos enganar e nos levar a ver em Maistre, como tem sido comum, um “moderno”, um “realista” no campo político, ou um “historicista” no campo das ciências humanas e sociais, que teria contribuído para a laicização do conceito de Providência que viria a redundar na chamada “consciência histórica” (notadamente com Hegel) da filosofia do século XIX³⁷². Para Maistre o conhecimento que o homem pode ter a partir do estudo da história (e, ademais, da natureza) entendida como o registro da sua própria

³⁷⁰ No último capítulo da II parte deverá ficar clara a enorme importância e significado desse conceito, inclusive na própria escritura de Joseph de Maistre.

³⁷¹ Maistre era assíduo freqüentador destes relatos, principalmente aqueles que tinham como origem o trabalho dos missionários (em especial os jesuítas) na América, do Chevalier William Jones (citado nominalmente no corpo das *Soirées* I,1, p. 102), um “brilhante orientalista inglês”, como diz Lebrun em seu estudo de seus registros de leitura (REM # 9, 1985: p. 138), e da Academia de Estudos Asiáticos de Calcutá. Cf. tb o artigo de Agnès Guillard sobre “L’erudition de Joseph de Maistre dans les Soirées de Saint-Petersbourg” in REM 13, 2001 esp. pps 178 e 199-200 para as citações respectivamente de Giovanni Rinaldo-Carli e do Chevalier Jones.

³⁷² Esta última opinião é advogada, de modo um tanto oblíquo, é verdade, por Pierre Manent em sua boa introdução a uma edição conjunta do *Essai e das Considerations*, Ed. Complexe, Bruxelas, 1988. p.XVI. Para uma clara afirmação de sua própria doutrina como a laicização do conceito tradicional de Providência, cf. a introdução de Hegel as suas *Lições sobre a história da filosofia*: “O grande pressuposto de que o que aconteceu no mundo assim se passou em conformidade com a razão – o que em primeiro lugar dá à história da filosofia o seu interesse verdadeiro – é nada mais do que a confiança na Providência, apenas sob uma outra forma.” Cit in Neiman, 2002: p. VII.

experiência é um conhecimento “divino”, na medida em que a experiência humana da história é por ele entendida basicamente como revelação do comércio humano com Deus. Numa obra tardia, o *Examen de la Philosophie de Bacon*³⁷³, ele esclarece bem este ponto ao definir, com clara inspiração platônica e mais especificamente origenista, a revelação bíblica nos seguintes termos: “a revelação é um *desvelamento*: ela retirou o véu fatal que não permitia ao homem ler [a verdade] dentro do homem”³⁷⁴. A sua meta é “conduzir o espírito humano a ler dentro de si mesmo aquilo que a mão divina traçou”³⁷⁵.

Esta divina escritura que compõe o que poderíamos chamar de a natureza do homem, tem dois registros distintos e complementares, que correspondem aos dois aspectos desse “centauro monstruoso” que é seu objeto de revelação: o conhecimento do que “ele é e sempre foi em todos os tempos e lugares”, a natureza humana empírica que Maistre, à luz do ensinamento bíblico, reputa ser, na verdade, degradada e “contra a natureza”, e que será objeto de discussão na Parte III; e a natureza “verdadeira”, “normativa”, aquela feita “à imagem”, que a revelação propriamente dita, confirmando, completando e depurando as tradições antigas, foi *desvelando* progressivamente, e cujo conteúdo consiste basicamente no conhecimento da verdadeira origem e destinação do homem, a autêntica “gnose cristã” proposta por Clemente e Orígenes em oposição à gnose dos hereges, e que em última instância se define, como mostra Danielou, como conhecimento da origem e fim da história, que para Maistre, em estreito acordo com essa tradição, começa e termina em Deus³⁷⁶. Daí o pensamento histórico do conde savoiano não se dobrar, em minha opinião, a nenhuma outra caracterização que não a de uma *teologia da história*, e isto mesmo a despeito da sua crença, para nós hoje bastante ingênua, na existência de um paraíso primitivo na terra onde a verdadeira natureza teria preservado os “direitos originais” da “primeira” criação à imagem e onde o gênero humano era uma “unidade em Deus”, unidade cuja perda teria resultado na dispersão dos povos e das línguas (Maistre leva extremamente a sério o episódio de Babel), assim como nesta “imensa degradação” que empiricamente é possível testemunhar.

³⁷³ Composta em 1819 mas só publicada postumamente em 1846.

³⁷⁴ J. de Maistre. *Examen*, 1836: II, p. 24.

³⁷⁵ Ibid. p.167 Grifo meu. A inspiração origeniana da doutrina é evidenciada pelas anotações que Maistre fez do capítulo 4 do livro I do *Contra Celso*, onde, partindo de Paulo, o alexandrino dá quase que *ipsis literis*, inclusive com a imagem da “escritura divina” no coração do homem, a mesma visão da revelação. Cf. *Extraits G*, p. 349, *Archives Departamentales de Savoie*. (CD-ROM). De outro lado, Maistre considera que a revelação cristã de certo modo apenas confirmou o que já havia sido intuído por Platão. Nas *Soirées* ele escreve: “É Platão, você estava certo! Todas as verdades estão em nós; elas são NÓS, e quando o homem crê tê-las descoberto, ele nada mais faz que olhar para dentro dele e dizer SIM!” *Soirées*, II, 7, p. 424 n. 87.

³⁷⁶ “A gnose é a inteligência do sentido religioso da história (...) Contemplação das vias de Deus (...) Conhecimento da miséria presente e da glória futura” Danielou, 1964: pp. 294-6.

Como foi sugerido, isto segue sendo verdadeiro também no que diz respeito à utilização de um vocabulário “secularizado” para indicar as outras dimensões que compunham a teologia da história no cristianismo primitivo, e que é em grande parte devida, como já se disse, às circunstâncias específicas do século em que Maistre escreveu e foi educado.

É um fato que o vocabulário maistreano atesta uma constante identificação entre Deus e natureza, ou entre vontade divina e lei, assim como uma referência contínua ao império das “causas segundas” no governo providencial do mundo. Não obstante, e, a meu ver, coerentemente com o exemplo da tradição teológica que o antecedeu, estes termos a princípio oriundos do pensamento do século são submetidos, no contexto da sua teologia da história, a uma radical transformação (uma “metanóia”). Por exemplo: quando Maistre fala, nas *Considerations sur la France*, da “invencível natureza” que arrasta consigo os revolucionários, ou quando ele traça uma equivalência, como dissemos mais acima, entre os dogmas cristãos e as “leis do mundo”, o que realmente ele pretende dizer com isso? Qual o sentido exato que estes termos adquirem na sua linguagem? É o próprio Maistre quem nos coloca, ainda numa de suas primeiras obras, no caminho correto para entendê-lo, ao se apropriar da definição do conceito de natureza de São João Crisóstomo, em oposição à, em sua visão, “ambigüidade” com que a noção estaria sendo usada por Rousseau e o pensamento das luzes de uma maneira geral³⁷⁷: “A natureza, teria dito o padre grego, não é senão a ação divina manifestada no universo”. E noutra obra Maistre aporta precisões adicionais a essa definição:

A idéia de um ser supremo sendo tão natural ao homem, tão enraizada no seu espírito, tão presente em todos os seus discursos, é natural que ele não veja em todas as forças moventes do universo nada mais a não ser a vontade do grande Ser; e todas estas forças que não são elas mesmas senão os efeitos de uma força superior e de uma causa primitiva, nada impede que se as chame pelo nome geral de Natureza (*De L'etat de Nature*, REM, # 2, 1976: p. 68).

Como aponta Darcel numa nota à sua edição crítica desse texto (n.3. p.101)³⁷⁸, com esta definição Maistre vai exatamente no sentido contrário ao movimento do seu tempo, que teria encontrado no conceito filosófico de natureza um “substituto intencionalmente laicizado” do conceito bíblico de criação (com o fim de separar o mundo dos fenômenos de

³⁷⁷ Cf. os *Registres de Lecture*, Melanges A, p. 57.

³⁷⁸ Noutro lugar Darcel comenta com acerto que na longa definição que Maistre dá do conceito de natureza nesse trecho do seu *De L'etat de Nature*, é “necessário observar a extrema importância que ele atribui a Deus, ao criador, numa época em que este não raro só era citado como autor e mestre da sua criação a título de precaução oratória” *De L'etat de Nature*, REM 2, 1976: n. 50, pp. 124-125

qualquer menção à vontade de um criador que lhes transcende) hegemônico durante toda a Idade Média e ao qual, nesta mesma Idade Média, especialmente na teologia filosófica de Tomás de Aquino, o conceito de natureza havia, em sentido inverso ao movimento moderno, sido incorporado.

Desse modo, ao cristianizar a categoria científico-filosófica de natureza ao invés de proceder como a corrente hegemônica do seu tempo e *paganizar* a criação bíblica e cristã, Maistre parece estar refazendo o caminho trilhado por Santo Tomás e, como vimos, também pelo cristianismo primitivo com a assimilação do conceito grego de *paidéia*. A filiação tomásica direta ou indireta (via “teísmo”) da concepção maistreana de natureza (e, conseqüentemente, de *lei da natureza*, entendida como “a expressão da vontade do legislador”³⁷⁹), uma concepção que tem importantes conseqüências, como veremos logo a seguir, também em seu pensamento sobre a história, me parece ser bem demonstrada pela noção, que Maistre continuaria a advogar ao longo de toda a vida, de que Deus age preferencialmente através das causas segundas – algo muito semelhante àquela distinção tomásica entre Providência e governo do mundo que foi discutida no capítulo III.

Todos os filósofos teístas, escreve ele, sobretudo os antigos, não acreditavam que os fenômenos visíveis ou invisíveis do universo fossem o efeito imediato da vontade divina. Não nos damos conta exatamente das nossas próprias opiniões a esse respeito, mas, se examinarmos a questão de perto, descobriremos que somos levados a supor a existência de uma força qualquer que atua *em segundo* no universo (...) Somos quase invencivelmente levados a crer na existência de uma força secundária que opera visivelmente e que chamamos de Natureza (...) Daí essas expressões tão comuns em todas as línguas: a *natureza quer, não quer, permite, proíbe, ama, odeia, cura*, etc. das quais é, entretanto, impossível prescindir (...) Portanto, ou Deus age imediatamente no universo ou ele age pela intermediação de uma força imaterial e única que age por sua vez imediatamente ou por intermédio de certos princípios que existem fora dela. *Mas qualquer que seja a natureza destes princípios, é certo que eles executam mediata ou imediatamente a vontade da inteligência infinita, de modo que, ao nomeá-los, se a nomeia* (Ibid. pp. 68-69 – grifos meus)³⁸⁰.

Assim, dirá Maistre num contexto completamente diverso, é ridículo pensar que não fomos criados por Deus somente porque todos nós temos um pai e uma mãe³⁸¹. Apesar de sua

³⁷⁹ Cf. Soirées II, 8, p. 445, 450. Note-se o parentesco desta definição de “lei” ou, melhor dizendo, da “legalidade” do mundo dos fenômenos com aquela distinção advogada por Heschel a partir de Whitehead entre “lei” no sentido estóico e “decreto divino” no sentido bíblico. Cf. Cap. II.

³⁸⁰ Numa outra passagem, agora do seu *Examen de la Philosophie de Bacon*, Maistre é ainda mais claro sobre o que ele quer dizer com isso: “Não há nada de profundo na natureza, que é toda superfície: o que ela tem de profundo está atrás dela”. *Examen*, 1836: II, p. 9, n. 2.

³⁸¹ *Étude sur la Souveraineté*, O.C., I: p. 313.

pobreza, o exemplo oferece uma imagem razoavelmente precisa do governo do mundo pelas causas segundas, ou por aquilo que o século XVIII, crendo-a autônoma, chamava de “natureza”, o que não era exatamente a mesma coisa, como se pode ver, que Maistre queria dizer com esse nome³⁸². Com efeito, quando se percebe o real significado, em sua essência *teológico*, que ele atribui a estas categorias típicas do pensamento do seu século, e principalmente quando se verifica que elas em grande parte são usadas para melhor afirmar a soberania de Deus, fica-se tentado a dizer que, antes de naturalizar a teologia, Maistre teria sobrenaturalizado as luzes do XVIII, o que de fato periga ter acontecido³⁸³.

5.2. A Teologia da história como Paidéia Providencial

É um princípio fundamental da metapolítica de Joseph de Maistre que, em tempos de normalidade, a Providência de Deus se manifesta e exerce a sua soberania sobre os homens através das causas segundas. De fato, a importância da história para Maistre ultrapassa em muito o seu aspecto propriamente epistêmico de revelação e ciência do homem, na medida em que através dela o homem “natural” não é apenas levado pela mão divina a conhecer-se a si mesmo, mas também instado e como que conduzido a transformar-se segundo o molde, também ele divino, desse conhecimento (ou do princípio desse conhecimento) para atingir, no fim da história, o seu verdadeiro fim. É, com efeito, um traço característico da teologia maistreana da história que esta formação do homem para Deus, que, em última instância, é de referência escatológica (a “unidade em Deus”, que será objeto de discussão no último capítulo desse trabalho), passe pela formação da dimensão política e social da vida humana, pela “geração”, como ele gostava de dizer, das sociedades e suas instâncias de poder (a soberania propriamente dita assim como, a partir dela, as demais instituições humanas) no seio do tempo segundo o “princípio divino” que a tudo preside e deve presidir.

³⁸² Falando nessa mesma obra especificamente sobre o homem como ser político e social ele diz: “A natureza de um ser é existir tal como o Criador quis que ele existisse. E esta vontade é perfeitamente declarada pelos fatos”. IBID. pp. 315-6.

³⁸³ Não apenas Maistre, conte-se a história inteira. Não era à toa que o pensamento que inspirava a franco-maçonaria “mística” pretendia-se uma doutrina das “luzes sobrenaturais”. Daí o nome *Iluminismo*, que em português às vezes se confunde com “Esclarecimento”, “Ilustração” ou “filosofia das luzes”, e daí, a partir dele, o qualificativo de *Iluminée*. Para uma visão geral da história e do conteúdo deste movimento conferir o monumental estudo de Auguste Viatte, que ainda hoje continua a ser a obra de referência sobre o assunto, *Les Sources Ocultes du Romantisme, Illuminisme, Theosophie: 1770-1820*. 2 vols. Honoré Champion, Paris, 1969. De outro lado, é precisamente levando em conta a sua perspectiva *Iluminée* que Maistre será acusado de promover uma confusão entre os planos da natureza e da sobrenatureza, um assunto que será tocado nos dois últimos capítulos da tese.

E, de fato, a sobrenaturalização das categorias das luzes que se acabou de discutir não se limita à transposição dos conceitos seculares para o plano teológico, um procedimento que, como foi sugerido, Maistre dividia com a teosofia do seu tempo. No que diz respeito à história, a ação de Deus através das “causas segundas” (as quais, nesse caso específico, correspondem essencialmente às diversas modalidades de mediação do “tempo”) é em última instância derivada de uma estratégia pedagógica providencial muito semelhante às aquelas estratégias de revelação que foram discutidas a propósito da enunciação original da Paidéia nos padres da Igreja, especialmente em Irineu. Este ponto relativo ao significado pedagógico do governo do mundo através das causas segundas, um significado que vai muito além da sua elaboração no pensamento de Tomás, é claramente enunciado por Maistre no comentário à sua tradução do tratado de Plutarco *Sobre o Prazo da Justiça divina* (*Sur les Delais de la Justice Divine*), quando ele diz:

Mas, para examinar mais a fundo essa questão da demora nas punições divinas, é preciso considerar que Deus, tendo sujeitado o homem ao tempo, teve que necessariamente sujeitar-se a si mesmo ao tempo. Aqueles que perguntam *como foi preciso tanto ou quanto tempo a Deus para fazer isto ou aquilo* dão prova de grande fraqueza de julgamento: eles pedem por um outro mundo, uma outra ordem de coisas; eles ignoram ao mesmo tempo Deus e o homem (...) Com efeito, o homem, tal como é, não pode ser governado pela Providência a menos que a ação divina, a seu respeito, torne-se, por assim dizer, *humana*, pois de outra forma ela aniquilaria o homem em lugar de dirigi-lo (*Sur les Delais*, 1980: § XXIV, pp. 318-9).

Desse modo, Maistre coloca mais uma vez, em pleno ambiente cientificista do século XIX, a velha questão nossa conhecida relativa à possibilidade do comércio entre o homem e Deus: se Deus não sáísse de sua incomensurabilidade e se adaptasse e assumisse para si a limitação dos nossos meios (em outras palavras, se o ilimitado não assumisse uma “forma” para tornar-se conhecido), como seria possível esta comunicação? Nesse caso, a forma assumida se refere ao governo divino dos homens, e os “nossos meios” à limitação auto-imposta com que Deus exerce a sua justiça exatamente através daquilo que, ao mesmo tempo que nos é mais íntimo, é mais estranho a Ele – a história entendida como reino do tempo e da incessante sucessão. Em vista desta natureza particular – e, em última análise, necessária – da ação da Providência divina em relação aos homens, é quase sempre no sentido “institucional”, de “causa segunda” que se faz presente *na* história como instrumento de Deus (ou melhor: de ação divina submetida voluntariamente, por razões pedagógicas e por misericórdia, ao tempo), que Maistre considera o cristianismo, e, segundo a sua estratégia argumentativa, as manifestações religiosas de uma maneira geral (ou, ainda, a herança religiosa da humanidade, sendo o cristianismo a religião “verdadeira” ou “mais verdadeira”), valorizando sobretudo o

seu potencial educativo e civilizatório e, conseqüentemente, a virtude que elas têm de promover uma autêntica *fecundação* do homem, que desse modo seria formado segundo a divindade original da sua natureza verdadeira trazida à baila pela ação (mediada pelo tempo e seus agentes) do próprio Deus³⁸⁴.

É bem verdade que muitas vezes este ideal formativo que anima o seu pensamento sobre a história não é assim tão aparente e que muitas das expressões de Maistre - como, por exemplo, o seu uso reiterado e polissêmico do termo “ordem”, que em nenhuma parte ele define satisfatoriamente, ou o crescente horror que se identifica em sua obra a todo movimento social de contestação -, principalmente em seus escritos mais especificamente políticos, como o *Essai sur le Principe Generateur des Constitutions Politiques e des Autres Institutions Humaines*, as *Considerations sur La France* ou o *Étude sur la Souveraineté*, podem levar o leitor não iniciado à percepção de um sentido completamente oposto, acreditando a visão geral de que Maistre constituir-se-ia num pensador político em estado puro, um reacionário fanático pela ordem, enfim, uma espécie de “Maquiavel de batina”, como regozijava-se em chamá-lo (não sem uma bela ponta de maldade) Émile Cioran³⁸⁵.

Todavia, não me parece haver outra maneira de resgatar o significado de fundo da teologia política de Joseph de Maistre, tal como ela deverá ser exposta ao longo da segunda parte deste trabalho, a não ser incorporando-a à visão maior de formação do homem para Deus que se anuncia, já a partir do *Memoir au duc de Brunswick*, como a feição característica do seu pensamento sobre a história. E isso mesmo antes de toda consideração adicional porque, a meu ver, as outras alternativas disponíveis não se mostram satisfatórias, principalmente por conta do risco em que incorrem de reduzir indevidamente este enorme e original esforço teórico de interpretação da história social e política da humanidade “do ponto de vista de Deus”, seja, de um lado, assimilando-o ao mero fornecimento de bases ideológicas para um projeto momentâneo de poder, no caso a volta da monarquia sacral do *Ancien Régime*, seja, com um olhar mais benevolente e sofisticado (porém igualmente restritivo), encarando-o como uma estratégia “salutar” (porquanto “conservadora”) de contenção dos instintos destrutivos do ser humano (sua pulsão de morte coletiva) à maneira da função repressiva exercida pelo aparato do poder social segundo o Freud de *O Mal-estar na Civilização*³⁸⁶.

³⁸⁴ Para um exemplo clássico da consideração maistreana do cristianismo apenas como instituição e “causa segunda”, cf. *Essai*, 1988: § XV, XVIII, pp. 223,227. Assim ele o faz também ao longo de todo o seu *Du Pape*.

³⁸⁵ Em *Exercices D’admiration*, 1986: p.56.

³⁸⁶ Esta última tendência de interpretação, a mais recente (também no sentido de a mais “moderna”) no contexto dos estudos maistreanos, foi proposta em termos diversos mas num espírito semelhante respectivamente por

A despeito de não ter qualquer pretensão de negar a validade relativa destas perspectivas interpretativas, que em si mesmas são bastante interessantes, a minha impressão é que a sua insuficiência é satisfatoriamente atestada pela possibilidade de derivar da análise do *Mémoire au duc de Brunswick* as intenções originais que teriam norteado todo o resto da obra do nosso autor, atribuindo, a partir delas, sentido à sua investigação. Com efeito, se é lícito, como eu acredito que seja, ler as suas obras posteriores, muitas vezes escritas às pressas para oferecer uma resposta (i.e., para “reagir”) aos fatos do momento, através da *intencionalidade* educativa demonstrada, primeiro, no projeto maçônico do *Mémoire*, e, por último, e, a meu ver, em definitivo, nas *Soirées de São Petersburgo*, como logo procurarei demonstrar, *usando-a* para identificar, senão a todo momento, pelo menos de modo geral, as motivações profundas do “verdadeiro” Joseph de Maistre na articulação de outras tantas *pensatas* de ocasião; se, como eu dizia, me é concedida a plausibilidade de proceder assim (e eu insisto que o procedimento me parece infinitamente plausível), a metapolítica maistreana não deve ser vista de outro modo a não ser à luz de uma preocupação de vida inteira com a formação do ser humano de acordo com a dignidade da sua verdadeira natureza, algo que, segundo Maistre, só pode ser proporcionado por um ambiente “saturado” de religião.

Na verdade, e a despeito do que a princípio possa parecer, a perspectiva que eu estou propondo nada tem de realmente incompatível com as leituras políticas ou ideológicas da obra maistreana que acabei de apontar, na medida em que ela tem como uma de suas principais conseqüências (ou, quem sabe, “vantagens”) justamente trazer à luz (ou à tona) o conteúdo e sobretudo a intencionalidade destas mesmas política e ideologia, a sua motivação intelectual profunda, qualquer que seja o sinal que, num segundo momento, se lhes deseje atribuir. Com efeito, sem a original perspectiva educativa me parece difícil compreender não apenas a metapolítica de Joseph de Maistre, mas também a sua oposição de vida inteira ao braço ideológico das modernas ciências naturais – a “metafísica” da ciência ou o “cientismo” -, o seu suposto “irracionalismo” (termo que historicamente tem servido para caricaturar a sua crítica radical do princípio Ilustrado de autonomia racional) e inclusive aquilo que para nós ele tem de mais difícil e desafiador, a visão francamente autoritária das relações entre sociedade e Estado expostas nas suas obras russas e nos escritos mais especificamente voltados para a educação³⁸⁷. Além de tudo isso, sem esta perspectiva a meu ver torna-se

Owen Bradley (em *A Modern Maistre*, 1999: p. XI) e Graeme Garrard, em “Joseph de Maistre’s Civilization and its Discontents”, *Journal of the History of Ideas*, # 57 (1996), pp. 429-446, onde o estudioso canadense traça um paralelo entre as “filosofias sociais” de Maistre e Freud.

³⁸⁷ Todos estes pontos que acabo de mencionar compõem a Segunda Parte da Tese, “A Providência e as Formas do Poder Social”.

praticamente impossível aquilatar o que o teria motivado a se expor deliberadamente de forma tão audaz e temerária no embate contínuo contra todos os maiores ícones do seu próprio tempo (Bacon, Locke, Voltaire, Rousseau, Kant, etc.), atacando sem descanso os princípios (então canônicos) da moderna ciência da natureza com o confessado objetivo de solapar, não exatamente as pessoas ou as doutrinas, mas a sua *autoridade* educativa, a sua *credibilidade social*, que se afirmava no momento mesmo em que ele escrevia³⁸⁸.

Se em muitos momentos deste combate parece lhe faltar a profundidade ou a competência filosófica necessárias, não exatamente para igualar-se aos seus pares, o que ele não pretendia, mas para opor aos problemas que estes buscaram resolver uma solução alternativa que fosse satisfatória ou mesmo plausível; se neste processo ele parece carregar demais nas tintas ou dar a impressão de um extremado autoritarismo argumentativo (dando provas de um “mau” dogmatismo, isto é, de um dogmatismo filosófico e não religioso), isto é assim em grande parte³⁸⁹ porque Maistre escreveu praticamente tudo o que escreveu em *reação* a um novo estado de coisas e a uma nova corrente de pensamento em vias de consolidar a sua hegemonia, e não para propor um inovador sistema educativo (ou de qualquer outra natureza) nascido de maneira inspirada do ócio da reflexão. O que nos leva à

³⁸⁸ Numa carta a Guy Marie de Place, o editor do seu *Du Pape*, Maistre explica em detalhe, aqui a propósito do ataque desferido contra Bossuet enquanto “autoridade” do galicanismo, esta sua estratégia de combate e desconstrução da credibilidade social das idéias, uma explicação que, para além de Bossuet, que Maistre cultivava e admirava como um mestre, é mais válida ainda para entender o sentido da violência de sua polêmica contra os *philosophes*: “Numa de suas cartas anteriores o senhor me exorta a *não me preocupar com as opiniões* [que eu duramente critico], *mas a respeitar as pessoas*. Esteja seguro, meu caro, que trata-se de uma ilusão francesa. Todos nós a cultivamos, e o senhor tem me encontrado bastante dócil em geral [em relação às correções que de Place estava propondo ao seu livro] para não se escandalizar quando eu lhe digo que *não se pode fazer nada contra as opiniões se não se ataca as pessoas, porquanto é a autoridade das pessoas que mantém as opiniões*. Eu não digo entretanto que neste assunto como em qualquer outro não haja muita verdade no provérbio, ‘à tout seigneur, toute honneur’; acrescentemos apenas: *sem escravidão*. Ora, é bastante certo que no século passado vocês na França promoveram uma dúzia de apoteoses com as quais não há meios de se arrazoar. Ao fazer descer todos estes deuses de seus pedestais para declará-los simplesmente *grandes homens*, não se causa, eu acredito, mal algum a eles e se presta um grande serviço a vocês [franceses]” Carta a Guy Marie de Place de 28 de setembro de 1818 publicada por Camille Latreille como *Lettres Inédites de Joseph de Maistre*, Revue Bleue, # 10, 1912: p. 295. E ainda, num P.S. à esta mesma carta: “Eu estou deixando subsistir algumas frases impertinentes sobre os *míopes*. Ela é necessária (refiro-me à impertinência) em certas obras como a pimenta é indispensável a certos cozidos” (Ibid p. 296). Numa outra carta ao mesmo Marie de Place datada de 8 de fevereiro de 1819 (Ibid. # 9, 1912, p. 326), ele diz: “O senhor talvez encontrará tanto nas respostas que eu imagino quanto naquelas que o senhor me sugere um ligeiro traço de desdém; mas eu conheço bem os homens. É assim que se deve responder. É a persuasão que persuade e ela jamais demonstra hesitação”. Cf. tb Lebrun *Joseph de Maistre*, 1988: p. 236. Não obstante estes princípios de controvérsia os ataques *ad hominem* de Maistre jamais desceram ao nível pessoal, como era comum acontecer com os opositores das luzes, que gostavam de falar, só para citar dois exemplos, da “depravação” da conduta sexual de Voltaire ou do fato de Rousseau, que com o *Émile* ganhara fama de “educador”, ter dado para a adoção todos os filhos que teve, dois temas bastante utilizados na polêmica contra a filosofia das luzes.

³⁸⁹ Digo em grande parte porque o próprio Maistre admitia que havia um bom elemento de “natureza” envolvido em seu tom dogmático. Ele tinha até uma justificativa pronta na ponta da língua para aquilo que chamava de seu “despotismo de opinião” ao qual ele sabia não ter mais direito do que qualquer outra pessoa: “Mande embora, madame, a natureza pela porta que ela entra de volta pela janela”. Carta à Baronesa de Pont, de 17 de maio de 1805 in O.C., IX: p. 400.

importante noção de que, apesar da intencionalidade educativa que eu ora afirmo animar de modos diversos e em diferentes intensidades *todos* os seus escritos, o conde de Maistre jamais teve, em sentido estrito, um projeto universal de educação; na verdade, e isso é o que a muitos de nós, herdeiros do voluntarismo do pensamento moderno, parece extremamente difícil de entender, a educação que ele defendeu em sua obra (e que, se num certo sentido era “nova”, assim o era na medida exata da “novidade” do seu projeto de maçonaria), seja no plano prático, concreto da sua implementação, seja no plano dos conceitos e categorias que a sustentam, essa educação, eu dizia, é exatamente o contrário de um projeto, o contrário de *todo* projeto, algo que, segundo eu penso, deverá ficar bastante claro quando, na segunda parte, estudarmos a sua crítica à “mania” do século XVIII de projetar, *a priori* e a partir de conceitos abstratos, constituições escritas como fizeram os “aprendizes de feiticeiro” da Revolução. Com isto eu não estou querendo dizer, evidentemente, que a sua posição também não fizesse parte de uma “ideologia” (no seu caso “conservadora”, “reacionária”), nem que, à espera da ação da Providência, ele renunciasse a todo tipo de reforma ou intervenção no que percebia ser o processo “natural” ou “divino” das coisas, uma perspectiva de ação que na verdade é evidenciada pela sua tentativa de vida inteira de influir nos destinos políticos da Europa, como logo mais ficará claro no contexto da discussão de uma hipótese interpretativa de Jean-Louis Darcel; o que eu quero com estas distinções é apenas delinear os contornos exatos da sua posição, que conjuga, sim, ações e idéias, mas que, no entanto, não as enuncia ao modo de um projeto, mas antes como uma dura advertência dirigida a uma Humanidade (esta sim) em busca de realizar um projeto deliberadamente concebido de emancipação.

Neste contexto, o que eu considero importante observar, antecipando-me já a eventuais objeções, é que não existe realmente um contraste, como seria possível concluir, entre a intenção educativa e o caráter “reacionário” do pensamento maistreano; o que eu quero deixar claro é que na realidade o que se dá entre estes dois termos é exatamente o contrário de uma oposição, o que se torna especialmente compreensível quando não perdemos de vista o significado da *educação pelo castigo* tão presente na paidéia de Orígenes e na LXX e também à medida em que formos nos acostumando com o caráter específico, e igualmente severo, da educação providencial do próprio Joseph de Maistre, neste ponto, como em tantos outros, herdeiro legítimo da tradição.

Se, por ventura, encontramos dificuldade em aceitar esta identidade última, tão natural à mundivisão da LXX, de Orígenes e do conde savoiano, entre paidéia e “jugo”, correção, disciplina e formação, é apenas porque a nossa própria visão do processo educativo – concebido como uma “educação para a autonomia” – foi moldada segundo princípios

diversos, com efeito segundo princípios contrários, que, a história o comprova, saíram-se vencedores em relação à concepção maistreana do primado educativo da religião. Nesse ponto mais uma vez eu insisto que seria prudente, para uma boa leitura de Maistre, jamais perder de vista estas singularidades contextuais.

Mas o fato é que a Providência maistreana, que se constitui na palavra-chave e como que no motor da sua teologia da história, faz mesmo jus à tradição a que pertence. Ela não se esgota na formulação inovadora de uma metapolítica ou na afirmação do império das causas segundas sobre o mundo humano e a sua formação. Em tempos de grande agitação, nas grandes “épocas do mundo”, como diz Maistre, sua atuação se manifesta “visivelmente”, arrastando todas as coisas consigo como a palha que é levada pelo vento e revelando, ao modo do discurso profético (e da Providência da LXX), a nulidade dos projetos humanos, ao mesmo tempo em que oferecendo ao homem uma possibilidade de reforma e arrependimento, uma chance de “voltar atrás”. Como veremos no próximo capítulo (o primeiro da Segunda Parte), foi desse modo, com a imagem de profunda inspiração profética do *fléau* (flagelo) *de la Providence* arrastando os homens consigo nos eventos mais violentos e imprevisíveis da Revolução francesa, que a visão maistreana da ação divina na história se afirmou pela primeira vez em suas *Considérations sur la France*. A partir das feições dramáticas deste evento fundador, a sua doutrina da Providência vai se constituir sobretudo numa afirmação intransigente da soberania de Deus sobre todas as coisas - a caracterização de Deus como rei e soberano do universo que marca boa parte dos salmos de Davi³⁹⁰ - e em especial sobre o mundo dos homens, atravessando desse modo toda a história na perspectiva da metapolítica e desembocando na discussão teórica do governo temporal da Providência, enunciada como objeto primeiro das onze *entretiens* que formam as *Soirées de São Petersburgo*.

De fato, não há como negar que o Deus maistreano se apresenta amiúde como um Deus severo, violento, “*une puissance irrité*”, como ele diz na página inicial do *Éclaircissement sur les Sacrifices*, de cuja vingança e sanha punitiva nenhum homem sobre a terra é grande ou pequeno o suficiente para escapar. Historicamente, esta representação austera e irascível da ação divina que marca de ponta a ponta a obra do conde savoiano lhe valeu a pecha de sangüinário, inimigo dos homens, profeta do Antigo Testamento, para quem a “doce” divindade evangélica (presumivelmente resumida na caracterização do Sermão da

³⁹⁰ Particularmente aqueles caracterizados como “salmos da realeza de YHWH” (Sl 47,93,97 e 99), segundo a classificação de Gunkel parcialmente adotada pela Bíblia de Jerusalém (BJ). Cf. DTC, 2004: p. 1590 (“Salmos”).

Montanha) não teria trazido avanço algum³⁹¹. De modo que aqui se coloca uma questão de grande importância que talvez seja conveniente responder logo de saída: se a cada página dos escritos maistreanos Deus parece ser descrito como senhor e soberano absoluto do universo, uma divindade ávida de sangue humano como uma espécie de tirano do mundo moral, em que sentido ele também pode ser visto, como estou pretendendo que ele seja, como o seu educador?³⁹²

Descontando o fato de que a própria afirmação da soberania de Deus, no contexto histórico em que foi feita, quer dizer, em plena Revolução francesa entendida como o episódio culminante da rebelião do homem contra Deus, descontando o fato de que essa afirmação é em si mesma educativa, conforme iremos ver, pode-se dizer que também neste ponto a articulação da doutrina maistreana da Providência em muito se assemelha (e aqui reside a essência do argumento desse capítulo) à tradição da *paidéia* providencial que foi discutida no capítulo anterior: tendo em vista que a *paidéia*, conforme vimos a propósito da LXX, se apresenta como a leitura mais sofisticada, a analogia de certo modo mais “humana” e mais “evoluída” para dar conta das intenções da divindade em sua ação no mundo humano, a interpretação específica da intervenção divina como *paidéia* se oferece, na obra maistreana, por trás das aparências, ela é enunciada ao modo de uma doutrina iniciática, como uma espécie de “segredo”, que apenas o leitor interessado no sentido esotérico do texto (e das coisas) e capaz de ter uma idéia digna da natureza divina é convidado a apreciar³⁹³.

Maistre parece inclusive ter algum receio de enunciá-la abertamente ou entregá-la de bandeja ao seu leitor, nesse caso específico encarnado de maneira típica pela figura do Cavaleiro, como se ele temesse que uma dose excessiva de liberalidade na representação da justiça divina pudesse não dar o resultado esperado, pudesse não cumprir a finalidade da sua proclamação, o que aliás para ele podia ser atestado pela mais influente enunciação nos

³⁹¹ Todos estes preconceitos sobre a Providência de Maistre, em sua maior parte divulgados pela primeira “onda” de interpretação da sua obra no último quarto do século XIX (especialmente por Émile Faguet e Pierre-Simon Ballanche. Cf. *Dossier H: Joseph de Maistre*, 2005: pp. 499 e 738-740), são discutidos por Emile Dermenghen no seu *Joseph de Maistre Mystique*, 1979: pp. 22-23 e por Jean-Louis Soltner, “Le Christianisme de Joseph de Maistre”, REM # 5-6, 1980: p. 99.

³⁹² Uma resposta mais detalhada a esta questão será ensaiada no último item do capítulo 10 da Parte III.

³⁹³ Cf. por exemplo, o tom misterioso da sua enunciação na Quinta Soirée I, 5, p. 293-4. Em consequência, isto faz com que ela não seja de fácil leitura, o que na minha opinião responde em grande parte pelo fato de haver passado despercebida por praticamente todos os seus comentadores, inclusive e principalmente aqueles que estudaram a obra de Maistre do ponto de vista da religião, como Georges Goyau, Emile Dermenghen, Jean-Louis Soltner e, em especial, Joseph-Marie Montmasson, que dedicou toda uma monografia exclusivamente ao conceito maistreano de Providência, *L'idée de Providence d'après Joseph de Maistre*, 1928 sem sequer tocar no tema da *paidéia*. Com efeito, apenas a partir do artigo de Pierre Vallin, que data de 1986 (“Les Soirées de Saint-Petersbourg: une création théologique originale” in *Revue de Sciences Religieuses*, # 74/3, 341-362), e da sua revelação de que a inspiração do pensamento religioso de Maistre provinha em grande parte da teologia do cristianismo de fala grega, especialmente de Orígenes, abriu-se realmente a possibilidade de explorar essa genealogia em toda a riqueza das suas implicações.

tempos modernos da idéia de uma educação providencial da Humanidade exposta na famosa obra de Lessing, *A Educação do Gênero Humano*, na qual a liberalidade dava, com efeito, o tom principal, e que por isso mesmo seria para ele incapaz de incutir no homem o temor do Senhor necessário para torná-lo sábio e, em última instância, melhor. Pois para Maistre, ao contrário de Lessing e dos outros “humanistas” dessa época, o certo era que “toda instrução verdadeira “ devia misturar “o temor às idéias consolantes, advertindo o ser livre a não avançar”, no que diz respeito à prática da iniquidade e ao desafio lançado contra a soberania divina, “até um termo em que não exista mais termo” (*Soirées* I, 5, p. 294). Na sua visão a maneira corrente de representar o assunto, de novo exemplificada pela obra de Lessing, só podia implicar, mesmo a despeito das suas boas intenções, numa espécie de adulação sistemática do homem, um novo gênero filosófico de falsa profecia, mais própria a desencaminhar do que a corrigir os caminhos daqueles aos quais era endereçada. Com efeito, na minha visão a idéia de fundo dessa importante e sobremaneira misteriosa passagem da Quinta *Soirée de São Petersburgo* em que Maistre fala da morte como o castigo último e final é que, no que toca ao vulgo, à maioria, “salva mais”, como dizia Orígenes, *temer* a Providência de Deus, acreditando na indefectibilidade e na violência da sua vingança, do que salvaria uma leitura “correta”, “superior” da intencionalidade da sua ação, na verdade nascida da mais funda misericórdia, que move Deus a punir (ou mesmo, às vezes, a suspender a punição) para “regenerar”.

O que nesse ponto turva os olhos dos intérpretes não avisados e os impede de ver com clareza é o fato de, como acontece na LXX, esta regeneração proporcionada pela aparentemente violenta Providência maistreana referir-se primordialmente à alma “doente”, e não ao corpo, porquanto, como diz Maistre, o *eu* verdadeiro do homem reside na alma (ele “é a alma”) e, como esta, é imortal. Diante disto, ele pergunta, comentando a sua tradução do tratado de Plutarco, e antecipando-se à objeção “gnóstica” que separa o Deus “justo” do Deus “Bom”: “o que se deve chamar de *bom* na medicina senão aquilo que cura?”. À semelhança do que ocorre com os muitas vezes dolorosos remédios ministrados para a cura do corpo, “quem acreditaria que, na *medicina espiritual*, isto é, nos castigos divinos, pode haver outra coisa *boa* a não ser aquilo que cura os vícios, que são as doenças da alma?” (*Sur les Delais*, § XXXI, pp. 326-7 – grifos meus)³⁹⁴. Ao assumir esta perspectiva de uma ação terapêutica do “mal que pune” inflingido por Deus, Maistre bem poderia dizer com Orígenes que Deus governa a vida humana não com vista aos sessenta anos que em média o homem passa (como

³⁹⁴ Para uma passagem paralela nas *Soirées* onde Maistre fala da ação divina em analogia com os terríveis instrumentos antigos de cirurgia desenvolvidos para curar ver II, 9, pp. 469-70.

uma “sombra”, segundo a LXX) sobre a terra, mas tomando como norte a perspectiva do eterno, tendo colocado dentro dele “uma verdadeira raiz de vida [a alma] que um dia deverá germinar na imortalidade” (Ibid. § XXXII, p. 328).

Na realidade, há aí um *rationale* que se liga a algo de fato mais elementar, e que se não ganha um desenvolvimento satisfatório nas próprias *Soirées*, precisando do complemento necessário trazido pelo tratado de Plutarco, não deixa por causa disso de estar implícito em tudo o que de mais essencial esta obra de *educação sobre a Providência* tem a dizer. Pois, como Maistre deixa claro em seu comentário a Plutarco, a própria existência de uma Providência que “se imiscui” nos negócios humanos pressupõe, já por si mesma, a existência de algo “divino” no homem que seja digno dessa preocupação, sem o que seria impossível explicar a razão pela qual “Deus se ocupa dos homens incessantemente, sem jamais deixar de nos *instruir, ameaçar, nos separar do mal e reconduzir ao bem, castigar* nossos vícios e *recompensar* nossas virtudes” (Ibid. XXXII, p. 327)³⁹⁵, de maneira que, no que diz respeito ao homem, a existência de uma alma livre e imortal é o princípio que em primeiro lugar torna possível (e desejável) o estabelecimento de um “sistema” divino de educação³⁹⁶. É por isso que, ao contrário do que pode parecer à primeira vista ao leitor desatento das *Soirées*, não há qualquer incompatibilidade entre a aparência severa do Deus maistreano e o seu trabalho pedagógico que nasce do amor. Trata-se apenas de uma questão de perspectiva em relação aos benefícios que o amor (Maistre diria o amor “bem entendido”) deve buscar ensinar; com efeito, não foi em benefício do corpo ou, como se diz hoje em dia, da “vida”, que Deus planejou a sua educação da humanidade; o seu alvo é desde sempre a saúde da alma, o “eu” verdadeiro do homem, que na tradição religiosa do cristianismo, toda ela marcada pela idéia do martírio e do sacrifício voluntário, corresponde sozinha à vida verdadeira, à vida eterna, à vida, enfim, que vale a pena ser vivida e em nome da qual vale inclusive “morrer”³⁹⁷.

A exemplo do que acontece com a prática da “dupla doutrina” descrita por Maistre como o duplo sentido exotérico/esotérico dos escritos dos filósofos antigos, e a despeito do já mencionado laconismo ou obscuridade do texto das *Soirées*, esta leitura pedagógica ou

³⁹⁵ Grifos meus. Atente-se para o fato de que as palavras grifadas são de Maistre e não de Plutarco.

³⁹⁶ “É preciso, dizia Platão, acreditar em todos os legisladores, mas particularmente a respeito da alma, quando eles nos dizem que ela é completamente distinta do corpo e que é ela que corresponde ao *eu*; que o nosso corpo não é senão uma espécie de fantasma que nos segue... e que o *eu* do homem é verdadeiramente imortal; que ele é aquilo que chamamos de *alma*, e que esta prestará contas a Deus, como ensina a lei do país; o que é ao mesmo tempo consolador para o justo e terrível para o pecador” (Ibid. XXXII, p. 328). A citação é de *Leis*, XII. O seu sentido é claro no livro (podendo corresponder, portanto, a uma paráfrase), mas não consegui reconhecer as palavras específicas.

³⁹⁷ O significado preciso dos termos desse paradoxo entre morte e vida deverá ser tornado claro no Primeiro Capítulo da Terceira Parte, quando discutirmos a doutrina maistreana dos sacrifícios.

terapêutica (em última análise as duas representações se identificam) da intervenção divina está, como já disse, à disposição de todos os que tiverem olhos para percebê-la; cumpre, entretanto, falar, em *imitação à pedagogia da Providência*, a cada um de acordo com as suas capacidades e tendências, com o objetivo de conseguir a máxima eficácia na comunicação, na qual, não se deve esquecer, supõe-se estar empenhada a própria salvação da alma e, com ela, a vida eterna. Com efeito, não convém passar com demasiada leveza sobre esse ponto, fundamental como ele é para a perspectiva que estou tentando delinear: segundo esse olhar que eu entendo ser adotado por Maistre na esteira de uma longa e venerável tradição de pensamento filosófico e religioso que em última instância remonta a Platão, toda a estratégia de comunicação da “verdade” e da educação do homem à luz dos ditames da sua “verdadeira” natureza tem como lastro último e insubstituível o próprio “método” divino de educação, aquilo que eu tenho chamado de os costumes de Deus, os quais, naturalmente, são a expressão da sua sabedoria. É exatamente este fundamento na ação e na “mente” da divindade que guia ou pretende guiar a maneira complexa, alusiva, parcial e, em última análise, cifrada com que Maistre fala do que ele chama de modo generalístico de as leis do mundo moral.

De fato, se o modo divino de conduzir os homens é, segundo essa visão, a própria expressão da sabedoria, de que outra maneira alguém que pretende dar testemunho da sabedoria poderia querer se expressar? Como já disse algumas vezes e como ao longo desse trabalho voltarei talvez ainda muitas mais a dizer, não se deve, nem, na realidade, se pode entender os dois níveis (humano e divino) da *paidéia* separadamente, como instâncias autônomas, na medida em que essa *dependência* que é sutil, porém vigorosamente afirmada da educação humana em relação à educação divina, é ela mesma a medida da sua própria justificação: para Maistre e para toda essa tradição que advoga uma leitura pedagógica da ação da Providência não há qualquer sentido em falar de uma maneira *autônoma* de formar os homens ou de um *molde*, uma norma para essa formação que não seja divina e que tenha a pretensão de sustentar-se apenas em si mesma, tendo o homem, ou a história, ou a sociedade, enfim, qualquer uma dessas abstrações tão caras ao pensamento moderno, como seu criador. Quando discutirmos a idéia maistreana do legislador na próxima parte este ponto decerto se tornará mais claro. Por hora, pode-se buscar uma primeira indicação da inspiração de fundo para esta atitude *esotérica* de Joseph de Maistre (afora as passagens que acabam de ser citadas do *Memoir* sobre a franco-maçonaria) nas anotações da obra de Orígenes preservadas em seus registros de leitura. A par com a preocupação de buscar fundamentos teóricos e testemunhos de autoridade para um entendimento mais preciso das relações entre Providência e liberdade, algo que não raro redundava em observações polêmicas a respeito da teologia de Port-Royal e

sua noção de uma graça irresistível (conforme se disse num capítulo anterior, Maistre via o alexandrino como uma espécie de molinista *avant la lettre*), o que estas notas evidenciam é a insistência em buscar nas especulações filosófico-teológicas do sábio alexandrino a representação do cristianismo primitivo como uma doutrina esotérica de sabedoria – a expressão “divinizada” de uma espécie de filosofia perene - e uma disciplina de iniciação, cuja mensagem, desde o princípio com a idéia de um ensinamento especial que teria sido dispensado aos apóstolos, seria passível de múltiplas leituras de acordo com o desenvolvimento do adepto e com o seu grau de instrução³⁹⁸. Refiro-me àquilo que no capítulo anterior foi descrito como uma pedagogia da palavra (ou da pregação, do *querigma*), que distinguia, em analogia com as classes gnósticas, mas em frontal oposição a elas (na realidade tratava-se de uma primeira afirmação teológica da idéia de Igreja como hierarquia, ou, traduzindo literalmente com o Pseudo-Dionísio, *ordem e poder sagrado*), três tipos de mensagens adequadas a três categorias diversas de fiéis (cf. Harl, *Origène*, 1958: pp. 219-20). Nesse sentido, chama a atenção, por exemplo, nos registros de Maistre, as muitas citações relativas à existência, na Igreja primitiva, de um significado oculto da doutrina escatológica dos castigos e recompensas³⁹⁹, que corresponderia a uma versão da *ira Dei* para uso dos *simpliciores*, e que, embora não mentirosa, necessitaria de uma interpretação mais elaborada, acessível apenas aos adeptos mais qualificados, para ser entendida de uma maneira “digna de Deus”. Esta representação hierárquica da proclamação do querigma que a meu ver pode ser identificada na estratégia de comunicação maistreana particularmente nas *Soirées*, deve ser lida no espírito de uma outra passagem do *De Principis* origeninano (de lógica muito semelhante, e é isso que é de grande importância observar, àquela imagem do *Contra Celso* que fala da estratégia divina de revelação como um processo de alimentação: ministrando primeiro o leite das coisas criadas, depois o alimento mais duro dos profetas e, por fim, a “carne” do querigma cristão), onde o alexandrino descreve o trabalho educador da Providência em analogia com a educação humana das crianças: por causa das limitações próprias à sua condição natural, a primeira instrução precisa ser dada através do medo, para, a

³⁹⁸ Para se ter uma idéia meramente quantitativa dessa “leitura” iniciática ou esotérica de Orígenes, nada menos que vinte e duas de um total de mais ou menos trinta páginas de notas da coletânea de registros de leitura “Extraits F” dedicadas ao autor alexandrino (algo como 75% do total) são identificadas pela rubrica: “*Religion. Christianisme. Initiation*”. Além disso, é freqüente encontrar entrelaçadas aos excertos de Orígenes textos de ocultistas contemporâneos (ou quase) sobre as mesmas questões, como Louis Claude de Saint Martin, William Law ou o biólogo Charles Bonnet, cujas teorias se não podem exatamente ser classificadas de *illuminées*, gozavam de uma boa acolhida nesses meios.

³⁹⁹ Que corresponde, com efeito, à essência do *De Principis*, todo ele estruturado como um ensaio de teodicéia, uma tentativa de “dar razão” das causas da diversidade observável no mundo e das discrepâncias entre o modo de ação divina nas escrituras e aquilo que dele racionalmente poderíamos esperar.

partir daí, depois de inculcada a noção de autoridade e os valores básicos, fazer-se uso do convencimento da razão (cf. *De Princ.* III, 5, 8).

Ademais, percebe-se em todo lugar da obra de Maistre exatamente aquela mesma lógica da “utilidade” que orienta a doutrina da paidéia divina desde a sua primeira formulação no contexto alexandrino dos textos da LXX: tão eficaz quanto o castigo é a crença que se deve ter na sua inexorabilidade, e todas as estratégias argumentativas valem a pena – na medida em que são “salvíficas” - quando se trata de fazer acreditar que existe uma ordem moral do mundo (ou uma “ordem do mundo moral”, como Maistre talvez preferisse dizer) cujo garante é o próprio Deus. Na realidade, conforme venho tentando demonstrar, segundo essa visão foi o próprio Deus quem, através do Verbo educador (*logos paideutikós*), determinou, em sua sabedoria, que seus discípulos “amantes da sabedoria” procedessem assim. É o que deixa claro uma importante passagem do livro III do *Contra Celso* que traça uma analogia entre o *Logos* divino e a figura mítica de Sólon, o arquétipo do sábio legislador. Reproduzida por Maistre com grande ênfase nos seus registros de leitura (“Extraits A”, p. 567), a meu ver ela resume com grande propriedade, no plano teórico, tudo isto que eu estou me esforçando para dizer.

A mesma coisa [que acaba de ser colocada em relação a Sólon] pode ser dita do pai da doutrina cristã: “eu dei as melhores leis e a melhor instrução para o melhoramento dos hábitos morais de que os muitos [*tá pollá*] eram capazes, não ameaçando os pecadores com penas e castigos imaginários, mas com coisas reais, necessárias à *correção* [*paidéia*] daqueles que oferecem resistência, embora eles não compreendam o objeto daquele que inflige a punição, nem os efeitos de seus penares”. Pois a doutrina dos castigos é a um só tempo marcada pela utilidade [*opheleia*] e consoante com a verdade, sendo afirmada em termos obscuros, como convém (...) Nós [os discípulos] falamos sobre Ele [=Deus] ao mesmo tempo o que é verdade e o que parece claro para o vulgo [*tá pollá*], mas não tão claro para ele quanto para aqueles poucos que investigam as verdades do Evangelho de maneira filosófica (*C. Celso*, III, 79)⁴⁰⁰.

Além desse parentesco evidente com a perspectiva esotérica de Orígenes, a chave maior para se entender a estratégia pedagógica que eu penso ser usada por Joseph de Maistre em sua discussão da Providência (mas não apenas aí) é dada pela análise do mesmo tratado de Plutarco, *Sobre o Prazo da Justiça Divina*, que a propósito da alma eu venho de citar e que Maistre traduziu e comentou em 1810 (vindo a lume apenas no ano de 1816), usando-o como

⁴⁰⁰ Na mesma página dos seus registros Maistre cita ainda outra passagem do *Contra Celso* que eu fui incapaz de identificar, mas que diz o seguinte: “Nós acreditamos que as penas com que ameaçamos os homens são necessárias e talvez mesmo úteis àqueles que as sofrem”

fonte para apresentar a multiplicidade de visões da Providência que caracteriza as suas *Soirées*⁴⁰¹. De fato, conforme já sugeri, esta visão mais profunda e sofisticada da paidéia que eu acredito corresponder ao fundo da doutrina maistreana da Providência, mesmo na sua versão aparentemente mais sanguinolenta, não é de fácil identificação. Nas *Soirées* ela não se apresenta a não ser de forma enigmática, furtiva, parcial, misturada a outras representações da ação divina que às vezes parecem até mesmo negá-la. A sua formulação plena e inequívoca, sem contudos nem poréns, está reservada para a tradução e o comentário do tratado de Plutarco, como mostram as reveladoras citações que deste eu venho fazendo nesse sentido, e é por isso que eu defendo que a doutrina da Providência das *Soirées* não pode ser entendida na sua plenitude sem uma remissão a essa obra anterior, onde, ecoando as idéias do hierofante platônico de Queroneia, Maistre parece fazer um ensaio de aprofundamento do tema que dominará a sua obra maior. Desse fato resulta, como uma consequência natural, que a grande parte das chaves para a compreensão das múltiplas representações da Providência maistreana se encontram precisamente aí, o que torna a leitura cuidadosa e analítica do tratado de Plutarco simplesmente obrigatória para o entendimento do seu pensamento providencial. Numa palavra, sem o *Sobre o Prazo da Justiça Divina* a Providência maistreana (e, com ela, naturalmente as *Soirées*) não “fecha”, da mesma forma que, sem o *Éclaircissement*, não fecha a sua doutrina dos sacrifícios e o importantíssimo tema da reversibilidade dos méritos enunciados ainda nas *Considérations sur la France* e que, conforme veremos na terceira parte, se constituem em fatores maiores de esclarecimento para o entendimento da teologia da história das mesmas *Soirées*.

Voltando, assim, ao seminal tratado de Plutarco, ali, ademais de assumir de um extremo ao outro o ponto de vista especificamente paidêutico para a justiça divina⁴⁰²

⁴⁰¹ Para apenas alguns exemplos entre muitos da transferência quase direta dos argumentos de Plutarco para a *opera-prima* maistreana compare-se *Soirées* I, 2, p. 130, onde Maistre fala da transmissão do pecado original e Plutarco em *Sur les Delais*, 1980: XXX, p. 325-6; *Soirées*, I, 5, p.293-4 com Plutarco em X, 299-300 e XXI, p. 315; *Soirées* I,1, pp. 101-2 (onde Maistre fala do “prazo” como condição da liberdade e, portanto, da existência de uma ordem moral) com Plutarco XXI, p. 315; *Soirées* I,2, p. 147 (o cosmos como ordem e beleza oferecidos, num sentido intensamente ético, à imitação do homem) e Plutarco VI, pp.296-7; *Soirées* II, 10, p. 488-9 (o preconceito universal do mérito hereditário como analogia para a crença na justiça exercida sobre a posteridade dos culpados) e Plutarco XVII, p. 321.

⁴⁰² Os exemplos são inúmeros e atravessam todo o texto. Veja-se, por exemplo, os parágrafos III-IV (onde se fala de uma “justiça corretiva” que visa ao arrependimento), VI-IX (onde se propõe a “demora” divina na punição como “modelo”, a exemplo do próprio cosmos, para a imitação do homem), X (onde se fala mais uma vez da demora como oportunidade de correção/arrependimento e da morte da alma viciada como algo salutar), XV (onde se diz que a dominação dos tiranos sobre certos povos é um castigo divino cuja finalidade é “purgar e recuperar” a alma nacional doente), XIX (onde Maistre, citando Platão num comentário, fala da demora na pena como a “arte de fazer durar a morte”), XXI (a demora na punição pressupõe o arrependimento e preserva a liberdade e a própria existência de uma moralidade, pois se os crimes fossem punidos na hora os homens deixariam de cometê-los como deixam de por a mão no fogo, de modo que “a pena é retardada porque Deus é bom, mas ela é certa porque Deus é justo”), XXIV (sujeição de Deus ao tempo já citada), XXXI (castigo como

(provavelmente derivado da tradição platônica, mas não somente⁴⁰³), e logo depois de falar da estreita relação de causalidade entre a *terapêutica do castigo* e a imortalidade da alma nos termos que eu acabo de descrever, Plutarco afirma de maneira categórica, a propósito da questão da punição dos crimes na descendência dos culpados, a natureza pedagógica da noção de “governo temporal da Providência”, um conceito que, como veremos ao longo de toda a tese, é absolutamente central ao pensamento histórico de Joseph de Maistre. Vale a pena transcrever toda a passagem, de modo a poder acompanhar toda a seqüência de argumentação

É, portanto, absolutamente a mesma coisa que exista uma Providência e que a alma humana não morra; porquanto não é possível que uma destas duas verdades subsista sem a outra. Se, portanto, a alma continua a existir após a morte, concebe-se facilmente que ela seja punida ou recompensada, e toda a questão passa a girar em torno da maneira em que isso acontece. Ora, sendo esta vida nada mais que um combate perpétuo, somente depois da morte a alma poderá receber o prêmio que mereceu. Mas ninguém sabe o que se passa no outro mundo, e muitos sequer crêem que ele exista; de maneira que *tudo isso é nulo para o exemplo e para a boa ordem do mundo*; ao contrário, a vingança, exercida de uma maneira *visível* sobre a posteridade dos culpados, causa um impacto e é capaz de reter uma multidão de homens dispostos a entregar-se ao crime (ibid. § XXXV, p. 330)⁴⁰⁴

remédio da alma já citado), XXXVIII (o “paradoxo da preocupação divina” já citado), XXXV (finalidade pedagógica da noção de governo temporal da Providência), XXXIX (Deus não é mesquinho como os homens, ele sempre pune à maneira de um remédio, mesmo através da morte, que para a cura da alma imortal pode ser salutar), XLIII (castigo como correção) e XLVI (a expiação efetuada nesta vida poupa a alma dos tormentos futuros, uma noção que Maistre assimila à crença no purgatório – cf. *Soirées*, II, 8, pp. 438-9).

⁴⁰³ Maistre passa grande parte do prefácio à sua tradução (p. 281 e ss) tentando demonstrar a plausibilidade de uma influência direta do cristianismo sobre a doutrina da Providência de Plutarco, que para ele se mostrava “muito superior” neste ponto a todos os filósofos que o antecederam, reunindo-se ao que há de mais sublime na “nova revelação”. Em sua opinião, ao contrário do que ocorre com as doutrinas escatológicas do Fédon de Platão, Plutarco “tratou o seu assunto com um rigor e uma sabedoria dignos de nota; suas idéias não têm a mais ligeira coloração de seita ou localidade; elas pertencem a todos os tempos e a todos os homens” (p. 280). Uma das possíveis razões para isso era que, segundo Maistre, Plutarco teria tido um “conhecimento perfeito do judaísmo alexandrino” e da “famosa escola de Alexandria” que em sua época estava “a ponto de parir [*enfanter*]” ninguém menos do que Orígenes, conhecendo também, provavelmente, os escritos de Fílon e Flóvio Josefo (ibid. p. 283). Cf. tb *Soirées* II, 9, p. 483.

⁴⁰⁴ É de se notar que, neste ponto, apesar de Platão ter uma opinião diferente quanto à crença específica, defendendo no mais das vezes a idéia das penas e recompensas no outro mundo como mais eficiente ou apropriada para descrever a justiça *desse* mundo, ele não deixa de subscrever à idéia de que existe uma ordem moral que atua desde esta vida, como mostra a passagem das *Leis* (XI, 927-8) aduzida em nota (n.2.) por Joseph de Maistre em que o estrangeiro ateniense fala da importância da crença no interesse das almas dos mortos nos negócios deste mundo para reforçar, através de uma sanção sobrenatural ou religiosa, as prescrições da lei, nesse caso as disposições relativas à proteção dos órfãos pelos tutores: “que os tutores temam, portanto, os deuses acima de tudo, e depois as almas dos pais. O órfão nada terá a temer daquele que acreditar nessas verdades”. Seja como for, o caso é que para o filósofo ateniense, se era a existência das penas ultramundanas que devia ser ensinada (pelos legisladores em primeiro lugar), isso era importante e mesmo necessário exatamente pelo mesmo motivo da crença no governo temporal da Providência que fala dos castigos imediatos ou exercidos sobre a descendência dos culpados – quer dizer, porque ambas as crenças teriam a virtude de manter a ordem moral do mundo, como mostra o exemplo dos órfãos que eu acabo de oferecer. Em todo caso, o que mais importa lembrar é que Maistre supunha que uma crença é complementar à outra na medida em que as duas são ao mesmo tempo “úteis” e verdadeiras, e não podem ser pensadas em separado. Na Terceira *Soirée* ele chega inclusive a criticar os

Como disse, é esta perspectiva essencialmente pedagógica implicada na idéia de um “governo temporal da Providência” que o próprio Maistre coloca no centro das suas *Soirées*, cujo subtítulo é justamente *Entretiens sur le Gouvernement Temporel de la Providence*⁴⁰⁵. Deixando de lado, por exigência do Cavaleiro (que, de modo bem significativo, ressent-se, exatamente como o sujeito imaginário de Plutarco – “ninguém sabe”... “muitos não acreditam”-, de uma certa dificuldade em crer nelas⁴⁰⁶), desde o primeiro momento a questão das penas e recompensas no além túmulo⁴⁰⁷ (que no entanto correrá em paralelo como uma espécie de rio subterrâneo⁴⁰⁸), toda a discussão das *Soirées* se dá em torno da maneira pela qual a justiça de Deus recompensa a virtude e pune o vício nesta ordem visível de coisas que conhecemos, de modo que, mesmo aqueles que não se sentem inclinados a acreditar na existência de uma outra vida, possam sentir o peso da presença da “ordem” estabelecida por Deus. Nesse espírito, diz o Senador:

É muito perigoso deixar os homens acreditarem que a virtude só será recompensada e o vício só será punido na outra vida. Os incrédulos, para os quais este mundo é tudo, não pedem nada mais do que isso, e o próprio vulgo deve ser considerado nesta mesma linha: o homem é tão distraído, tão dependente dos objetos [visíveis] que lhe causam impressão, tão dominado por suas paixões, que vemos todos os dias o crente mais submisso desafiar os tormentos da vida futura em troca do mais miserável prazer. E o que será daquele que não crê senão de modo frágil? Apoiamo-nos, portanto, tanto

“escritores do bom partido que se exerceram sobre este tema”, com o objetivo de pôr a descoberto um “erro secreto” que eles teriam cometido: “Eles vêem na prosperidade dos maus e nos sofrimentos da virtude uma forte prova da imortalidade da alma, ou, o que dá no mesmo, das penas e recompensas na outra vida: assim eles são levados, sem talvez dar-se conta disso, a fechar os olhos às [penas e recompensas] desse mundo, de medo de enfraquecer as provas de uma verdade de primeira ordem sobre a qual repousa todo o edifício da religião; mas eu ousou crer que nisso eles estão errados. Não é necessário, nem mesmo, eu acho, permitido, desarmar, por assim dizer, uma verdade a fim de armar uma outra; cada verdade pode defender-se sozinha; por que então dizer coisas que não são necessárias?” *Soirées* I,3, p. 209.

⁴⁰⁵ O meu palpite é que foi exatamente daí, dessa passagem de Plutarco que acaba de ser citada, que Maistre tirou a própria noção do Governo Temporal da Providência assim como a noção da sua importância pedagógica na manutenção da ordem moral. É claro que, na falta de outros indícios, trata-se apenas disso mesmo, de um palpite.

⁴⁰⁶ *Soirées*, I, 1, p. 87,91. Nesta última página ele diz na verdade que esta resposta tradicional não o satisfaz, ao que o Senador responde que, de fato, é necessário “deixar os caminhos já trilhados” para buscar a justificação necessária em outro lugar. Trata-se, mais uma vez, daquela necessidade de atualizar o discurso para falar à nova geração formada pelas categorias das luzes para a qual eu apontava mais acima.

⁴⁰⁷ Ver, no entanto, *Soirées*, II, 8, p. 439 para o purgatório como exceção. Um pouco antes, logo na sua segunda intervenção, o Cavaleiro se diz “incomodado” com a possibilidade de que a Providência tivesse reservado a punição dos culpados “inteiramente para um outro mundo”, algo que lhe causaria não uma dúvida exatamente, mas um embaraço relativo ao seu sentimento do que devia ser a justiça divina. Cf. *Soirées*, I, 1, p. 87.

⁴⁰⁸ Com efeito, completando o que já foi discutido mais acima, não haveria qualquer razão para Deus aplicar o remédio dos castigos nesse mundo se este não servisse de preparação para a outra vida da alma; de modo ainda mais acentuado, seria impossível justificar o valor salvífico do sacrifício voluntário não fosse pela imortalidade da alma, na medida em que, de outro modo, perdendo a vida a vítima voluntária perderia evidentemente tudo o que possui ou poderia possuir. É deveras importante atentar para essa nuance inerente à noção de Governo Temporal da Providência seja em Plutarco seja em Joseph de Maistre.

quanto queiras sobre a vida futura que responde a todas as objeções [feitas contra a Providência divina]; mas se existe nesse mundo um verdadeiro governo moral, e se, a partir desta vida mesma, o crime deve tremer, por que aliviá-lo deste temor? (*Soirées* I,1, p.92)⁴⁰⁹.

A partir desta premissa inicial, que determinará todo o rumo futuro da discussão, os personagens mais experientes, o Conde e o Senador, vão conduzindo com grande maestria o jovem Cavaleiro e, com este, o leitor, através de uma série de representações “plausíveis” da eficácia temporal dessa ordem “justa” – na seqüência em que são propostas no livro: os sofrimentos atingem o homem enquanto homem como uma “lei geral” que não faz acepção de pessoas (1^a. *Soirée*); as punições impostas pela justiça humana e as doenças e sofrimentos em geral como retribuição/expiação/remédio/purificação da alma contaminada pelo pecado (1^a. e 2^a. *Soirées*); as dores da consciência e o medo de ser pego (3^a.); a questão essencialmente pedagógica do “prazo” da justiça divina, cuja “demora” a punir serve para chamar a liberdade ao arrependimento (4^a.); a guerra como meio de expiação (7^a.), até, na Nona *Soirée*, o tema que coroa toda esta evolução, a *reversibilidade dos méritos* da inocência em benefício dos culpados –, as quais, em seu fundo filosófico, vão desde a simples punição ou vingança ao estilo das mais antigas narrativas vetero-testamentárias, passando pela expiação/purificação através do castigo, até culminar na redenção pelo sangue entendida como a afirmação última da intenção reparadora da ação providencial. Elas compõem um conjunto de doutrinas e evocações que, em meu entendimento, visa precisamente criar no leitor a impressão de um *crescendo*, onde as diferentes concepções da Providência que vimos, desde o primeiro capítulo, espalhadas pela tradição, assim como, na realidade, as próprias tradições do pensamento religioso em sua diversidade, vão sendo pacientemente superpostas uma à outra, segundo uma ordem progressiva de dignidade, compondo uma hierarquia de explicações teológicas que finalmente desaguam, pelo entendimento do sacrifício voluntário do Cristo como *paradigma* da reversibilidade dos méritos, na afirmação do esforço divino de reparação da condição mundana caída como uma grande pedagogia do amor, que atravessa a história de uma ponta a outra arrastando todas as coisas para o seu fim⁴¹⁰.

⁴⁰⁹ Relembrando o que vimos nos capítulos anteriores sobre a história da doutrina da Providência, o contraste desses princípios com os de Agostinho não podia ser maior: para o bispo de Hipona no fato de as vantagens da fé não serem visíveis nesse mundo é que residia toda a sua importância de “ver em espelho e confusamente”, o que para ele servia como um verdadeiro crivo que determinava quem realmente eram os eleitos e quem da *massa damnata* iria se salvar. Aos justos era exigido sobretudo vencer a provação, ser *exercido*, como dizia Pascal, razão pela qual estava vedado a eles todo tipo de “conhecimento”. Ao contrário, a preocupação, digamos, “social” e “coletiva” que essa citação denota é cem por cento maistreana e deve sem dúvida ser vista no contexto de uma outra tradição.

⁴¹⁰ Aqui faz-se importante observar, a exemplo do que se disse mais acima em relação ao ideal formativo da metapolítica de Joseph de Maistre, que toda esta articulação progressiva das representações da Providência que

É assim que a Providência maistreana, tal como exposta ao longo das *Soirées de São Petersburgo*, e tal como esclarecida pela leitura do tratado de Plutarco *Sobre o Prazo da Justiça Divina* que deve ser visto como uma fonte possível do seu argumento central, exhibe, numa multiplicidade de planos que é simplesmente vertiginosa, toda a sua inspiração educativa: num primeiro nível, acessível apenas a uma leitura “esotérica” do texto, ela é pedagógica em si mesma, na realidade da sua motivação, que é o amor e o chamado ao arrependimento; depois, pelo efeito deliberadamente orquestrado (com vistas a uma “utilidade” salvífica) que a sua representação no discurso causa naqueles que, de acordo com as suas respectivas capacidades, seja amando-a ou temendo-a, nela devem crer para a manutenção da boa ordem do mundo (i.e., a idéia de um Governo Temporal de Providência)⁴¹¹; depois pela própria multiplicidade de representações providenciais colocadas, da mais simples à mais complexa, uma ao lado da outra à disposição do leitor, que desse modo é *informado* numa ampla gama de idéias religiosas as quais, conforme a intenção de Maistre, deviam cobrir não somente a tradição filosófico-teológica que foi estudada até aqui, mas virtualmente toda a história das religiões⁴¹², perfazendo – e isso me parece de extrema relevância fazer notar –, nos limites do texto dialogado, exatamente o mesmo caminho descrito pela Providência através dos tempos em seu esforço de educação da humanidade; e, por último, a Providência maistreana se revela paidêutica pela operação de uma autêntica *reductio ad unum* desta mesma multiplicidade de representações na afirmação da soberania escatológica do Cristo, que desse modo conduziria, enquanto expressão definitiva

acaba de ser descrita não é tão fácil de se detectar quanto a princípio poderia parecer. A verdade é que, se essa dificuldade se deve em grande parte, segundo dispõe o meu argumento, à própria estratégia educativa que preside à sua apresentação numa ordem crescente de dignidade, de outro lado as primeiras representações da justiça divina constantes das duas ou três *Soirées* iniciais causam, com efeito, uma tamanha impressão na sensibilidade do leitor que a tendência deste é assimilar todo o resto do discurso à extrema violência retórica dessas primeiras representações. Assim, para quem lê, por exemplo, na primeira *Soirée* (I,1, p. 108), que um homem supostamente inocente pode ser enviado ao suplício pela justiça humana por um crime que apenas ele e Deus conhecem (ou seja, de maneira justa ainda que injusta), ou, ainda neste diálogo inicial (I,1, p.105), que o carrasco é “o horror e a liga” das associações humanas, a tendência é esquecer todo o resto (a explicação propriamente esotérica desse *tour de force* inicial) e ficar com estas imagens coladas nas retinas, o que em certo sentido corresponde precisamente ao efeito que, segundo a hipótese que eu ora defendo, Maistre pretendia criar – o de fazer crer na existência de uma ordem visível para a punição dos crimes e o recompensamento da virtude. O que talvez ele não pretendesse nem esperasse era o fato de mesmo alguns de seus leitores mais hábeis e bem intencionados tomarem o seu “duplo discurso” ao pé da letra e esquecerem de buscar um pouco mais fundo o seu significado e motivações, algo que, é forçoso reconhecê-lo, não consiste numa tarefa das mais tranqüilas.

⁴¹¹ Ver o capítulo XI.

⁴¹² Com efeito, é isto mesmo, ser “informado” nos possíveis caminhos da Providência divina na manutenção da ordem moral que o Cavaleiro roga aos dois amigos para fazer, o que para o meu argumento é deveras significativo. Cf. *Soirées* I,1, p. 87: “Eu confesso que não vejo muito claro nessa questão. Vocês fariam bem em me dizer o que pensam sobre isso, vocês, cavalheiros, que são tão fortes nesse gênero de filosofia. *Eu lhes confesso que não sou um homem muito informado* a respeito de que maneira apraz a Deus exercer a sua justiça” (grifos meus).

(“verdadeira” e “final”) de todas as representações que lhe antecederam, a natureza religiosa do homem através da história para a sua unidade em Deus⁴¹³.

Numa perspectiva ainda mais ampla, esta paidéia providencial de referência escatológica que eu penso haver identificado no próprio plano expositivo das *Soirées de São Petersburgo* pode ser vista como a síntese (que, bem entendido, não as esgota) de todas as facetas diversas que compõem o próprio pensamento de Joseph de Maistre considerado a partir de uma visão globalizante da história, que inclui, ao modo de Orígenes, em seu bojo, o mundo da natureza física e que não deixa espaço para a afirmação de qualquer instância autônoma, seja ela humana ou natural, física ou moral, que escape à ação pedagógica de Deus⁴¹⁴. A meu ver ela é capaz de oferecer como nenhuma outra uma perspectiva privilegiada sobre o esforço teórico de vida inteira do autor savoiano, sendo capaz de proporcionar-lhe, ainda que de maneira provisória, uma espécie de unificação. É assim que a noção de *paidéia* me parece particularmente vocacionada para jogar uma luz especial sobre os pontos cardeais do seu pensamento, que irão compor o objeto dos próximos capítulos, na seguinte ordem: a leitura da Revolução do ponto de vista profético (cap. VI); a visão providencial da formação e funcionamento das sociedades e suas instâncias de poder (VII); a intransigente contestação da autoridade formativa da nova ciência da natureza e sua metafísica (VIII); a sua crítica ao Esclarecimento como modelo de educação (IX); a antropologia teológica de inspiração bíblica, baseada no pecado e na idéia de um Governo Temporal da Providência nas *Soirées* (X); a afirmação da história como uma história dos sacrifícios nos moldes das especulações esotéricas da escola alexandrina (XI); e, finalmente, a noção de fim da história como unidade de todas as coisas em Deus (XII).

⁴¹³ Para esta unidade como expressão definitiva do processo histórico de paidéia ver o último capítulo (XII) da tese. De outro lado, vale refletir sobre o fato de que em Maistre o caráter progressivo desse caminhar da Providência nas diversas épocas do mundo, essa revelação paulatina dos caminhos divinos para a humanidade que culmina na perfeição do Cristo, não redundava, ao contrário do que ocorria com os adeptos das luzes (e aqui é Lessing, especialmente, que me vem à mente), na idéia de uma superação das representações mais antigas ou mais rústicas pelas novas e mais elevadas representações: a exemplo do que acontece em Orígenes, para Maistre enquanto existir a diversidade de seres humanos que podemos observar empiricamente, verificando-se a ocorrência de uns mais e outros menos evoluídos, as representações da ação divina por mais estranhas que elas pareçam à nossa sensibilidade devem ser consideradas em seu conjunto, porquanto sempre haverá aqueles que delas poderão se beneficiar. Talvez ele pensasse (se é que isto algum dia lhe ocorreu à mente) que até o dia do juízo tudo, absolutamente tudo que falasse ao gênio religioso da humanidade e à sua natureza moral devesse ser utilizado com proveito para acelerar a chegada do grande evento. Seja como for, o que eu acho importante reforçar é a idéia de que para ele todas as representações religiosas foram e continuam sendo válidas (quando devidamente “purificadas”, bem entendido) se contribuem para esse fim que é ao mesmo tempo salvífico e educativo, socialmente benéfico e sobrenatural. É notório que no plano filosófico ou teológico Maistre parece reproduzir o pensamento de Riobaldo no *Grande Sertão* de Guimarães Rosa: “quanto mais religião melhor”.

⁴¹⁴ A representação das *Soirées* no plano da “síntese” de diferentes doutrinas religiosas é também sustentada pelo teólogo jesuíta Pierre Vallin, em seu excelente artigo “Les Soirées de Joseph de Maistre, une Création théologique Originale” in *Revue de Sciences Religieuses* 74/3 (1986), p. 361.

É tendo sempre em mente este alcance global e esta trama sutilmente complexa da Paidéia providencial segundo Joseph de Maistre que a partir do próximo capítulo passarei à leitura de grande parte da sua obra. Antes, porém, de me lançar na interpretação mais específica dos meandros da sua extensa produção escrita, creio que faltam ainda uma ou duas palavrinhas a serem ditas sobre a perspectiva pedagógica ou educativa que servirá de guia ao meu caminhar.

5.3. Joseph de Maistre Educador

A polifônica sintetização de tudo isso que acabou de ser visto a respeito da Providência divina, ainda mais intensificada pela escolha da forma dialogal, faz com que as *Soirées*, a “grande obra” de Joseph de Maistre, aquela na qual ele “derramou a cabeça”, seja, em sua própria estrutura literária e através dela, concebida como uma “obra de formação”. O que surpreende é que a fortuna crítica do conde savoiano não tenha sublinhado este fato com a ênfase devida e, principalmente, quase nunca tenha querido tirar dele toda a riqueza das suas implicações. Há, a bem da verdade, a hipótese recorrente⁴¹⁵, nos últimos tempos enunciada por Jean-Louis Darcel, de um Maistre “mentor” do príncipe, segundo a qual toda a sua obra deveria ser passível de uma “dupla leitura”, na medida em que ele a teria escrito não para a publicação, mas para falar, coerentemente com o que ditava o seu projeto de juventude para a franco-maçonaria⁴¹⁶, de maneira codificada ao soberano ou a uma elite de maçons posicionados em altos cargos, buscando influir nas decisões e políticas pontuais de vários estados europeus em momentos históricos específicos, desde as eleições na França Revolucionária (com as *Considerations sur la France*), passando pelo projeto de reforma constitucional da Rússia (1809 - donde o *Essai sur le Principe Generateur*), até, finalmente, a macro-política do Czar em relação à nova ordem européia que resultara da derrota de Napoleão (com as *Soirées de São Peterburgo*, cuja primeira versão do manuscrito data do mesmo profícuo ano de 1809)⁴¹⁷.

Apesar de interessante em si mesma e de efetivamente encontrar na obra de Maistre elementos que justifiquem a sua enunciação, a hipótese não deixa de parecer um tanto forçada. Se, por um lado, é bem verdade que o mesmo *Mémoire* que eu venho utilizando até

⁴¹⁵ Outrora também aventada por Emile Dermenghen em 1946, no seu *Joseph de Maistre Mystique* e por Hery Corbin e Gilbert Durand em REM # 5-6, 1980.

⁴¹⁶ Cf. *Memoir*, 1983: p.104 e ss. Segundo o projeto de Maistre, o “objeto” principal do “Segundo Grau” de maçons, o nível intermediário, deveria ser a “instrução” dos governos e a “União das Igrejas” cristãs.

⁴¹⁷ Cf. a primeira tentativa de Darcel neste sentido, “Joseph de Maistre, New Mentor of the Prince: Unveiling the Mysteries of Political Science” in (Lebrun ed.) *Joseph de Maistre’s life...*, 2001: pp. 120-130.

aqui como evidência da geral intenção educativa desta obra também fornece subsídios, talvez até mesmo mais abundantes e mais diretos, de que Maistre tinha como uma das suas principais aspirações de juventude influenciar os destinos das nações européias no sentido de uma união dos estados cristãos, por outro lado os indícios textuais dessa estratégia de dupla escritura parecem pouco probantes em relação a quase todas as suas obras individuais, com a possível exceção do *Essai*, que deverá ser discutido no local adequado. Desta hipótese resta, no entanto, uma preciosa sugestão lançada por Darcel que dentro em pouco deverá ser considerada.

No momento, o que me parece importante observar é que os dois últimos sentidos nos quais a Providência maistreana, tal como a vemos presente nas *Soirées*, pode ser dita como pedagógica (respectivamente a multiplicidade de suas representações da Providência e a sua redução à unidade não apenas no plano da escatologia, mas também do devir histórico imediato⁴¹⁸), assim como a clara função de *figura exemplar* atribuída ao personagem do Cavaleiro, levam naturalmente a indagar sobre o contexto sócio-literário que teria presidido à sua elaboração. Muito já se discutiu sobre qual seria a identidade real dos personagens que protagonizam as onze *entretiens* que compõem o livro, mas muito menos tempo foi dedicado a descobrir o real significado da tipicidade da sua caracterização literária⁴¹⁹. Neste sentido, os personagens do Conde e do Senador, que na grande parte do tempo retêm a batuta dos diálogos, não representam qualquer problema de leitura: sejam eles quem sejam – e um deles, senão os dois, é certamente o conde Joseph de Maistre, que durante quase vinte anos (1774-1792) também foi membro do senado da Savóia e *illuminé*⁴²⁰ -, ambos representam duas claras linhas de pensamento associadas a duas tradições religiosas e culturais distintas e bastante bem tipificadas: o conde, personagem “latino”, fala quase sempre em nome do catolicismo romano, segundo a ótica do dogma, da erudição histórica (inclusive a história das religiões) ao estilo renascentista⁴²¹ e da teologia católica propriamente dita, assumindo de

⁴¹⁸ O que acontece ao longo da Décima-Primeira Soirée, onde Maistre, por meio do personagem do Senador, especula acerca de um futuro próximo de revitalização religiosa que estaria indicado, à maneira de uma leitura esotérica, nos eventos históricos imediatos.

⁴¹⁹ Sobre a discussão das identidades reais dos três participantes dos diálogos e o seu estabelecimento definitivo ver a Introdução de Darcel à sua edição crítica das *Soirées*, I, p. 15 e ss que tem sido usada neste trabalho como edição de referência.

⁴²⁰ Nas monarquias do Antigo Regime os senados funcionavam na prática como uma espécie de alta magistratura ou suprema corte provincial.

⁴²¹ O cardeal de Lubac tem a mesma idéia sobre a índole renascentista da erudição ou do “humanismo” maistreano. Cf. Lubac I, 1989: p. 304. Ver, para uma extensa discussão do seu significado, o último capítulo da Parte II, infra.

bom grado o ponto de vista da ordem e da autoridade; o Senador, que é russo⁴²², representa, em primeiro lugar, a tradição da ortodoxia de fala grega e eslava, apresentando-se, de forma secundária, porém fundamental, como porta-voz da gnose cristã que marcava o pensamento *illuminé*, buscando o sentido místico dos textos e acontecimentos intra-mundanos e postulando ousadamente o ponto de vista da especulação, da inteligência dos mistérios que o jovem Maistre, ele próprio Senador e franco-maçom, apontava, segundo vimos, como o objetivo primário da associação maçônica.

Os contornos de ambas as caracterizações são, com efeito, facilmente perceptíveis já numa primeira leitura. Mas, e o personagem do Cavaleiro, que na maior parte do tempo apenas “assiste” ou “provoca” os desenvolvimentos mais longos dos outros dois interlocutores, quem, na urdidura dramática da obra, exatamente este personagem vem a ser? Eis aí algo que a meu ver é de enorme importância e que não foi discutido suficientemente.

Porque se a composição das *Soirées* tem, como eu suspeito, a exemplo de sua noção de Providência e do que se vê no *Mémoire* sobre a maçonaria, uma intenção eminentemente educativa, e se o personagem do Cavaleiro atua, no que toca ao leitor da obra, como uma espécie de veículo para esta educação, o entendimento, tanto da sua tipificação literária, quanto dos termos precisos em que ele participa da ação (suas entradas e saídas, seus pequenos comentários, as referências aparentemente casuais que os interlocutores fazem aberta ou veladamente a ele) é, dentre todos, o mais importante, na medida em que apenas ele pode ser capaz de fornecer a chave correta para a interpretação da obra, pelo menos segundo o que é lícito presumir tenha sido a sua (provável) intenção⁴²³. Dentro da noção aparentemente bem estabelecida de que as *Entretiens* realmente aconteceram, ou, pelo menos, têm uma

⁴²² Na verdade o “ucraniano” de mãe grega, Basile Stepanovitch Tamara, senador e conselheiro privado de sua majestade imperial, como mostra Darcel em nota à sua edição crítica das *Soirées* (I, 1, p. 119, n.2)

⁴²³ O que não precisa, como a mim me parece claro, confundir-se com as intenções conscientes ou declaradas do autor, tais como expostas, por exemplo, em suas cartas a Guy-Marie de Place (esp. aquela sem data reproduzida à p. 263 das “Lettres Inédites” publicadas por Camille Latreille, *Revue Bleue*, #9, 1912, onde Maistre diz que o “objetivo principal da obra é de trazer para a nossa língua [o francês] o cetro da filosofia tão tolamente cedido por vocês [os franceses] no século passado”; ou quando, na mesma carta, ele diz que a obra foi concebida para realizar as “bodas solenes entre a filosofia e o Evangelho”). A presença ou mesmo a predominância do ponto de vista educativo numa obra indica, antes, uma *preocupação*, uma certa *inclinação* das questões que são tratadas na direção do problema do homem e sua formação. Desse modo, talvez seja conveniente distinguir, de um modo que não pode deixar de ser um tanto abstrato, entre *intenção* da obra e *intenção* do autor, algo que é sempre e a todo momento, mesmo diante de testemunhos que parecem definitivos, extremamente difícil de estabelecer. No caso das *Soirées*, por exemplo, Darcel mostra na Introdução à sua edição crítica (p. 14-15) que o livro nasceu de um projeto remoto, mencionado pela primeira vez numa carta de 1806, de escrever uma espécie de *plaidoyer pour la Providence*, o que evidentemente ele também não deixa de ser. Não me parece haver, entretanto, qualquer incompatibilidade de fundo entre esta proposta e a proposta educativa que, assim espero, a partir de agora eu demonstro ancorar-se suficientemente no próprio texto das *Soirées*.

sólida base no mundo real⁴²⁴, os estudiosos de Joseph de Maistre têm usualmente identificado este personagem com um tal Chevalier de Bray, embaixador da Bavária junto à corte do Czar⁴²⁵. A partir desta identificação, que tudo indica ser correta, a interpretação mais difundida é a de que Maistre teria tido a intenção de torná-lo porta-voz, a exemplo do que acontece com os outros dois personagens, de uma terceira grande tradição de pensamento europeu, a qual Darcel denomina vagamente de “franco-germânica”⁴²⁶, e que através dele entraria em pé de igualdade na discussão que tem lugar ao longo do livro sobre o governo do mundo e os caminhos de Deus. Entretanto, e apesar da provável correção no que se refere à identidade real do personagem, não me parece haver qualquer indício comprobatório em todo o corpo das *Soirées* de que esta tenha sido a real intenção de Joseph de Maistre ao criar o personagem, principalmente quando se procede à análise da sua caracterização literária. Em particular, não se encontra fundamento algum que sustente a tese de que o personagem representaria uma suposta tradição de pensamento germânico. Muito pelo contrário: todos os elementos que poderiam levar a corroborar esta hipótese interpretativa começam e terminam neste único dado relativo à origem do personagem na pessoa real do Chevalier de Bray, embaixador do principado da Bavária, um dado sem dúvida importante, mas exterior ao texto, que nenhum outro ponto ou dado relevante, na tipificação literária do Cavaleiro, parece ter condição de sustentar. Assim, passemos à análise desta tipificação que me parece, de longe, ser bem mais importante do que a determinação de uma suposta correspondência do personagem com uma identidade específica do mundo real.

As primeiras *entretiens*, sobretudo, oferecem valiosas pistas de como se deve enxergar o personagem do Cavaleiro. Conforme já foi sugerido, é ele quem, estando os três amigos lado a lado navegando pelas águas do rio Neva numa abafada noite branca do verão de São Petersburgo, dá início à discussão, quando, em meio à contemplação da paisagem, tece a seguinte observação aparentemente sem conseqüências: “eu gostaria de perguntar a um destes homens perversos, nascidos para a desgraça da sociedade, se esta noite lhe parece tão bonita

⁴²⁴ Com efeito, na oitava *Soirée*, definida pelo Senador como uma “conversação da coversação”, onde Maistre desenvolve com habilidade um sutil discurso metalingüístico, fala-se de uma suposta diferença entre a “conversação”, o “diálogo” e a “entretien”, que de fato sugere uma base histórica para todo o livro, na medida em que uma das principais diferenças desta última para o diálogo, por exemplo, seria o seu lastro no real. Cf. *Soirées*, II, 8, p. 431. Na seqüência deste mesmo texto, o Cavaleiro, protestando contra o artifício mal-utilizado do diálogo nas *Tusculanes* de Cícero, diz: “Nós não somos letras maiúsculas; nós somos seres reais, bem palpáveis; nós falamos para nos instruir e nos consolar” (Ibid. p. 432).

⁴²⁵ Trata-se de François Gabriel de Bray, *émigré* francês, cavaleiro da Ordem de Malta, embaixador da Baviera junto à Corte Russa desde 1799 e bom amigo de Joseph de Maistre, com quem dividia a fidelidade ao catolicismo e a visão crítica da filosofia das luzes (Ibid. n. 3).

⁴²⁶ REM # 14, p. 161. Cf. tb. “Joseph de Maistre, New Mentor of the Prince” in Joseph de Maistre’s Life (Lebrun ed.): pp. 129-30 n.29.

quanto a nós” (*Soirées*, I, 1, p. 86). É desta observação singela que, discriminando as vantagens relativas de uma vida de virtude dos malefícios implicados, segundo a ordem da justiça divina, numa vida viciosa, partem os dois homens mais velhos, já sentados os três no apartamento do Conde em torno de uma mesa de chá⁴²⁷, para traçar o amplo painel do Governo Temporal da Providência cujo significado foi descrito mais acima, conjecturando sobre a sua eficácia, as modalidades do seu funcionamento e suas prováveis motivações⁴²⁸. Nesse processo, o Cavaleiro, dos três sem dúvida aquele que menos fala (e mais escuta) e cujos traços são esboçados com mais economia, vai pouco a pouco sendo desvelado de maneira vaga, apenas em suas grandes linhas, de modo a formar uma silhueta de largos contornos (como um molde) na qual o leitor supostamente almejado por Maistre é chamado (ou atraído) a se projetar, o que corresponde àquilo que, em jargão literário, se conhece como *técnica de identificação*. Com efeito, é digno de nota que, segundo a estrutura formal do livro, o leitor das *Soirées* seja chamado a identificar-se principalmente com o Cavaleiro, o mais tímido (e mais simpático) dos três personagens, ao mesmo tempo em que a forte tipificação dos outros dois interlocutores não pode deixar de inibir, pelo menos em parte, esta identificação⁴²⁹.

⁴²⁷ Neste momento inicial da conversação o próprio Maistre, através do personagem do Conde, tece uma analogia entre as *entretiens* que vão se seguir e a prática antiga dos simpósios. Cf. *Soirées* I,1, p. 88.

⁴²⁸ Assim o Senador enuncia o objeto primário – o “tema” – dos onze diálogos que compõem as *Soirées* (I,1, pp. 89-90): “Eu fico encantado que o comentário do Cavaleiro nos tenha inspirado a idéia de uma *simpósio* filosófico. O tema do qual trataremos não poderia ser mais interessante: *a felicidade dos pecadores e a infelicidade dos justos!* É o grande escândalo da razão humana. Poderíamos empregar melhor uma *soirée* do que consagrando-a ao exame deste mistério da metafísica divina? Seremos assim conduzidos a sondar, ao menos tanto quanto é permitido à fraqueza humana, *o conjunto dos caminhos da Providência no governo do mundo moral*” (grifos do autor).

⁴²⁹ Em minha opinião, ainda mais do que uma preocupação exagerada em determinar a identidade real dos interlocutores, o maior equívoco que se pode cometer na análise literária das *Soirées* é postular *a priori* uma equivalência completa, pensando a dimensão diegética numa referência estrita ao plano do real, da caracterização dos três personagens à pessoa do autor, reduzindo-os a apenas três dimensões distintas das idéias e da biografia do próprio Joseph de Maistre (as suas “tendências divergentes”), como fazem, entre outros intérpretes, Montmasson (1928: p. X) e, em especial, Robert Triomphe, que chega inclusive a afirmar ser “um dado negligenciável” a hierarquia existente entre os interlocutores, segundo ele apenas um artifício para criar a “diversidade aparente [que é] necessária a toda discussão” Triomphe, p. 360 cit in Guillard, REM # 12, 1996: p. 80. Que esta visão é, em sua essência, equivocada eu espero que os argumentos lançados na continuação do texto o deixem bastante claro. Não obstante, ela me parece ser reforçada pelo que se poderia chamar de um “problema” de ordem formal. Com efeito, depois da primeira vez em que o Cavaleiro tem a chance de desenvolver com alguma autonomia as suas próprias idéias sobre os diferentes temas que estão sendo tratados, o que acontece a propósito da sua iniciativa de transcrever e possivelmente publicar as *entretiens* na oitava *Soirée*, Maistre coloca em sua boca algumas reflexões e alguns desenvolvimentos que não se harmonizam perfeitamente com a imagem de aprendiz traçada ao longo das primeiras sete conversações. Na verdade, o único caso inequívoco de “má caracterização” neste sentido que estou apontando se dá na décima *Soirée* (*Soirées* II, 10, p. 521 e ss), onde o desenvolvimento sobre a necessidade da superstição não cai, com efeito, muito bem na boca do Cavaleiro em vista daquilo que dele se conhece até ali. A meu ver este “erro” se deve principalmente ao fato, corroborado pelo estudo do manuscrito (cf. a introdução de Darcel em *Soirées* I, p. 18) de Maistre ter composto as três últimas *entretiens* (principalmente a nona e a décima, que interessam mais de perto ao argumento que estou desenvolvendo) a toque de caixa, como um remanejamento das *Soirées* anteriores (principalmente a sexta e

Bem, isto posto, de seguro sabemos apenas que se trata de um jovem (certamente com menos de 30 anos – I,1, p. 95), de nacionalidade francesa (I, 1, p.83⁴³⁰), que é militar de profissão (I, 1, p. 95) e foi criado como cristão (I, 2, p. 129), sendo ademais caracterizado como um rapaz de boa índole (uma “terra boa” que, no dizer do Conde, acaba de receber o “primeiro golpe de enxada”⁴³¹), um jovem comum (embora de origem nobre), voltado às “idéias úteis” e às coisas práticas (I,1, p. 96), que poderia ser definido como um crente por natureza e inclinação (Ibid. p. 95). Apesar desta alma naturalmente piedosa criada segundo os valores cristãos, vamos sendo também pouco a pouco informados, ao longo das *entretiens*, que a sua formação intelectual se deu num ambiente marcado pelos autores da filosofia das luzes⁴³², que se, por um lado, não lhe despertam um particular interesse, nem são exatamente idolatrados como “heróis”, de outro impõem-lhe reverência e respeito⁴³³,

a sétima), o que o teria levado a deixar passar para o texto final uma certa inconsistência na caracterização. Isto me parece ser evidenciado, em primeiro lugar, pelo fato de, na oitava *entretien* (que conservaria a coerência da redação original), as intervenções do Cavaleiro, apesar da sua maior extensão em relação às *entretiens* anteriores, manterem uma estrita fidelidade em relação ao retrato que dele foi traçado até ali. O “problema” literário começa realmente a partir da nona conversação, quando se verifica inclusive uma confusão de fato entre os personagens do Conde e do Cavaleiro, sobre a qual o texto da edição original de 1821 e o manuscrito usado como base para a edição crítica de Darcel parecem não se entender. Cf. *Soirées* II, 9, p. 462 n. k. Em minha visão, é este problema, ademais exclusivo das três últimas *Soirées* (e mais especificamente do exemplo único, no que diz respeito ao “conteúdo” das idéias, que acabo de apontar na décima *entretien*), que está na base da interpretação equivocada que postula uma equivalência estrita ou mesmo uma “igualdade” entre os três interlocutores e, com isso, desconhece a natureza plenamente educativa da caracterização “desnivelada” do personagem do *Chevalier*. Em vista da grande coerência que marca a caracterização deste personagem em especial ao longo de todo o resto do livro eu confesso que não consigo encontrar no texto das *Soirées* nenhuma outra explicação plausível para essa postulação.

⁴³⁰ Logo no começo da Segunda *entretien* o Cavaleiro revela que foi criado numa “província meridional da França” *Soirées* I, 2, p. 127

⁴³¹ *Soirées* II, 10, p. 528.

⁴³² Cf., por exemplo, *Soirées* I, 2, p. 158, onde ele diz que já leu algo sobre a questão das origens das idéias mas que a sua visão do assunto é um tanto confusa. Outrossim, é característico da sua formação no ambiente do Esclarecimento o fato de ele ignorar algumas figuras-chave da herança religiosa da humanidade, como Mani, por exemplo, o “legislador” da Índia, cujo testemunho o Conde arrola em apoio à sua visão dos castigos divinos como responsáveis pela preservação do gênero humano. Cf. *Soirées*, I, 1, p.102; ou também o fato de ele trazer à baila a então já mítica figura de Calas, que no século anterior havia feito a glória de Voltaire e consistido numa das armas mais potentes para minar todo o edifício do Antigo Regime, como um exemplo da possibilidade da injustiça no mundo cf. I,1, p. 106.

⁴³³ Em *Soirées* II, 6, p. 315 ele diz jamais haver lido um livro de John Locke, sobre o qual, entretanto, acaba de falar com o maior respeito. Na seqüência (p. 327), Maistre tenta deixar claro que essa reverência, compartilhada por toda uma geração, se deve muito mais à figura de autoridade (a “imensa reputação”, - pp. 339-40 - do *Ensaio sobre o Entendimento Humano* que nada deve ao mérito mas aos preconceitos franceses e sua influência sobre a Europa) criada pela ideologia das luzes do que por um conhecimento direto do filósofo inglês. A passagem-chave merece ser reproduzida em razão da premência do seu pathos educativo: “Quem melhor do que eu conhece a extensão da autoridade tão desgraçadamente concedida a Locke, e quem jamais gemeu diante dela com tanta boa-fé? Ah, o que será dessa geração fútil que fez dele o seu oráculo e que ainda vemos *aprisionada* [*Locked fast in*], por assim dizer, no erro pela autoridade de um nome vão que ela mesma criou em sua loucura? O que será sobretudo destes franceses que abandonaram, esqueceram, ultrajaram mesmo o Platão cristão [Nicolas Malebranche] nascido entre eles, cujos sapatos Locke não é digno de lustrar, para ceder o cetro da filosofia racional a este ídolo *obra de suas mãos*, a este falso deus do século XVIII que não sabe nada, não diz nada, que não pode nada, e para o qual eles ergueram um pedestal *diante da face do Senhor*, sobre a fé de alguns fanáticos ainda piores filósofos do que ele! Os franceses, assim degradados por vis *preceptores* que lhes

apresentando-se-lhe como figuras de grande autoridade, como aliás seria natural esperar da parte dos “grandes homens” do século que presidiram à sua educação⁴³⁴. Neste processo de descoberta do personagem, somos inclusive levados a saber que os recentes sucessos das ciências e as idéias metafísicas do *Esclarecimento* revestidas da autoridade destes autores semearam dúvidas em sua cabeça sobre a veracidade de algumas das “verdades” em que, como cristão católico, ele estaria (ou assim deveria estar) inclinado a acreditar⁴³⁵.

Seguindo estes traços vagamente esboçados pode-se dizer que, no plano literário, o personagem do Cavaleiro dá a ver um típico jovem de bom caráter e boa família que, tendo nascido nas proximidades do período revolucionário (grosso modo em meados dos anos 1780), e, assim, tendo sido educado nas doutrinas da Ilustração (o que, dado o contexto, era simplesmente inevitável), não obstante dá mostras de grande abertura e curiosidade em relação a todos os temas ligados à dimensão religiosa da vida. Como sugeri, o fato de ter sido formado no *ethos* “crítico” da Ilustração não quer dizer, de forma alguma, que ele seja ateu ou que tenha simplesmente tomado o partido da filosofia contra as crenças dos seus ancestrais (e aí vale a sutileza da visão humana e histórica de Joseph de Maistre); isso significa apenas que a sua religião já não é mais a mesma, que ela tende como que irresistivelmente, segundo o espírito do século, ao “deísmo” ou algo parecido⁴³⁶, e que os novos “adeptos”, como ele, naturalmente inclinados para a fé, já não encontram instrumentos no pensamento e na ideologia que percebem à sua volta para a sua defesa ou justificação, na medida em que, como foi dito a propósito da inversão epistêmica operada pelo século das luzes, agora é a revelação

ensinaram a não acreditar mais na França, parecem um milionário sentado sobre um cofre que ele se nega a abrir, estendendo uma mão ignóbil ao estrangeiro que lhe sorri” (II, 6, p.340). Tudo isso leva o Conde a concluir, de modo claramente retórico, que, “em filosofia racional o desprezo de Locke é o começo da sabedoria” (I, 6, p. 350). Ademais, basta levar o Cavaleiro ao conhecimento “direto” da obra do autor que ele reverencia sem no entanto tê-lo lido para desfazer o prestígio de que este goza a seus olhos, um artifício de argumentação a meu ver bem assinalado por Agnès Guiland, em “La Rhétorique dans les *Soirées de Saint-Pétersbourg* de Joseph de Maistre: Refuter et Convaincre” in *REM* # 12, 1996: p. 100.

⁴³⁴ Ver por exemplo, *Soirées* I, 2, pp. 159-160 e I, 5, p. 284, onde o Cavaleiro pergunta ao conde, não sem uma certa ironia, se ao criticar Bacon ele não tem medo de ser “apedrejado por dizer blasfêmias contra um dos grandes deuses do nosso século”.

⁴³⁵ Cf. p. ex. I, 2, p.129, onde ele acha difícil acreditar na hereditariedade de certas “doenças” causadas pelo pecado e, principalmente, I, 4, pp. 234-5, onde ele confessa sentir um certo “mal-estar” diante das “risadas dos físicos” que, apoiados na idéia das leis invariáveis da natureza, menosprezam a simplicidade da gente religiosa que reza pela vinda da chuva ou por uma boa colheita. Estas dúvidas ou hesitações do Cavaleiro fazem lembrar as dúvidas ou dificuldades sentidas pelo próprio Maistre quando jovem no contato com o pensamento das luzes. Cf. Darcel, “Aux Sources de la Sensibilité Maistrienne” in *REM* # 5-6, 1980, pp.92-3 e Lebrun, *Joseph de Maistre*, 1988: p. 40-1. De outro lado, a formação no ambiente da ideologia das luzes leva o Cavaleiro a tornar-se porta-voz do que poderíamos chamar de os “preconceitos” típicos da nova época, que ele expressa principalmente ao longo da sétima *Soirée* (II,7, pp. 376, 386) a propósito da natureza da guerra.

⁴³⁶ Como aliás era notoriamente o caso do Czar Alexandre que, segundo a hipótese de Darcel, o Cavaleiro viria a representar. Para essa discussão ver o cap. IX, Parte II.

que precisa ser justificada, e não o contrário⁴³⁷. Isto significa sobretudo que este jovem naturalmente religioso (são notáveis ao longo de todo o livro as manifestações do que poderíamos chamar de a sua “disposição para crer”⁴³⁸), mas com *a cabeça a prêmio pela filosofia* (permitam-me o inusitado da expressão), precisa e, com efeito, deseja⁴³⁹ ser *reconformado* no molde dos principais conceitos da sua tradição, os quais, com a formação que recebeu, ele não podia deixar de ignorar, pelo menos até um certo ponto⁴⁴⁰.

Assim, para a realização bem-sucedida deste fim cabe antes de tudo destruir o prestígio que a filosofia exerceu e ainda exerce sobre a sua jovem mente, pondo abaixo, sem dó nem piedade, os ídolos de onde emana esta prestidigitação⁴⁴¹. É neste sentido de uma *desconstrução* da autoridade, que poderíamos classificar de *propedêutica*, que a meu ver deve ser entendido, por exemplo, entre outras façanhas maistreanas, o terrível retrato de Voltaire, traçado pelo conde na Quarta *Soirée*⁴⁴². Sem querer neste momento entrar no mérito da questão da sua crítica à ciência e à filosofia das luzes, que deverá ser considerada em outro

⁴³⁷ Toda a quarta *Soirée de São Petersburgo* é um comentário e uma severa crítica desta nova religiosidade tingida do deísmo filosófico das luzes.

⁴³⁸ Ver, por exemplo, a entusiasta manifestação com a qual ele fecha a segunda *Soirée*, I, 2, p.171. Cf. tb I,3, p. 216 e I,3, p. 223 e a docilidade com que ele aceita os argumentos dos seus interlocutores em I, 4, p. 243 e ainda II, 10, p. 527.

⁴³⁹ O desejo do Cavaleiro de ser “esclarecido” sobre os mais diversos pontos da “divina metafísica” é afirmado em diversas passagens. Como se disse, os próprios diálogos originam-se a partir daí. Para apenas mais um exemplo, cf. *Soirées* I, 4, p. 231, onde, instigado por um comentário emitido pelo Conde, ele deseja ser esclarecido sobre o significado da prece.

⁴⁴⁰ Os exemplos da sua ignorância dos princípios do pensamento religioso são múltiplos. Na terceira *Soirée* (I, 3, p. 201), por exemplo, ele confessa ter lido “muito poucos livros de metafísica” em sua vida. E um pouco antes, na segunda, isso é ainda mais claro: ao ouvir do Conde a menção *en passant* ao nome de Santo Tomás de Aquino como autoridade filosófica, o Cavaleiro diz candidamente: “Vocês me forcem, meus bons amigos, a travar conhecimento com os mais estranhos personagens. Eu achava que Tomás de Aquino era citado apenas nas academias, algumas vezes na Igreja; mas eu não esperava que se pudesse discuti-lo entre nós”. A isso o conde responde, cheio de ironia, que, apesar de ter florescido no século XIII e de, por esta razão, não poder ter conhecido as ciências que ainda não existiam no seu tempo, Tomás é uma autoridade das mais importantes, cuja doutrina epistemológica ele a partir de agora se dispõe a “fazer conhecer”, mesmo, ele segue ironicamente, que seja preciso esperar que o Cavaleiro tenha cinquenta anos como ele para pedir os livros do “Anjo da Escola” emprestados ao seu “cura” particular.

⁴⁴¹ Esta disposição para a desconstrução dos mitos, que já foi discutida mais acima num outro contexto, já se faz perceber na segunda *Soirée*, quando, contestando a “respeitabilidade” ou “autoridade”, proposta pelo Cavaleiro, dos defensores da origem sensível das idéias, o Conde diz: “É preciso primeiro observar que uma multidão de grandes homens, criados do alto da plena autoridade do século passado, logo deixarão de sê-lo ou parecê-lo. A grande cabala tinha necessidade do seu renome: e ela o fabricou como se fabrica uma caixa ou um sapato: mas esta reputação factícia está com os dias contados, e logo a espantosa mediocridade destes *grandes homens* será o tema inesgotável dos risos europeus” *Soirées* I, 2, p. 160. Logo na seqüência do texto, ele busca “resgatar” das fileiras inimigas as figuras de autoridade que os partidários da “origem sensível das idéias” teriam tentado indevidamente arrolar, como Aristóteles, Hipócrates, entre outros.

⁴⁴² *Soirées*, I, 4, p. 235 e ss. O mesmo acontece com Locke. Na sexta *Soirée*, por exemplo (II,6, p.313), o Cavaleiro confessa candidamente haver ficado horrorizado com o fato de o Conde ter-lhe falado de Locke “com tanta irreverência”, o que incita o seu interlocutor a passar mais de vinte páginas desancando a epistemologia (supostamente) sensualista do filósofo inglês. Neste caso específico, somos informados ainda, na própria continuação do livro, de que a estratégia de desconstrução deu resultados. Na oitava *Soirée* (II,8, p. 433), o Cavaleiro diz, dirigindo-se ao Senador: “Não tenha medo: eu creio jamais voltar a ser surpreendido citando Locke depois do medo que vocês me fizeram ter dele”.

lugar (no penúltimo capítulo da Parte II – cap. VIII), me parece ser de grande interesse pelo menos apontar para o contexto particular desta “desconstrução”. Ela se segue (ao modo de uma “reação”) a uma longa citação, feita pelo Cavaleiro, de um poema de Voltaire denunciando como escusa e insensata a aliança entre a guerra e a religião que marcava o *Ancien Régime*, um texto que o interlocutor apresenta ingenuamente como se gozasse por si mesmo de uma grande autoridade⁴⁴³.

É reagindo a esta manifestação espontânea do Cavaleiro que o Conde parte para detonar impiedosamente o “corifeu” da filosofia das luzes, mirando a sua figura social, a “autoridade” formadora que ele exerce sobre a mente do jovem aprendiz, antes de visar o homem, ou mesmo as idéias do escritor⁴⁴⁴. Trata-se, assim, de uma estratégia pedagógica das mais conscientes, que acompanha e mesmo, no sentido lógico, precede a parte, digamos, positiva da educação, que foi descrita mais acima. Depois deste trabalho de limpeza, ou,

⁴⁴³ Parece-me válido reproduzir de modo resumido todo o contexto desta famosa passagem maistreana de forma a dar a ver a intensidade do seu *pathos* educativo, algo que, até onde eu sei, ainda não foi devidamente ressaltado nos estudos maistreanos. Logo depois de ouvir o poema, o Conde diz: “Ah, eu lhe peguei, caro Cavaleiro, você está citando Voltaire: eu não sou tão severo a ponto de lhe privar do prazer de rememorar *en passant* algumas palavras caídas desta pluma brilhante; mas *você o cita como autoridade* e isto não vale comigo”. “Ah, meu caro amigo, retruca o Cavaleiro, você guarda rancor demais contra *François-Marie Arouet*. E, no entanto, ele não existe mais: como é possível conservar tanto rancor contra os mortos?” “Mas as suas obras não estão mortas, diz o Conde; elas vivem, elas nos matam; de modo que me parece que o meu ódio é plenamente justificado”. A isto o Cavaleiro faz-lhe notar que, quaisquer que sejam as reservas que se tenha em relação ao seu pensamento, é impossível não confessar o gênio de Voltaire, essa “brilhante propriedade da França”. É a partir daí que o Conde solta toda a sua verve contra o finado *philosophe*. Vamos a ela, selecionando as partes do “retrato” que dão a ver o seu apelo educativo: “Belo Gênio tanto quanto queiras, caro Cavaleiro; isso não faz com que seja menos verdadeiro que, ao louvar Voltaire, é preciso fazê-lo com certa moderação, eu quase digo a contra-gosto. A admiração desenfreada que muitos dedicam a ele é o signo infalível de uma alma corrompida (...) Ele pronunciou contra si mesmo, sem se aperceber disso, uma sentença terrível, pois foi ele que disse que *um espírito corrompido jamais pode ser sublime* (...) O riso que ele excita não é legítimo: é uma careta (...) Não me fale deste homem, eu sequer posso pensar nele. Ah, o quanto ele nos fez mal! Semelhante a um inseto, uma praga dos jardins, que não dirige as suas picadas a não ser à raiz das plantas mais preciosas, Voltaire, com o seu *agulhão*, não pára de picar as duas raízes da sociedade, as mulheres [para Maistre o cerne da educação] e os jovens; ele os inocula com os seus venenos que assim são transmitidos de uma geração à outra (...) O grande crime de Voltaire é o abuso do talento e a prostituição refletida de um gênio criado para celebrar Deus e a virtude (...) Sempre aliada ao sacrilégio, [a sua corrupção] desafia a Deus perdendo os homens (...) Suspenso entre a admiração e o horror, por vezes me vem a idéia de mandar erguer uma estátua em sua homenagem... pela mão do executor” *Soirées*, I, 4, 236-8. A sutileza implicada nessa terrível frase final será discutida na terceira parte da tese quando se falar da concepção maistreana de uma história dos sacrifícios.

⁴⁴⁴ É deveras curioso o fato de que Maistre dê a entender que a “fealdade” que o seu impiedoso retrato atribui a Voltaire talvez fosse devida, ela também, a um problema de formação. É isto pelo menos o que nos leva a pensar o julgamento nada abonador que ele faz dos livros que compunham a biblioteca do filósofo francês, que ele teve a oportunidade de conhecer e visitar no Hermitage de São Petersburgo. O princípio deste julgamento é enunciado por Lovelace, personagem de um romance do escritor inglês Samuel Richardson (1689-1761): “Se você tiver interesse em conhecer uma pessoa jovem, comece conhecendo os livros que ela lê”. Segundo Maistre, o resultado deste conhecimento em relação aos livros de Voltaire é que “o todo passa a idéia de uma biblioteca montada para divertir as noites de um *campagnard* (...) a coleção inteira é uma demonstração de que Voltaire era estranho a toda espécie de conhecimentos aprofundados, mas sobretudo à literatura clássica. Se faltasse alguma coisa a esta demonstração ela seria completada pelos exemplos de ignorância sem igual que lhe escapam em uma centena de passagens das suas obras, malgrado todas as suas precauções. Um dia talvez fosse bom apresentar uma seleção dessas passagens para acabar de vez com esse homem” Cf. *Soirées*, I, 4, p. 261 n.11.

melhor, em paralelo a ele, o Conde e o Senador podem *informar* o seu pupilo nas noções propriamente religiosas⁴⁴⁵, para que este possa, quem sabe, reencontrá-las sob uma nova luz, que, atendendo inevitavelmente às tendências do século (ou seja, falando à sua razão, como ele mesmo começa o livro por exigir⁴⁴⁶), pareça-lhe mais atraente, despertando-lhe para a necessidade de “retomar” os princípios esquecidos da sua fé, fazendo um esforço para encontrar uma forma de “superar” os últimos cem anos de ataque impiedoso que a tradição (nesse caso a religião revelada) à qual ele ainda se sente vagamente filiado vinha sofrendo da parte do que na época se conhecia como “filosofia” e, eminentemente, da parte de Voltaire⁴⁴⁷.

Este processo de reeducação religiosa que, em suas grandes linhas, se constitui, como disse, numa “reação” a um estado de laicização do pensamento que é encarado negativamente, me parece ser o que os dois interlocutores mais experientes tentam fazer com o personagem do Cavaleiro ao conduzi-lo de uma ponta a outra das *Soirées*. Que se trata de uma reeducação, de uma “reforma” ou “correção” de rumos de preferência a um projeto, o deixam claro

⁴⁴⁵ Num ótimo artigo que se propõe a analisar exaustivamente o verdadeiro arsenal retórico que constitui as *Soirées de São Petersburgo*, Agnès Guillard, apesar de não considerar particularmente a natureza educativa da obra, decompõe esta “educação” maistreana que venho descrevendo em dois momentos distintos de *refutatio* e *persuasão*, analisando em detalhe as diversas técnicas de que Joseph de Maistre lança mão para ao mesmo tempo destruir a influência das idéias do século sobre a mente do aprendiz e apresentar a ele as “razões” da fé, da metafísica e da religião. Cf. Agnès Guillard, “La Rhétorique dans les *Soirées de Saint-Petersbourg* de Joseph de Maistre: Refuter et Convaincre” in *REM* # 12, 1996: pp. 77-203. Num de seus últimos artigos, Jean-Louis Darcel também fala desta “dupla perspectiva” que caracteriza as *Soirées* nos seguintes termos: “a refutação das luzes do XVIII e do seu modelo político, a Revolução, que constitui a parte erística da obra; e a restauração da unidade religiosa e política da Europa com a preocupação de oferecer uma reconstrução ideologicamente aceitável da ordem antiga, que constituir-se-á na sua parte epidíctica, destinada a granjear a adesão do leitor” “Les *Soirées de Saint-Petersbourg* de Joseph de Maistre: image contrastive d’une oeuvre et d’une ville” in *Dossier H – Joseph de Maistre*, 2005: p. 139.

⁴⁴⁶ Logo na *Primeira Soirée* o Cavaleiro sugere que os dois interlocutores “dirijam-se”, com seus discursos, à sua “razão” e não à sua convicção interior, que já existe e precisa apenas ser confirmada. *Soirées*, I, 1, p. 96. Esta passagem e o seu real significado parece ter escapado totalmente a Agnès Guillard na sua não obstante valiosa análise da retórica das *Soirées*. Ali, a meu ver desencaminhada por uma visão por demais estreita de “razão” e, por extensão, de “argumento racional”, ela insiste em dizer que o arsenal retórico utilizado por Maistre se endereça mais à intuição, à fé ou à pessoa do leitor (ao seu lado “irracional”, enfim, e a uma suposta “mentalidade primitiva” ou “atávica”), buscando seduzi-lo, do que à sua razão ou inteligência, o que me parece ser uma leitura das mais equivocadas a considerar a intenção que pode ser depreendida seja da estrutura formal e seja das próprias declarações constantes do livro. A impressão é a de que, por não ter formado uma idéia clara acerca dos potenciais destinatários desta obra intensamente complexa, ela teria se confundido com o jogo sutil entre convicção/disposição interior e *esclarecimento* dessa mesma convicção/disposição (que, naturalmente, a pressupõe) sobre o qual se estrutura a educação do Cavaleiro/leitor ao longo do livro, como em seguida tentarei demonstrar. De outro lado, este “problema” na sua leitura decerto advém da falta de uma reflexão mais aprofundada sobre o significado do conceito de *logos* no cristianismo alexandrino apropriado por nosso autor, algo que leva a comentarista a perder completamente de vista o tipo de racionalidade que Maistre tinha em vista na sua discussão. Cf. Guillard, “La Rhétorique dans les *Soirées...*”, *REM* # 12, 1996: pp. 135, 186-7, 189, 190.

⁴⁴⁷ Na terceira *Soirée*, o Cavaleiro diz, em reação a uma entusiasmada exortação do Senador à leitura de Fenélon e Berthier, dois “autores espirituais” então fora de moda: “Admita com franqueza, meu querido Senador, que você quer me seduzir e me fazer embarcar nas suas leituras favoritas! Com certeza o seu entusiasmo não se dirige ao *cúmplice* aí do lado, que apenas sorri. De resto, eu lhe prometo que, *se eu começar*, começarei pelo Pe. Berthier” *Soirées* I, 3, pp. 211-2. Na sétima, depois de ver dedicado a si o *elan* do senador sobre a divindade da guerra (II,7,p. 397), ele manifesta o desejo de fazer “um curso de preces” (p. 402), despertado pelo discurso apaixonado do Conde sobre o tema numa conversação anterior.

diversos elementos, além daqueles todos que já foram arrolados até aqui⁴⁴⁸. Na terceira *Soirée*, por exemplo, numa passagem marcada pelo *pathos* educativo, o conde se mostra surpreso de que o Cavaleiro tenha sido apresentado por sua mãe a Louis Racine, um poeta religioso do século XVII (filho do grande dramaturgo Jean Racine) ora em desuso, antes mesmo de apresentá-lo a Voltaire. Depois de dizer que a musa religiosa deste poeta deveria ser “cara a todos os educadores”, e de fazer uma digressão a respeito do papel fundamental das mães na educação dos homens, que, segundo ele, sozinhas são capazes de formar o homem verdadeiro, o “homem moral”, ele diz:

Nada pode substituir esta educação (...) Se a mãe sobretudo assumiu como dever imprimir profundamente sobre a fronte do seu filho o caráter divino, pode estar certo de que a mão do vício jamais o apagará. O jovem poderá afastar-se, sem dúvida; mas ele descreverá, se você me permite a expressão, uma *curva reentrante* [*courbe rentrante*]⁴⁴⁹ que o reconduzirá ao ponto de onde partiu⁴⁵⁰.

E, então, o Cavaleiro pergunta logo em seguida, como numa brincadeira: “E você crê, meu amigo, que a curva, a meu respeito, começa a *retroceder*?” “Eu não duvido, responde o Conde; e posso lhe dar uma demonstração expeditiva disto”:

O fato de você estar aqui comigo. (...) Por que, neste momento, você me ouve com prazer? É que você carrega na fronte o signo de que agora há pouco eu falava (...) O seu espírito, eu bem o sei, parece ainda recusar-se a certos conhecimentos; mas isto é unicamente porque toda verdade tem necessidade de preparação. Um dia, não duvide disso, você se deleitará com eles...” (*Soirées* I, 3, pp.203-4- apenas o último grifo é meu)

Trata-se, assim, de um processo a um só tempo de *correção e preparação* do personagem (e, com ele, do leitor) para a aceitação das “verdades” que ele, com efeito, deveria cultivar, mas que, em razão daquilo que poderíamos chamar de um “problema de

⁴⁴⁸ Para citar apenas mais um exemplo além daquele que se está prestes a ler, cabe observar que a importante digressão do Conde a respeito da superioridade dos Salmos presente na sétima *Soirée* se dirige a princípio a “consertar” a percepção inicial do Cavaleiro, enunciada de modo típico, como um preconceito de formação, de que Píndaro e Davi teriam, considerados de um ponto de vista puramente estético que já anuncia a sensibilidade do século XIX, mais ou menos o mesmo valor como “poetas” (II, 7, p. 404). Nesse caso também, ao final da conversação o Cavaleiro confirma a recepção da impressão educativa dizendo que vai dormir pela primeira vez na vida com o Rei-profeta na cabeça (II,7, p. 418).

⁴⁴⁹ A expressão designa a linha que descreve um movimento “para dentro”, num ângulo superior a 180°, isto é, que volta ou tende a voltar para o mesmo lugar de onde partiu, como acontece, por exemplo, com a circunferência.

⁴⁵⁰ “É no colo das mulheres, escreve Maistre à sua filha Constance, que cresce a coisa mais importante desse mundo, *um bom homem e uma boa mulher*” O.C., XI: p. 143.

formação”⁴⁵¹, não fazem parte do seu universo intelectual. É disto pelo menos que vamos sendo informados ao longo de todo o texto. O que o texto não é capaz de revelar, pelo menos não completamente, o estudo da história ensina com grande eloquência, a saber, que a tipicidade do personagem corresponde em seus contornos maiores às gerações de jovens cristãos nascidos, crescidos e educados no pensamento e na sensibilidade da filosofia das luzes e da ideologia anti-religiosa (ou pelo menos anti-cristã) de fins do século XVIII.

Com efeito, embora Maistre declare expressamente que a obra estava endereçada “para todos”⁴⁵², uma leitura cuidadosa me parece tornar transparente que as *Soirées* não se destinavam aos livre-pensadores ou seus pupilos⁴⁵³; que elas não tinham a intenção, como é o caso da outra obra maistreana sua contemporânea, o *Du Pape*, de sacudir as diversas confissões religiosas e reacender o fogo da polêmica entre as Igrejas cristãs; que elas não tinham, ainda, estrito senso, qualquer pretensão pronunciada de converter o proverbial “homem das ruas”; mas que elas compunham, antes de tudo, uma obra de defesa, de reforço e confirmação de uma disposição interior que já existia e se sentia ameaçada⁴⁵⁴, e em meu entender a sua intenção primeira era fornecer os elementos – uma verdadeira plêiade de elementos – para, em meio a tempos de hostilidade ou indiferença, despertar nos potenciais “adeptos” a esperança de uma vitória final desta disposição, seja no foro íntimo, para o florescimento da fé do indivíduo numa mundivisão coerente de caráter intelectual, seja no plano mais amplo da visão hegemônica na sociedade e no devir histórico imediato. Tanto este caráter pedagógico, digamos, “defensivo” (ou “reativo”) dos diálogos, quanto o perfil dos destinatários da educação que eles oferecem, me parecem ser enunciados de modo suficientemente claro na seguinte passagem da oitava *Soirée*, onde o Cavaleiro, assumindo espontaneamente a responsabilidade de transcrever as conversações e transformá-las em livro, diz que assim o faz pensando mais nos outros do que em si mesmo.

⁴⁵¹ Aqui não devido, repare-se bem, ao seio familiar (uma vez que a mãe do Cavaleiro teria cumprido a sua função, dando-lhe Racine para ler antes de Voltaire), mas antes às demais instituições educativas governadas pelo “espírito do tempo”. Na nona *Soirée*, O Cavaleiro diz, por exemplo, que teve a sua admiração juvenil por Sêneca, adquirida através da leitura de um livro de escola chamado “Sêneca cristão” (instrumento típico, diga-se de passagem, do “humanismo” da educação jesuíta), “perturbada” pelas diatribes do (ex) *philosophe* Jean-François La Harpe (1739-1803) contra o filósofo romano, um “desvio” que logo na seqüência do texto o Conde se encarrega de “corrigir” cf. *Soirées* II, 9, p. 471.

⁴⁵² Carta de 09 de julho de 1818 a Jean-Marie de Place in Latreille, “Lettres Inédites”, 1912: p. 293. Apesar da clareza da expressão, pelo contexto da carta eu acredito que ela se refira mais à composição literária das *Soirées* do que aos destinatários do seu “argumento”.

⁴⁵³ Na terceira *Soirée*, depois de uma manifestação do Senador em que ele teme ser acusado por “certas pessoas” de *Illuminée*, o Cavaleiro diz muito significativamente que não há destas certas pessoas ali e que, ainda que houvesse, a verdade deve ser dita do mesmo jeito. *Soirées* I,3, p. 213

⁴⁵⁴ Ver o quadro sombrio que Maistre traça do cristianismo na Europa em 1819 na sua *Lettre a M. le Marquis... Sur l'état du Christianisme en Europe*, O.C., VIII, esp. pp. 485-488.

Eu conheço muitos homens no mundo, diz ele, muitos jovens sobretudo, extremamente desgostosos das doutrinas modernas. Outros deslizam e pedem apenas para ser fixados. Eu queria comunicar a eles as mesmas idéias que ocuparam as nossas *Soirées*, persuadido de que assim poderia ser útil a alguns e pelo menos agradável a muitos outros (*Soirées* II, 8, p. 430).

Este interesse, digamos, “cultural” implicado na composição das *Soirées de São Petersburgo* também é sugerido pelas especulações sobre o futuro histórico imediato que marcam de modo especial a undécima (e última) *entretien*. Com efeito, o aporte especificamente histórico da sua riqueza e complexidade tal como as vim descrevendo até aqui não escapou a Pierre Vallin, que conclui o seu notável artigo sobre o lugar da obra-prima maistreana na história das teologias cristãs com palavras que, num certo sentido, poderiam servir de resumo a tudo o que eu acabo de dizer:

É evidente que se poderia chegar a uma precisão bem maior no perfilamento das diversas interpretações possíveis da queda, das esperanças do homem, da obra do Cristo, do papel da Igreja na história. O que segue sendo admirável, e uma provocação à qual não pode responder a mera elaboração técnica, é a produção de uma obra que em sua própria forma, e através dela, trabalha sobre as representações religiosas correntes e concorre para a renovação dos sistemas de imagens ou símbolos graças aos quais a consciência cristã afronta as circunstâncias históricas cambiantes e os universos culturais inéditos (Vallin, 1986: p. 362)

É isso também que indica o sinuoso processo de recepção das *Soirées*, que de fato só viriam a conhecer um grande sucesso a partir da década de 50 do século XIX, no chamado Segundo Império, cerca de trinta anos depois da sua publicação, exatamente num tempo em que a França – e, com ela, toda a Europa - passava por uma temporada (aparentemente a última!) de revitalização da piedade cristã⁴⁵⁵. Seja como for, a impressão que se tem em retrospecto (que, é certo, traz o perigo de deturpar a visão) é que Maistre, ao tipificar nas linhas que sugerimos a educação do personagem-chave do Cavaleiro, parecia ter em mente um público bem específico com a sua obra, e uma idéia mais ou menos precisa de qual poderia ser a sua própria contribuição para o momento histórico que se descortinava à sua

⁴⁵⁵ De acordo com o catálogo da Biblioteca Nacional da França (104: 63-6 cit em Lebrun, *Joseph de Maistre*, 1988: p. 342 n.11), a primeira edição de 1821 foi seguida por uma segunda edição em 1822 e apenas outras quatro até 1850. Desta última data até 1880 a obra conheceu nada menos que vinte e duas novas edições ou reimpressões. Foi neste ambiente de revitalização do pensamento religioso que se formou a piedade característica de figuras como Teresa de Lisieux (leitora confessa das *Soirées* e não por acaso “ultramontana” de primeira hora) e grandes eventos como o Primeiro Concílio Vaticano, para o qual Maistre também contribuiu sensivelmente com a publicação do *Du Pape* (que, segundo Hippolyte Taine, teria preparado os leigos católicos franceses para a aceitação do dogma da infalibilidade papal) e do *De L’eglise Gallicane* (endereçoado à desconstrução dos preconceitos galicanos do clero francês). Sobre a recepção e importância destas duas obras cf. C. Latreille, 1906: pp. 239-354 (esp. 291 e ss), Lebrun, 1988: p. 259 e Hippolyte Taine cit in *Dossier H*, 2005: p. 498.

frente, não obstante este momento ter demorado mais de trinta anos para chegar. Que o seu intento de reconstruir para as novas gerações de europeus esse mundo religioso então em processo de extinção não era, como quiseram muitos acusadores, simplesmente “retrógrado” ou “obscurantista”, mas antes estava em sintonia com os demais movimentos da sua época, mostra-o, a meu ver, a grande voga que as representações típicas da literatura romântica conheceram no período mesmo em que ele escrevia, aquela nostalgia da Idade Média e do Antigo Regime que atingiu em cheio a grande parte das gerações sucessivas do século XIX, e que de alguma forma parecia servir de contrapeso literário ou espiritual à marcha inexorável do progresso que anunciava uma nova civilização⁴⁵⁶. Neste sentido, talvez o único relevante para o julgamento específico que eu estou empreendendo, deve-se dizer que Maistre não poderia ter sido mais contemporâneo do seu próprio tempo, ainda que em muitos pontos ele, não sendo sob nenhum aspecto o que se poderia chamar de nostálgico ou romântico, tenha inclusive sido paradoxalmente ainda mais atual.

Bem, estabelecida em suas bases principais, esta minha perspectiva geral de leitura das *Soirées* não invalida, entretanto, uma outra hipótese educativa mais específica, eficazmente aduzida por Jean-Louis Darcel numa série de excelentes artigos e sobre a qual eu acho que vale a pena refletir⁴⁵⁷. Considerando, de modo semelhante àquele em que eu aqui a considero, as *Soirées de São Petersburgo* como uma espécie de obra de formação⁴⁵⁸, e tendo em vista que o veículo propriamente literário deste empreendimento educativo não poderia deixar de ser, diante da farta presença de indícios textuais, a tipicidade literária do Cavaleiro, Darcel propõe para este personagem uma identificação verdadeiramente inusitada⁴⁵⁹: nos contornos da figura semi-fictícia inspirada vagamente no Chevalier de Bray, Maistre teria, na verdade, buscado encaixar o próprio Czar Alexandre I, com quem nesse tempo (1809, o ano de composição de grande parte da obra) ele mantinha (ou pelo menos assim pretendia) uma relação de ascendência, atuando como uma espécie de conselheiro extra-oficial, o que, com

⁴⁵⁶ No que diz respeito à época em que ele ainda estava vivo, pense-se, por exemplo, no surpreendente sucesso dos livros de Chateaubriand, e mais tarde nas sucessivas vogas de escritores românticos que procederam, até o final do século XIX, e de maneira vária, à recuperação das representações clássicas e medievais.

⁴⁵⁷ Os artigos são, em ordem cronológica de publicação, “Joseph de Maistre, New Mentor of the Prince: Unveiling the Mysteries of Political Science” in *Joseph de Maistre’s life, thought and influence*, 2001: pp. 120-130; “Joseph de Maistre, Mentor de la Russie” in REM # 14, 2004: pp. 149-164 e *Les Soirées de Saint-Pétersbourg* de Joseph de Maistre: image contrastive d’une oeuvre e d’une ville” in *Dossier H: Joseph de Maistre*, 2005: pp. 138-146.

⁴⁵⁸ Trata-se, antes, na opinião dele, de “um tratado de aprendizagem no sentido iniciático do termo” Cf. “Joseph de Maistre, Mentor de la Russie”, REM # 14, 2004: p. 161. A sugestão é de Pierre Glaudes, citado nessa passagem por Darcel.

⁴⁵⁹ Ibid. p. 161

efeito, corresponde perfeitamente à missão do segundo grau da maçonaria assinalada no *Mémoire au Duc de Brunswick*, como mais acima se pôde ver⁴⁶⁰. Para os efeitos deste trabalho, o mais interessante nisso tudo é o fato de, para corroborar a sua sugestão, Darcel lançar mão de argumentos e indícios que, com efeito, podem servir de subsídios adicionais para a interpretação que vem sendo proposta até aqui.

No plano exterior ao texto, é um fato reconhecido, informa ele, que o manuscrito das *Soirées* teria circulado entre altos dignitários da corte russa, sendo efetivamente muito provável que tenha passado também, e indefectivelmente, como todo o resto dos documentos importantes, pela mão do jovem Czar (ibid). De modo que, assim segue a argumentação, a sua intenção precípua seria afastar o monarca recém-subido ao trono (1801), endereçando-lhe duras advertências (Ibid. p. 158), das idéias do século pelas quais ele sempre nutria uma grande admiração, um traço formativo que, numa obra posterior à sua estada russa, Maistre descreveria com uma franqueza impossível de ser expressa em sua antiga função de embaixador⁴⁶¹: segundo ele, no que tange não apenas à visão geral das coisas, mas principalmente à sua visão religiosa do mundo, Alexandre teria sido “vítima da sua formação”, tendo deixado de ser cristão para transformar-se em deísta⁴⁶². Aqui, para além dos detalhes sobre a religiosidade de Alexandre o que mais interessa é assinalar que, no plano propriamente literário, ela corresponde quase que exatamente aos traços identificados mais acima para indicar a formação “ilustrada” ou “esclarecida” do Cavaleiro, assim como o processo de reeducação apontado como o objetivo último de Maistre em relação ao leitor.

⁴⁶⁰ De acordo com a conjectura de Darcel, o contexto da composição das *Soirées* no ano de 1809 é na verdade mais complexo, conforme ele próprio o especifica no último dos artigos da série. Ali Darcel explica que a grande derrota militar de 1807, o “desastre de Friedland”, e o conseqüente encontro de Tilsit, que preparou a aliança franco-russa confirmada no ano seguinte (1808) em Erfurt, teria interrompido as relações de aconselhamento entre Maistre e o Czar, tornando este último inacessível aos conselhos de um inimigo tão evidente de Napoleão. Além disso, o período de quatro anos de aliança com a França revolucionária (1807-1811) teria consistido na época mais liberal do reino de Alexandre, culminando com a elaboração de um projeto de constituição concebido pelo ministro progressista Michael Speranski para limitar as prerrogativas imperiais no modelo autocrático russo. Todos estes episódios contribuíram para o isolamento de Joseph de Maistre num dos momentos mais cruciais da conjuntura política européia, o que segundo Darcel o teria obrigado a buscar influir de outra maneira, desta vez indireta (“literariamente”), sobre os destinos da Rússia, resultando na composição de, entre diversas outras obras, as *Soirées de São Petersburgo*, originalmente concebida como “uma resposta do filósofo aos sucessos do ‘usurpador genial’ para quem tudo parecia dar certo”. Num plano mais geral, ela teria sido concebida como uma “obra de monição”: na ótica de Maistre tratar-se-ia de fazer ver ao Czar e à aristocracia que o rodeava os perigos implicados na infiltração das idéias revolucionárias (notadamente a “laicização da sociedade e do ensino”), potencializada pela aliança e pela ascendência de Napoleão. Cf. “Les Soirées de Saint-Petersbourg de Joseph de Maistre: image contrastive...” in *Dossier H: Joseph de Maistre*, 2005: p. 140-1.

⁴⁶¹ Segundo Darcel, além da proximidade circunstancial com a poderosa França de Napoleão, o jovem Alexandre I, levado ao exterior por sua avó Catarina II, a Grande, para receber a sua instrução, teria sido educado na “axiomática das luzes”, tornando-se “portador de um projeto liberal”. (Ibid. p. 151). Sobre o liberalismo e modernismo de Alexandre ver também Goyau, 1921: pp. 148-9.

⁴⁶² Ou, melhor dizendo, caindo no “funesto devaneio” alemão do “cristianismo universal” ou da chamada “religiosidade”. A obra “posterior” é *L'état du Christianisme en Europe* O.C. VIII, esp. p. 512. Cf. Darcel, REM # 14: p. 163

Com efeito, a ponte entre a *reeducação* do Czar Alexandre, o suposto destinatário original do texto, segundo Darcel, e a regeneração do grande público “mal-educado” pelo então já largo período de influência do pensamento da Ilustração seria dada pelos quase doze anos que separam a composição da obra da sua publicação integral poucos meses depois da morte do autor, em 1821. O próprio Darcel admite que, neste segundo momento, e com vistas à sua difusão editorial, Maistre teria remanejado o texto original para atingir uma audiência menos restrita, o que, independentemente da veracidade da sua conjectura, vem em apoio da interpretação que eu mesmo acabo de aduzir⁴⁶³. Quanto à hipótese que fala da intenção esotérica de proceder a uma educação do Czar, infelizmente, na falta de uma análise detalhada das mudanças efetuadas sobre a versão original de 1809 (que há muito se encontra desaparecida), ela segue sendo apenas uma suposição⁴⁶⁴.

O que há de certo em tudo isso, aquilo que poderíamos chamar de “mínimo denominador comum” entre as diversas hipóteses de “dupla leitura” dos textos de Joseph de Maistre, é a intenção educativa que preside à sua obra, algo que, assim eu acredito haver mostrado, pode ser estabelecido sem nenhuma necessidade de propor interpretações ousadas ou demasiadamente conjecturais, permanecendo apenas nos limites estreitos (e seguros!) de uma atenta análise crítica dos textos disponíveis. É com este caráter de fundo sempre em mente, e levando em conta a virtual miríade de suas articulações, que eu procederei a partir de agora à leitura destes mesmos textos, buscando antes de tudo apreendê-los por si mesmos, na trama das suas próprias categorias, sem nenhuma vontade de enfiá-los no leito de Procusto da hipótese da educação, que certamente *não* os esgota nem é a única possível para dar conta deles. Se eu me proponho a usá-la aqui é apenas para que sirva como uma “moldura vaga” para enquadrar e dar unidade à riqueza de representações históricas e antropológicas de caráter religioso que compõem a herança intelectual do conde Joseph de Maistre, a qual agora começarei a estudar.

⁴⁶³ Outro elemento que pode servir como um “indício” adicional, embora não conclusivo, da intenção educativa das *Soirées*, é o fato de Maistre ter composto o seu grotesco retrato de Voltaire (ou o seu retrato de um Voltaire grotesco, como se queira) pouco tempo antes de morrer, em 1819, sendo ele uma das últimas coisas que foram adicionadas ao livro. Cf. *Soirées*, I (Introd. de Darcel), p. 21 e Saint-Beuve, 1930: I, p. 87, segundo quem Maistre teria dado os últimos retoques na sua terrível caracterização apenas seis semanas antes de morrer, pouco antes de ficar totalmente paralisado. Por que motivos então, eu me pergunto, Maistre teria se lançado numa empresa tão arriscada (e, a contar por esta informação, tão conscientemente planejada) como a desconstrução do grande ídolo do século senão por motivos educativos?

⁴⁶⁴ Cf. REM # 14, 2004: p. 163. Para Darcel, a “única certeza” é que Maistre desejou ser esse mentor do jovem príncipe, um projeto que, em termos concretos, tudo indica haver fracassado.

PARTE II

FORMAÇÃO DO HOMEM: A PROVIDÊNCIA E AS FORMAS DO PODER SOCIAL

CAPÍTULO VI PROVIDÊNCIA E REVOLUÇÃO

*Toda Criatura é como a erva
e toda a sua glória como a flor dos campos!
A erva seca e a flor fenece
Quando o sopro do Senhor passar sobre elas.
(Verdadeiramente o povo é idêntico à erva)
Is 40, 6-7.*

Não é possível adquirir uma idéia clara do pensamento de Joseph de Maistre sem refletir sobre a profunda impressão que os acontecimentos da Revolução Francesa causaram em sua sensibilidade. E isto, senão por outra razão, pelo simples fato de, como lembra Darcel entre outros⁴⁶⁵, ele ter-se tornado escritor “pela Revolução”, sem a qual, como depois ele mesmo viria a confessar, passaria a vida inteira agarrado, como uma “ostra”, ao “recife” que as circunstâncias que presidiram o seu nascimento haviam reservado para si.

De início simpatizante de parte dos ideais de reforma e liberação do impetuoso movimento filosófico do século XVIII, o magistrado da pacata província de Savóia apresentou desde muito cedo um interesse “apaixonado” pelo intenso processo de mudanças no país vizinho que logo passaria a monopolizar as atenções de toda a Europa⁴⁶⁶. Não obstante a simpatia e o interesse demonstrados, Maistre jamais foi o que ordinariamente se conhece como um “liberal”, antes assumindo uma posição que seus biógrafos mais recentes definiram, a meu ver de maneira bastante feliz, como de um “conservadorismo esclarecido”

⁴⁶⁵ Na sua Introdução a REM # 10, 1986/7: p. 18.

⁴⁶⁶ Cf. a introdução de Darcel ao número da REM (# 10, 1986/7), que traz uma edição da reveladora correspondência entre Maistre e o seu superior no serviço diplomático da Savóia, o Barão Louis Vignet des Etoles, e especialmente a página 9, onde ele diz ser possível “discernir esquematicamente” três períodos que correspondem às três atitudes que Maistre irá sucessivamente adotar diante da Revolução: “na Savóia, possessão do rei da Sardenha, ele vai a princípio *observar* com um interesse apaixonado o imenso evento que agita o reino com o qual compartilha língua e cultura. Depois, de volta à Savóia [de um curto período de exílio voluntário], ele vai *viver* a Revolução no cotidiano: uma experiência que, apesar de breve, não foi por isso menos marcante. Enfim, a partir do observatório privilegiado que era Lausanne, ele vai *combater* a Revolução européia e não mais francesa pela ação contra-revolucionária. Desta experiência bastante completa nasce uma obra que associa o conhecimento íntimo do evento – o *vivido* – com o recuo necessário às perspectivas de conjunto”. Conseqüentemente, destas três atitudes nascerão também diferentes tipos de obras contra-revolucionárias, culminando com a perspectiva eminentemente “contemplativa” de “pensar a Revolução” que marca, como se verá nesse capítulo, a sua primeira obra importante, as *Considerations sur la France*. Ibid. p. 10.

⁴⁶⁷. Como grande parte da população letrada da Europa do seu tempo, ele acompanhou com ansiedade a convocação dos Estados-Gerais (1788) e as promessas de reforma por ela trazidas, dada a crise institucional, política e econômica em que a França de Luís XVI estava mergulhada⁴⁶⁸. Maistre via no absolutismo e no que ele chamava de *batonocracia* (o “poder do bastão”, isto é, o Estado militarizado), uma corrupção da verdadeira monarquia européia, cuja regeneração deveria ser conduzida com prudência e na direção de um retorno a seus fundamentos originários. Partidário da monarquia constitucional e do estado de direito⁴⁶⁹, ele tinha todas as razões para acreditar que a crise de 1788 apresentava a oportunidade perfeita para as reformas que, àquela hora, pareciam fazer-se absolutamente necessárias⁴⁷⁰. Como se sabe, os acontecimentos evoluíram numa direção muito diversa e a princípio imprevisível: em questão de meses as três ordens que formavam os Estados-Gerais - instância de representação da nação francesa que remontava à Idade Média tardia – foram incorporadas à Assembléia Nacional e o que seria apenas mais um processo de reforma havia definitivamente se consolidado numa Revolução.

⁴⁶⁷ Em termos estritamente políticos, esta posição era de inspiração tradicionalista, entendida em contraste com o “despotismo esclarecido” que definiria a monarquia prussiana (Frederico, o Grande) e sua contrapartida católica, o “Josefismo” da Casa de Áustria. Cf. Darcel, *Joseph de Maistre and The French Revolution in Maistre's Studies*, 1988: 179-180. No sentido mais amplo de suas simpatias e filiações espirituais, o conservadorismo esclarecido do Maistre pré-revolucionário é descrito nos seguintes termos pelo seu mais recente biógrafo, o canadense Richard Allen Lebrun, aqui falando mais de quinze anos depois da publicação da sua biografia: “[Há mais de uma década, quando escrevi a minha biografia de Joseph de Maistre] eu o achei ‘esclarecido’ em sua íntima familiaridade com os escritos das luzes, em sua participação ativa na franco-maçonaria, em sua curiosidade e amor pelo saber, em seu gosto pela liberdade de imprensa, em seu galicismo moderado, em sua oposição ao absolutismo (seja a variante praticada por Luís XIV ou a versão do “despotismo esclarecido” do século XVIII), em sua fé no ideal de uma monarquia temperada e limitada pelos “corpos intermediários”, como os parlamentos da França e o Senado de Savóia em seu próprio país, na sua desconfiança com respeito às medidas militaristas e centralizadoras da monarquia sarda, em sua admiração pela Inglaterra e pelo sistema político desse país e em sua abertura às possibilidades de reforma. Não obstante, ele permanecia ‘conservador’ em sua adesão ao catolicismo romano tradicional, em sua fé na superioridade fundamental das instituições monárquicas, em sua lealdade para com a monarquia sarda, no seu medo dos excessos da democracia popular, em seu preconceito de que a elite natural de súditos instruídos e afortunados (à qual ele pertencia) tinha uma responsabilidade e um direito específicos a participar do exercício do poder político, em sua fé no caráter indivisível da soberania, em sua sensibilidade para com o lento crescimento orgânico das instituições humanas e na sua convicção de que as reformas deviam enraizar-se na tradição e ser introduzidas com prudência e lentidão”. Lebrun, “Joseph de Maistre et David Hume”, in REM # 14, 2004: p. 255.

Nesta mesma página, levando em conta estas posições que constituíam o “conservadorismo esclarecido” do Maistre pré-revolucionário, Lebrun ainda diz que, idealmente, ele poderia, neste momento crítico em que eclodiu a Revolução francesa, ter assumido qualquer um dos dois lados do grande combate.

⁴⁶⁸ Lebrun nos conta que, partidário dos *parlementaires*, Maistre teria inclusive vislumbrado a possibilidade de candidatar-se a uma representação nos Estados gerais, para a qual ele era elegível na qualidade de proprietário de terras na França. Cf. Lebrun. *Joseph de Maistre*, 1988: p. 95. Aparentemente ele foi dissuadido do projeto por seus amigos jesuítas.

⁴⁶⁹ Uma posição que ele conservaria ao longo de toda a sua vida. A limitação do poder Real é, com efeito, a idéia que norteia sua última obra publicada em vida, o *Du Pape*. Uma certa “anglomania” era também marcante no seu caráter intelectual, principalmente nos primeiros tempos. Cf. Darcel. *Maistre and the.. Op. Cit.* p. 178

⁴⁷⁰ Essas posições iniciais de Joseph de Maistre em relação à Revolução encontram-se expostas em dois *Memoirs inéditos* (*Sur la Venalité des Charges* e *Sur les Parlements*) comentados por Darcel em Ibid: pp.178-9.

Já em junho de 1789, Maistre se mostra preocupado com a crescente “demagogia” dos discursos nas reuniões de Versalhes e com o surgimento de um “partido radical” interessado em modificar em profundidade as formas tradicionais de representação.⁴⁷¹ Com a crescente radicalização do processo – agravada por uma incapacidade crônica para o consenso dentro da própria Assembléia em suas inúmeras subdivisões e lutas partidárias – e a notícia dos primeiros levantes populares da Revolução (Os “dias de Outubro”, que culminariam com a invasão de Versalhes pelas “mulheres de Paris” na noite do dia 5 de outubro de 1789), seus sentimentos e expectativas começam a se transformar radicalmente⁴⁷². Em carta a um amigo, ele escreve:

Minha fé está abalada. Por favor, me ajude! Minha cabeça está fermentando tanto com todas essas notícias a ponto de às vezes eu não conseguir dormir.

Apesar das escassas evidências de seu pensamento nesta época, seu biógrafo, Jean-Louis Darcel, aponta para o surgimento da obscura intuição de um significado religioso dos acontecimentos, particularmente pela idéia, expressa em algumas cartas e anotações de seu diário pessoal, de que eles começavam a contrariar visivelmente os cálculos dos personagens envolvidos e de que as paixões estariam começando a dominar a cena num momento extremamente delicado⁴⁷³. Esta intuição, expressa nos termos que vêm sendo apontados neste trabalho como essenciais à sua visão da Providência, se faz presente já na continuação da carta supracitada, reproduzida por Lebrun em sua biografia:

Você sabe que eu não sou amigo de facções populares; no entanto eu vejo um grande interesse neste terrível sermão que a Providência está pregando aos reis. Sim, ele merece ser ouvido com muita atenção, e tanto pior para aqueles que não forem capazes de aprender a lição.⁴⁷⁴

Neste momento inicial o conteúdo religioso da sua reação ainda estava circunscrito a uma menção mais ou menos formal à divindade e a uma consciência passavelmente obscura de que o significado dos fatos transcenderia a sua dinâmica interna, algo cuja importância Maistre define muito caracteristicamente como uma “lição”. E, com efeito, mesmo aí, nesse estado prematuro dos acontecimentos, já é possível testemunhar a marca pessoal de toda a sua

⁴⁷¹ Cf. Lebrun. *Joseph de Maistre*, 1988: p.96

⁴⁷² É interessante observar que Maistre teve acesso às notícias destes tumultos iniciais através das descrições feitas pelas primeiras vítimas da Revolução a fugir da França – os primeiros *émigrés* –, em relatos vívidos da inaudita violência e brutalidade que caracterizaram estes primeiros distúrbios políticos, que, com efeito, devem tê-lo deixado sobremaneira impressionado.

⁴⁷³ Darcel. *Joseph de Maistre during...* Op. Cit. p.181

⁴⁷⁴ Carta sem data ao Marquês Henri Costa de Beauregard cit in Lebrun. *Joseph de Maistre*, 1988: p.98

reflexão sobre o grande evento que para sempre mudaria a sua vida: uma estreita fusão entre intuição/emoção e “distanciamento filosófico” que em muito contribuiria para destacar Joseph de Maistre de seus companheiros da contra-revolução. Contudo, nestes primeiros momentos ainda se verifica, nos poucos registros que possuímos de suas reações, um certo desequilíbrio entre os dois pólos, com uma nítida vantagem, ademais bastante natural, dos sentimentos sobre a razão que deveria dar conta dos fatos⁴⁷⁵.

Por meio de informações de amigos e conhecidos que haviam presenciado os primeiros movimentos da Revolução e a constante leitura dos periódicos franceses, Maistre se mantém em contato com o desenrolar da situação no país vizinho e começa a ficar cada vez mais apreensivo. Em paralelo, com a leitura das primeiras tentativas interpretativas do fenômeno revolucionário, devidas a Calonne, Mounier (participantes da chamada primeira fase do processo revolucionário, quando a França ainda se mantinha uma monarquia constitucional), e, principalmente, Edmund Burke, a agonia começa lentamente a transformar-se em reflexão, com a apreensão e o medo dando lugar ao que se poderia chamar de um “horror refletido”, que em pouco tempo se transforma numa total rejeição da direção tomada pelos acontecimentos.

Minha aversão por tudo o que está sendo feito na França neste momento torna-se horror. Eu entendo muito bem como sistemas, fermentando em tantas cabeças, transformam-se em paixões⁴⁷⁶. Acredite-me, esta abominável Assembléia não poderia ser mais detestável. Observe como trinta ou quarenta patifes conseguem realizar o que o Príncipe Negro e a Liga foram incapazes de conseguir: massacres, saques e incêndios não são nada; demora-se apenas uns poucos anos para curar tudo isto; mas o espírito público aniquilado, a opinião viciada a um nível assustador; em uma palavra, a França *apodrecida*, é isso que estes cavalheiros conseguiram fazer. E o que é realmente deplorável é que a doença é contagiosa e nossa pobre Chamberry já se encontra num estágio avançado de contaminação.⁴⁷⁷

De fato, por ocasião da invasão da Savóia pelas tropas da Convenção, em setembro de 1792, o conde de Maistre, ao contrário da grande parte de seus compatriotas, já se mostrava

⁴⁷⁵ Nas palavras de Darcel: “Testemunha indireta dos dias sangrentos de 1789, 1790 e 1791, [Maistre] ficou obcecado pela imagem da loucura sangrenta da multidão; suas cartas que nos chegaram do período mostram, ao lado de uma condenação instintiva dos aprendizes de feiticeiro da Revolução, um choque emocional que tendia a obnubilar toda análise. A extensão desse choque revela uma sensibilidade e uma emotividade que têm sido minimizadas demais, quando não simplesmente negadas [por seus comentadores]” Darcel. *Joseph de Maistre and the...* Op. Cit. p.180. A mesma visão da natureza “visceral” da reação maistreana é postulada por Lebrun em *Joseph de Maistre*, 1988: p. 98-99.

⁴⁷⁶ Três anos mais tarde ele iria reproduzir um texto do *Accusateur publique*, em seu estudo “Contra-Rousseau”, dirigindo aos *philosophes* que, em sua visão, teriam inspirado a ideologia revolucionária: “Em seus selvagens paradoxos e abstrações metafísicas, vocês pensavam que as paixões humanas não eram nada?” *O.C.*, I: p. 405.

⁴⁷⁷ Carta a Henry Costa de Beauregard, de janeiro de 1791, citada em Lebrun. *Joseph de Maistre*, 1988: p.101

consciente de que a coisa estava prestes a tomar proporções inauditas. Ainda em 1791, ele escreve ao barão Vignet des Etoles:

As circunstâncias são assustadoras. Digo-lhe francamente: eu temo pelo século XVIII um choque político como aquele que o XVI experimentou no campo da religião. A Revolução caminha a passos largos.⁴⁷⁸

De acordo com a biografia de autoria de Lebrun, esta é já a segunda menção em sua correspondência, num momento ainda bastante prematuro, de uma analogia entre o processo revolucionário francês e a Reforma protestante, uma noção que, à continuação da obra de Maistre, tornar-se-ia, mais do que uma simples teoria sobre as causas ou a natureza da Revolução francesa, uma autêntica genealogia das mudanças espirituais responsáveis pela formação do que hoje conhecemos como o espírito da modernidade (Cf. Lebrun, 1988: p. 100).

Não obstante, as suas primeiras obras, compostas na perspectiva daquela atitude de “combate” apontada por Darcel e determinadas pelas circunstâncias, limitaram-se a uma abordagem política ou ideológica (“trabalhar sobre a opinião”) da Revolução na França⁴⁷⁹. Em 1793, de volta à Chamberry no curto período que interrompeu o que seriam mais de vinte anos de exílio voluntário, ele escreve o *Adresse de Quelques Parents de Militaires Savoisiens à la Convention Nationale*; no mesmo ano, já como “correspondente” (uma espécie de cônsul) do rei da Sardenha em Lausanne, as quatro *Lettres d’un Royaliste Savoisien a ses Compatriotes*⁴⁸⁰ e os *Trois fragments sur la France*⁴⁸¹; em 1794, também em Lausanne, os

⁴⁷⁸ Carta de 08 de julho de 1791 escrita ainda em Chamberry e publicada em REM # 10, 1986/7: p. 23.

⁴⁷⁹ Ainda assim, numa carta de 1791, a interpretação política já aparece *contaminada* pela perspectiva religiosa. Comentando a cegueira do governo do Piemonte (“somos fracos, nosso passatempo é devorar-nos uns aos outros”), o qual mostrava sinais cada vez mais evidentes de incompetência para conter a difusão da propaganda revolucionária na Savóia, Maistre escreve ao estilo “profético” que lhe tornará célebre: “*Quos Jupiter vult perdere prius dementat* [Aqueles que Deus deseja destruir, Ele primeiro os enlouquece]” Carta a Henry Costa de Beauregard de 23 de março de 1791, *O.C.*, IX: p. 16

⁴⁸⁰ Publicadas para inspirar e exaltar a lealdade dos monarquistas da Savóia ocupada, o conteúdo destas (quatro) cartas pode ser resumido nas seguintes palavras de Jean-Louis Darcel em sua introdução à edição Puf (1989) das *Considérations*: “Nas primeiras duas cartas Joseph de Maistre, não sem habilidade, denuncia a prática revolucionária em nome dos próprios princípios que a animam: em nome da liberdade, da Igualdade e dos Direitos do Homem, ela viola as liberdades, as consciências e as propriedades. Nas duas últimas, ela faz o elogio da monarquia sarda e das instituições savoianas” *Considérations*, 1989: p.21. Marcadas pela tentativa de fazer justiça às aspirações por mudanças que movimentavam a Europa daquela época e ao mesmo tempo por uma perspectiva de moderação, as *Lettres* viriam a ser censuradas tanto na França quanto em Turim, supostamente como “anti-monarquistas”. A imensa ironia da situação evidentemente não escapou a Joseph de Maistre, que mesmo nos piores momentos jamais perdia o senso de humor: “Às vezes eu rio um sorriso filosófico ao ver a minha obra confiscada em Turim (aparentemente como anti-monarquista) e, ao mesmo tempo, suprimida em Genebra por uma requisição formal da Convenção Nacional” Carta de 9 de julho de 1793 a Vignet des Etoles in REM # 10, 1986/7: p. 36.

⁴⁸¹ Redigidos (1794-6) como uma espécie de prolegômeno de sua visão de uma “Revolução européia” e jamais publicados em vida. As razões para a não publicação tornam-se evidentes com a leitura dos textos. Além das

dois tratados Contra-Rousseau⁴⁸²; todas obras de ocasião, concebidas para refletir sobre situações de momento ou como panfletos para influenciar populações específicas e preparar as ações do governo do Piemonte em sua reação à política expansionista da cada vez mais poderosa república francesa⁴⁸³. A situação começa a mudar sensivelmente quando da sua primeira fuga para Turim. Como mostra Richard Lebrun, já em 1792 a sensibilidade de Joseph de Maistre começa timidamente a buscar um esclarecimento para a sua ainda obscura intuição religiosa de primeira hora. Depois do “reforço” encontrado na Leitura das *Reflections on the Revolution in France* (publicadas em 1790) do “admirável Burke”⁴⁸⁴, Maistre “redescobre” - como testemunha o seu diário - o “Livro dos Livros”, especialmente os profetas (Isaías em particular) e o Apocalipse.⁴⁸⁵ A procura das fontes vetero-testamentárias vai se intensificando cada vez mais com os sucessivos fracassos das velhas monarquias e os surpreendentes sucessos dos exércitos franceses⁴⁸⁶. Nas palavras do mesmo Lebrun,

Com a derrota da invasão conjunta da Savóia pela Áustria e pela Sardenha, no começo do outono de 1793, com o sucesso contínuo dos exércitos franceses ao longo do inverno e da primavera de 1794 e com a escalada da violência do terror na França durante o mesmo período, Maistre foi duvidando cada vez mais de suas primeiras interpretações políticas da Revolução⁴⁸⁷.

habituais diatribes contra os revolucionários, Joseph de Maistre mostra-se impiedoso com a nobreza francesa e com praticamente todas as instituições morais, políticas e religiosas deste país durante o século XVIII, antecipando em pelo menos vinte anos as duras críticas que seriam proferidas no *Du Pape*. Os fragmentos ocupam as pp.71-90 da edição crítica das *Considérations* da coleção PUF (1989).

⁴⁸² O *De L'etat de Nature*, já citado, no capítulo anterior, em uma edição crítica de Darcel, e o *De la Souveraineté du Peuple*, publicado como *Étude sur la Souveraineté* no primeiro volume das Obras Completas (O.C., I: p. 311-554) e em inglês numa edição crítica devida a Richard Lebrun, *Against Rousseau*, 1996. Ambas as obras ficariam para sempre guardadas em seu portfólio e somente seriam publicadas postumamente.

⁴⁸³ Para uma discussão do conteúdo destas obras Cf. Darcel. *Joseph de Maistre and the...* Op. Cit. p.184 e ss e Lebrun, *Joseph de Maistre*, 1988: p.116 e ss

⁴⁸⁴ O “reforço” se dá em dois níveis. No plano da atitude por uma certa “raiva” comum, uma “aversão” instintiva aos princípios e práticas da nova ordem. Num segundo plano, mais profundo, por uma tímida referência de Burke ao significado providencial da Revolução: “Ainda que não seja dado a olhos humanos perceber-lo, estar-se-ia tentado a crer que a França, por algum grande crime, atraiu para si a vingança celeste, e que é por conta de um grande castigo que ela agora se vê submetida a uma dominação vil e abjeta” Edmund Burke, *Reflexões sobre a Revolução em França*. UnB, Brasília, 1997 (2ª ed.) p. 185

⁴⁸⁵ Lebrun. *Joseph de Maistre*, 1988: p.138. Para o “estímulo” conferido pela leitura da obra de Burke Cf. *Ibid.* pp101-3.

⁴⁸⁶ Os indícios mostram que o ápice da leitura dos profetas se deu no ano de 1794, contemporaneamente à redação do *Discours a la Marquise de Costa*. Os *Carnets* de Maistre registram para o mês de julho de 1794 a leitura do capítulo vinte e quatro (v.21: “Naquele tempo o Senhor, lá do alto examinará a milícia celeste, e os reis do mundo sobre a terra”) e quatorze de Isaías (uma terrível sátira da morte do tirano da Babilônia) e o capítulo de Ezequiel (“Ode fúnebre sobre o faraó”) Cf. *Ibid.* p.139.

⁴⁸⁷ *Ibid.* p.132. Através das cartas enviadas ao Barão Vignet des Etoles editadas por Jean-Louis Darcel (REM # 10, 1986/7) é, com efeito, possível acompanhar passo a passo, seguindo essa mesma cronologia dos fracassos contra-revolucionários esboçada por Lebrun, a lenta evolução da agonia de Maistre diante da impotência das monarquias coligadas para conter o avanço irresistível da “república infernal” e a sua conseqüente mudança de postura no entendimento da Revolução. A mudança de atitude se torna particularmente visível a partir da carta que relata a queda de Faucigni e da entrada que esta vitória dá aos exércitos revolucionários em direção a Turim. Cf. Carta de 1º de outubro de 1793, REM # 10, 1986/7: p. 59.

Já por ocasião da publicação da sua primeira obra referida mais acima, o *Adresse de Quelques Parents*, cuja difusão foi contemporânea à execução do rei de França e de sua irmã Elizabeth pela Convenção Nacional (21 de janeiro de 1793), a futilidade de uma interpretação meramente humana – “filosófica” – do grande evento parece saltar-lhe aos olhos diante da extrema violência dos acontecimentos que ninguém dominava ou simplesmente parecia conseguir prever. Uma carta escrita nesse mesmo ano a Jacques Mallet du Pan, o célebre propagandista contra-revolucionário suíço, dá testemunho deste segundo e definitivo momento de comoção:

Desde o grande crime nacional [o regicídio], toda a minha filosofia me abandona. Quando penso nesta pobre França, em sua culpável capital, em seus legisladores parricidas, em sua loucura sangrenta, eu só consigo ver ferros em brasa, rodas de tortura e cadafalsos. Que século, *Monsieur*, o que será de nós?⁴⁸⁸

Nesse estado de grande perplexidade, as referências a uma intervenção divina nos acontecimentos começam a se fazer cada vez mais e mais freqüentes. Tudo indica que é durante este período que Maistre, já depois de “esclarecido” pelas suas leituras, começa a ganhar confiança em suas intuições e “insônias” de primeira hora e considerar com mais seriedade a possibilidade de empreender uma interpretação religiosa da Revolução⁴⁸⁹. “O julgamento de Deus segue o seu caminho”, escreve ele a Vignet des Etoles em 1794.

Não fique surpreso com a cegueira geral, mesmo da parte dos padres e nobres: ela é necessária para a execução dos decretos da Providência. Estamos sofrendo com eles, mas devemos abaixar nossas cabeças.⁴⁹⁰

Estes pensamentos mostram à saciedade o quão clara e bem informada era a visão que Maistre tinha do desenrolar da história sob o prisma religioso: “cegueira”, “demência”, acontecimentos imprevisíveis, conseqüências inesperadas de ações aparentemente normais,

⁴⁸⁸ Carta de 28 de fevereiro de 1793 citada em Lebrun, *Joseph de Maistre*, 1988: p.117

⁴⁸⁹ Como já foi sugerido, suas cartas a Vignet des Etoles deixam bastante claro esta evolução: de 1791 a 1793 há apenas três referências a uma intervenção da Providência nos negócios humanos, com apenas uma de alguma relevância, citada na nota que se segue; em contraste, somente no ano de 1794 a referência aparece mais de uma dezena de vezes, todas em contextos já tipicamente maistreanos, que falam de um julgamento divino, da “cegueira geral” que se abate sobre todos os lados envolvidos no processo revolucionário e sua utilização como instrumentos para os desígnios de Deus. Cf. REM # 10, 1986/7: esp. p. 64 e pp. 67-109.

⁴⁹⁰ Carta a Vignet des Etoles de 26 de abril de 1794 in REM # 10, 1986/7: pp. 84-85. Seis meses antes ele disse ao mesmo correspondente que a “cegueira” dos reis “provaria” que a Providência “decretou uma grande Revolução na Soberania”. Carta de 2 de Novembro de 1793 in REM # 10, 1986/7: p. 64.

“prudentes” e, a reboque de tudo, a sensação de impotência diante da soberania divina e uma atitude de resignação⁴⁹¹.

Mas o evento decisivo, aquele que lhe ofereceu a oportunidade para uma “virada” em sua interpretação da Revolução francesa, viria a ocorrer em meados deste mesmo ano de 1794. E ele foi, a princípio, de ordem pessoal. Em 28 de maio, Maistre recebe a triste notícia de que Eugène Costa, o filho de seu melhor amigo, o marquês Henry Costa de Bauregard, havia morrido em consequência de ferimentos sofridos no front de combate à França, e ele é incumbido, por razões de conveniência (o marquês se encontrava fora em viagem), de comunicar a terrível notícia para a mãe do jovem soldado falecido. Diante da dor da Marquesa de Costa, Maistre se põe a escrever um discurso de consolação que, surpreendentemente, considerando as circunstâncias em que foi produzido, daria origem às suas primeiras reflexões “proféticas” sobre o desenrolar dos acontecimentos e o colocaria definitivamente no caminho de um entendimento religioso do homem e sua história. A grande descoberta do autor do Discurso – algo que em muito lembra o pensamento histórico de Bossuet - é que a Revolução é uma “época do mundo”. Acompanhemos a página inspirada em que ele descreve a sua “iluminação”:

É preciso ter coragem de confessá-lo, madame: durante muito tempo não compreendemos a Revolução da qual somos testemunhas, durante muito tempo nós a tomamos por um *evento*. Estávamos em erro: é uma *época*; e malditas as gerações que testemunham as épocas do mundo! Mil vezes felizes os homens que não são chamados a contemplar, na História, as grandes revoluções, as guerras gerais, as febres da opinião, a fúria dos partidos, os choques entre impérios e os funerais das nações! Felizes os homens que passam sobre a terra num destes momentos de repouso que servem de intervalo às convulsões de uma natureza condenada e sofredora!⁴⁹²

Em acordo com as categorias típicas do pensamento providencial que vêm sendo estudadas até aqui, se o *Discurso à Marquesa de Costa* marca o passo decisivo na direção da gnose religiosa de Joseph de Maistre, isto se dá porque esta “época do mundo” que caracteriza a Revolução é a própria expressão do julgamento de Deus.

Acima de tudo, elevemo-nos aos grandes pensamentos e vejamos na Revolução francesa o que deve ser visto nela: um terrível julgamento para o momento presente e uma regeneração infalível para aquele que lhe seguirá.

⁴⁹¹ Além dos *topoi* do pensamento providencial analisados nos primeiros capítulos deste trabalho, eu penso que o estudo clássico de E.R. Dodds sobre o universo trágico e religioso grego, *The Greeks and the Irrational - Os Gregos e o Irracional* (trad. Portuguesa), 1988, Lisboa, Gradiva, continua indispensável para se adquirir uma idéia correta deste universo de imagens e conceitos que busca dar conta da ação da divindade no mundo humano.

⁴⁹² J. de Maistre. *Discours à la Marquise de Costa* in *Lettres et Oppuscules Inédites du Comte Joseph de Maistre*. Vaton, Paris, 1851. Vol. II. p.159

Na verdade, não temos como saber a duração destes momentos; mas que importa? Toda duração é somente um instante [aos olhos do eterno]⁴⁹³.

Como lembra Darcel, na época do *Discours à la Marquise de Costa Maistre* já poderia ter escrito suas *Considérations sur la France*, na medida em que todos os grandes temas religiosos da sua primeira grande obra já se encontram ali presentes como que em embrião⁴⁹⁴. Considerando o contexto em que é produzido e o tom épico que o autor consegue imprimir em suas melhores passagens, o *Discurso* evidencia principalmente um sentimento de futilidade na atitude de buscar as explicações para as coisas “deste mundo” na dinâmica que lhe é imanente. Neste sentido, a obra é, com efeito, reveladora e, de certa forma, definitiva no percurso literário e intelectual de Joseph de Maistre. Mas, a despeito de toda a evolução que vem sendo descrita até aqui, permanece, em grande parte, um mistério as razões que o teriam levado, a partir de então, e notadamente com a composição das *Considérations sur la France*, a se lançar com tanta convicção e profundidade numa interpretação providencial da Revolução francesa que mesmo a muitos de seus contemporâneos poderia ter parecido oportunista ou simplesmente ridícula.⁴⁹⁵

Uma pista de certa forma óbvia pode ser dada pela sua rigorosa educação religiosa de feito tradicional, tal como foi descrita nos trabalhos pioneiros dos pesquisadores da *Revue des Études Maistriennes*. Seus biógrafos adicionam à educação dois outros prováveis fatores: a incessante leitura dos textos proféticos durante todo o período, como já foi observado, e a efervescência do sentimento religioso entre os *émigrés* católicos baseados em Lausanne. Mas como tudo o que se liga aos caminhos misteriosos do processo de criação, estas são explicações que em última instância não parecem explicar muita coisa. Tome-se a leitura dos profetas como exemplo. Não se pode, como nota a meu ver com grande propriedade Jean-Louis Darcel, afirmar com segurança se o “retorno ao livro dos livros foi uma causa ou um efeito”.⁴⁹⁶ Dá-se o mesmo em relação à religiosidade da comunidade de refugiados. É bem provável que – um argumento que tem pelo menos o mesmo peso que o seu contrário – Maistre tenha contribuído mais com seu pensamento para animar a fé desta comunidade do que a situação inversa, o que pode ser verificado com alguma segurança pelo que se sabe da recepção de suas primeiras obras (tanto o *Discurso* quanto as *Considérations*) nestes meios,

⁴⁹³ Parte suprimida do Discurso citada em Lebrun. *Joseph de Maistre*. Op. Cit. p. 135

⁴⁹⁴ Cit in Ibid. p.140 Mais uma vez, isto também é evidenciado por sua correspondência com Vignet des Etoles, especialmente a partir da Carta de 6 de janeiro de 1794 (Op. Cit. P. 67) que deverá ser explorada mais à frente

⁴⁹⁵ Cf. Lebrun, *Joseph de Maistre*, 1988: p. 137 e ss

⁴⁹⁶ Introdução a edição crítica das *Considérations sur la France* das éditions Slaktine (1980): p. 33.

como confirma a opinião do articulista do *Journal Litteraire de Lausanne* numa resenha contemporânea ao lançamento do seu grande livro sobre a Revolução (as *Considérations*):

Desde as primeiras linhas (...) o leitor se sente arrastado e percorre com um interesse indizível os onze capítulos que o compõem, porquanto o ponto de vista sob o qual o autor encara o passado, o presente e o futuro é absolutamente novo.⁴⁹⁷

Pensando bem, a opinião do resenhista parece absurda em se tratando de uma interpretação bíblica ou providencial de um evento histórico. O que poderia haver de novo em tal abordagem? Seja como for, a única referência que se tem do próprio Joseph de Maistre a respeito da gênese de sua visão religiosa da história dá conta de uma “iluminação”. Ainda que não se deva atribuir um peso indevido a esta palavra – Maistre a usava em referência às mais variadas situações -, era assim que ele descrevia seu próprio processo. Mais tarde, em 1798 ele escreveria o seguinte em seu diário, depois de queimar o manuscrito das *Lettres d’un Royaliste* e renunciar definitivamente, com este ato simbólico, a uma interpretação puramente “humana” dos eventos históricos, exatamente aqueles que mais dizem respeito ao homem:

Antes de deixar Turim queimei os manuscritos de minhas *Lettres Savoisiennes*, compostas numa época em que eu não tinha a menor *iluminação* sobre a Revolução francesa, ou melhor, Européia. Apesar da honestidade dos princípios que a ditaram, eu adquiri uma aversão a elas como fruto da ignorância.⁴⁹⁸

Interpretações providenciais de grandes eventos históricos são uma constante no ambiente das “religiões do livro”, especialmente no judaísmo e no cristianismo; com efeito, elas começam, ao que se sabe, com os profetas bíblicos em torno do século IX antes de Cristo. Maistre não foi nem mesmo o primeiro a empreender uma em relação à Revolução Francesa, como o prova a passagem do livro de Burke citada mais acima e a obra de Louis Claude de Saint Martin, *Lettre à un ami ou Considérations politiques, philosophiques et Religieuses sur la Revolution Française*⁴⁹⁹, dois autores pelos quais o conde savoiano cultivava a mais profunda admiração. O que então terá colocado a versão maistreana “acima”, não apenas no sentido propriamente religioso, mas também – e é isto que eu gostaria de sublinhar de maneira especial - no aspecto cognitivo, epistêmico, hermenêutico mesmo, na opinião dos seus contemporâneos e também - por que não? - da posteridade, como testemunha o continuado interesse despertado por essa obra?

⁴⁹⁷ Artigo do *Journal Littéraire de Lausanne* citado na Introdução de Jean Louis Darcel à edição PUF das *Considérations*, 1989: p.23.

⁴⁹⁸ *Les Carnets du Comte Joseph de Maistre: Livre-Journal 1790-1817*, 1923: p. 127.

⁴⁹⁹ Sobre este livro e seus pontos de contato e distanciamento com as *Considérations* de Joseph de Maistre Cf. *Considerations*, 1980: p. 34-38 e Lebrun, *Joseph de Maistre*: 1988: p.143 e ss.

Com certeza a questão do estilo tem o seu lugar nesta explicação; no entanto, e a despeito de inúmeras opiniões em contrário⁵⁰⁰, a explicação pelo “estilo” me parece insuficiente. Num primeiro nível de leitura eu creio que a resposta deve antes ser buscada na misteriosa dialética imanente à idéia de Tradição que Maistre tanto cultivou. Com as *Considérations Religieuses sur la France*⁵⁰¹, parece-me que Joseph de Maistre inova precisamente ao não “inovar”, quer dizer, ao se apropriar de um patrimônio religioso imemorial para pensar uma “nova” civilização que a seus olhos pretende negá-lo. Como resta subentendido na perspectiva de leitura aqui adotada, o interesse em Joseph de Maistre não me parece residir na afirmação fanática ou fundamentalista de uma fé exaurida, mas sim na amplitude e profundidade do pensamento erigido em cima e em nome desta mesma fé⁵⁰². É esta amplitude e esta profundidade, ancoradas de um lado pela apropriação de uma tradição – no caso o “judeu-cristianismo” – como instrumento de leitura e compreensão de um contexto histórico específico e, de outro, pela assimilação deste contexto específico ao “olhar” ancestral, constitutivo desta mesma tradição, que me parece fundar o interesse e a “superioridade” do providencialismo de estilo maistreano. Mas esta é somente uma parte da história, enunciada em termos demasiadamente gerais. Tratemos então de investigar em que consiste esta “superioridade” – se é que de fato ela existe -, em particular na dimensão propriamente epistêmica da sua enunciação.

⁵⁰⁰ Darcel tende em alguns momentos para esta interpretação. Cf. a Introd. de Darcel às *Considérations* (ed. PUF, 1989): p.24; Lebrun (em *Joseph de Maistre*, 1988: p.148) tende mais para a “clareza” e poder de expressão do que propriamente para a sublimidade e magnificência do estilo como Darcel. Para Manent, o estilo é toda a diferença. Cf. sua introdução para o *Essai*, 1988: p. IX: “Este tema [o providencialismo], o tema maistreano por excelência, assegurou sua celebridade porque Maistre o orquestrou magnificamente: mas, como consequência, se o escritor foi admirado, o pensador não foi levado a sério”. De maneira geral, a idéia de que a importância de Joseph de Maistre se reduz essencialmente à maestria do estilo remonta aos ensaios que Saint-Beuve, o brilhante crítico literário do século XIX, motivado pela admiração que lhe confessava Baudelaire (e, por isso, com a intenção de entender a este último e não especificamente o conde savoiano), dedicou a ele em pelo menos três ocasiões, reunidas na obra *Les Grands Écrivains Français: XIXe siècle, philosophes et essayistes*, Paris, 1930, pp. 1-163. Para uma análise desses textos ver Lebrun, *Joseph de Maistre*, 1988: p. 265 e ss

⁵⁰¹ Este era o título original da obra. Maistre tirou o epíteto -“religiosas”- de suas Considerações atendendo a um conselho de Jacques Mallet du Pan, que lhe teria advertido: “Se você deixar subsistir o epíteto ‘religiosas’, ninguém vai ler esse livro” Cf. *Considerations*, 1980: p. 60. Trata-se, como não se pode negar, de um sinal inequívoco dos tempos.

⁵⁰² Em sua introdução às *Considerations sur la France* (edição conjunta com o *Essai sur les Principes*, citada aqui somente em referência a este último), Pierre Manent observa que, com esta obra, “Pela primeira vez as vítimas da Revolução falam, não para gemer ou insultar, não para divulgar suas mágoas, mas para se esforçar em compreender o que aconteceu, tudo o que aconteceu, e também para vislumbrar o futuro provável dos acontecimentos” *Essai*, 1988: p.VII.

6.1. A “Crise Profética” de Joseph de Maistre

A interpretação da Revolução Francesa e, por extensão, de toda a história dos homens numa perspectiva teológica e Providencial é, sem sombra de dúvida, um dos fatores de maior perplexidade para os comentadores de Joseph de Maistre. Normalmente partindo do instrumental e das categorias da análise histórica ou da teoria política pura, intérpretes das mais diversas escolas de pensamento e das mais diferentes orientações ideológicas identificam, de maneira geral, em seu pensamento, ora uma “excêntrica” reação da ideologia do absolutismo sacral do Ancien Regime à nova ordem que irrompe violentamente no cenário europeu, consolidando a hegemonia política de um novo projeto de humanidade⁵⁰³, ora apenas uma prefiguração da metafísica da história de Hegel ou da nova abordagem histórico-sociológica iniciada no século XVIII por Montesquieu, Giambattista Vico e desenvolvida no século XIX por Émile Durkheim⁵⁰⁴.

Sem pretender entrar no mérito de uma apreciação crítica de suas hipóteses de trabalho - todas estas abordagens têm a sua validade em seus campos de interesse específicos -, é minha opinião que elas não são capazes de dar conta – nem sozinhas, nem mesmo coordenadas - senão muito parcialmente da riqueza e principalmente do espírito que orienta a reflexão maistreana. Com as *Considérations sur la France* (publicadas entre janeiro e março de 1797), Joseph de Maistre subverte claramente as categorias da análise política pura, clássica ou moderna, ao enxergar no caráter contingente dos acontecimentos históricos e dos resultados das ações dos homens neles envolvidos – e no fato mesmo da *contingência* e da *imprevisibilidade* destas ações – a intervenção pessoal do Deus justo e misericordioso numa estratégia de Castigo-salvação, articulando história dos homens e “história de Deus” no que se poderia chamar de teologia da história. No caso específico da Revolução Francesa, o evento que inaugura o seu pensamento providencial, mais do que teologia da história, teologia política ou “meta-política”, Joseph de Maistre faz o que eu preferi chamar, seguindo o instrumental conceitual forjado pelo filósofo da religião judaica, Abraham Joshua Heschell,

⁵⁰³ Este é o caso daqueles que parecem não conhecer a sua obra em primeira mão, como Hugh Gough e William Doyle, por exemplo, e que o mencionam no contexto de uma interpretação histórica da Revolução francesa. Cf. Hugh Gough. *The Terror and the French Revolution*. Studies in European History. St. Martins Press, N. Iorque, 1998. p.3 e William Doyle. *The Oxford History of the French Revolution*. Oxford Univ. Press, Oxford, 1989,p.422 O primeiro refere-se a Maistre como “Jacques de Maistre, um comentador suíço” (*sic*), provavelmente confundindo-o com outro contra-revolucionário famoso, Jacques Mallet du Pan (que era natural de Genebra), que já foi mencionado aqui.

⁵⁰⁴ Esse é eminentemente o caso de Owen Bradley, de resto um dos mais percucientes e bem informados dentre seus comentadores. Cf. o seu *A Modern Maistre: The Social and Political Thought of Joseph de Maistre*, 1999.

de um exercício de *política profética*⁵⁰⁵. Em analogia com o profeta Isaías em sua conturbada relação com a situação da Israel do séc. VIII a. C., Maistre interpretou a Revolução, em seu aspecto “trágico”, como um grande NÃO às pretensões de uma civilização “iníqua” - uma Humanidade, com maiúscula – que, esquecendo-se de sua *criaturalidade*, buscava, pela primeira vez de modo sistemático e premeditado, apropriar-se do lugar tradicionalmente atribuído ao Criador⁵⁰⁶. A seus olhos, a culminação da ideologia das luzes no processo revolucionário era como se os ímpios ou “epicuristas” que vimos, no Livro da Sabedoria, discursar contra a necessidade de dobrar-se ao jugo da educação implementada pela sabedoria de Deus em vista da salvação dos homens, era como se eles de repente houvessem, sem que se saiba exatamente como, nem por que, se tornado maioria e tomado de assalto todo o mundo do pensamento, trazendo ao primeiro plano a questão da própria existência dessa educação (que, em última instância, está ligada à – ou se identifica com a - questão ainda mais fundamental da existência de uma Providência divina). Espírito religioso, ele viu a Revolução Francesa precisamente no contexto dessa luta ancestral entre submissão e impiedade, obediência e rebelião, enfim, como um evento prenhe de significado escatológico, uma “época do mundo”, verdadeira hierofania, que devia ser entendida de duas formas complementares: o que ela revela de Deus, ou de sua vontade – a teologia da história -, e o que ela revela do homem, a “antropologia de Deus.”⁵⁰⁷ A primeira revelação – os caminhos da Providência divina em seu trabalho de Educação da humanidade para a salvação – consiste no objeto da tese como um todo e deve ser desenvolvida, em seus diferentes aspectos, ao longo das partes que a compõem (começando agora com o estudo das *Considérations*); a segunda, o que a Revolução e os eventos históricos em geral revelam da condição e da natureza do homem, sua constituição e seus limites, corresponde ao objeto imediato da especulação histórico-teológica de Joseph de Maistre, àquela “ciência do homem” anunciada no *Mémoire* sobre a franco-maçonaria que deve se constituir a partir dos dados da religião. Esta “ciência”, tanto antropológica quanto histórica, quanto política (o homem apreendido no sentido de sua ação no mundo e do caminho que nele perfaz) pode ser dita “profética” não pelo fato de Joseph de Maistre ter feito e acertado previsões sobre acontecimentos futuros, e muito menos

⁵⁰⁵ Particularmente no *The Prophets*. Harper Collins (Perennial classics), N. Iorque, 2001

⁵⁰⁶ Sobre a mensagem dos profetas como um “não” às pretensões da civilização Cf. A. J. Heschel, 1999: 171.

⁵⁰⁷ Para Heschel, o conteúdo, digamos, *epistêmico* da revelação profética não é o conhecimento de Deus mas o do homem: “Seu [de Deus] conhecimento do homem precede o conhecimento que o homem tem dEle, enquanto o conhecimento que o homem tem dEle compreende somente o que Deus pede do Homem (...) A Bíblia é primordialmente não a visão do homem sobre Deus mas a visão de Deus sobre o homem. A Bíblia não é teologia do homem mas *antropologia de Deus* [grifo meu](...) Deus não revelou aos profetas mistérios eternos mas Seu conhecimento e amor pelo homem (...) Ele não é o objeto de uma descoberta, mas o sujeito de uma revelação” A. J. Heschel, *God in the Search*, 2001: p.129.

pela evidência – sempre e muito naturalmente contestável – de uma suposta inspiração divina de suas palavras, assunto equívoco por excelência e não passível de demonstração; ela é ciência profética pelo fato de Maistre ter falado “do ponto de vista de Deus,”⁵⁰⁸ de ele ter assumido um certo olhar “divino” sobre a natureza e a conduta dos homens na história, notadamente aquela perspectiva de julgamento que marca essencialmente os textos dos profetas literários do Antigo Testamento⁵⁰⁹, Isaías em especial⁵¹⁰.

Para Maistre, a exemplo do que ocorria em Orígenes, o verdadeiro discurso sobre o homem só pode ser o “discurso de Deus” sobre o homem. Não há como descobri-lo – e de resto, o todo da realidade –, em todas as contradições de seu desenrolar histórico, a não ser refletido no “espelho” do divino – *sub specie dei*. Como escreve Jean-Louis Schaeffer, numa expressão preta de significado religioso, ao condenar a Revolução Francesa (pois que ninguém se engane: segundo a perspectiva divina sobre a história trata-se, no mais das vezes, essencialmente disso, de uma condenação), Maistre parecia estar falando (a partir) do “fim da história.”⁵¹¹ O fim da história – o *eschaton* –, em bom vocabulário religioso, não precisa ser necessariamente o fim do mundo físico, nem simplesmente o “fim de uma civilização”, ainda que na plenitude polissêmica da linguagem sagrada estes significados não raro se interpelem como num caleidoscópio; em termos filosófico-teológicos, ele pode ser entendido como o momento – e aqui a linguagem começa a falhar – em que o fim da história apresenta-se como imanente a ela, quando do interior da fragmentariedade e contingência em que se constitui o

⁵⁰⁸ Ver Heschell, *Prophets*, 2001: pp.17-28,29. A expressão já foi utilizada em relação a Maistre por Jean Rebboton em *Josephus a Floribus During the Revolution in Maistre Studies*. Op. Cit. p.163

⁵⁰⁹ “Supõe-se geralmente que a política, a guerra e as atividades econômicas são a substância e o *subject matter* da história. Para os profetas, o julgamento de Deus da conduta do homem é a questão principal; todo o resto é marginal” Ibid. p.219

⁵¹⁰ Mais uma vez eu repito o que disse no mestrado a propósito dessa mesma questão: espero sinceramente que as aproximações entre Joseph de Maistre e os profetas “literários” do Antigo Testamento – autorizadas, de resto, pela apropriação que o autor faz dos textos e da *atitude mental* dos autores bíblicos, como se verá mais abaixo –, assim como a utilização de termos como “crise profética”, ou “ciência profética”, não levem o leitor a pensar que eu estou pleiteando a inclusão das *Considérations sur la France* no Cânone bíblico ou afirmando serem as palavras que se encontram aí escritas “palavras de Deus”. A questão aqui tem a ver com a *perspectiva do olhar*, não com a afirmação de uma suposta natureza ou *origem* sobrenatural do discurso. Trata-se, como nunca é demais insistir, do potencial hermenêutico da revelação bíblica que vem sendo discutido nos mais diferentes autores da tradição e a propósito dos mais variados temas. Da mesma forma, não há aqui qualquer afirmação de uma *experiência profética* de Joseph de Maistre, nos moldes descritos por Heschel no segundo livro de seu estudo clássico (notadamente o capítulo 14, “*Event and Experience*”), ou qualquer suposição sobre a natureza de sua *iluminação*. Ele mesmo jamais pleiteou o título de profeta para si próprio, e certamente não serei eu que lhe irei atribuir. A questão aqui é, em primeiro lugar, de uma *analogia* e, depois, num nível mais específico, da *apropriação* do discurso profético sobre o homem, seu ponto de vista e suas categorias. Esta apropriação de discursos canônicos é mesmo uma marca comum a todo tipo de tradição religiosa, em particular no caso das “religiões do livro”. O leitor que conhece as reflexões de Heschel sobre o “espírito profético” (das quais ele se serviu abundantemente em sua participação no movimento pelos direitos civis nos anos 60) reconhecerá facilmente *de onde* eu estou falando. Cf. a Introdução de Suzannah Heschel para a edição aqui utilizada do *The Prophets*, 2001: pp XIII-XX

⁵¹¹ Introdução ao *Eclaircissements sur les Sacrifices*. Agora les Classiques, Paris, 1994. p.14.

tempo finito da criatura finita, para usar a belíssima interpretação da ontologia da história de Agostinho por Hans Urs Von Balthasar⁵¹², o eterno, dentro e fora, aquém e além de cada instante da duração, irrompe, apresentando-se na qualidade de Outro, falando à criatura, chamando-a (de volta) para si. Diante do caráter necessariamente fragmentário da existência histórica e da necessária parcialidade dos enunciados que partem de seu interior, falar a partir do “fim da história” significa, assim, propor uma perspectiva de síntese transcendente para além da multiplicidade inscrita no discurso em que é proferida, somente possível pelo sentimento da Presença do Criador (a *theia aisthesis* ou “sentido de Deus” que vimos surgir na epistemologia religiosa de Clemente e Orígenes) na tessitura de sua criação – indicando a preocupação amorosa de Deus com o destino de suas criaturas - e do estabelecimento de um diálogo com Ele, uma resposta ao seu chamado⁵¹³. Este diálogo, como o próprio nome deixa ver, tem uma parte de humano e uma parte de divino, uma porção do mesmo e uma porção do *Outro*, num grau de mistura – e erro – imensurável, impermeável a qualquer tentativa de objetivação. É um diálogo *teândrico* que se desenrola em vários níveis.

Em termos concretos, ele pode esclarecer o que eu apontei mais acima como o paradoxo implicado na percepção de uma “superioridade” da leitura maistreana da Revolução Francesa, um fenômeno que expliquei, de modo preliminar, como tributário da dialética imanente ao conceito de tradição/revelação. No entanto, conforme sugeri, é isso mesmo que

⁵¹² Hans Urs Von Balthasar. *A Theological Anthropology*, 1967: esp. Cap. I (“*The Fragmentary Nature of Time*”) pp.1-41

⁵¹³ Essa perspectiva de “síntese divina” é exatamente o que separa, a meu ver, o pensamento de Joseph de Maistre do historicismo onipresente durante todo o século XIX. De um lado, a ênfase maistreana no caráter essencialmente histórico da existência não condena o homem, como em algumas escolas hegemônicas da filosofia moderna – notadamente o existencialismo em suas diversas formulações -, a reconhecer-se somente na fragmentariedade do tempo, no eterno vir a ser. Maistre não acredita que o devir, considerado em si mesmo, oferece ao homem qualquer perspectiva de síntese ou mesmo uma *ocasião* para o exercício de sua liberdade. O tempo, deixado a si mesmo, não é a dimensão do autoconhecimento e da autodefinição do humano; ele só vale, e nisso ele é essencial, como figura e cifra do que está para além dele (o *Outro*), como veículo e meio de sua revelação: mas apenas na relação – que poderíamos chamar de “diálogo” – com o que lhe transcende pode o tempo adquirir sentido. Da mesma forma, a história não faz sistema (Hegel) em Joseph de Maistre, na medida em que é precisamente o seu caráter de radical contingência e sua teimosia em escapar a qualquer tipo de projeto ou previsão que a torna sagrada. A Providência maistreana não se identifica com as leis da razão, tampouco se liga a uma perspectiva de progresso metafísico. Ela tem uma vontade e um desígnio próprios, que escapam ao cálculo ou à técnica dialética: ela é expressão de um Deus vivo, pessoal, misericordioso e justo, em seu esforço incessante de salvação. Malgrado a grande importância que seu pensamento lhe confere, a história é, para Joseph de Maistre, algo que existe como que para acabar. Para ele é verdadeiramente apenas a partir de seu fim que ela pode ser pensada: “*Le temps est quelque chose de forcé qui ne demande qu'à finir*”, escreve ele nas *Soirées de São Petersburgo* II, 11, p. 551. Outrossim, esta concepção maistreana do tempo está diretamente ligada à sua visão do que seria a “inspiração profética”, tal como exposta na décima primeira *Soirée* de São Petersburgo, uma visão que carrega uma marcada conotação antropológica. Para Maistre, o espírito profético é “natural ao homem”, porquanto este “está sujeito ao tempo e no entanto é *por natureza* estrangeiro a ele”. O profeta seria aquele que tem o privilégio de “sair do tempo” e presenciar o devir histórico “a partir da eternidade”, na mente de Deus. *Ibid.* p.550 É por isso que, no mergulho de volta à duração, ele está sujeito à confusão e eventualmente ao erro. Pois na mente de Deus não há distinção de passado, presente e futuro, e os eventos não estão sujeitos às determinações (data, lugar, duração, etc.) que marcam a existência temporal.

se constitui num fator de perplexidade. Pois como conceber que uma leitura providencial, religiosa e, portanto, não “científica” dos eventos revolucionários possa, tanto aos olhos dos contemporâneos, quanto da posteridade, ter-se mostrado mais “eficiente” para dar conta dos “fatos” que compuseram o que se conhece como “a Revolução”, e isso mesmo sem a necessidade de qualquer referência a uma inspiração divina ou a um acerto na previsão de quaisquer eventos futuros? É possível apresentar algo mais escandaloso do que isto a nossos olhos enfatuados de ciência e educados em mais de duzentos anos de desprestígio epistemológico da religião? Como admitir que a revelação possa ter demonstrado uma maior eficiência hermenêutica na leitura da história exatamente numa época em que esta passava a ser considerada uma dimensão humana absolutamente autônoma, uma noção construída exatamente sobre a ruína epistêmica da religião revelada?

Falando sem meias palavras, não, não é possível admiti-lo e isto me parece demonstrado pelo fato de que mesmo aqueles que se têm mostrado mais simpáticos ao pensamento ou à figura de Joseph de Maistre fizeram de tudo para “dar a volta” nessa questão espinhosa. Muitos, como já disse, dentre os melhores, encontraram uma saída honrosa confundindo a lucidez da leitura com a magnificência do estilo⁵¹⁴; outros, por questões de foro íntimo ou ideológico menos inclinados à generosidade, simplesmente buscaram negar a clarividência da perspectiva maistreana, escolhendo a dedo citações isoladas e fora de contexto que supostamente a refutariam⁵¹⁵. Mas, com tudo isso, praticamente a ninguém ocorreu aplicar à interpretação providencial da Revolução levada a cabo por Joseph de Maistre o princípio de que uma determinada perspectiva de leitura, ainda que partindo de pressupostos em última análise inverificáveis (como, no caso em tela, a presença ou a intenção da divindade por trás da dinâmica dos eventos), pode se revelar superior a outras leituras concorrentes que à primeira vista parecem mais razoáveis (uma vez que partem exclusivamente da razão ou de princípios supostamente colocados pela “experiência”⁵¹⁶), na medida em que se mostra capaz de iluminar, em razão da sua própria natureza, um conjunto mais amplo de fatos e de articulações entre os fatos, e isso mesmo que a sua proposição se esgote, no sentido epistêmico, precisamente nisso, numa hipótese iluminadora, cuja veracidade os próprios fatos por ela iluminados jamais poderão ser capazes de,

⁵¹⁴ É o caso de Darcel e, em parte, Lebrun, provavelmente os dois maiores conhecedores da sua obra.

⁵¹⁵ É o caso de Michael Fuchs, um estudioso canadense que parece haurir um certo prazer em negar a pertinência da leitura maistreana desconstruindo (a meu, de modo não competente) a sua fama de “profeta”. Cf. Fuchs, “Edmund Burke et Joseph de Maistre” *Revue de L’Université D’Ottawa*, Vol. 54, # 3, 1984: p. 56.

⁵¹⁶ Como se a “experiência pura” (*sic*) tivesse a capacidade de colocar quaisquer princípios; como se, neste sentido, as palavras “princípios” e “experiência” não se excluíssem mutuamente.

definitivamente, corroborar. A questão é que, com a assunção desta hipótese e a partir das “lentes” que ela proporciona, muita coisa na realidade empírica torna-se passível de ser percebida, levando à descoberta de “fatos” novos que, segundo outras hipóteses e através de outros métodos de leitura, sequer se dariam a ver. É claro que, como disse, com isso a hipótese “divina” que constitui em essência a leitura da história a partir da revelação sempre permanecerá, em última instância, *infalsificável*, o que em princípio apenas impede que se lhe atribua o nome de “ciência”, tornando-a diferente daquilo que normalmente entendemos por este nome, mas não – e isso é importante observar - eliminando, entretanto, por esse motivo, a possibilidade de que ela possa representar um verdadeiro ganho cognitivo, pelo menos em seu campo específico de incidência, relativo ao entendimento da conduta histórica dos homens na profundidade das suas contradições. Refiro-me a um fenômeno cuja consistência foi afirmada por Leo Strauss numa obra famosa, no contexto de um comentário aos estudos de Gershom Scholem sobre a doutrina mística do judaísmo, a cabala, e que numa outra chave corresponde exatamente àquilo que chamei, a propósito do cristianismo primitivo, de paidéia da revelação⁵¹⁷. A decisão inicial de assumir a palavra divina (ou, no caso da cabala, também as crenças que formam a tradição oral do judaísmo, vistas como “extensões” dessa palavra de sabedoria) como “molde” e ponto de partida absoluto – ou seja, a decisão de pensar a partir da “fé” na revelação - dá ensejo à produção de uma *forma mentis* específica voltada para a apreensão de um objeto, também ele específico, a realidade humana na dimensão sutil das suas articulações espirituais, resultando em algo a que, a meu ver, apenas um rigorismo excessivo poderia negar o nome de “conhecimento”⁵¹⁸. Seja com for, estou falando daquilo que Strauss define, referindo-se ainda aos cabalistas (os adeptos da “gnose” judaica), como “pensar através das crenças” tradicionais, atribuindo por meio delas um sentido novo para a experiência (humana) que, assim parece razoável crer, nenhum outro princípio de leitura estaria habilitado a dar (cf. Strauss, 1997: p. 345).

⁵¹⁷ Outrossim eu dediquei mais de quarenta páginas apenas à discussão da validade epistemológica dessa paidéia da revelação aplicada ao caso específico da teologia mística ou apofática de Gregório de Nissa e Dionísio Areopagita em *A Encarnação como o despertar de uma consciência apofática*. Revista Agnes, Cadernos de Pesquisa em Teoria da Religião, São Paulo, Oficina do Livro, 2005.

⁵¹⁸ Ao dizer isso eu estou perfeitamente consciente de que assumo uma visão do que é “conhecimento” talvez bastante diversa da teoria e da práxis contemporânea. Em apoio à minha visão eu invoco o princípio aristotélico de que o método deve “aderir” ao objeto de conhecimento e não o contrário, adequando-se ao grau de “rigor” e “exatidão” (*acribéia*) que este comporta, de modo que me parece absurdo pretender alcançar, em relação ao conhecimento do homem – e mais ainda da sua dimensão anímica ou espiritual –, o mesmo grau de certeza implicado no conhecimento dos objetos matemáticos, por exemplo, ou mesmo dos objetos do mundo físico, um princípio que a epistemologia pós-cartesiana, iluminista e kantiana parece não muito disposta a aceitar, ou, quando aceita, o faz apenas para negar a validade cognitiva da apreensão assim conseguida, sob pretexto de sua não publicidade ou universalidade.

No caso específico da interpretação da Revolução Francesa, que instrumento poderia ser mais eficiente (i.e., mais “revelador”) para dar conta das articulações do acaso e da contingência que então impregnavam as ações dos homens (que, aos olhos de todos, passavam a impressão de não saber o que faziam) do que a visão da realidade histórica presente nos profetas bíblicos? Que instrumental de teoria, sensibilidade e percepção seria capaz de descrever com maior exatidão a frenética imprevisibilidade e equivocidade dos eventos?

A despeito de quais sejam as respostas que se dê a estas perguntas – eu mesmo não as tenho –, em muito se enganará, a meu ver, aquele que, inspirado nos preconceitos da época, acreditar que elas sejam óbvias ou mesmo fáceis de encontrar. Pois aquilo que eu estou chamando, restringindo-me a princípio ao campo epistêmico ou hermenêutico, de “superioridade” e “eficiência” da leitura maistreana da Revolução, é algo que, tudo indica (vejam só!), merece ser chamado de “objetivo”, uma vez que a cada dia que passa parece ser mais corroborado pelas mais recentes análises dos fatos, na medida, é claro, em que, no conhecimento do mundo humano e principalmente na disciplina histórica, pode haver essa corroboração (uma medida que todos sabemos ser mínima). É assim que William Doyle, um dos maiores expoentes da escola “revisionista” (i.e. “empiricista”) da historiografia da Revolução francesa, ao mesmo tempo em que, em sua qualidade de cientista, rejeita peremptoriamente os princípios da leitura maistreana, chega, depois de examinar com grande cuidado os diversos fatores que produziram o grande evento e responderam, em sua interação mútua, pela sua lógica particular, exatamente à mesma conclusão que havia chegado o conde savoiano: é preciso reconhecer, escreve ele, que, segundo todos os indícios, e ao contrário do que quiseram as leituras mais francamente “científicas” ou “ideológicas” do fenômeno revolucionário e suas raízes, foi a Revolução (como quer que se a entenda) o grande sujeito da ação histórica e não os revolucionários, seus planos, projetos e intenções⁵¹⁹. Ao reunir-se para os Estados-Gerais e, depois, ao constituir a Assembléia Nacional e planejar dar uma constituição para a nação francesa, os homens que em aparência era responsáveis pela condução do processo não tinham a menor intenção de proclamar a república, executar o rei ou censurar o culto (que dirá transformá-lo numa variedade cívica dos cultos pagãos); tudo o

⁵¹⁹ A conclusão de Doyle se encontra na página 196, a última página do último capítulo da sua obra hoje clássica sobre as origens da Revolução francesa, *The Origins of the French Revolution*, Oxford Univ. Press, N. Iorque, 1999 (3º Ed.). “Apenas agora [quando a Assembléia Nacional decidiu tornar-se uma Assembléia Constituinte] a nova elite governante da França começou a entender o que representava e o que havia conseguido. Como costuma acontecer com os vencedores, logo eles se convenceram a si mesmos que tudo havia ocorrido de acordo com um plano desde o princípio. Mas não havia nenhum plano, nem ninguém capaz de elaborá-lo em 1787. Ninguém poderia ter predito, então, que as coisas aconteceriam como aconteceram. Quase ninguém teria ficado tranquilo se pudesse. *Pois a Revolução francesa não foi feita pelos revolucionários. Seria mais verdadeiro dizer que os revolucionários foram criados pela Revolução*” (grifos meus).

que mais tarde veio a prevalecer assim foi feito contra a vontade deles e não raro à custa de suas próprias vidas⁵²⁰. Foi o momento histórico e o imprevisível jogo das circunstâncias que o constituíram os responsáveis por atribuir uma maior ou menor magnitude aos homens que nele se viram voluntária ou involuntariamente envolvidos, uma tese que, de tão forte, é passível de ser ilustrada até mesmo pelas características particulares que a Revolução francesa veio a exibir na memória coletiva.

É, com efeito, inegável que, mesmo hoje, quando o “mito” revolucionário em muito recobriu e ultrapassou o fato histórico, ainda se conserve, em essência, esta mesma impressão⁵²¹. Pois, pouco importa que se celebre ou se lamente a memória do grande evento, quem foram Danton, Robespierre ou Malesherbes a não ser três exemplos de “agentes” da Revolução? De que maneira se conhece “fora dela” estes “grandes” homens que a fizeram, a não ser, justamente, como “revolucionários”?

O fato é que, mesmo em tempos distantes como os nossos, nos quais impera, como seria razoável esperar, a mistificação sobre tudo o que envolve a Revolução francesa, é sempre o evento que se coloca em primeiro plano, ofuscando, em nosso imaginário (ou em nossa “sensibilidade histórica”), todos os personagens que dele tomaram parte em maior ou menor grau. (Para se ter uma idéia do inusitado da situação basta comparar a Revolução francesa com a sua irmã mais nova, a Revolução Russa, e com o imenso relevo que os principais chefes e articuladores desta última ganharam aos olhos dos contemporâneos e da

⁵²⁰ Ainda falando sobre as origens da Revolução, Doyle escreve (IBID. p. 194): “Os princípios de 1789 não podem, portanto, ser identificados com as aspirações de nenhum dos grupos pré-revolucionários. Nem mesmo estava claro, quando os Estados Gerais se reuniram, o que os princípios de 1789 iriam ser, e decerto muito do que se conseguiu até o mês de agosto, e ainda mais o que seria feito depois disso, não foi enunciado de maneira clara nos *cahiers* daquela primavera. Com efeito, como o representante conservador do terceiro estado, Malouet, protestou, sem a abrogação dos mandatos nenhuma revolução de qualquer conseqüência poderia ter ocorrido. A maneira desconjuntada, imprevisível, acidental e às vezes mesmo casual pela qual os princípios de 1789 foram formulados é um reflexo bastante típico de como a própria Revolução se originou”. Um exemplo persuasivo desta predominância da contingência na dinâmica da Revolução e da radical imprevisibilidade que ela emprestava aos eventos é dado pela célebre noite de 04 de agosto de 1789, quando as três ordens que formavam os Estados Gerais decidiram fundir-se numa única câmara de representantes. Segundo a descrição de um dos deputados ali presentes reproduzida por Doyle (IBID. pp. 187-88), com a crescente excitação dos discursos e o efeito das pessoas umas sobre as outras o clima da sessão foi esquentando e saindo do controle: à medida que cada instituição tradicional era derrubada o entusiasmo ia tomando conta, como uma febre, da quase totalidade dos representantes, que assim se sentiam estimulados a tomar medidas ainda mais ousadas e derrubar instituições ainda mais profundamente enraizadas na sociedade francesa que agora eles encontravam em crise, decidindo, enfim, pela destruição final, a canetadas (ou gritos), de tudo o que existia até ali, sem que ainda se soubesse o que poderia ser colocado em seu lugar. Segundo Doyle foi de fato nesta sessão que se estabeleceu, através da negação sistemática e de modo em última análise inexplicável para os próprios atores que dela participaram, a existência desse ente que conhecemos como Antigo Regime, morto ainda antes que o “novo” Regime (baseado nos tais “princípios de 1789”) viesse a existir ou mesmo pudesse ser realmente concebido.

⁵²¹ É isso, por exemplo, o que reconhece Manent in *Essai*, 1988: p. VIII: “Não se pode duvidar que Maistre formule aqui muito os sentimentos dos contemporâneos da Revolução, sentimentos imediatos que o olhar retrospectivo que hoje somos capazes de ter não apenas confirma mas intensifica: o primeiro, ou melhor, o único ator da Revolução foi a própria Revolução ou, ainda, como diz Maistre, o espírito ou a fé revolucionária”.

posteridade antes, durante e depois do evento. Como seria possível conceber a revolução bolchevique sem as imponentes figuras de Lenin, Trotsky, e, num contexto posterior, Stalin? Os revolucionários franceses, em contraste, parecem, quando considerados individualmente, estranhamente dispensáveis em relação ao evento do qual participaram).

Por estas e outras razões sempre me pareceu completamente desprovida de sentido a opinião muito difundida entre os comentadores de que a Providência de Maistre – sem tirar a sua ideologia, que será discutida logo adiante - o tivesse transformado em um mau historiador ou numa testemunha não confiável dos grandes eventos do seu tempo, solapando a dimensão propriamente epistêmica do seu pensamento sobre a história e sobre a Revolução⁵²². Mesmo admitindo o fato de que a hipótese providencial é, em sua essência, racionalmente indemonstrável, e de que a ideologia de Maistre – a defesa apaixonada do absolutismo sacral – efetivamente se mistura ao seu esforço de reflexão (eventualmente infligindo-lhe as suas distorções), mesmo admitindo todas estas coisas que não se pode deixar de admitir me parece ser exatamente o contrário que acontece. Tome-se como um exemplo adicional em relação à descrição providencial da “lógica” revolucionária que vem de ser discutida o caso da genealogia maistreana das causas da Revolução. É muito comum encontrar nos comentadores uma confusão entre a sua denúncia veemente, apaixonada e, muitas vezes, (não há porque negá-lo) francamente excessiva no plano emocional da influência do espírito do protestantismo sobre a filosofia (ou, mais precisamente, sobre a atitude filosófica) das luzes com uma mera instância de irracionalismo dogmático, uma espécie de discurso-modelo do fanatismo que supostamente teria caracterizado o ambiente intelectual do Antigo Regime tingido ainda de posturas “medievais”, e que teria como uma de suas marcas maiores – pelo menos segundo a ótica das denúncias reiteradas feitas por Voltaire e seus colegas - colocar de maneira indevida as próprias convicções e preconceitos de “classe” ou religiosos no lugar da reflexão. Foi partindo principalmente desta perspectiva que a sua genealogia religiosa ou espiritual do grande drama revolucionário e da profunda mudança que ele anunciava, uma genealogia que em si mesma carrega todas as marcas da boa compreensão histórica (caracterizando-se muito mais como uma “história das idéias” ou das “mentalidades”, como diríamos hoje, do que como uma narrativa “factual” baseada nos grandes homens ou eventos), foi durante cento e cinquenta anos, quando não ignorada, francamente menosprezada em nome de uma pesquisa supostamente científica das causas políticas ou sociais da Revolução,

⁵²² Esta é, por exemplo, a opinião de Pranchère em “Ordre de La raison deraison de l’histoire” in *Dossier H: Joseph de Maistre*, 2005: p. 371, por outro lado um dos intérpretes mais bem informados do conde savioano.

que segundo as teorias em moda em cada época foi sucessivamente positivista, marxista, estruturalista e empirista (ou revisionista)⁵²³.

Mas eis que os últimos trinta anos, como resultado de um progressivo relaxamento e mesmo de uma crise de todos estes modelos interpretativos inspirados mediata ou imediatamente na própria ideologia das luzes, testemunharam o surgimento e o desenvolvimento de novas perspectivas de leitura, há pouco tempo inconcebíveis, dos mais importantes eventos históricos, incorporando, além das categorias sociais, políticas e econômicas que compõem a vulgata da hermenêutica moderna, também o ponto de vista das transformações ocorridas no universo das crenças humanas em geral e, mais especificamente, da religião. É assim que um dos mais brilhantes e inovadores historiadores da Revolução, o norte-americano Dale K. Van Kley, há não muito tempo (1998) deu a lume uma tese que, no que diz respeito ao seu campo de pesquisa específico, parece contribuir com resultados em muitos pontos inquestionáveis e definitivos, e que, em sua essência, propõe uma genealogia religiosa da Revolução Francesa – algo que tanto em seu fundo, quanto na superfície, em muito se assemelha à “insustentável” (porquanto supostamente “fanática”) posição maistreana que vem de ser aludida. Com efeito, embora tomando posições diametralmente opostas no que diz respeito ao julgamento da questão (é conhecida a abominação visceral que Maistre nutria pelo protestantismo, ao passo que Van Kley é um calvinista de formação⁵²⁴), ambos os autores descrevem com riqueza de detalhes basicamente um mesmo e único processo: como as contestações a princípio de natureza religiosa ou eclesiástica endereçadas contra a França absolutista, católica e sacral do século XVII pelos adeptos primeiro do calvinismo, e mais tarde do jansenismo, foram pouco a pouco, em parte como estratégia de sobrevivência à perseguição iniciada por Luís XIV, e em parte como expressão do próprio espírito desta última doutrina “semi-protestante”, minando as bases religiosas (ou “simbólicas”) que milenarmente davam sustentação à Monarquia francesa (fundamentada sobre a proverbial aliança entre trono e altar), ao mesmo tempo em que migravam para instâncias políticas de

⁵²³ Para uma discussão bem informada das principais correntes de interpretação histórica da Revolução ver Doyle, 1999: pp. 5-41 e Hugh Gough, 1998. Doyle, responsável pelo volume de história da Revolução publicado pela Oxford University Press por ocasião do bicentenário do evento (*The Oxford History of the French Revolution*, 1989), se filia claramente à corrente que ele chama de “revisionista”, por ele mesmo definida como uma perspectiva empirista que “busca seguir os indícios aonde eles levam, mesmo que isso signifique fornecer explicações que colocam uma ênfase sem precedentes na contingência e no caráter acidental dos eventos” Doyle, 1999: p. 35.

⁵²⁴ Assim ele se confessa na p. 10 do seu *The Religious Origins of the French Revolution*, Yale University Press, 1998, o texto-chave ao qual eu estou me referindo aqui.

grande penetração popular, como os parlaments franceses, em especial o Parlamento de Paris⁵²⁵.

Desse modo, pela mais oblíqua das vias, duzentos anos depois de Maistre e com um fartíssimo arsenal de provas documentais (de fato, nesse ponto o livro de Van Kley não poderia ser mais exaustivo), o estudioso norte-americano re-enuncia, atribuindo-lhe praticamente o mesmo significado prático/concreto, um dos traços mais característicos – senão o mais característico – da genealogia maistreana da Revolução: a idéia de que a supressão dos jesuítas na França em 1763, interpretada por ambos os autores como uma vitória do jansenismo “judiciário” ou “parlamentar” então encastelado no Parlamento de Paris sobre a ideologia “autoritária” do Antigo Regime⁵²⁶, teria representado um dos passos mais importantes – senão o passo definitivo – para a vitória simbólico/ideológica da tese da “soberania popular” e dos princípios do constitucionalismo, que pouco mais de vinte anos depois viria, como se sabe, a inspirar a radicalização progressiva do movimento revolucionário, levando à derrocada definitiva do edifício monárquico principalmente no que diz respeito à sua autoridade ideológico- espiritual⁵²⁷. Isso também, como querem alguns em relação à Providência na Revolução Francesa, seria uma mera coincidência? Ou, ao contrário, foi o persistente e obstinado preconceito, ele próprio derivado da ideologia das luzes, que recusa terminantemente qualquer validade epistêmica ao ponto de vista religioso (seja ele “providencial”, como no caso da dinâmica revolucionária, ou de uma história movida –

⁵²⁵ O texto-chave de Van Kley é o que foi citado na nota anterior, esp. pp. 135-302 (Caps. 3-5) onde ele acompanha passo a passo a transformação das controvérsias teológicas e dos seus partidários em conflitos e adversários de natureza política e ideológica. A descrição maistreana deste mesmo processo encontra-se um pouco espalhada por todo lugar. Eu destacaria especialmente, pela sua riqueza de detalhes e minúcia de argumentação, e pelo paralelo claramente traçado entre o assim chamado “jansenismo (e também calvinismo) judiciário” e o galicanismo na formação da massa crítica de idéias que marcaria o período anterior à Revolução, os textos do *De L'eglise Gallicane* em sua generalidade em sua ordem ou seqüência de argumentação que leva do calvinismo, ao jansenismo e ao galicanismo através do controle constante dos parlamentos. Para a proposição inicial da tese ver especialmente I, 2 (1837), p. 86 e ss. De modo subsidiário ao texto maior do *De L'eglise gallicane* eu destacaria também a presença do mesmo argumento generalógico numa versão bem mais resumida na *Quatrième Lettre sur l'éducation publique en Russie*, O.C., VIII: pp. 209-11.

⁵²⁶ Para uma descrição dos “partidos” em disputa, cf. Van Kley, *The Religious, etc.*, 1998: pp. 108-122.

⁵²⁷ Para a importância da expulsão dos jesuítas pelo parlamento de Paris para a consolidação ideológica e política do “jansenismo político” e suas principais teses (dentre as quais o “galicanismo radical”, cuja importância sempre foi sublinhada por Maistre) que dariam sustentação teórica e social ao pensamento e à prática revolucionários, em especial o constitucionalismo e a tese da soberania popular, Cf. Van Kley, 1998: p. 156 e ss e em especial *The Jansenists and the Expulsion of the Jesuits from France, 1757-1765*, New Haven, 1975. Olhando retrospectivamente, em certo sentido (e eu espero não ser apedrejado por causa dessa opinião) a interpretação de Maistre chega mesmo a ser “superior” à própria interpretação de Van Kley, que, ansioso demais para provar o seu ponto de uma origem religiosa (ou mais especificamente “jansenista”) da Revolução, e a despeito do que diz em sua introdução (p.8), tende a desvalorizar o outro lado dessa questão, a influência dos *philosophes* na ideologia revolucionária, especialmente do calvinista genebrino Jean-Jacques Rousseau, uma desvalorização que, como veremos, Maistre estava longe de subscrever.

enquanto “causa segunda” ou mera dimensão social - pela religião), negando-lhe, ao mesmo tempo, a potencialidade de “mover” as pessoas a ação, de ser uma causa legítima de criação e transformação de idéias e, conseqüentemente, de produção de grandes eventos históricos; ou não foi, como dizia, a persistência deste preconceito que evitou que se percebesse e fizesse justiça à brilhante antecipação maistreana (isso é, com efeito, o mínimo que se pode dizer dela) do que há de mais novo e aparentemente mais sólido na historiografia contemporânea da Revolução?⁵²⁸ Esta antecipação é tanto mais brilhante e mais valiosa na medida em que ela nada tem de acidental, em que ela deve ser lida no contexto do pensamento político e social de Joseph de Maistre como um todo. Porque justamente o que os críticos da genealogia religiosa ou espiritual da Revolução francesa defendida por Maistre não se dão conta (como acontece, apenas para citar um exemplo, com Jean-Yves Pranchère) é que ela é inteiramente dependente da sua teoria sobre a centralidade da religião (ou do sagrado) na formação e manutenção do poder social (que será estudada no próximo capítulo), e que, por essa razão, a apreciação da primeira teria de forçosamente basear-se na apreciação ou no conhecimento

⁵²⁸ Numa conduta típica, Van Kley fala, na sua Conclusão (p. 369 e ss), longamente da figura de Edgar Quinet como um dos precursores do seu ponto de partida historiográfico que coloca em evidência os fatores simbólicos e religiosos como agentes de transformação social, mencionando Joseph de Maistre apenas uma vez ao longo de seu caudaloso livro (p. 366), e mesmo assim a meu ver equivocadamente como um suposto representante da tese “fanática” de que a Revolução teria sido o resultado de um enorme complô maçônico, filosófico e protestante, uma visão tradicional a respeito da perspectiva historiográfica de Maistre que,⁵²⁸ Para uma descrição dos “partidos” em disputa, cf. Van Kley, *The Religious, etc.*, 1998: pp. 108-122.

⁵²⁸ Para a importância da expulsão dos jesuítas pelo parlamento de Paris para a consolidação ideológica e política do “jansenismo político” e suas principais teses (dentre as quais o “galicanismo radical”, cuja importância sempre foi sublinhada por Maistre) que dariam sustentação teórica e social ao pensamento e à prática revolucionários, em especial o constitucionalismo e a tese da soberania popular, Cf. Van Kley, 1998: p. 156 e ss e em especial *The Jansenists and the Expulsion of the Jesuits from France, 1757-1765*, New Haven, 1975. Olhando retrospectivamente, em certo sentido (e eu espero não ser apedrejado por causa dessa opinião) a interpretação de Maistre chega mesmo a ser “superior” à própria interpretação de Van Kley, que, ansioso demais para provar o seu ponto de uma origem religiosa (ou mais especificamente “jansenista”) da Revolução, e a despeito do que diz em sua introdução (p.8), tende a desvalorizar o outro lado dessa questão, a influência dos *philosophes* na ideologia revolucionária, especialmente do calvinista genebrino Jean-Jacques Rousseau, uma desvalorização que, como veremos, Maistre estava longe de subscrever.

⁵²⁸ Numa conduta típica, Van Kley fala, na sua Conclusão (p. 369 e ss), longamente da figura de Edgar Quinet como um dos precursores do seu ponto de partida historiográfico que coloca em evidência os fatores simbólicos e religiosos como agentes de transformação social, mencionando Joseph de Maistre apenas uma vez ao longo de seu mesmo a despeito do que dão a entender certos acentos persecutórios presentes em sua linguagem, a meu ver carece urgentemente de uma revisão. Esta, no entanto, não cabe a mim fazer, mas aos historiadores de ofício que se debruçarem sobre a sua obra. A mim me parece apenas importante apontar para o fato de que a análise que Maistre faz da genealogia revolucionária, colocando em relevo, lado a lado com os fatores políticos e morais, o papel das idéias e dos movimentos religiosos seculares na França do século XVIII, em particular o jansenismo em sua vertente tardia e “judiciária”, no solapamento progressivo das estruturas ideológicas, institucionais e espirituais do Antigo Regime, é bem mais completa e mais abrangente (além de muito mais próxima da própria análise de Van Kley) do que a perspectiva de Quinet ou de qualquer outro historiador do período de que eu tenha conhecimento, pouco importa a autoridade de que ele goze no panteão da história da Revolução (ou, neste sentido, na escala das crenças políticas ou científicas de Van Kley). Recusar-se a enxergar isso não me parece mais do que um exemplo (ademais hoje em dia injustificável) de preconceito e ignorância voluntária que a fortuna crítica maistreana tem a obrigação de eliminar.

prévio da segunda, também conhecida como metapolítica, o único procedimento capaz de colocar a história maistreana da Revolução na perspectiva que realmente lhe cabe por direito.

O certo é que, neste campo em especial, as coisas são bem mais complicadas do que um pré-conceito cientificista e anti-religioso derivado da tradição da filosofia das luzes poderia pretender, e que a avaliação de Maistre como historiador da Revolução francesa necessita trilhar caminhos bem diferentes daqueles que se vêm trilhando até aqui, merecendo, a meu ver, uma total reformulação de princípio.

Isto posto, sem a menor pretensão de defender, bem entendido, a “verdade” pura e simples da leitura de Joseph de Maistre (a simples prudência nos ensina que, no campo dos eventos históricos, a “verdade”, seja ela “humana” ou “divina”, é um luxo pelo qual de ordinário se paga caro demais), e consciente de que esta discussão pouco tem que ver com o fundo da minha tese, eu penso, entretanto, ser importante, diante de um tal consenso a meu ver equivocado a respeito da suposta nulidade epistêmica do pensamento histórico-teológico do conde savoiano, pelo menos deixar estas perguntas no ar. Com efeito, é fácil demais simplesmente deitar-se sobre os louros de uma visão hegemônica de conhecimento universalmente aceita, se subtraindo ao trabalho (a meu ver absolutamente necessário) de considerar a relatividade dos próprios princípios, um perigo que Joseph de Maistre, talvez mais do que quaisquer outros pensadores da nossa história recente, tem o mérito de nos mover a evitar.

Seja como for, o mais importante neste diálogo que há pouco chamei, inspirando-me nas categorias cristológicas do cristianismo de fala grega, de teândrico, para além do acerto de “leitura” ou das “previsões” que ele possa ensinar, talvez seja, do ponto de vista de Maistre, o fato bruto da resposta, exatamente o que em sua visão faltava a esta nova Humanidade que, com a Revolução, pretendia afirmar a sua soberania sem Deus. Como ocorria com o profeta, Joseph de Maistre tinha, sim, esperança de que aqueles que amava se saíssem vencedores na disputa, o que não o impediu de olhar a história do alto, buscando descobrir os homens – tanto os revolucionários quanto os contra-revolucionários, tanto o povo quanto os príncipes – à maneira d’Aquele para quem “as nações são apenas uma gota d’água num balde, um grão de areia na balança e as ilhas não pesam mais do que pó”(Is 40, 15). É, com efeito, impressionante para quem se lança na investigação da sua reação à Revolução Francesa o fato de Maistre não apresentar um projeto político de salvação como alternativa à torrente

revolucionária⁵²⁹. Era sua opinião que qualquer projeto humano e, portanto, *interessado* de reação contra a nova ordem revolucionária só poderia levar a mais erro, destruição e morte, pois o homem, sempre que age sozinho guiado apenas pelos “devaneios de sua cabeça” e sujeito às “trevas de seu coração”, transforma-se numa máquina de reprodução de iniquidade. Falando contra as nações coligadas e seus planos de ataque e divisão da França, ele escreve:

Não se deve tirar proveito da Revolução, contrariando todas as regras da moral, para destruir a França, cuja humilhação será o germe de dois séculos de massacres, a sanção das máximas do mais odioso maquiavelismo, o embrutecimento irrevocável da espécie humana e mesmo uma praga mortal para a religião.⁵³⁰

É que, como foi dito, a Revolução não foi por ele apreendida como um simples acontecimento histórico de grandes proporções, um combate de interesses políticos ou o resultado, para usar a linguagem dos marxistas, de uma crise “infra-estrutural” do *Ancien Regime*, mas como mais um capítulo dramático, de ressonâncias cósmicas, na história das relações entre os homens e Deus, onde o que estava em jogo era nada menos que o destino do gênero humano.

Na verdade, nos sentiríamos tentados a crer que a Revolução política não passa de um objeto secundário do grande plano que se desenrola à nossa frente com uma majestade terrível.⁵³¹

Se, de um lado, algo destas interpretações científicas ou filosóficas – com exceção da marxista, é claro – teve, de algum modo, sua validade reconhecida por Joseph de Maistre e elas foram, em maior ou menor grau, apropriadas por ele, em sua visão esta era uma validade parcial, que não compreendia o fundo das coisas. Do lado humano do evento Maistre via na Revolução uma tentativa inaudita na história do mundo de destituir o gênero humano de seu patrimônio religioso imemorial, de Deus enfim, colocando o Homem, idealmente concebido, em seu lugar – o anúncio de uma nova era de idolatria e impiedade que os falsos profetas

⁵²⁹ Fato também muito justamente apontado por Schaeffer na introdução ao *Éclaircissement sur les Sacrifices*, 1994: p.7. É importante ressaltar, no entanto, que, se Maistre não tem um projeto *puramente político* de intervenção imediata, ele tem, sim, na linha do pensamento de Paulo e da teologia da história de Orígenes e Agostinho, um projeto que se poderia chamar *político-escatológico* de combate ao mal, de *edificação* da Jerusalém celeste pela oração, o auto-sacrifício e a caridade. Pranchère, num outro registro, pensa que o fato de Maistre não ter um sistema quer dizer apenas que o “sistema” que compõe a base do seu pensamento está pressuposto, sendo, no plano filosófico, o patrimônio da filosofia católica (sic) dos séculos XVII e XVIII, e no político nada menos que todo o aparato ideológico do Antigo Regime. Apesar de engenhosa e de ter, como argumentei no capítulo anterior a propósito do caráter *reativo* do pensamento maistreano, o seu grau de verdade, a hipótese me parece, ademais de exagerada, desconhecer completamente a espécie de “renovação” das condições históricas que a Providência maistreana o coloca em condições de aceitar. Cf. Pranchère, “Ordre de la Raison, Deraison de L’histoire: L’Historicisme de Maistre et ses Sources Classiques” in *Dossier H: Joseph de Maistre*, 2005: p. 367.

⁵³⁰ Carta de 28 de outubro de 1794 REM # 10, 1987: p. 106 e tb. O.C., IX: pp. 78-79.

⁵³¹ J. de Maistre. *Considérations*, 1980: p. 82.

escondiam sob o manto da emancipação⁵³²; do lado divino, uma “sensível” intervenção da Providência – para quem “todos os corações são diáfanos” - nos negócios humanos, um castigo, revelando a vaidade dos projetos e a monstruosidade dos corações ocultadas por trás dos belos ideais humanísticos que animavam os revolucionários. As duas dimensões ou visões da Revolução na ótica maistreana, aqui distinguidas para efeito de análise, são, entretanto, inseparáveis em sua reflexão. Pois o que de fato se impôs com a Revolução francesa – não somente considerada no Período do Terror, mas também na ferocidade e sede de domínio do império napoleônico – para grande parte de seus contemporâneos dos mais variados credos e simpatias foi o espetáculo bizarro do contraste entre ideal e fato, princípio e realização, projeto e execução.

A irrupção da irracionalidade em pleno século da razão; da selvageria e da desumanidade no seio do século da civilidade e da filantropia, este incompreensível paradoxo que foi a Revolução Francesa aos olhos de suas vítimas – e mesmo daqueles que de alguma forma se sentiam responsáveis por tê-la iniciado.⁵³³

É sabido que Maistre não foi o único a perceber as coisas desse modo⁵³⁴. E pode-se dizer sem temeridade que o seu pensamento é testemunha e, em grande parte, o resultado dos paradoxos implicados na conduta histórica dos homens⁵³⁵. Aos projetos do século XVIII, assim como aos “falsos profetas”⁵³⁶ que os teriam proclamado, ele disse apaixonadamente

⁵³² Na décima primeira Soirée, composta já idos bons seis anos do período da Restauração (1820), diante da indiferença religiosa disseminada no momento e que então já se afirmava como um traço fundamental da civilização nascida da Revolução, o Senador exclama pateticamente: “Não há mais religião sobre a terra; o gênero humano não pode permanecer neste estado”. *Soirées* II, 11: p. 549-550

⁵³³ J.L. Darcel, *Joseph de Maistre and The French Revolution in Maistre's Studies* Univ. Press of America, N. Iorque, 1988. p.181

⁵³⁴ Ninguém menos que John Quincy Adams, presidente do recém criado Estados Unidos da América, expressa a um correspondente um julgamento tão radical quanto o de Joseph de Maistre sobre o espírito de fundo da “Era das Revoluções”: “Além de Era da Frivolidade, como você a chama, eu acho que essa época deveria ser chamada também de Época da Loucura, do Vício, do Frenesi, da Brutalidade, dos Demônios, de Bonaparte, Thomas Paine, ou a Era incendiária ou Do Poço sem Fundo, qualquer coisa menos a Era da Razão” Citado por Mark Philip em sua introdução à *Thomas Paine: Rights of Man, Common Sense and Other Political Writings*. Oxford Univ. Press, Oxford, 1995 p.XVII

⁵³⁵ Na Introdução à sua edição crítica das *Considérations*, o mesmo Darcel assinala que este contraste é o fator que teria movido Joseph de Maistre a adotar uma “estilística do sublime” e lançar-se à busca do “sentido oculto da Revolução”. J. de Maistre. *Considérations*, 1988 (PUF): p. 14. A meu ver não se deve, entretanto, exagerar a dimensão empírica da situação: sem o apoio das “lentes” da revelação toda contingência e equivocidade do mundo apenas poderiam levá-lo à confusão, jamais a uma leitura *significativa*.

⁵³⁶ Expressão de Emile Dermenghem. É interessante observar que a adulação, o discurso de que “tudo está bem” porque “Deus está conosco” era uma das características fundamentais dos “falsos profetas” na visão dos “profetas literários” (expressão de Heschel) do Antigo Testamento. Cf. Heschel, *The Prophets*, 2001. pp. 614-617. Veremos um pouco mais à frente como Maistre desenvolve este tema.

NÃO, sem deixar, no entanto, de reconhecer que os eventos dizem mais do que aparentam dizer e que, muito provavelmente, as mudanças por eles trazidas vieram para ficar.

Todos os nossos projetos nos escapam como sonhos, todos os heróis desaparecem. Eu conservei, tanto quanto pude, a esperança de que os fiéis seriam chamados a reconstruir o edifício. Mas me parece que novos operários adiantam-se na profunda obscuridade do devir e que Sua Majestade, a Providência, diz: *Ecce nova facio omnia*, Eis que eu renovo todas as coisas⁵³⁷.

A meu ver é precisamente esta “confusão” entre o contingente e o necessário, entre o parcial e o total, entre a visão do acontecimento histórico, social ou político do momento – e as óbvias inclinações e esperanças do autor em relação a ele, pois em nenhum momento ele pretende se mostrar imparcial ou neutro - e as obscuras veredas da história da salvação, que torna o pensamento de Joseph de Maistre ao mesmo tempo problemático e desafiador, fascinante e enigmático, parcial e clarividente, pelo menos para aqueles (não muitos) que assumem como uma tarefa levar a sério o que ele disse. E a beleza toda da sua obra consiste, a meu ver, precisamente nisto: as paixões e esperanças para as quais ele está inclinado no momento – o restabelecimento da monarquia e uma restauração da aliança entre trono e altar – não o impedem de contemplar, com terror e admiração, e a despeito de todos os males que os acontecimentos lhe causaram no âmbito pessoal - exílio, pobreza, humilhações, etc. -, aquilo que ele via como os “milagres” da Providência no mundo dos homens⁵³⁸.

A Revolução Francesa e tudo o que se passa na Europa neste momento é algo tão maravilhoso quanto a frutificação instantânea de uma árvore no mês de janeiro: entretanto os homens, ao invés de admirá-la, olham para o outro lado ou não dizem coisa com coisa.⁵³⁹

Para Bradley, é exatamente esta consciência de que os seus desejos podem não coincidir com o que Deus tem reservado para o futuro que torna Maistre único entre os seus companheiros de Contra-Revolução e, muito provavelmente, pelo desprendimento que ela encoraja, vem a ser uma causa não negligenciável (desta vez, de natureza ética) para aquela “superioridade” do seu entendimento do grande evento que, sob um outro prisma, há pouco fiz questão de ressaltar⁵⁴⁰. Outrossim, este tipo de desprendimento, de abandono, esta espécie

⁵³⁷ Carta ao Barão Vignet des Etoles de 1807, cit in. Dermenghem, 1979: p.237.

⁵³⁸ “Esta época não se parece com nada, escreve ele, e a história não fornece nenhum dado, nenhuma analogia para auxiliar o julgamento”. Como mostra Bradley, Maistre sublinha “a bizarria divina dos eventos. O confessor de Luís XVI, o heróico Edgeworth, morrendo em Mitau de uma doença contagiosa ao confessar, consolar e encaminhar para o céu os soldados de Bonaparte, ao lado de Luís XVIII – que espetáculo! E que outra época foi mais fértil em milagres?.. Infelizmente, milagres se contemplam, se admiram; não se pode, no entanto, produzi-los”. Carta de J. de Maistre ao Chevalier de Rossi de 14 de abril de 1806, *O.C.*, 10: p. 106 cit. in. *Ibid.* pp. 208-9.

⁵³⁹ *Considerations*, 1980: p. 64.

⁵⁴⁰ *A Modern Maistre*, 1999: p. 224.

de confiança absoluta nos “milagres” de Deus a despeito de seus próprios interesses – e dos interesses de seu “partido” - salta surpreendentemente aos olhos do leitor, levando-o a refletir sobre a intenção profunda que anima esta obra: inicialmente concebida como um instrumento de propaganda monarquista num dos poucos momentos de calma entre a queda do *Comité de Salut Publique* de Robespierre e a subida de Napoleão, as *Considérations sur la France*, ao proclamar a largos pulmões a soberania de Deus – “só Deus é soberano” - e a total nulidade dos projetos humanos – de todos os projetos humanos -, termina por desagradar aos dois partidos, transformando-se num clássico *sui generis* na história das idéias. Daí a impressão algo patética que causa a leitura desta obra por outro lado tão magnificamente composta; daí o desconcerto de seus comentadores na tentativa de interpretá-la. Em conflito constante com as conspirações dos *émigrés* franceses e os planos das nações coligadas para invadir a França e abafar a Revolução, Joseph de Maistre é suspeito de francofilia entre seus pares e desde o princípio, naturalmente, persona non grata entre as sucessivas ordens revolucionárias que ele ardentemente busca combater. Daí mais uma vez o paradoxo: um “reacionário” que não acredita, que na realidade prega ardentemente contra a reação – a reação dos homens⁵⁴¹.

*O restabelecimento da Monarquia, escreve ele em conclusão à sua obra-prima, aquilo que se chama Contra-Revolução, não será uma Revolução contrária, mas o contrário da Revolução.*⁵⁴²

Se esta fórmula célebre, escrita à guisa de conclusão das *Considérations sur la France* e endereçada tanto aos adversários da Revolução quanto aos próprios revolucionários⁵⁴³, pode ser vista como um brilhante exemplo de retórica ideológica, destinado a tranquilizar a população da França quanto ao caráter supostamente não violento de uma contra-revolução, é preciso considerar que a ideologia que ela encerra não tem o menor vestígio de voluntarismo.

⁵⁴¹ Paradoxo que também não escapou a Owen Bradley. Cf. 1999: “Afterword” pp. 231-238.

⁵⁴² *Considérations*, 1980: p. 184. Owen Bradley sugere, pelas mesmas razões evocadas acima, que através desta fórmula o conde de Maistre estaria definindo-se a si mesmo “não como um contra-revolucionário, mas como o contrário de tudo o que passa por este nome”, o que quer dizer o contrário do espírito que teria orientado a Revolução, para ele o orgulho, o voluntarismo, a corrupção, a força e a fascinação pelo poder. Daí a sua oposição aos “opponentes” da Revolução, isto é, seus oponentes puramente políticos, que estariam “tão errados quanto ao remédio como quanto à doença” *O.C.*, VII: p. 131e Bradley, 1999: p.220

⁵⁴³ Este é um traço fundamental que a meu ver não foi suficientemente sublinhado pelos comentadores: muitas passagens dentre as mais duras das *Considérations* de Joseph de Maistre parecem dirigir-se exclusivamente ao partido monarquista. Isto se liga ao fato de que Maistre acreditava terem sido os nobres e o clero (juntamente com os *philosophes*), os mandatários do *Ancien Regime*, os maiores responsáveis pela eclosão da Revolução, uma crença que ele conservou pela vida inteira: desde os *Trois Fragments sur la France* (1794), que fala da “corrupção moral dos grandes de França” (Ibid. p.78 e ss), até o *Du Pape* (1819), uma de suas últimas obras, onde ele dispara: “Aquela Bacante, chamada Revolução francesa, que sobrevive até agora, tendo mudado somente de roupa, é filha do ímpio cruzamento entre a nobreza francesa e o filosofismo do século XVIII” cf. Bradley, 1999: p. 202. Não obstante o juízo de valor, o papel fundamental da nobreza na Revolução francesa, notadamente em seus estágios iniciais, é hoje corroborado pela mais recente historiografia. Cf. W. Doyle. *The Origins of the French Revolution*. Oxford Univ. Press, Oxford, 1999 (1o ed. 1980) esp. pp.5-41, uma relação que, no entanto, era um consenso para os contemporâneos da Revolução.

Ela consiste, assim – e é isso que me parece importante observar –, num pensamento político não voluntarista baseado numa filosofia não voluntarista, enunciada justamente em oposição ao voluntarismo que era a marca registrada da ideologia da Revolução⁵⁴⁴. E isto que a princípio parece um mero jogo de palavras faz toda a diferença, na medida em que se liga àquela denúncia das pretensões humanas de soberania que eu disse se constituir na própria essência do pensamento histórico de Joseph de Maistre e que informa desde dentro a sua visão do homem e sua educação. Ademais, no caso específico das *Considérations*, a fórmula é a coroação necessária do argumento desenvolvido desde o princípio do livro: a Contra-Revolução, “se ela acontecer”, com tudo o que nela deverá estar implicado (soberania, legitimidade, e renovação da “ordem”), será por vontade e obra de Deus, não dos homens – porquanto, pergunta Maistre aos monarquistas numa fórmula que, a exemplo desta que se acabou de ver, resume com perfeição a perspectiva filosófica que orienta o seu pensamento: “Vocês realmente sabem o que seja a ordem?”⁵⁴⁵

Na perspectiva da ação política é de se esperar que esse anti-voluntarismo encarnado defendido por Maistre em sua interpretação providencial tenha lá os seus inconvenientes. É o que aponta o eminente filósofo político Pierre Manent numa lúcida e reveladora introdução a uma edição recente das *Considérations*⁵⁴⁶. Segundo ele, ao “escrutar os caminhos da Providência na Revolução francesa, Joseph de Maistre colocou a contra-revolução europeia numa posição literalmente excêntrica”⁵⁴⁷, querendo dizer com isso que a interpretação maistreana implicaria numa “irresistível tendência ao quietismo” político, a qual seria “consubstancial a seu pensamento”⁵⁴⁸, porquanto, em coerência com os seus princípios, o *desejo* de restauração da monarquia só poderia significar um desejo de vê-la restaurada “pelas circunstâncias”, isto é, pela vontade de Deus. Deste modo Manent pretende ao mesmo tempo revelar os “insolúveis paradoxos” envolvidos na teologia-política de Joseph de Maistre – aproximando-a das “tautologias científicas” do historicismo predominante no século XIX⁵⁴⁹ –

⁵⁴⁴ Esta é também a opinião de Pranchère em “Ordre de la raison, etc.” in *Dossier H: Joseph de Maistre*, 2005: p. 369 e de Owen Bradley em *A Modern Maistre*, 1999: p. IX.

⁵⁴⁵ *Considérations*, 1980: p. 80.

⁵⁴⁶ Edição conjunta das *Considérations* e do *Essai sur le Principe Générateur des Constitutions Politiques*, citada aqui apenas com referência à última obra por razão de conveniência – as *Considérations* são citadas nas duas edições críticas devidas a Jean Louis Darcel (Puf, 1989; e Slaktine, 1980). A referência completa da edição de Manent é J. de Maistre, *Essai sur le Principe Générateur*, Ed. Complexe, Bruxelas, 1988 (ou simplesmente *Essai*, 1988).

⁵⁴⁷ *Ibid.* p. IX.

⁵⁴⁸ *Ibid.* p. XVII.

⁵⁴⁹ *Ibid.* p. X.

e afirmar a excentricidade de seu *programa* político, que por isso mesmo teria “permanecido sem uma influência sensível sobre o destino político dos povos europeus”⁵⁵⁰.

O segundo ponto, ao contrário daquilo que alguns, animados principalmente por razões ideológicas, quiseram fazer acreditar, me parece simplesmente incontestável. No que diz respeito à nossa realidade e à realidade de grande parte dos últimos duzentos anos, a perspectiva propriamente “política” de Joseph de Maistre não pode deixar de ser excêntrica, exatamente na mesma medida em que para nós é excêntrica a ideologia do absolutismo sacral que a informava, a qual o tempo, para Maistre o primeiro ministro de Deus no mundo, teria “marcado”, como disse com grande felicidade um comentador, com o signo da irrealidade⁵⁵¹. Com efeito, a enorme distância (principalmente de natureza espiritual) que separa o seu pensamento dos projetos políticos típicos da modernidade só pode ser ignorada por quem o aborda numa perspectiva instrumental, o que evidentemente não é o que acontece neste trabalho⁵⁵².

Outrossim, mais ainda do que por estas considerações que se poderia dizer de ordem contextual, a excentricidade da “política” maistreana se deve à inspiração radicalmente não voluntarista da sua perspectiva, na medida em que, como há algum tempo já observava um comentador, é principalmente ela que faz com que o seu pensamento não se preste a ser apropriado num contexto de ação política afirmativa sem uma completa descaracterização do seu espírito mais profundo⁵⁵³. Em consonância com esta inspiração, não se pode, a rigor, dizer que Joseph tenha sido um pensador político, pelo menos não na concepção usual do termo, uma vez que, como venho ressaltando de diferentes formas desde o começo deste trabalho, não se afigura como político o telos da sua reflexão. Diferentemente dos escritores clássicos e de toda a filosofia política moderna⁵⁵⁴, Maistre não acreditava que a vida na cidade (ou mesmo nesse mundo) fosse o horizonte último da realização do homem; para ele a cidade é sem dúvida um meio indispensável e mesmo “bom” para a consecução desse objetivo (daí o

⁵⁵⁰Ibid. p. XVIII.

⁵⁵¹ “*Frapée d’irréalité* a dimensão partisã da obra não está mais em condições de entrar a nossa leitura; a sua parte mistificadora, tornada inoperante, não mais nos concerne”. Esta é a opinião de Pranchère, “La Philosophie de Joseph de Maistre” in REM # 13, 2001: p. 55. A expressão *frapée d’irréalité* aplicada ao destino histórico do pensamento contra-revolucionário pertence na realidade à Gérard Gengembre, que aqui é citado pelo eminente maistreano.

⁵⁵² Para um esclarecimento sobre este ponto ver mais à frente a discussão em nota sobre a leitura de Isaiah Berlin.

⁵⁵³ O comentador é o jesuíta John C. Murray, que analisa em seu artigo as diversas apropriações da sua obra desde os monarquistas (os *Ultras*) do Período da Restauração até Charles Maurras, em meados do século XX. Cf. Murray. *The Political Thought of Joseph de Maistre*. Review of Politics, No. 11, 1949. pp. 63-87

⁵⁵⁴ Inclusive daqueles autores das luzes em relação aos quais, no campo político, ele mais pode ser visto como devedor, como Rousseau ou Montesquieu.

seu contínuo envolvimento nas questões políticas), e não obstante apenas um meio, eminentemente formativo ou propedêutico, na medida em que ele entende o destino do homem no sentido escatológico, como um destino sobrenatural. Maistre vê a importância fundamental da cidade no sentido quase exclusivo de um meio de ordenação do homem e do mundo caído pela mediação do espírito divino (o “centro” divino presente nas instituições, nas leis, nos costumes e na educação tradicional), numa perspectiva de *paidéia* religiosa bem ao modo platônico – uma preparação para uma outra vida que ele considera ser a única vida verdadeira para o homem, a edificação da Cidade de Deus. É inclusive minha opinião que grande parte do seu apego à forma monárquica de governo derivava da visão tradicional da monarquia européia como uma “monarquia cristã”, como o melhor ordenamento intramundano para a propagação dos valores de honra e fidelidade que tornam o homem disposto aos valores maiores exemplificados na religião. Não obstante a sua admiração de vida inteira pela virtude dos pagãos e o fato de muitas das suas afirmações darem a entender que a ordem social e política corresponde ao único fim do seu pensamento⁵⁵⁵, Maistre jamais foi um adepto da “idolatria do poder”, a qual, segundo Heschel, de ordinário caracterizaria a história dos homens⁵⁵⁶: para ele é Deus que detém a última palavra sobre a história, não o homem, por razões que decerto não se demorará a ver. Quanto à primeira dificuldade levantada por Manent relativa ao paradoxo da “tautologia” do historicismo, o assunto já foi abordado em nota um pouco mais acima, onde se falou, no que tange ao suposto “historicismo” de Maistre, que é preferível pensar o seu pensamento nesse quesito sob o prisma de uma perspectiva “gnóstica” de síntese divina e não de um sistema histórico regido por leis e supostamente

⁵⁵⁵ Esta é, mais uma vez, a opinião de Pranchère, que neste ponto me parece ter perdido completamente o “fio da meada” do pensamento do conde savoiano, o qual de fato se estrutura em vista de um fim, que é, como pretendo demonstrar neste trabalho, ao mesmo tempo educativo e escatológico. Para a visão, a meu ver equivocada, de que a “ordem” de Joseph de Maistre seria, segundo o modelo mecanicista da filosofia do século XVII, um fim em si mesma, Cf. “Ordre de la raison, etc” in *Dossier H: Joseph de Maistre*, 2005: pp. 383-4.

⁵⁵⁶ Heschel. *The Prophets*. Op. Cit. p.202 Isto fica muito claro em seu horror de vida inteira pelo militarismo, tanto o de inspiração monárquica quanto o novo militarismo nacionalista – a “guerra total” – que nasce com a república revolucionária e se acentua no período Napoleônico. A propósito, ele escreve ao Barão Vignet des Etoles em 1793: “Governo militar é algo que eu sempre detestei, que eu detesto agora e que eu detestarei durante toda a minha vida; no entanto eu o prefiro ao jacobinismo. Ele é melhor do que a coisa mais execrável do mundo e esta é a única recomendação que se pode fazer dele. Este belo governo (...) é a morte da monarquia” Carta de 09 de dezembro de 1793 in REM # 10, 1986/7: p. 66. Muito mais tarde, numa declaração dramática a respeito da ascensão do novo rei da Suécia ao trono, Maistre parece profetizar o que será a nova política européia pelo menos nos próximos cento e cinquenta anos: “Eis um soldado eleito com sangue frio pelos representantes da nação: é um evento mais triste, talvez, do que a morte do rei de França. Estamos marchando direto para o *direito romano* sob os imperadores. Eu assassino, tu assassinas, ele assassina, nós assassinamos, vós assassinais... Eu serei assassinado, tu serás assassinado, etc..., em uma palavra, toda a conjugação (...) Os antigos banharam de sangue a Europa e a Ásia; o que farão os modernos? (...) Só nos faltava um *sargento-rei* eleito segundo as regras, uma guerra de existência declarada às antigas raças reais e o poder militar, desembaraçado de todo contrapeso moral, desenfreado no mundo político. Veremos tudo isto aí”. Carta de 18 de Agosto de 1810 para o *Chevalier de Rossi* in *Lettres et Oppuscules Inédites du Comte Joseph de Maistre*. Vaton, Paris, 1851. Vol. II. p. 245

racional. De outro lado, essa “objeção” dá a ver, em minha opinião, apenas a dificuldade encontrada pelos comentadores que lançam mão das categorias da ciência política ou da filosofia moderna de uma maneira geral para tentar dar conta de um pensamento que se constitui precisamente como uma *condenação* radical do espírito que as orienta. Pois se, quando entendido como doutrina da “razão divina” à maneira de Hegel, o providencialismo implica por si mesmo em dificuldades que são em última instância insuperáveis pela razão (à qual se tenta tudo reduzir), o mesmo não acontece com a doutrina providencial de tradição teológica exposta ao longo dos primeiros capítulos deste trabalho, para a qual a história, “divina” em seu significado, segue por isso mesmo sendo o reino do imponderável, um objeto sem geometria possível, no qual é possível reconhecer apenas um padrão da “circunstância”, da “contingência”, veículo da ação desta “força secreta, inteligente e viva que se *joue* dos conselhos humanos”⁵⁵⁷, e cujos caminhos estão, em última análise, fechados à codificação, compondo o que eu venho chamando a partir do instrumental do pensamento bíblico e da teoria profética de Heschel de os “costumes de Deus” e não a “fenomenologia do espírito”.

Assim, o traço essencial desta gnose teológica da história que estou tentando descrever como característica de Joseph de Maistre é a sua natureza escatológica (“profética”), que conduz a pensar a história, assim como o homem, de maneira “aberta”, a partir da perspectiva do Deus vivo, cujos desígnios são irredutíveis ao domínio da razão especulativa mesmo em toda a variedade das suas ramificações. E isso, nunca é demais insistir, se dá desse modo porque se a palavra revelada é a expressão de uma *quenose*, de um esvaziamento da glória divina, isto não quer dizer em absoluto que o seu sentido esteja simplesmente dado, *colocado à disposição*; para apreendê-lo é, antes, necessário, a exemplo do que vimos em relação à educação do pensamento dos padres, que o *logos* humano se transforme (se “arrependa”), ultrapassando-se a si mesmo, que ele aceite tomar parte neste diálogo de conseqüências imprevisíveis com o *logos* divino, um “diálogo” que a tradição bíblica e teológica representa, na realidade, em sua essência, pela atitude de “submissão”, de conformação ao mais alto. Assim, especificamente no caso maistreano a “tautologia”, se ela existe, não se deve, pelo menos não apenas, a uma simples inadvertência em relação às aporias inerentes ao ponto de partida do pensamento, nesse caso o “historicismo” tal como impiedosamente denunciado, em seu aspecto de “charlatanismo” pseudo-científico, por Karl Popper numa obra famosa⁵⁵⁸; essa objeção me parece ser plenamente válida quando aplicada a todos aqueles autores e doutrinas

⁵⁵⁷ J. de Maistre. *Considérations*, 1980: p. 156.

⁵⁵⁸ *A miséria do Historicismo* (consultada na edição espanhola da Alianza Editorial, *La Miseria Del Historicismo*, 2002).

que, assumindo a história como objeto central de investigação, a tomaram como horizonte último e inescapável da vida humana, seja numa perspectiva utópica seja numa chave pessimista, como era o caso da filosofia existencial. No entanto, ela a meu ver não se aplica a quem, como Maistre, pensa a história do ponto de vista do sobrenatural. Num autor como ele, em que a tradição de autêntica inspiração teológica não foi submetida a um processo desfigurante de secularização, essa “tautologia” ou, melhor dizendo, aporia é, como disse com grande felicidade um comentador a respeito de Rousseau, apenas a figura maior da “finitude do político”⁵⁵⁹, um retrato da insuficiência radical do modo humano de ação que “demonstra”, através do próprio “fracasso” teórico que implica (paradoxalmente provocado por uma estrita fidelidade ou “adesão” a seu objeto de investigação), aquilo mesmo que desde o princípio se dispôs a demonstrar – a necessidade de transcender, para dar conta da extrema complexidade e obscuridade do objeto “homem”, o modo meramente finito, “fechado” de compreensão.

De maneira bastante estranha e mesmo oblíqua, acontece com este tipo de providencialismo maistreano a mesma coisa que, na Antigüidade, ocorria com os princípios do ceticismo, o qual, como diz Reale, não conseguia “provar” a sua tese a não ser destruindo-se a si mesmo. Em todo caso, para nós o importante é perceber que todas estas características “excêntricas” que marcam a situação intelectual de Joseph de Maistre - o seu ponto de vista religioso, o caráter “ultrapassado” da sua ideologia, os princípios anti-voluntaristas da sua filosofia e as aporias teóricas do seu providencialismo – são, ao contrário do que muitos foram levados a pensar, exatamente o que confere ao seu pensamento todo o seu imenso potencial crítico e o transformam numa fonte privilegiada de questionamento da nossa própria (moderna) posição. De modo que se torna possível apropriar-se sem problemas, em relação à recepção da sua obra, do lema que ele mesmo adotou para si: “os inimigos tornam-se amigos”. A exemplo do que ele próprio fez olhando nos olhos da “Esfinge revolucionária”, basta apenas termos a coragem de o encarar.

A atitude demonstrada nas *Considérations sur la France* e já prefigurada em seu primeiro esforço interpretativo sobre a Revolução Francesa, o *Étude sur la Souveraineté* (1794), acompanhará Joseph de Maistre pela vida inteira. O *Essai sur les Principes Génératives des Constitutions Politiques e D’autres Institutions Humaines* (1809) consiste em pouco mais que uma coleção de citações, exemplos históricos e digressões sobre a insuficiência do homem para constituir-se enquanto homem e organizar-se autonomamente

⁵⁵⁹ Trata-se de Alexis Philonenko citado por Jean Yves Pranchère em “La Nation contre la Souveraineté du peuple? Joseph de Maistre et la question de la nation”, REM # 14, 2004: p. 477.

em sociedade; e as *Soirées de São Petersburgo*, sua última obra, escrita já no contexto da Restauração dos Bourbons, deixa de lado as considerações sobre a situação política imediata e trata quase que exclusivamente do *Governo Temporal da Providência*, isto é, dos caminhos da justiça divina no mundo e dos meios e possibilidades de salvação. Seja num ou noutra registro, a vida inteira o conde de Maistre continuará afirmando o que foi afirmado neste momento inaugural da sua obra: a vaidade das pretensões da Humanidade e a iniquidade dos corações humanos deixados a si mesmos. Suspenso entre o ser e o nada, tirado por Deus do nada original para a existência, para Maistre todo homem que recusa o Ser condena-se necessariamente ao nada. Pois

Tudo que entre os homens é grande, bom, amável e verdadeiro vem da EXISTÊNCIA, a fonte de todas as existências; fora dela há somente erro, corrupção e nada.⁵⁶⁰

6.2. Toda criatura é como a erva

A Revolução Francesa foi o evento fundante de toda a reflexão de Joseph de Maistre. Mas em que sentido precisamente este evento político, à primeira vista limitado aos conflitos internos de uma determinada nação europeia, deu ensejo à articulação de um pensamento histórico de dimensões escatológicas? Em outras palavras, o que, na visão de Maistre, a Revolução teria revelado da condição do homem no mundo e de seu destino sobrenatural?

Sua resposta dificilmente pode ser compreendida sem uma visão do desenvolvimento dos acontecimentos da própria Revolução, tal como foram expostos de modo preliminar nos dois primeiros itens deste capítulo. Por um lado a “filosofia política” de Joseph de Maistre encontrou o espaço de sua articulação na perplexidade produzida pelos sucessivos fracassos dos revolucionários em construir o consenso, criar uma nova ordem por meio de deliberação baseada em preceitos racionais universais – a tentativa de fazer uma constituição escrita concebida a priori e dirigida ao Homem concebido idealmente, nos “espaços imaginários” que este habita -, assim como em implementar estes projetos e pretensões; por outro lado seu pensamento se articula numa perspectiva de ordem na desordem, na visão de uma necessidade transcendente revelando-se através da pura contingência dos eventos históricos. É assim que ele entende a Revolução de dois prismas complementares: ela é “satânica” na medida em que

⁵⁶⁰ *Étude sur la Souveraineté*, O.C. I, p. 410.

coloca em evidência o orgulho e a impiedade do homem moderno, que busca através dela afirmar a sua soberania, na afirmação de uma história puramente humana e da possibilidade de salvação implicada na construção e no planejamento “técnico” do devir; ela é “divina” na medida em que Deus se apropria da tolice desse homem planejador (que, em sua essência, enquanto figura da “impiedade”, nada tem de “novo”) para levar a termo seus misteriosos desígnios de salvação, para restaurar pelo ato mesmo de *destruir* (castigar), revelando, na esteira da sua ação, o que se oculta por trás dos belos projetos e ideais humanos, algo que somente aquilo que Maistre comprazia-se em chamar de “experiência” (algo evidentemente muito diferente do que o pensamento científico moderno entende por este nome) é capaz de trazer à luz para todo mundo ver. Com efeito, tudo se passa como se a história fosse dotada de uma propriedade apocalíptica, como se, no limite, tudo, absolutamente tudo que a mentira humana teima em esconder dos olhos do mundo tivesse forçosamente de ser revelado, mais cedo ou mais tarde, pela simples chegada do devir, como uma lei divina inscrita na própria natureza das coisas. A idéia é que de um modo ou de outro o coração sempre se revela pelos frutos que ele produz ou contribui para produzir. É, assim, no jogo de espelhos entre a conduta humana e a conduta divina que Maistre vai buscar o significado profundo da Revolução Francesa, iluminando uma pela outra, exatamente como, segundo Heschel, procede o pensamento profético por definição⁵⁶¹.

Para ele, o desenrolar frenético e imprevisível dos eventos revolucionários teria fornecido provas abundantes de que o homem não é o mestre de seu próprio destino e de que a sua história não faz sentido em si mesma. Nem é preciso dizer que Maistre reconhece claramente a dificuldade desta proposição:

Na ordem física, onde o homem não entra como causa, ele admira sem dificuldade aquilo que não compreende; mas na esfera de sua atividade, onde sente que é causa livre, seu orgulho o leva facilmente a ver a desordem em toda ocasião em que sua ação é suspensa ou contrariada (*Considerations*, 1980: p. 64).

Mas como explicar por “causas” exclusivamente humanas ou naturais que, não obstante o fracasso dos projetos e das deliberações, a desordem e a violência de seus meios, a Revolução tenha se imposto de fato como um processo irresistível, arrastando

⁵⁶¹ “A mensagem central dos profetas é a insistência de que a situação humana só pode ser entendida em conjunção com a situação divina” Heschel, *The Prophets*, 2001: p. 242.

implacavelmente em sua torrente tanto partidários quanto adversários, como uma verdadeira “calamidade humana”, algo como um terremoto do mundo político e moral?

O que há de mais impressionante na Revolução é esta força arrebatadora que submete todos os obstáculos. Seu turbilhão carrega como uma *palha ligeira*⁵⁶² tudo o que a força humana concebeu para lhe opor: ninguém contrariou a sua marcha impunemente. A pureza dos motivos pôde somente ilustrar o obstáculo, mas isso é tudo; e esta *força ciumenta*, marchando invariavelmente na direção do seu objetivo, rejeita igualmente Charette, Dumoriez e Drouet⁵⁶³.

“Palha ligeira”, “força ciumenta”, as imagens proféticas se multiplicam. A Revolução Francesa é um castigo. Através dela, Deus teria se levantado, como no Livro dos livros, para “vingar a iniquidade que os habitantes da Terra cometeram contra ele”,⁵⁶⁴. A terrível calamidade (*fléau épouvantable*) da Revolução foi a retribuição divina à impiedade do século XVIII e sua pretensão de se querer livre – livre de Deus; a expressão da condenação passada sobre um século inteiro e sobre a civilização que dele irá emergir. Um terrível julgamento sobre o rei; terrível julgamento sobre a elite; terrível julgamento sobre os sábios; terrível julgamento sobre o povo, terrível julgamento sobre a civilização. Ao tentar por meios violentos separar completamente o homem de Deus, consumando, com a tomada do poder político, o esforço de afastamento da humanidade da sua verdadeira origem e fim divinos, desenvolvido ao longo de todo o século pelo pensamento das luzes, a Revolução “satânica” traz consigo o sinal de que o mundo adentra uma nova e inclemente era em que o que conta é o Juízo Severo. “Afasta-te de nós”, teria dito o “orgulhoso” século XVIII, tal como o arquetípico ímpio bíblico do livro de Jó⁵⁶⁵:

‘Não falaremos mais de Ti aos nossos filhos; cabe a eles, quando adultos, saber se Tu és e o que Tu és e o que pedes deles. Tudo o que existe nos desagrade porque Teu nome está escrito em tudo o que existe. Queremos tudo destruir e refazer sem Ti. Saia de nossos conselhos; saia de nossas academias; saia de nossas casas: sabemos agir sozinhos, a razão nos é suficiente. Afasta-te!’

“E como Deus puniu este execrável delírio?”, Maistre conclui perguntando. “Ele puniu como criou a luz; com uma única palavra. Ele disse: Faça-se!” e foi embora, e o mundo

⁵⁶² Grifo meu Cf. Jó 21,18

⁵⁶³ Grifo meu. Ibid. p. 65-6. Estes três nomes se referem a três diferentes tipos de “atores” da Revolução com atitudes contrastantes entre si: Charette, o “monarquista intransigente”; Dumoriez, o republicano moderado e Drouet, o extremista. Como lembra Darcel (Ibid. n.5), os três foram igualmente “atropelados” pela marcha da Revolução.

⁵⁶⁴ Is 26,21 Mais à frente veremos Maistre usar de novo esta imagem.

⁵⁶⁵ (21,14-16): “Ora, dizem a Deus: “afasta-te de nós, não queremos conhecer os teus caminhos; quem é o Todo-Poderoso para que o sirvamos?”

inteiro ruiu com a sua ausência (*Essai*, 1988: p. 275)⁵⁶⁶. Mas o fato é que não existe o isolamento: tudo o que o homem faz é da conta de Deus⁵⁶⁷. Para Ele “todos os corações são diáfanos” e os discursos “sedutores” e “aduladores” dos falsos profetas são como palavras ao vento. Nas palavras de Heschel, a “reflexão profética começa com o abuso e o conseqüente fracasso da liberdade, com a irracionalidade da conduta humana, a qual aponta para Deus, que vela acima da história” (*The Prophets*, 2001: p. 242). Nesse espírito, Maistre adverte o leitor que não adianta dar de ombros e dizer: “eu não compreendo nada disso”; não é possível ficar indiferente à maravilha da ação divina.⁵⁶⁸

Vocês não desejam ver senão o homem; sua ação tão frágil, tão dependente, tão circunscrita; sua vontade tão corrompida, tão inconstante; e a existência de uma causa superior não é para vocês mais que uma teoria. Entretanto, ela lhes comprime, ela lhes abarca: vocês a tocam e o universo inteiro lhes a anuncia (Ibid: p. 161-2).

Assim, a Revolução satânica é obra divina, algo tão milagroso quanto a “frutificação instantânea de uma árvore em pleno mês de janeiro”. Ela é uma prova de que a ação dos homens não é a única dimensão da história, de que o verdadeiro senhor da história é Deus. Isto não quer dizer, bem entendido, que Maistre considere a Revolução, particularmente na dimensão trágica que a seqüência dos acontecimentos veio a adquirir, como um evento determinado por Deus desde o começo dos tempos sem qualquer consideração da liberdade dos homens (algo como uma predestinação sem consideração de méritos ao estilo gnóstico ou protestante), que Ele os tenha forçado a fazer tudo o que vieram a fazer a despeito de suas próprias vontades. Para Maistre Deus não pode salvar o homem sem o homem – a liberdade da criatura é o limite da sua onipotência. Com efeito, em sua visão, todo o horror da história se deve exatamente à possibilidade de o homem dizer “Não” a Deus, que, por outro lado, também não deixa, por causa disso, a história à mercê da “loucura” humana – e é justamente nesse sentido que Ele é levado, por seu turno, a dizer, através da intervenção violenta na

⁵⁶⁶ Essa representação específica do castigo divino se justifica na medida em que para Maistre Deus pune em se retirando. Uma parte não publicada do *Discurso à Marquesa de Costa* parece conter um primeiro esboço desta reflexão, tirada por Maistre de um sermão proferido pelo Arcebispo de Tarentaise a seus fiéis: “Em seu orgulho a filosofia disse: ‘A mim pertence a sabedoria, a ciência e o domínio, a mim pertence conduzir os homens uma vez que sou EU quem os ilumina’. Para puni-la, para cobri-la de opróbrio, Deus só precisou condená-la a reinar por um instante’. Com efeito ela reinou, e sem dúvida reinará de novo; mas jamais será mais que um *momento para o mestre dos momentos*. Durante este breve momento a filosofia gozou da onipotência humana e em todos os atos da Revolução Francesa pode-se ouvir a voz da divindade dizendo: ‘Eu quero ver o que vocês podem fazer sem mim’ Cít in Lebrun. *Joseph de Maistre*, 1988: p.134.

⁵⁶⁷ “Outros podem sofrer do Terror da solidão cósmica [Heschel faz alusão ao “libertino” de Pascal que teme a solidão dos espaços infinitos]; o profeta é sobrepujado pela grandeza da presença divina (...) o isolamento é um conto de fadas”. Heschel. *The Prophets*, 2001: p.19.

⁵⁶⁸ “Esta expressão [“não compreendo”] é muito sensata, se ela se refere à causa primeira que oferece neste momento um espetáculo tão imenso aos olhos dos homens: é uma tolice, se não exprime mais que desdém ou abatimento” *Considérations*, 1980: p.65 .

história, “não” às pretensões da sua criatura ao mesmo tempo “querida” e rebelde. Em outras palavras, Maistre não considerava que o que aconteceu tenha ocorrido porque era necessário que ocorresse, algo pré-determinado. A Revolução não provou a escravidão do homem, mas a insuficiência da sua liberdade⁵⁶⁹; ela foi evidência de que “o homem tem escolha, mas não soberania” (Heschel, *The Prophets*, 2001: p. 242). O homem pode negar-se a atender ao “chamado divino” – o significado profundo, para Maistre, da idéia de “castigo”⁵⁷⁰ -; isto não significa, entretanto, que a voz de Deus não se faça ouvir sobre a terra ou que, a despeito de tudo, ela não troveje com poder. Apesar da sua inclinação ideológica e das esperanças que marcam algumas passagens menos importantes das *Considerations*, Maistre não pretendia realmente ser entendido nos fins específicos da intervenção divina na Revolução francesa. O discurso profético ou providencial é muitas vezes mal interpretado neste ponto. Não se trata, ao “pressentir” ou “vislumbrar” a intervenção divina na história, de elaborar uma teoria em todo rigor do termo: a percepção desta intervenção deve ser entendida sobretudo como um testemunho da vontade salvífica de Deus, da sua preocupação com o homem; um despertar para a fé que pode ou não levar ao *esclarecimento* da razão e transformar-se em discurso, mas jamais em uma teoria fechada, sob pena de uma completa falsificação da percepção inicial⁵⁷¹. Ela é, como diz Heschel, “um despertar de significado para uns e de escuridão para outros” (*The Prophets*, 2001: p. 224) e o testemunho é a categoria ao mesmo tempo ética e epistêmica que em última análise determina a sua função. No que toca à Providência divina é, numa palavra, preciso não apenas percebê-la; tão necessário quanto isto é o surgimento de alguém

⁵⁶⁹ A meu ver, este é o sentido primeiro das famosas palavras que abrem as *Considerations* e que num capítulo anterior foram ligadas à filosofia da história de Bossuet: “Estamos todos ligados ao trono do Ser supremo por uma cadeia flexível, que nos retém sem nos sujeitar. O que há de mais admirável na ordem universal das coisas é a ação do seres livres sob a mão divina. Livremente escravos, eles operam a um só tempo voluntariamente e necessariamente: eles fazem realmente o que querem, mas sem poder perturbar os planos gerais. Cada um destes seres ocupa o centro de uma esfera de atividade, cujo diâmetro varia segundo a vontade do *eterno geômetra*, que sabe estender, restringir, segurar ou dirigir a vontade sem alterar a sua natureza [quer dizer, conservando-a livre]”. Ibid. p. 63

⁵⁷⁰ Cf. Ibid. pp. 238-247 É exatamente por causa desta capacidade de dizer Não – e da insistência em dizê-lo – que Heschel percebe nos profetas literários uma certa compreensão da “futilidade” do castigo diante da dureza do coração humano.

⁵⁷¹ É importante lembrar que Maistre, a exemplo do que ocorria com Orígenes, sublinha a cada instante de seu caminho a natureza *conjectural*, *especulativa* ou *gnóstica* de suas afirmações. As únicas sustentações epistemológicas que ele alega para si são a história e o dogma, além de outras proposições insustentáveis segundo os cânones em voga, como “espírito do coração”, “convicção do coração” ou “sentido religioso”. Destes “instrumentos de conhecimento” ele retira *princípios* que acredita serem de valor universal e que se constituem numa reflexão sobre a ação histórica do homem e suas relações com Deus. Numa palavra, no que diz respeito ao reino dos *finis*, seja a sua metapolítica, seja a sua teodicéia – a discussão sobre o “Governo temporal da Providência”- estruturam-se sobre a *fé* nos desígnios de Deus em relação ao homem, no que o homem, através da revelação e da história (que para Maistre é também revelação), teria aprendido sobre Deus e sobre si mesmo, e podem ser resumidas numa única fórmula: a existência humana só tem sentido e só se realiza diante da Presença de Deus, sua origem e seu fim. “É doce, escreve ele ainda nas *Considerations*, pressentir, no meio da confusão geral, os planos da divindade. Jamais veremos tudo durante a nossa viagem, e freqüentemente nos enganaremos; mas em todas as ciências possíveis não estamos reduzidos a conjecturar?” *Considerations*, 1980: p. 95

que dê um passo à frente e vocalize esta percepção, proclamando a existência, especialmente nos grandes eventos históricos, desta força ciumenta que “anula todos os esforços humanos para advertir os homens da sua presença” (*Considérations*, 1980: p.161), e ensinar, através dessa mesma proclamação, que em tudo o que acontece é preciso considerar a dupla dimensão contraditória que fala das frágeis obras dos homens e, velando sobre elas, da soberania de Deus.

Nas obras do homem tudo é pobre como o autor; os objetivos são mesquinhos, os meios abruptos, as molas inflexíveis, os movimentos arrastados e os resultados monótonos. Nas obras divinas, as riquezas do infinito põem-se a descoberto mesmo no menor elemento; sua força opera tranqüilamente; em suas mãos tudo é fluido, nada lhe resiste; para ela tudo é meio, mesmo o obstáculo (Ibid. p. 62) .

O caráter educativo desta proclamação das obras divinas de inspiração profética, assim como da figura que, não raro às próprias custas, se encarrega da sua vocalização, é desenvolvido com bastante clareza em algumas passagens do Livro da Sabedoria, que fala das “almas sem educação (*apaideutoi psychai*)” que “se extraviaram” por não compreender como se deve os difíceis julgamentos do Senhor (Sb 17,1). Com efeito, este risco (e a educação que o poderia sanar) vê-se ainda mais reforçado pelo contexto específico da Revolução francesa tal como Maistre o reconhecia, tendo em vista que agora cumpria mais do que nunca dizer que Deus estava presente, agora exatamente no momento em que a negação da sua presença, sendo elevada a sistema, era colocada na base do movimento revolucionário como a conquista máxima da liberdade, redundando num estridente grito de emancipação. Ao falar “do ponto de vista de Deus” tratava-se, portanto, de levar esse homem embriagado com a idéia da própria autonomia ao reconhecimento da “causa divina” que lhe governa, para que, ao invés de agir mecanicamente como um “instrumento cego” da Providência (que se jacta de ser livre mas faz questão de ignorar a sua dependência), ele pudesse ser “um ministro inteligente, livre e submisso” (*Soirées*, I, 1, p. 114) dos desígnios de Deus, cooperando, nos termos da doutrina molinista da graça, com o esforço geral de salvação. De outro modo, diz Maistre, ele estará condenado à completa ignorância do que há de mais importante em si mesmo, a “extraviar-se”, sendo vítima da própria liberdade, e a integrar a autêntica *massa damnata* da história (nesse sentido não por predestinação, mas em razão de uma cegueira voluntária) daqueles que, crendo-se absolutamente livres, agem sem o verdadeiro “esclarecimento”, que só pode ser divino, como, proverbialmente, estavam, na visão de Maistre, agindo os que irrefletida e entusiasmaticamente participavam da Revolução.

Pois, para ele, muito se engana quem representa Robespierre, Marat, Mirabeau ou mesmo, um pouco mais tarde, Napoleão como homens poderosos, esclarecidos sobre o significado e o alcance das próprias ações e capazes, por isso, de comandar e decidir o destino dos homens e dos acontecimentos dos quais estavam à frente: o imprevisível evoluir dos eventos provava, no entender de Joseph de Maistre, que eles não passavam de “instrumentos passivos de uma força que sabe mais e melhor que eles”, não sendo mais do que brinquedos nas mãos de “sua Majestade, a Providência”. Se, de fato, impressiona a infalibilidade das suas grandes “carreiras revolucionárias” isto se dá exatamente pela sua falta de auto-determinação, pela mesma razão que fazia com que o flautista mecânico (o famoso flautista de Vaucanson) fosse incapaz de tocar em falso uma única nota sequer.

Com freqüência, escreve Maistre, as pessoas se surpreenderam com o fato de que homens mais do que medíocres tenham julgado melhor a Revolução Francesa do que outros de grande talento; que eles tenham acreditado fortemente nela, ao mesmo tempo em que homens consumados [na arte política] não dedicaram qualquer confiança na sua evolução. É que esta persuasão era uma das *peças* da Revolução, que não podia ser bem-sucedida a não ser pela extensão e energia do espírito revolucionário, ou, se é permitido me exprimir assim, pela “fé” na Revolução. Assim, homens sem gênio nem conhecimentos conduziram bastante bem o que se chamava de *Carro revolucionário*; eles tudo ousaram sem o menor receio da contra-revolução; e todo o tempo marcharam para a frente sem sequer olhar para trás, sendo bem-sucedidos em tudo, porque não eram senão instrumentos de uma força que sabia mais e melhor que eles (*Considerations*, 1980: p. 67).

Tem-se aí uma primeira instância daquela leitura tipicamente profética dos acontecimentos que voltará mais à frente quando Maistre passar condenação sobre os projetos de reação das nações coligadas: o uso do que há de mais frágil (homens “mais que medíocres” e “sem gênio”) para confundir e sobrepujar o que existe de mais forte (algo que, diga-se de passagem, se encontra ligado ao significado teológico da eleição divina no pensamento bíblico de maneira geral) é assim afirmado como um “costume divino”, a maneira através da qual Deus escolhe demonstrar aos homens a inviolabilidade da sua liberdade e a realidade da sua soberania, ensinando-lhes o que eles podem esperar das suas próprias ações. Trata-se, num outro registro, da identificação de uma determinada “dinâmica” inerente ao reino da liberdade (que é a história), que, como sugeri no item anterior, apenas uma perspectiva “bíblica” é capaz de dar a ver, com esta “confusão” de feitio sobrenatural relativa à afirmação sem reservas da interação entre o divino e o humano, constituindo-se no próprio substrato da história segundo a visão dos profetas literários (e, de resto, em toda a revelação).

É assim que a vaidade e a fúria destes personagens “excessivamente medíocres”, mas de grande “carreira revolucionária”, foram empregadas pela Providência divina para castigar uma Europa corrompida e viciada em suas raízes mais profundas – uma sociedade em “estado de pecado mortal”, para usar a expressão de Charles Péguy⁵⁷² -, purificando-a e preparando a regeneração. E é sob esse prisma que Maistre desenvolve, ao longo das primeiras páginas do capítulo de abertura das suas *Considerations*, o que, dando seguimento à hipótese aqui assumida, se poderia chamar de uma breve história da Revolução francesa do ponto de vista de Deus.

Segundo essa versão “divina”, os homens que estabeleceram a república assim o fizeram conduzidos pelas circunstâncias (*Considerations*, 1980: pp. 66-7). Robespierre jamais planejara a instauração do governo revolucionário ou do regime do Terror; segundo Maistre, o próprio Robespierre, mais do que qualquer outro dos envolvidos, deve ter ficado espantado com o poder que as circunstâncias vieram a colocar em suas mãos (Ibid. p. 66). Tão logo passou o “seu” momento, ele foi decapitado pelos próprios companheiros. Mirabeau, este personagem a princípio “tão marcante na Revolução”, manteve sua liderança apenas enquanto permaneceu submisso ao curso frenético dos eventos; na primeira tentativa de conduzi-los toda a sua glória caiu por terra. Assim como os demais, seu poder limitava-se a agitar a massa e tomar parte nos acontecimentos. Jamais ele teve o poder de dominá-los, o que, segundo Maistre, corresponde ao “verdadeiro sinal de mediocridade em todos os eventos políticos” (Ibid. p. 67). Pois o fato é que

A Torrente revolucionária tomou sucessivamente diferentes direções e os homens mais marcantes na Revolução somente adquiriram a espécie de poder e de celebridade que poderia lhes pertencer ao seguir o curso do momento: na primeira ocasião em que quiseram contrariá-lo, ou somente separar-se dele buscando o isolamento, apoiando-se sobre suas próprias idéias, desapareceram de cena (Ibid).

Foi deste modo que, a exemplo do que disse William Doyle⁵⁷³, para Maistre a Revolução fez os revolucionários. Como já se disse, era a “fé” nessa “torrente” que produzia “milagres”, jamais o planejamento, a prudência ou uma previsão de qualquer tipo. Maistre via a contingência como a própria definição de todo o processo, e a contingência é obstáculo e limite para o homem, caminho e meio para Deus. As ininterruptas vitórias da Revolução, primeiro contra as resistências internas e, num segundo momento, contra as nações estrangeiras, deviam-se a esse fervor “fanático” que embriagava aqueles que dela tomavam

⁵⁷² Cit in Dermenghem, *Joseph de Maistre Mystique*, 1979 (1946): p.219

⁵⁷³ *The Origins of the French Revolution*, 1999 (3^o ed.): p.196.

parte. Mas a “máquina” permanecia sempre mais poderosa do que seus supostos “maquinistas”, a ponto de não se poder mais afirmar quem comandava o quê. Para Maistre, jamais houve qualquer dúvida quanto a quem pertencia o comando.

Enfim, quanto mais se examina os personagens em aparência mais ativos da Revolução, mais se encontra neles algo de passivo e mecânico. Nunca será demais repetir: não são os homens que conduzem a Revolução, é a Revolução quem *utiliza* os homens. Fala-se com toda razão quando se diz que *elle va toute seule*. Isto significa que jamais a divindade se mostrou de maneira tão clara em nenhum outro acontecimento humano. Se ela emprega os instrumentos mais vis, é que ela pune para regenerar (Ibid. p. 68).

Falando em punição, Maistre lembra que “já houve nações condenadas à morte”⁵⁷⁴ e que este pode ser o caso da França. A França do século XVIII, líder cultural do mundo ocidental, que pretendia assumir a tarefa de re-civilizar a Europa com novos valores, o berço da urbanidade, da *Encyclopédie* e do “partido da humanidade”⁵⁷⁵, esquecera-se de Deus e caíra em desgraça aos olhos do “Juiz das nações” (Is 2, 4). Para Maistre, os terríveis sofrimentos da nação francesa eram o sinal de um castigo inaudito.

Este castigo não é visível? Não vimos a França desonrada por mais de cem mil mortes? Todo o solo deste belo reino coberto de cadafalsos? E essa terra desgraçada encharcada do sangue de suas crianças por massacres judiciais, enquanto tiranos inumanos prodigalizam-no no estrangeiro na sustentação de uma guerra cruel, empreitada em interesse próprio? Jamais o déspota mais sanguinário dispôs da vida dos homens com tamanha insolência, e jamais um povo passivo apresentou-se ao matadouro com uma complacência maior (Ibid: p. 75).

O fato de a Revolução ter eclodido na França, cuja “missão” era “dominar a opinião na Europa”, era para Maistre um claro sinal da intervenção divina nos acontecimentos. Revoluções são um fato comum na história do mundo, aconteceram em todos os tempos e lugares, e a revolução inglesa – a mais recente na época em que Maistre escrevia -, no século XVII, não havia gerado grandes conseqüências externas, limitando-se a um simples caso de política doméstica. Mas a Revolução francesa era diferente; como diz Manent, não simplesmente pelo fato de ser uma revolução na França, mas sobretudo por ser a “França em revolução” ela estava desde o princípio destinada a tornar-se uma “revolução européia”, uma verdadeira “época do mundo”⁵⁷⁶. “Cada palavra desta nação é como uma conjuração”, escreve Maistre nas *Soirées*, mais de vinte anos depois, ecoando o julgamento de Isaías (8,12)

⁵⁷⁴ Ibid. p. 75, fazendo referência em nota à Lev. 18, 24 e ss e 20:23; Dt 18, 9 e ss; I Rs 15, 26; II Rs 17, 7 e ss e 21, 2

⁵⁷⁵ Para uma descrição detalhada do ambiente cultural francês do século XVIII Cf. Garrard. *Rousseau's Counter Enlightenment*. New York State Univ. Press, N. Iorque, 2003 pp. 11-27

⁵⁷⁶ *Essai*, 1988 (introdução): p. XV.

sobre uma outra potência do mundo antigo⁵⁷⁷. A analogia com a Assíria dos textos do profeta – em especial este capítulo oito – não deixa margem para dúvidas: aos olhos de Maistre o poderio da França revolucionária, a nação-chave da cristandade européia, era um instrumento nas mãos de Deus. A despeito de toda a confusão e violência internas, os exércitos franceses marcham com alguma facilidade sobre todos os adversários, nenhuma força é capaz de lhes opor a menor resistência. Nas campanhas da poderosa república, que não conseguia se entender a respeito de suas leis e nem sequer organizar uma simples festa, os ventos sopravam a favor de seus barcos e contra os barcos do inimigo; o inverno “estendia pontes de gelo” para seus exércitos quando eles precisavam de uma passagem; soberanos capazes de opor resistência a seus avanços morriam misteriosamente nos momentos decisivos⁵⁷⁸; “eles invadiram, diz Maistre, a Itália sem canhões e as falanges, reputadas as mais valorosas do universo, em estrita igualdade de homens abaixaram as armas e aceitaram o jugo” (IBID: p. 113). Assim como acontecia no plano interno, os sucessos das guerras revolucionárias falsificavam os melhores cálculos e subjugavam todos os potentados da ocasião.

Quantas potências européias se enganaram sobre a França! O quanto elas não meditaram coisas vãs?! Ó vós, que vos credes independentes, porque não tendes juízes sobre a terra, não digais jamais: isto me convém; DISCITE JUSTITIAM MONITI⁵⁷⁹! Que mão, ao mesmo tempo severa e paternal, esmagou a França com todos os flagelos imagináveis e sustentou o império por meios sobrenaturais, voltando todos os esforços dos inimigos contra si mesmos? (IBID. p. 83-4)

Como a grande “prostituta” babilônica dos livros de Jeremias, a “culpável” França revolucionária, filha legítima do século XVIII – o século que, Maistre diria no *Essai* (p. 272), “prostituiu o seu gênio à irreligião” - dos esprits forts, dos philosophes, do “ateísmo prático” e, finalmente, da Revolução, “era na mão do Senhor qual taça de ouro que embriaga toda a terra” (Jr 51, 7), levando involuntária e paradoxalmente, através do próprio transbordamento de sua rebeldia, a mensagem da soberania divina aos quatro cantos do mundo europeu⁵⁸⁰. No cumprimento da missão “sobrenatural” que lhe foi confiada a “maldita” França é “sagrada”, ninguém pode tocá-la, a não ser aquele que, com mão “severa e paternal”, a conduz; pois todo

⁵⁷⁷ *Soirées*, II, 6, p. 348.

⁵⁷⁸ Aqui Maistre faz referência à morte de Catarina II, “inimiga encarniçada” da Revolução, em novembro de 1796, e de Gustavo III, rei da Suécia, segundo Darcel o “mais fiel aliado da causa dos reis, assassinado em 29 de março de 1792 no momento em que se preparava para marchar sobre a França”. J. de Maistre, *Considérations*, 1980: p. 84, n.20.

⁵⁷⁹ O dito latino se traduz por alguma coisa como: “Aprende com (ou escutai a) a Justiça de Deus” (a tradução é minha, pois não foi possível encontrar a fonte).

⁵⁸⁰ Para um comentário sobre as “nações como instrumentos de Deus” no discurso profético Cf. Heschel. *The Prophets*, 2001: p. 206 para Isaías e a Assíria; e p. 209. para Jeremias e a Babilônia.

o poder, toda a grandeza da nação francesa, assim como qualquer outro poder no mundo humano, subsiste apenas enquanto delegação da Soberania divina, porque toda dominação é um mandato por Ele conferido na realização de seus desígnios misteriosos, algo que, em termos práticos, implica dizer que, mesmo rebelada e “satânica”, (e talvez ainda mais por causa disso), a França se mantém de algum modo submissa ao governo de Deus⁵⁸¹.

Da mesma forma que com a França, ocorre com todo o resto das nações, inclusive com aquelas que, do ponto de vista de Maistre (i.e. do ponto de vista da Contra-Revolução), estariam (ou ao menos se esperaria que estivessem) alinhadas do lado “certo”. Com efeito, em nenhum momento o acento *profético* do discurso maistreano torna-se mais evidenciado do que quando ele fala da Contra-Revolução, *si elle arrive*, um capítulo que de fato lhe rendeu a fama de profeta junto à geração que, pouco menos de quinze anos mais tarde, presenciaria o processo da Restauração⁵⁸². Aqui, mais uma vez em consonância com a hipótese de trabalho que desde o mestrado vem orientando a minha leitura do autor, este acento não se deve ao acerto de suas previsões, como pensaram os contemporâneos, nem mesmo, talvez, às conjecturas que ele fez sobre os caminhos da Providência, como o próprio Maistre intitula um dos capítulos das suas *Considerations*, mas à afirmação sem reservas da Soberania divina no mundo e da conseqüente nulidade das pretensões de domínio da criatura, assim como à proclamação, em si mesma altamente pedagógica, da importância de apreender a presença de Deus naquela dimensão mesma em que os homens pensam estar sozinhos, atuando como “causa livre”, na organização do seu mundo e no estabelecimento das relações de poder.

Assim, escreve Maistre, “se acontecer” a Contra-Revolução não dependerá da vontade do povo; a soberania popular em todo modo que se a represente é para ele uma quimera que a Revolução teria provado perigosa. Numa descrição impressionante e cheia de pathos, ele pretende mostrar, “sem jamais perder de vista a história e a natureza do homem” (*Considerations*, 1980: p. 152), como são feitas as revoluções e contra-revoluções, como um número infinito de circunstâncias incontrolláveis se combina com uma espécie de histeria coletiva, derivada tanto do que hoje conhecemos como a “psicologia das massas” quanto dos

⁵⁸¹ “A história é antes de tudo o que o homem faz com o poder. Para os Profetas, o poder é um *divine assignment*; os imperadores são meros instrumentos na mão de Deus (...) O senhor escolhe agentes dos confins da terra (Is 5, 26), através dos quais sua vontade é cumprida. Ele diz de Ciro, o rei da Pérsia: “É meu pastor, e fará em tudo a minha vontade” (Is 44, 28), e da Assíria: ‘Vara da minha cólera, e bastão que maneja o meu furor’ (Is 10, 5) ‘instrumentos de seu furor’ (13:5). Como agente de Deus, Nabucodonosor é chamado de servo de Deus (Jr. 25, 9; 27, 6; 43, 10) e Egito e Assíria são como minúsculos insetos aos olhos do Senhor” *The Prophets*, 2001: pp. 217-8.

⁵⁸² Para o famoso crítico Saint Beuve, neste curto capítulo IX das *Considérations* “a Restauração futura [que ocorreria de fato, por um curto período, a partir de 1814] é predita e quase descrita em seus caminhos e meios” *Causeries du Lundi*. IV., p.196 cit por Darcel in *Ibid*. P.172. n.1.

interesses particulares dos homens que a compõem, para levantar e destruir impérios inteiros, que um minuto antes se julgava serem indestrutíveis. No caso particular de uma virtual restauração da monarquia, a coisa, segundo Maistre, deveria se dar mais ou menos assim: cartas escritas de Paris anunciarão que a França tem um rei. Os cidadãos, não importa de que inclinação, se republicanos, jacobinos ou monarquistas, perguntar-se-ão: “por onde ele entrará? Seria prudente, talvez, esperar na janela para saudar a sua passagem” (IBID: p. 153). As pessoas se entreolham e começam a calcular as perdas e os ganhos potencialmente implicados no estabelecimento de uma nova ordem. Talvez, num primeiro momento, as tropas “leais” à República se disponham a amotinar-se. A disposição logo passa e dá lugar, como entre os cidadãos, à angústia do cálculo e da avaliação: a imaginação (para Maistre, a exemplo do que era para Pascal, um elemento dos mais preponderantes nesse domínio da vida humana) começa a assumir o primeiro plano⁵⁸³. Cada oficial começa a imaginar que “aquele que gritar primeiro: *Vive le Roi, será um grande personagem: o amor próprio lhe desenha, em traços sedutores, a imagem de um general dos exércitos de Sua Majestade très Chrétienne* cintilante de signos honoríficos e olhando, do alto de sua grandeza, as autoridades municipais

⁵⁸³ A semelhança entre a visão maistreana e pascaliana do papel da imaginação no campo político-social já levou alguns comentadores a classificar Joseph de Maistre de *Pascal politique* ou *Pascal à outrance* (Émile Faguet). No entanto, me parece importante observar que, se Maistre de fato partilha da visão pascaliana de que a opinião impera absoluta no mundo social das relações de poder e autoridade, o valor e o sentido que ele atribui a este império são consideravelmente diversos dos que foram atribuídos pelo seu famoso antecessor. Seguindo a tradição agostiniana, Pascal acreditava que o império da imaginação no campo político e social, interpretado como o reino do “arbitrário” por excelência, colocava em cheque a sua legitimidade (na realidade a legitimidade de todo o mundo humano, esse “hospital de loucos” que para ele existia apenas para submeter os “verdadeiros cristãos” e “exercê-los” em sua fé cf. *Pensées*, Laf. 14), estabelecendo, com isso, uma dúvida, na qual, numa atitude conservadora embora cética, ele achava melhor não mexer, advogando a adoção de uma postura de indiferença (cf. *Pensées*, Laf. 60). Para Maistre, apesar de, como acontece em Pascal, ela ser uma das expressões da natureza caída do homem (na verdade do “mundo” caído enquanto tal) e da sua insuficiência geral, a “imaginação” não pode simplesmente ser assimilada à “arbitrariedade”; ao contrário, o seu império tem como base a vontade divina (como ele poderia ser mais sólido?), na medida em que, como todo o resto, ela serve de instrumento nas mãos de Deus, sendo incorporada à ação da Providência no governo do mundo humano. Como se pode ver por esta descrição da contra-revolução que está sendo citada, é ela que, na dimensão social, determina as coisas como elas são e a maioria, o “vulgo”, só “funciona” através dela. Mas, para Maistre, isso não implica dizer em absoluto que as crenças sociais, *porque* derivadas da “imaginação”, sejam simplesmente uma “mentira” (ou *potencialmente* uma mentira, como as pensava Pascal); na realidade elas são todo o contrário disso, na medida em que a sua hegemonia é ela mesma de algum modo criada, cultivada ou permitida pelo próprio Deus. Ao proceder assim Joseph de Maistre cuida em não abandonar as valiosas observações antropológicas de Pascal, afirmando, no entanto, que, se por um lado as crenças que sustentam o mundo humano aparentemente não têm, como havia pensado o sábio francês, consistência ou simplesmente escapam às investidas da reflexão (como em sua visão apenas os insensatos *philosophes* e os revolucionários não conseguiram ver), por outro elas estão aí (talvez precisamente por isso mesmo) para servir *aos* e como cumprimento *dos* desígnios de Deus, que as utiliza como instrumentos de seu governo providencial. Considerando as coisas talvez demasiado esquematicamente, nesse quesito a diferença entre os dois autores pode ser definida como a diferença entre o protestante e o católico, entre o homem pio e o profeta: para Pascal Deus se faz presente primordialmente no coração do homem (inclusive no vazio experimentado por sua ausência); para Maistre, Ele está presente em todas as coisas, mesmo naquelas que mais tendemos a considerar um mal (como uma catástrofe natural, por exemplo, ou na própria tessitura da sociedade). Para uma comparação, a meu ver basicamente correta, entre o pensamento político de Maistre e Pascal, ver Pranchère, “Ordre de la Raison, etc” in *Dossier H*, 2005: pp. 378-380.

das quais antes recebia ordens” (Ibid: p. 155). Estas idéias são tão naturais, tão simples – quer dizer, tão humanas -, que logo todos se tornam suspeitos uns aos olhos dos outros. Diante da hesitação dos oficiais a soldadesca pensa na família, na comida que terá de levar para casa no fim do dia para o jantar. Logo “não se sabe mais comandar nem obedecer; não há mais conjunto (*Il n’y a plus d’ensemble, Ibid. p. 155*).

Enquanto isso, um mensageiro chega às Províncias informando que o Rei acabou de ser reconhecido em Paris. A população entra em polvorosa, não sabe em quem confiar, não sabe mais quem são seus líderes. “Ao velho falta determinação; ao jovem, conselho”; de todo lado os perigos são terríveis e, por via das dúvidas, só há segurança no repouso. Assim, todos esperam. Chega a notícia de que uma das Províncias teria aberto suas portas para o Rei. A novidade é falsa, mas duas outras Províncias acreditam nela, tornando a ficção realidade: elas se submetem, e determinam a decisão da primeira que desse modo realiza o que fôra fantasiosamente proclamado. “O governador desta Província oferece ao rei as chaves de sua bela cidade de... É o primeiro representante do Estado a ter a honra de receber o rei numa cidadela de seu reino. Este lhe concede o título, no ato, de marechal de França; uma patente imortal cobre seu brasão de armas com *flores de lis sem número*; seu nome é para sempre o mais belo da França” (IBID. p. 156). Dessa forma o partido monarquista se reforça em progressão geométrica e as últimas resistências são atropeladas em efeito dominó. “Dentro em breve ele se tornará irresistível. VIVA O REI!, proclamam o amor e a fidelidade, no auge da felicidade: VIVA O REI!, responde o hipócrita republicano, no ápice do terror”. A lição que desta eloqüente descrição da dinâmica inerente às transformações coletivas Maistre extrai para o povo é própria a revirar as nossas sensibilidades democráticas:

Cidadãos! Eis como se fazem as contra-revoluções. Deus, reservando para si a formação das Soberanias, nos adverte em não confiar jamais à multidão a escolha de seus mestres. Ele não as emprega, nestes grandes movimentos que decidem a sorte dos impérios, senão como um instrumento passivo (...) Não apenas é verdade que os povos em massa não entram nestes grandes movimentos senão como a lenha e os instrumentos manejados por um maquinista, como seus próprios chefes só são assim reconhecidos por olhos estrangeiros: na verdade, eles são tão dominados quanto dominam. Estes homens que, considerados de longe, parecem ser os tiranos da multidão, são eles mesmos tiranizados por dois ou três homens, que por sua vez o são por um só. E se este único indivíduo pudesse e quisesse contar o seu segredo, descobrir-se-ia que ele mesmo não sabe como tomou o poder; que a sua influência é um mistério maior para ele do que para os outros, e que as circunstâncias, que ele não pôde nem prever nem conduzir, tudo fizeram para ele e a despeito dele (IBID. p. 157).

Estas palavras célebres são, com frequência, encaradas como um discurso furioso contra a democracia. E elas têm tudo para sê-lo. No entanto, é minha opinião que elas não devem ser entendidas como a simples condenação de um regime político – ainda que Maistre de fato condene a democracia (notadamente a democracia de massas, que ele chamava de modo nada favorável como *canillocratie*⁵⁸⁴ e a qual, de resto, ele acredita ser impossível⁵⁸⁵) com toda a convicção. Antes, o que está em jogo aqui é uma questão mais profunda: o paradoxo da liberdade das ações humanas e da sua suposta autonomia. Maistre vê na dinâmica revolucionária a manipulação terminando por manipular-se a si mesma, o poder se auto-destruindo incessantemente e não obstante crescendo, pela violência e pelo medo, para além de qualquer medida; a liberdade que se escraviza de modo voluntário sem sequer dar-se conta do que está lhe acontecendo; enfim, o que normalmente se conhece como o processo da Revolução descortina a seus olhos uma terrível engenharia que, a despeito e mesmo em nome da nobreza dos ideais que a deveriam animar, permanece fascinada com seu próprio engenho, fazendo por merecer a analogia mecânica que Maistre lhe atribui ao referi-la como uma “máquina revolucionária”. No auge de seu furor anti-jacobino, ele exclama: *O Homines ad servitutum natos!*

Os tiranos se sucedem e o povo sempre os obedece. Jamais um só de seus esforços foi bem sucedido para arrancá-lo de sua nulidade. Seus mestres chegaram ao cúmulo de fuzilá-los escarnecendo deles. Eles lhes disseram: *Vocês crêem não querer esta lei, mas estejam certos de que vocês a querem. Se ousarem recusá-la, nós lhes fuzilaremos para puni-los por não quererem o que vocês querem.* – E assim o fizeram.⁵⁸⁶

⁵⁸⁴ Contração de *gouvernement de la canaille*, ou governo da turba, da “canalha” ou da “ralé”. A expressão é usada numa carta ao Chevalier D’Orly, de 05 de setembro de 1818. *O.C.*, XIV: p. 159.

⁵⁸⁵ Maistre pensava que a “soberania popular” não passava de um “conceito metafísico”, impossível de ser implementado na prática, pelo menos em grandes países. Cf., por exemplo, *O Étude sur la Souveraineté*, in *O.C.* I: p. 312. De outro lado, para ele a idéia não passava de uma mentira, algo como um artifício de propaganda ideológica. Com relação à sua suposta implementação nos Estados Unidos, por exemplo, ele considerava iminente o surgimento de uma perigosa oligarquia comercial na democracia americana nascente. Perigosa, em sua opinião, na medida em que se estabeleceria “à sombra” (mas não “à margem”, a distinção aqui é importante) da lei. Cf. seus *Registres de lectures*, “Melanges A”, p. 76, Archives Departementales de Savoie (CD-ROM) Cf. tb. Bradley. *A Modern Maistre*, 1999: pp. 205, 206, 248 n.5

⁵⁸⁶ *Ibid.* p.148. Nesse caso Maistre parece estar se referindo especificamente ao massacre de 5 de outubro de 1795. Em seu ensaio sobre o autor savoiano, Isaiah Berlin declara, a respeito desta passagem, que “jamais se pronunciou, numa fórmula mais clara do que esta, o que corretamente tem sido chamado de ‘democracia totalitária’, somente para disparar mais abaixo, em total contradição consigo mesmo e com o contexto da citação, que Maistre teria dado o primeiro “toque destas vozes fanáticas que predominaram na Inquisição e que viriam a predominar no *anti-racionalismo* [grifo meu] dos regimes fascistas dos tempos modernos”. Cf. Berlin. *Joseph de Maistre and the origins of fascism*, 1991: p.150. De fato, Maistre tem o dom de desconcertar os seus comentadores. E toda a interpretação de Berlin é profundamente marcada por este desconcerto: de um lado, clareza no diagnóstico e acuidade na interpretação; de outro, fortes acusações não fundamentadas derivadas de uma irreprimível recusa ideológica a seu objeto de estudo, o que o levou à prática, a meu ver condenável, porém muito difundida entre as esquerdas e as correntes liberais de pensamento consideradas de uma maneira geral, daquilo que Strauss chamou, parodiando uma conhecida figura retórica, de *reductio ad hitlerum*, a versão pós-

O homem natural, aquele ao qual os revolucionários, reinterpretando Rousseau, entendiam haver outorgado os mais sublimes direitos, era para Joseph de Maistre apenas um escravo. É ridículo, pensava ele, reclamar da tirania dos príncipes e dos grandes mandatários ao mesmo tempo em que se afirma, como um axioma metafísico irrefutável, a bondade essencial de todos os homens, colocando toda a culpa da violência e da opressão que de fato mancham as páginas da história numa ideologia ou num sistema específico, apenas para depois buscar, substituindo-os por um outro que se acredita ser melhor, “resolver” a dolorosa situação do homem na terra através da proposição da ação humana (o imperativo de assumir as rédeas do próprio destino) como uma espécie de teodicéia, justamente a saída que, segundo Cassirer (seguindo Kant), teria sido “encontrada” por Rousseau⁵⁸⁷. Isto porque, na visão de Maistre, a injustiça não deve ser buscada “fora”, no Estado ou na sociedade considerados enquanto entidades hipostasiadas, mas dentro do homem, que é iníquo desde o ventre de sua mãe, um autêntico déspota dominado pela *libido dominandi* que passa a vida inteira, em todas as instâncias da sua existência, sempre sedento de poder⁵⁸⁸. Na realidade, toda essa discussão

Segunda Guerra da ancestral estratégia de demonização dos adversários (que, diga-se de passagem, o próprio Maistre adotou conscientemente, como foi o caso em relação a Voltaire). A versão mais recente desta “técnica” (pois não se trata de outra coisa) sempre eficiente no embate de idéias pelo poder social é a acusação de fundamentalismo, o novo bicho-papão do mundo do pensamento. Ademais o aspecto claramente ideológico, é necessário apontar para a incongruência de usar os princípios da filosofia das luzes para analisar o mais profundo e radical crítico dessa mesma filosofia, que é exatamente o que Berlin se propõe a fazer. Que tipo de entendimento se pode atingir a respeito de Maistre seguindo essa, digamos, metodologia? Na passagem particular que acabo de citar, a identificação pura e simples entre irracionalidade e fascismo (ou entre a “não razão” e o “mal” na política) é claramente um preconceito derivado da ideologia das luzes, que não corresponde, como os melhores estudos sobre os regimes totalitários têm reiteradamente comprovado, à realidade dos fatos. Num sentido muito justo, não havia Estado mais racional e racionalizado no século XX do que a Alemanha nacional-socialista, cujo ideal tirava muito de sua inspiração no *Humanismo* pagão da civilização grega e que, mesmo em suas práticas de extermínio em massa, jamais deixou de seguir os preceitos da mais avançada organização administrativa e tecnológica. Como demonstra à sociedade a passagem citada mais abaixo sobre o procedimento dos tribunais revolucionários, a nota tônica do totalitarismo moderno é a mais refinada razão a serviço do mais escandaloso terror, a “luz” da inteligência a serviço das “trevas do coração”. Enfim, seja qual for a verdade sobre a genealogia do nazismo (e as controvérsias neste campo estão bem longe de ser superadas), o fato é que toda a interpretação do grande ensaísta oxoniano se encontra comprometida pela sua participação na verdadeira “guerra de versões” que marcou o contexto do pós-guerra, à qual devemos, entre outras coisas do gênero, as gravíssimas acusações endereçadas a Platão e, de resto, a grande parte do pensamento antigo, por um intelectual do calibre de Karl Popper. Segundo a perspectiva propiciada por esse contexto de caça às bruxas e atribuição de responsabilidades, o importante não era realmente entender o pensamento dos autores estudados (em especial os pensadores políticos), mas separar com a maior clareza possível os amigos (identificados com uma espécie de “partido da humanidade” ao modo iluminista) dos “inimigos” da democracia ou da “sociedade aberta” (os quais em hipótese alguma mereceriam perdão), delimitando dessa forma o que equivaleria ao campo legítimo das transações intelectuais. Claro está que, sobre estes “princípios”, não se pode fazer uma história das idéias que seja minimamente digna desse nome ou que exiba algum interesse propriamente científico ou intelectual. Para um estudo detalhado sobre a ambígua posição de Berlin sobre Joseph de Maistre ver Graeme Garrard, “Isaiah’s Berlin Joseph de Maistre” in *Isaiah Berlin’s Counter-enlightenment* (Joseph Mali, ed.) *Transactions of the American Philosophical Society*, Vol. 93, Part 5. American Philosophical Society, Philadelphia, 2003, pp. 117-132.

⁵⁸⁷ Cassirer, 1997: p. 212.

⁵⁸⁸ Na sua primeira obra de fôlego, o *Étude sur La Souveraineté* (também conhecido como *De La Souveraineté du Peuple*), Maistre já escrevia (*O.C.* I: p. 449): “O homem é insaciável de poder; ele é infinito em seus desejos

sobre a tirania é apenas mais uma dimensão daquilo que alguns páginas atrás foi referido como a *finitude do político*, e que, no presente contexto de discussão, quer dizer precisamente que, em sua essência, “o problema do homem” (assim como o homem enquanto “problema”) não é ideológico nem realmente político, mas, em última análise, espiritual.

As grandes lições que Maistre tirou da Revolução Francesa – pelo menos aquelas que a meu ver interessam em seu discurso -, para além de qualquer circunstância política imediata, se ligam essencialmente a estas questões relacionadas ao sentido da existência do homem no mundo. Não é preciso, em absoluto, partilhar de suas preferências e preconceitos políticos e ideológicos (que, reitero, em nosso contexto se encontram mais do que ultrapassados) para se formular as questões que forneceram a orientação profunda de seu pensamento e que ele mesmo se formulou acerca da Revolução, questões duradouras, eternas, que dizem respeito à própria condição histórica do homem enquanto tal: Como entender que o amor da liberdade tenha se transformado na mais terrível escravidão? Que a igualdade tenha dado origem a tiranos que exercem o poder fora de qualquer controle? Como explicar, em nome da fraternidade, a passividade diante da violência, a submissão diante do crime? Como entender que a energia empregada na causa da emancipação possa ter se voltado contra seu próprio princípio, auto-destruindo-se?⁵⁸⁹

Para Maistre, a política não tem a ver somente com o “poder”, mas com a conduta⁵⁹⁰; e a conduta, a própria esfera do exercício da liberdade, não diz respeito somente ao homem, ou

e, sempre descontente com o que tem, só ama aquilo que não possui. Muitos se queixam do despotismo dos príncipes; é preciso se queixar do despotismo do *homem*. Nascemos todos déspotas, desde o monarca mais absoluto da Ásia até a criança que sufoca um pássaro na mão apenas pelo prazer de ver que existe no universo um ser mais frágil do que ela. Não existe um homem que não abuse do poder, e a experiência prova que os déspotas mais abomináveis seriam, se chegassem a apoderar-se do cetro, precisamente aqueles que mais gritam contra o despotismo”. Para uma análise mais detida sobre o tema ver o artigo de Yvon Le Gall, “Joseph de Maistre et La Tyrannie” in REM # 14, 2004: pp. 425-459. Observe-se que essa noção do homem como tendencialmente tirano em sua natureza parece ser compartilhada por Platão. Cf. *Leis*, III 691d.

⁵⁸⁹ Neste sentido, Maistre faz uma descrição do espírito que segundo ele teria presidido aos piores momentos da Revolução que talvez possa ser considerada como a primeira caracterização de um regime totalitário da história (tal como o fenômeno viria a se reproduzir no século XX): “A ignorância bárbara presidiu, sem dúvida, a um sem número de estabelecimentos políticos: mas a barbárie sábia, a atrocidade sistemática, a corrupção calculada e, sobretudo, a irreligião jamais produziram coisa alguma” *Considerations*, 1980: p. 105-6.

⁵⁹⁰ Precisamente porque Maistre via o poder de Napoleão como um “poder sobre os corpos” – “poder militar desembaraçado de todo contrapeso moral, desenfreado no mundo político” -, ele o considerava, em última instância, nulo, um “gigantesco zero”. Pois o que é o poder para Joseph de Maistre no pleno sentido do termo? Em essência, é o poder de construir alguma coisa duradoura, de fazer convergir harmoniosamente uma multiplicidade de vontades, de “formar homens”. O poder de destruir, que segundo ele teria marcado a aparente onipotência dos revolucionários e de Napoleão, não merecia realmente esse nome, que quase sempre ele reservava apenas ao poder duradouro, ordenado e legítimo. Em sua visão o poder difere tanto da violência quanto da fraqueza ou “falta de poder”. Basta ver o paradigma institucional que, na sua visão, o define: as ordens religiosas. Outrossim, a referência à necessidade de uma aliança entre política e moralidade é uma constante na correspondência de Joseph de Maistre Cf. Darcel. *Maistre during the...* Op. Cit. p.183. A propósito ver o último item do próximo capítulo.

à Humanidade, mas também a Deus. Em última análise, para ele a Revolução representou a prova definitiva de que os homens deixados a si mesmos não têm critério de justiça.

A mensagem é, no entanto, de mão dupla, porquanto referente a todo o homem, não importa as particularidades que, contingencialmente, definem a sua situação. Este “padrão” do governo da multidão é, com efeito, universal; ele vale da mesma forma para demagogos, tiranos, reis, nações e governantes de qualquer origem e natureza. Diante de Deus absolutamente “toda criatura é como a erva”. Se houver uma restauração do trono de França, pergunta Maistre, quem sabe não será por obra de uma mulherzinha (*femelle*), como aconteceu com Joana d’Arc? Pois quem poderia dizer ao “soberbo” Henrique VI, que “pensava não ter juízes sobre a terra”, que uma “serva de cabaré lhe arrancaria o cetro da França?”⁵⁹¹.

Assim, seja qual for o resultado desta guerra sangrenta, com certeza não será pela argúcia dos príncipes que a Revolução terá um fim.

Não: Ele escolherá agora, como Ele sempre escolheu, *o que há de mais frágil para confundir o que há de mais forte*. Ele não tem necessidade de legiões estrangeiras; Ele não tem necessidade de *coalizão*; e como Ele manteve a integridade da França, contra o conselho e a força de tantos príncipes, *que são diante de seus olhos como se não existissem*⁵⁹², quando o momento chegar Ele restabelecerá a monarquia francesa, malgrado os seus inimigos; Ele enxotará estes insetos barulhentos *pulveris exigui jactus*: e o Rei virá, verá e vencerá.⁵⁹³

A identificação do rei *très chrétien* e, por extensão, da França com a volta triunfante do “Cristo Real” (a “segunda vinda” que instalará definitivamente o reino escatológico) é mais do que clara⁵⁹⁴. Ela faz parte da mitologia do *Ancien Regime* e das monarquias cristãs

⁵⁹¹ *Considerations*, 1980: p. 157. Joana D’Arc era tratada como “serva de cabaré” pelos ingleses porque um tio seu possuía um estabelecimento na cidade de Vaucouleurs.

⁵⁹² Is 40,17 : “Todas as nações juntas nada são diante dele, a seus olhos são inexistentes. A quem poderíeis comparar Deus, e que imagem dele poderíeis oferecer?”

⁵⁹³ Ibid. p.157-8. A citação em itálico é de Virgílio, *Geórgicas*, VI 87

⁵⁹⁴ Maistre foi a vida inteira apaixonado pela França, a qual ele chamava, citando Grotius, de o “mais belo reino depois do reino dos céus”. A França era para ele – uma opinião que se tornou tradicional entre muitos autores católicos franceses posteriores – o esteio do cristianismo. Ele encerra o capítulo V das *Considerations*, intitulado “*Da Revolução francesa considerada em seu caráter anti-religioso*”, com a fórmula que representava a divina da antiga monarquia: “O Cristo Comanda, Ele reina, Ele é Vencedor”. Em seu exemplar da segunda edição da obra (1797), Maistre inseriu um comentário de próprio punho que a meu ver é revelador de sua verdadeira inclinação: “*Christus regnat, vincit, imperat*. Até que esta fórmula reapareça na língua sagrada, pode haver na França algo a que seremos levados a respeitar infinitamente; mas não será jamais A FRANÇA”. Ibid. p.117., n.a. A seus olhos a “monarquia francesa”, que será restaurada por Deus, é, como se vê, figura do cristianismo, e isso mesmo com todas as confusões que uma tal assimilação é capaz de provocar.

européias de maneira geral⁵⁹⁵. Também bastante clara é a mistura das esperanças do autor pelo restabelecimento da monarquia com a sua visão religiosa da história. Esta identificação – ou “confusão” – propicia, sim, como referi, a tentação de uma interpretação “ideológica” do seu pensamento, a qual, entretanto, me parece demasiado fácil e ademais sem atrativos. A meu ver o que se deve reter aqui não é a identificação em si mesma entre o rei e o Cristo, mas a maneira em que ela é articulada. Não obstante seu fervor contra-revolucionário – para além de qualquer “imparcialidade” ele viu a Revolução como a própria figura do mal⁵⁹⁶ – Maistre não afirma em momento algum que Deus está do lado dos exércitos de Sua Majestade ou que Ele aprova as suas políticas; pelo contrário, ele está dizendo à Sua Majestade, assim como já havia dito ao povo, que não é pelo poder de seus exércitos, nem pela sabedoria de suas políticas e muito menos pelos recursos de seus poderosos aliados, que ela ascenderá novamente ao trono de França; que isto acontecerá – se acontecer – como e quando Ele determinar em seus desígnios misteriosos, uma posição que muito justamente faz com que o seu pensamento não seja situado pela maioria dos estudiosos entre os teóricos do direito divino dos reis.

Ao fim e ao cabo, e a despeito das suas evidentes simpatias, a mensagem duradoura, realmente relevante de Joseph de Maistre a respeito da Revolução é de alcance universal, podendo ser resumida no seguinte conselho do profeta Isaías (2,22): “Cessai de confiar no homem, cuja vida se prende a um fôlego: como se pode estimá-lo?”⁵⁹⁷

⁵⁹⁵ Cf. Van Kley. *The Religious Origins of the French Revolution*, 1996: pp. 16-49 sobre o papel dos símbolos religiosos na sustentação ideológica do poder monárquico na França absolutista.

⁵⁹⁶ “Ora, o que distingue a Revolução francesa e o que a torna um evento único na história é que ela é radicalmente má; nela nenhum elemento de bem consola o olho do observador; é o mais alto grau de corrupção conhecido; é a pura impureza” *Considerations*, 1980: pp. 103-4.

⁵⁹⁷ Além de ter desagradado aos “conspiradores” monarquistas com o seu argumento religioso, o rei em exílio se mostrou profundamente insatisfeito com o Capítulo VIII das *Considerations* sobre a “antiga constituição” da França, onde Maistre faz uma defesa da Monarquia constitucional que aparentemente não estava em seus planos de Restauração. Apesar desta insatisfação, Darcel informa que os muitos pedidos da corte exilada para que Maistre mudasse seu capítulo não surtiram efeito, levando-o somente a juntar, numa edição posterior, um *post-scriptum* que, em linhas gerais, divulga um pedido de desculpas bastante ambíguo, inclusive porque não vem acompanhado de nenhuma ação no sentido da supressão ou edição das passagens percebidas como mais “incômodas”. Cf. *Ibid.* pp. 201-2.

CAPÍTULO VII TEOLOGIA POLÍTICA

Ó, homens, até quando tereis os corações pesados?
Até quando amareis o nada e buscareis a ilusão?
(Sl 4,3) cit. em *Essai*, p. 194.

A desconfiança em relação ao homem e suas obras é um dos traços mais salientes daquilo que Joseph de Maistre chamou de metapolítica, ou a “metafísica da política”, uma expressão supostamente de origem alemã (pelo menos é isso que Maistre afirma) que “estava para a política como a metafísica está para a física” e que ele definia como a “sondagem dos fundamentos ocultos do edifício social”⁵⁹⁸. Aparecendo pela primeira vez já no primeiro tratado especificamente político do autor savoiano, o *Étude sur la Souveraineté*, jamais concluído e só publicado postumamente, essa investigação é anunciada em suas linhas gerais nas *Considérations* – na qual ocupa, grosso modo, quatro capítulos: IV, V, VI e VII -, ganhando desenvolvimento pleno no *Essai sur le Principe Générateur des Constitutions Politiques et d’autres Institutions Humaines*, um curioso opúsculo composto mais de dez anos mais tarde (1809) e dado a público apenas depois da queda de Napoleão, em 1814. No plano interior à obra, pode-se defini-la como a transposição para o plano “teórico” (é o próprio Maistre quem fala do objeto do *Essai* e sua perspectiva metapolítica como uma “teoria”) da interpretação “profética” da Revolução francesa oferecida nas *Considerations sur la France*, como a sua articulação numa perspectiva generalista de “contemplação” da existência política e social dos seres humanos em um universo marcado pela presença soberana de Deus.

No que diz respeito ao conteúdo, ela pode ser descrita como uma representação histórico-teológica da *insuficiência*⁵⁹⁹ das coletividades humanas na formação das sociedades

⁵⁹⁸ J. de Maistre. *Essai*, 1988: p.204

⁵⁹⁹ Cumpre observar que o termo *insuficiência* não é aqui usado na acepção pascaliana, tal como exposta no livro do Professor Luís Felipe Ponde, *O homem Insuficiente: Comentários de Antropologia Pascaliana*, Edusp, 2001. Não obstante os muitos pontos de contato entre o pensamento de Maistre e Pascal, o termo aparece, *faute de mieux*, para facilitar a compreensão, sem nenhuma inferência sobre uma raiz teórica comum entre os dois autores ou entre a perspectiva da minha interpretação e aquela seguida pelo Prof. Pondé em seu estudo de Pascal. A

e suas modalidades de existência, que busca dar conta (com efeito afirmando-a) da incapacidade de o homem assegurar, por seus próprios recursos – deliberação, planejamento, racionalização, etc –, a constituição e os meios do poder que deve governá-lo.

É notório o fato de que esta autêntica teologia política de feição providencial corresponde à dimensão mais estudada e ao mesmo tempo mais polêmica do pensamento maistreano, aquela à qual Joseph de Maistre deve a maior parte de sua fortuna crítica e da sua (má) reputação. É exatamente pelos perigos que lhe são inerentes, dentre os quais se destaca, em primeiro plano, a tentação de entendê-lo como apenas mais um pensador militante da reação (o que ele de fato era), que eu penso que, mais do que qualquer outra, ela precisa ser abordada com o máximo cuidado, uma vez que, nesse caso, não é difícil uma leitura açodada que poderia colocar tudo a perder. Esta possibilidade é, com efeito, bastante real, dir-se-ia mesmo palpável, considerando a ocorrência, em muitos casos atestada, de pelo menos dois níveis de leitura que correspondem a uma dupla intencionalidade em boa parte do que Maistre escreveu. Tome-se como exemplo a enunciação inaugural da própria metapolítica nas *Considerations*, tal como expressa exemplarmente no axioma que se segue:

É uma verdade tão certa em seu gênero quanto uma proposição de matemática que *nenhuma grande instituição humana resulta de uma deliberação*, e que as obras humanas são frágeis na proporção do número de homens envolvidos e do aparato de ciência e de raciocínio nelas empregados *a priori* (*Considérations*, 1980: p. 129).

Entendida no contexto específico que presidiu à composição da obra (já foi dito que as *Considerations*, mesmo que “sublimes”, como as chamava Saint-Beuve, não deixam de ser um “panfleto” de propaganda contra-revolucionária), o objetivo primário da declaração é claramente o de fazer ver àqueles que, estupefatos, acompanhavam a tentativa inaudita de reconstruir a França completamente a partir do zero, que a *tábula rasa* dos aprendizes de feiticeiro da Revolução (as expressões são do próprio Maistre) não podia ser levada a bom termo precisamente pelo modo em que as coisas são na *realidade*. Como, na visão de Maistre, a história teria demonstrado à evidência a infirmitade do engenho humano na constituição do Estado e da sociedade e, em consequência, que a idéia de construir uma nação “nova” à maneira do artesão que produz um “artefato”, seguindo princípios estabelecidos *a priori*, teria se mostrado a um só tempo perigosa e extravagante, isso serviria para explicar aquilo que na

tentativa de uma comparação sistemática, por exemplo, entre as *insuficiências* de Maistre e Pascal, se é que ela vale a pena, foge em muito ao escopo desse trabalho.

época já era amplamente percebido – inclusive no meio dos seus partidários, como, por exemplo, Benjamin Constant – como o “fracasso” da Revolução. No entanto, para Maistre, e esse é o ponto que, na minha opinião, vale mais a pena reforçar, este suposto fracasso não podia ser reduzido a um episódio isolado, ou a uma falta de competência específica daqueles homens particulares que receberam (ou “usurparam”, na visão dele) seus mandatos para conduzir o processo de reforma das estruturas da sociedade francesa; ao contrário, ele era inerente à essência do próprio projeto revolucionário, algo que um mínimo de atenção à experiência histórica dos homens teria, talvez, conseguido evitar. “É um fato”, escreve ele depois de discorrer longamente sobre as limitações impostas ao poder humano na formação das nações e sociedades, “o que eu acabo de estabelecer, e não uma vã teoria”. Do ponto de vista dele, tratava-se, assim, de elevar à categoria de axiomas ou princípios gerais a percepção, em si mesma pristina e fundamentada numa longa tradição de pensamento histórico e religioso, do fracasso histórico dos homens tomados em conjunto diante da soberania de Deus. É principalmente por isso que, a despeito da instrumentalidade aparente de suas idéias em relação ao momento histórico específico, de modo algum a metapolítica maistreana pode ser entendida como uma proposição meramente instrumental ad usum principii.

Como quer que se a considere, é necessário reconhecer que ela antes corresponde à essência do esforço teórico do autor, atravessando toda a sua obra, e que a preocupação básica que a orienta é anterior, como já vimos num outro registro e como ainda teremos oportunidade de ver a respeito do registro especificamente metapolítico, em quase dez anos à eclosão do movimento revolucionário, tendo sido enunciada pela primeira vez ainda nas páginas preñes de significado do *Mémoire*.

Isto posto, os princípios gerais que orientam a reflexão maistreana sobre as condições de formação e a origem do poder na sociedade, enunciados reiteradamente sob diferentes formas ao longo da sua vasta obra, seguem de perto o padrão do que foi visto até aqui, sendo por ele sintetizados numa série de treze proposições ou axiomas enumerados um após outro no princípio do capítulo VI das *Considérations sur la France* (1980: pp. 119-122). E aquilo que, em essência, estes axiomas dizem pode ser resumido na idéia de que é um erro pensar, como pensavam os revolucionários e, de resto, boa parte do século XVIII, que, no que diz respeito ao mundo humano, pertence ao homem aquilo que Maistre chamava de o poder de criação. O tom particular dessa intuição central do pensamento maistreano a respeito do universo social já deve, a esta altura, nos parecer familiar:

O homem pode tudo modificar na esfera da sua atividade, mas ele nada cria: esta é a sua lei, tanto no plano físico quanto no moral. Ele sem dúvida pode plantar um pepino, regar uma árvore, aperfeiçoá-la pelo enxerto, e podá-la de uma infinidade de maneiras: mas jamais passou pela cabeça de ninguém que ele tivesse o poder de *fazer* uma árvore. Como, então, ele pôde imaginar que teria o de fazer uma constituição? (*Considérations*, 1980: p. 119).

É esta pergunta que, na seqüência do texto, e depois de haver afirmado, como se viu no capítulo anterior, com grande veemência a soberania do plano divino na condução dos eventos da Revolução, Maistre vai se propor a responder com a sua investigação ou “sondagem” dos “fundamentos ocultos” do edifício social, uma dimensão da realidade humana (a “verdadeira”) que, se para ele restava evidente, era completamente ignorada pelos autores da Revolução em suas teorias e abstrações⁶⁰⁰. Estes, infatuados como estavam com o modelo mecanicista impulsionado pelo enorme sucesso da física experimental de inspiração newtoniana apoiado por importantes desenvolvimentos no campo das “artes” ou disciplinas técnicas, um projeto articulado, no plano filosófico, sobre a afirmação do primado da razão poiética que atravessava todo o pensamento do século XVIII (sendo hegemônico, na realidade, desde Descartes)⁶⁰¹; os autores da Revolução, eu dizia, imbuídos desse novo espírito metódico ou científico dedicavam uma fé quase absoluta à idéia de que a sociedade humana não apresentava qualquer mistério, à noção de que ela podia, a exemplo do universo dos objetos físicos, ser entendida à maneira de um mecanismo, que, uma vez reduzido pela mente analítica às suas partes constituintes (as vontades individuais contratantes), poderia ser reconfigurado numa nova formação desde os seus mais elementares princípios de funcionamento, da mesma forma com que se desmonta e reconstrói, tornando-o totalmente transparente à razão, um artefato qualquer com o fim de conhecê-lo (e controlá-lo) melhor⁶⁰². Refiro-me ao processo fundante da teoria política e social moderna que Cassirer descreveu, em sua obra clássica sobre as luzes do XVIII, como a transposição do “método de definição

⁶⁰⁰ Com efeito, ao fazer uso do verbo *sonder* ao invés de *chercher* ou *rechercher* me parece que Maistre está fazendo uma indicação mais ou menos clara do tipo de “teoria” ou de “investigação” que ele tem em mente, algo muito mais próximo de uma arte iniciática, de uma “perscrutação” do que propriamente de uma ciência ou “teoria”. Desse modo ele me parece aproximar a sua concepção da metapolítica da idéia de conjectura razoável à maneira *Illuminée* e origenista, eliminando, conseqüentemente, a idéia de sistema ao modo hegeliano ou mesmo a idéia de uma ciência fechada, como ocorre com o paradigma da ciência política moderna nos séculos XVIII-XIX.

⁶⁰¹ A expressão “razão poiética” usada para caracterizar essa idéia moderna, segundo ele cartesiana, do conhecer como *fazer* (e não como *ser*, como era no paradigma clássico) eu a tomo das penetrantes análises de Lima Vaz em sua última e clássica obra, *As Raízes da Modernidade*, Escritos de Filosofia VII, 2002 esp. pp. 101-2; ver também, do mesmo autor, “A Sabedoria Cartesiana”, *Ética Filosófica II*, 1996.

⁶⁰² A idéia do mundo humano como um “artefato” que a razão constrói e reconstrói para conhecer e reorganizar é desenvolvida e interpretada por Pierre Manent, em Manent, 1997: p. 171-5.

genética” desenvolvido pelas ciências da natureza (em especial por Galileu) para o entendimento do ser humano e da sua vida social, na perspectiva da construção, por parte dos filósofos políticos modernos (Secs. XVII-XVIII), de uma ciência exata do homem e da sociedade que nada ficasse a dever à sua prima mais bem sucedida (estou falando da física) no que se refere ao grau de certeza e precisão⁶⁰³.

Ora, mas o fato é que o motivo ou aspecto principal (mas não exclusivo, bem entendido) do sucesso da física newtoniana residia não no insight a respeito dos segredos mais recônditos da natureza (ainda que houvesse, na época como agora, quem confundisse o conhecimento da cadeia de fenômenos segundo uma lógica estrita de causalidade com o desvendamento da “coisa em si”), ou num conhecimento de natureza “qualitativa”, isto é, que leve em conta a realidade na diversidade dos níveis ou consistências específicos que a compõem; antes ele estava baseado na capacidade de “ligar e desligar” as relações entre os elementos⁶⁰⁴, quer dizer, na possibilidade de reconstituir indefinidamente, e com certeza⁶⁰⁵, os fenômenos considerados sob o ponto de vista das relações causais verificadas entre as suas mínimas partes constitutivas (consideradas homogêneas), o que justamente implicava em possibilidades inauditas de autocracia técnica – ou tecnocracia -, no domínio completo do objeto pelo sujeito do conhecimento, expresso principalmente na capacidade de *prever* com acuidade as modalidades futuras do seu vir a ser. E, de fato, foi assim, animada por esta perspectiva de possibilidades quase ilimitadas de controle oferecida pela transposição, para o mundo humano, do método bem sucedido das ciências naturais, que a ciência política moderna (pelo menos na sua linha de maior influência, afirmada na perspectiva de uma ciência exata do homem), capitaneada pelos teóricos do contrato, especialmente Hobbes, Locke e Rousseau, nasceu e se estruturou ao modo de uma tecnocracia, posta, como tantas outras disciplinas nossas conhecidas (a medicina, a engenharia, etc.) à serviço do homem e

⁶⁰³ Cf. Cassirer, 1997: pp. 39-40 e 338. A propósito de Hobbes, ele diz: “A gênese da vontade do Estado pela forma do contrato impõe-se como a única que permite reconhecer-lhe o conteúdo e estabelecer-lhe os fundamentos. É o vínculo que ligar a filosofia da natureza de Hobbes à sua doutrina política: uma e outra são duas aplicações diferentes de seu pensamento lógico fundamental por meio do qual o conhecimento humano só *compreende* verdadeiramente o que ele *gera* a partir de seus elementos (...) É assim que Hobbes *dissolve o status civilis* no *status naturalis*, que ele suspende em pensamento o vínculo existente entre as vontades individuais para deixar apenas subsistir seu antagonismo radical, a ‘guerra de todos contra todos’. A natureza especificamente poietica e “exata” desta nova ciência política do homem, assim como a importação do método “genético” sobre o qual ela se estrutura, é enunciada com clareza pelo mesmo Hobbes ao definir o que é “filosofia” no capítulo 46 do seu *Leviatã* (1999: p. 461): “Por filosofia se entende o conhecimento adquirido por raciocínio a partir do modo de *geração* de qualquer coisa para as propriedades; ou das propriedades para algum modo possível de geração das mesmas, com o objetivo de ser capaz de *produzir*, na medida em que a matéria e a força humana o permitirem, aqueles efeitos que a vida humana exige”.

⁶⁰⁴ Sobre a definição da razão moderna como o poder de ligar e desligar os elementos que formam as coisas ou fenômenos, ver o próximo capítulo ou Cassirer, 1997: pp. 32-3.

⁶⁰⁵ Isto é, reduzindo, segundo Manent (1997: p. 249), “cada coisa à sua dimensão de clareza”.

suas aspirações. Pelo menos era esse o projeto das luzes na formulação autoritativa de Voltaire: “instalar a humanidade na imanência de uma felicidade terrestre e racional, liberada de toda inquietude metafísica, ao mesmo tempo em que desembaraçada de toda autoridade transcendente”⁶⁰⁶, um projeto que corresponde exatamente àquilo que Vaz chamou, glosando a expressão de Manent, de a construção da “cidade do homem”, onde todos os problemas metafísicos que vêm afligindo a Humanidade através dos séculos encontrariam “a sua solução natural ou declaradamente pós-metafísica”⁶⁰⁷.

Conforme busquei demonstrar alhures, o próprio contrato social, longe de ser uma doutrina meramente histórica, encontra-se estruturado sobre estes mesmos princípios. Pois, no plano filosófico mais profundo, em que implica a afirmação da sociedade (e do homem empírico enquanto ser social) como produto de um contrato primitivo, pré ou a-histórico, senão na idéia de coloração metafísica de que o homem enquanto homem é ou deveria ser o resultado, a partir daquilo que inicialmente ainda é pré-humano (pois não se tem conhecimento de que o homem possa ser real ou plenamente homem fora de um ambiente social qualquer), de seu próprio esforço de constituição, de que, em outras palavras, ele em última instância se torna homem, tal como se o conhece empírica e historicamente (repito: enquanto um “animal de cidade”), apenas a partir de si mesmo – sujeito soberano do seu próprio mundo - e de suas ilimitadas potencialidades de auto-transformação/adaptação?⁶⁰⁸ Trata-se daquele fenômeno que o eminente filósofo brasileiro Henrique Cláudio de Lima Vaz identificou, num outro registro, como a inclinação fundamentalmente antroponômica (mais do que antropocêntrica) da filosofia moderna a partir do “método” de Descartes, onde, não por acaso, a preocupação ética (a “resolução” como fator preponderante na implementação do método entendido menos como busca ou investigação da “verdade” do que como controle rigoroso dos dados da experiência para a conseqüente produção de uma “certeza” ao modo

⁶⁰⁶ A definição é de Jean-Yves Pranchère em “Ordre de la Raison, Deraison de L’histoire”, *Dossier H*, 2005: p. 378.

⁶⁰⁷ Vaz, 2002: pp. 100-1 (ver tb. nota 6). À continuação ele escreve: “A carta magna da cidade do homem é promulgada em nome da Razão na sua modalidade de razão *científica* e no seu uso *operacional*, medido pela sua eficácia na produção de *objetos*. Ora, a razão científico-operacional é uma razão intrinsecamente ligada ao agir e ao fazer humanos. Ela observa, estabelece normas, formula hipóteses, enuncia teorias, verifica leis, propõe modelos, formula situações, mede e calcula, rege a produção de objetos”. Numa palavra, ela é uma razão que *faz*, e copiosamente, e pouco contempla.

⁶⁰⁸ Este processo de aquisição ou afirmação da soberania humana sobre o mundo histórico através do método das ciências incorporado à teoria do contrato é descrito magistralmente por Pierre Manent, a propósito de Locke, em *La Cité de l’homme*, 1997: p. 182 e ss. Em última análise, na modernidade até as doutrinas em aparência puramente técnicas ou científicas, como o darwinismo, para citar um exemplo mais recente e hoje mais popular, parecem estar marcadas por esta idéia ou inspiração antroponômica.

matemático) é nada menos do que determinante e fundamental⁶⁰⁹. Inspirados, mais até do que nas doutrinas específicas, nos pressupostos filosóficos (em grande parte latentes, difusos na cultura e na mentalidade do tempo e do lugar) acerca do homem e do mundo humano que informavam essa nova concepção, de modo algum parecia absurdo aos revolucionários ou mesmo àqueles que apenas partilhavam vagamente da ideologia “humanista” que os animava a possibilidade de desmontar e reconstituir elemento a elemento toda a nação francesa, libertando-a, no processo, de seus inúmeros defeitos, insuficiências e injustiças (o que se costumava chamar de “abusos”), e conferindo-lhe a estrutura que ela deveria ter. Ela (i.e. esta possibilidade) nada mais era que a expressão dos princípios que determinavam, desde dentro, o que poderíamos chamar de a sua visão de mundo geral, uma postura teórica e prática marcada, como já disse, por um agudo voluntarismo que por sua vez se expressa numa atitude francamente idealista em relação às condições atuais de existência, em relação àquilo que chamamos de realidade, que passa, assim, a ser vista no mais das vezes como insatisfatória, necessitada de uma radical transformação.

Diante desse quadro que eu acabo de traçar do modo mais sumário, e que na minha visão corresponde em suas grandes linhas ao contexto intelectual em que a sua crítica das práticas revolucionárias deve ser entendida, não impressiona nem um pouco que Maistre introduza, tanto nas *Considerations* quanto no *Essai*, a sua metapolítica como uma crítica frontal às pretensões da ciência política de ser portadora da racionalidade própria que preside às questões relativas ao mundo político e social. É assim que, imediatamente depois de enunciar os treze “aspectos [*caractères*] pelos quais Deus nos adverte sobre a nossa fraqueza e sobre o direito que ele se reservou na formação dos governos” (*Considerations*, 1980: p. 119), ele afirma de modo peremptório existir “entre a política teórica e a legislação constituinte a mesma diferença existente entre a poética e a poesia” (Ibid. p. 122), asseverando que, na realidade, estes dois talentos se excluíam positivamente, como teria demonstrado, em tempos mais recentes, o malogro de Locke ao tentar “dar leis” para os americanos (Ibid. p. 123). O parágrafo introdutório do *Essai sur le Principe* vai inclusive ainda mais longe nesse sentido:

⁶⁰⁹ Cf. Manent, 1997: pp. 246-8 esp. n. 37 para a eloqüente descrição de Charles Péguy do método como esteio de uma filosofia eminentemente voluntarista. Como escreve o professor Lívio Teixeira no seu *Ensaio sobre a Moral de Descartes* (1990²: p. 240), “as idéias claras e distintas, objetos do método, são, sob certo aspecto, uma conquista da vontade, pois que elas não se alcançam sem uma ‘firme e constante resolução’ de não aceitar nenhuma idéia que não seja evidente e de evitar toda prevenção e precipitação”. Ainda que a definição específica do método tenha sofrido mudanças não menos do que radicais, não é essa, até hoje, a essência da atitude científica?

A política, que é talvez a mais espinhosa das ciências, em razão da dificuldade sempre renascente de discernir o que há de estável ou de móvel em seus elementos, apresenta um fenômeno bem estranho e bem próprio a fazer tremer todo homem sábio chamado à administração dos Estados: é que tudo o que o bom senso percebe a princípio nessa ciência como uma verdade evidente se acha quase sempre, diante do que diz a experiência, não somente falso, mas funesto (*Essai*, 1988: p. 197).

A partir disto que Maistre vê como uma simples constatação (são muitos os exemplos que ele aduz desse contraste entre razão ou mesmo o simples bom senso e a experiência nas coisas da política⁶¹⁰) ele afirma a importância de entender a história como a verdadeira ciência política, ou, como ele gostava de dizer, a “política experimental”, uma concepção que, em vista do seu conceito particular de história como meio da ação e revelação divina, vai muito além de um mero enunciado de empirismo político e social.

Esta perspectiva maistreana acerca do valor e da natureza do conhecimento na política – ou, para falar de modo mais amplo e, em relação a Maistre, talvez mais apropriado, da “filosofia das coisas humanas” - já foi muito criticada por seu suposto irracionalismo. Isaiah Berlin, por exemplo, comparando-o com as grandes raposas da política ocidental, entende que Maistre sente uma espécie de prazer “perverso”, quase freudiano, em desvalorizar, em nome do primado da experiência empírica bruta, e de um modo muitas vezes sarcástico, as potencialidades da razão. Apesar de recorrente, a minha opinião é a de que esse entendimento não procede. Adiantando já, num outro registro, a discussão que deve compor o próximo capítulo, eu penso que para avaliar esse polêmico juízo maistreano a respeito das possibilidades da razão humana no estudo da política é preciso antes entender de que razão ele está falando. E quando nos damos conta de que o objeto da sua crítica é especificamente esta razão e esta ciência tal como eu vim de descrevê-la alguns parágrafos atrás, um saber não contemplativo (ou não teórico, no sentido antigo) e quase que inteiramente voltado para a produção e dominação técnica (a engenharia) das realidades humanas, para o seu controle e transformação, quando, enfim, reconhecemos que a razão moderna, ao contrário da ciência antiga e medieval é marcada, em sua própria essência e no momento inaugural da sua enunciação, pela perspectiva do voluntarismo, então começamos a entender exatamente o que Maistre quis dizer ao criticá-la de modo tão contundente a propósito da teoria e da prática dos revolucionários, partindo do que podemos definir como um outro modelo de razão. Que a sua implicância e antipatia (ou “raiva”, para fazer uso de uma expressão que já se tornou clássica

⁶¹⁰ Cf. *Essai*, 1988: pp. 197-199.

em referência ao pensamento conservador⁶¹¹) se dirigem precipuamente contra a razão moderna é algo que pode ser facilmente demonstrado fazendo-se referência a dezenas de passagens espalhadas em suas obras. Tomemos, por ora, um exemplo relativo à natureza das práticas revolucionárias, que tem a vantagem de nos encaminhar para o próximo tema de discussão:

A filosofia moderna, escreve Maistre, é ao mesmo tempo demasiadamente material e presunçosa para apreender as verdadeiras engrenagens [*ressorts*, literalmente, “molas”] do mundo político. Uma das suas loucuras é crer que uma assembléia tem o poder de constituir uma nação; que uma *constituição*, quer dizer, o conjunto das leis fundamentais que convêm a uma nação e que devem conferir a ela tal ou qual forma de governo, é uma obra como qualquer outra que não exige senão espírito, conhecimentos específicos e exercício; que se pode aprender o *ofício de* constituinte e que os homens podem, no dia em que bem entenderem, dizer a outros homens: faça-nos um governo, como se diz a um artesão: *faça-nos uma bomba a vapor ou um tear mecânico* (*Considérations*, 1980: p. 129)⁶¹².

Com a especificidade contextual dessa crítica em mente seremos levados a reconhecer que a teologia política maistreana, longe de reduzir-se a um mero estratagema ideológico, ou de ser o resultado de uma mente pervertida pela amargura do exílio que se encontra fascinada, malgré elle, com os horrores da desrazão, tem as suas raízes solidamente fincadas numa das mais antigas tradições de pensamento filosófico, caracterizada precisamente pela veemência do seu “anti-voluntarismo”, e por uma concepção de homem que se acredita mais alta, buscando as suas normas supremas não no plano do fazer, mas num outro entendimento (um entendimento ao mesmo tempo ético e metafísico) da razão. Contudo, isso é assunto para daqui a pouco. No momento vale mais a pena conhecer de perto a metapolítica maistreana nas principais nuances do seu desenvolvimento teórico e em seus muitos pontos de contato com essa tradição. Vamos a ela.

7.1. A noção de Politéia e a Crítica das Constituições Escritas

Um dos aspectos a um só tempo mais marcantes e mais intrigantes da crítica de Joseph de Maistre à ação e à ideologia dos revolucionários é a sua recusa veemente da possibilidade

⁶¹¹ Além da referência à “raiva” de Platão em seu discurso contra os ímpios no Livro X (887c) das *Leis*, a expressão foi também usada para descrever a reação apaixonada de Edmund Burke ao que ele via como a imbecilidade dos fautores da razão moderna e da Revolução. Cf. Lebrun, “The Satanic Revolution, Joseph de Maistre’s ‘religious’ judgement of the French Revolution”, *Proceedings, etc.* vol. 16, 1989: p. 236.

⁶¹² Segundo Maistre, este sentimento de onipotência – ou *hybris* – caracterizaria essencialmente o espírito do século XVIII, um século que “não produziu, creio eu, um único rapazote de algum talento que não tenha feito três coisas ao deixar o colégio: uma *neopédia*, uma constituição e um mundo”. *Essai*, 1988: § VIII, p. 218.

de uma constituição escrita, algo que, segundo ele, havia se transformado numa verdadeira coqueluche – que ele chamava de *scribomania* – do pensamento político do século XVIII. Em sua visão teria sido principalmente esta doutrina moderna que fala da necessidade das constituições escritas a inspiração primeira do malfadado projeto de reforma e transformação da Polônia numa monarquia eletiva em meados do século, um caso clássico de tentativa de (re) constituição de uma nação segundo um plano pré-estabelecido, que para Maistre teria consistido em um “exemplo” divino ministrado através da história sobre o qual ele não se cansava de refletir. Com efeito, só no caso para nós mais relevante da Revolução francesa, no tempo em que Maistre escrevia as suas *Considérations* (fins de 1796) o movimento já havia, num curto período de cinco anos de existência, dado origem a nada menos que três constituições⁶¹³, uma mais radical e mais minuciosamente elaborada do que a outra, sem que entretanto nenhuma delas conseguisse realmente atingir os objetivos a que se propôs: transformar, numa lance de caneta, a França católica, monárquica e absolutista do *Ancien Regime* numa república laica e democrática mais ou menos nos moldes do recém criado Estados Unidos da América e sua constituição. Com efeito, na visão de Maistre a multiplicação das tentativas constitucionais representava por si só a corroboração que faltava à sua tese sobre a “nulidade” da nova ordem republicana que agora submetia o povo francês⁶¹⁴. Especificando as legislações criadas sucessivamente por cada um dos regimes que, desde 1789, se alternaram no poder (respectivamente a Assembléia Nacional, a Assembléia Legislativa e a Convenção Nacional), ele chega ao número espantoso de 15.479 leis promulgadas em cerca de cinco anos, uma “coleção” gigantesca que, segundo Maistre, possivelmente ultrapassava o montante de todas as leis produzidas pelas três diferentes raças francesas de reis ao longo de todo o Antigo Regime (*Considérations*, 1980: p. 126). A interpretação que ele dá a essa espantosa prodigalidade legislativa é bastante significativa da maneira com que considera a natureza da ideologia e do poder revolucionário em seu conjunto. De um lado uma miríade de planos de reforma e uma quantidade igualmente infinita de pretensão; de outro resultados pífios que em nada condizem com a grandiosidade daquilo que, a princípio, se planejou e se buscou implementar.

Quando se reflete sobre esse número infinito de leis se experimenta sucessivamente dois sentimentos bem diferentes: o primeiro é o de admiração, ou pelo menos de espanto (...) O edifício dessas leis é uma obra atlântica cujo mero aspecto atordoa. Mas de repente o espanto transforma-se em piedade, quando se medita sobre a nulidade dessas leis; e logo não se vê

⁶¹³ Respectivamente de 03 de setembro de 1791, 24 de junho de 1793 e 05 Fructidor, ano III (22 de agosto de 1795).

⁶¹⁴ Cf. *Considérations*, 1980: p. 125 e ss.

mais que crianças se matando para erguer um imenso edifício de cartas (*Considérations*, 1980: p. 126).

E logo, ao perguntar-se a razão para tantas leis, ele mesmo responde: “é (exatamente) porque não existe nenhum legislador”. Mas como não, poder-se-ia contestar, uma vez que as leis estão ali, escritas em grande quantidade e organizadas sistematicamente num livro ou num caderno, à disposição de qualquer um que deseje pegá-las com as mãos e colocá-las no bolso, como, segundo Maistre, teria exigido o constitucionalista Thomas Paine⁶¹⁵?

No entanto, para ele é exatamente essa sua materialidade, o fato de elas serem escritas, quer dizer, um produto deliberado do engenho humano, que as torna suspeitas e impede que cumpram a sua função, algo que diz respeito às instâncias mais profundas (e ocultas!) do mundo político que a “filosofia material” do século XVIII o tempo todo recusou-se a entender. O resultado dessa França inundada de leis e prescrições de todo tipo é para Maistre a falta de uma ordem verdadeira, é a não economia de meios que deve presidir às verdadeiras criações, a produção involuntária de um poder desarmonioso, factício e violento que “tudo anuncia” não poder durar (Ibid. p. 129). Mas, aqui, cabe perguntar: qual a razão para tudo isso? Em que sentido exatamente o fato de a constituição ser escrita e planejada com antecedência impede o sucesso da sua realização? Não é o planejamento uma das marcas distintivas do bom senso e da razão em todas as coisas?

Maistre oferece a estas perguntas, que se encontram no cerne da sua reflexão sobre os problemas da política, uma resposta múltipla, que em sua variedade mesma dá a ver a diversidade dos elementos que constituem o seu pensamento. Com efeito, tanto a sua visão do processo de formação constitucional quanto a teologia política entendida em seu conjunto como a participação divina na produção e sustentação das formas do poder social podem ser lidas segundo quatro perspectivas diferentes que, longe de serem excludentes, devem na realidade ser entendidas de maneira complementar.

A primeira e mais óbvia é a perspectiva ideológica, que o considera apenas enquanto um ator político interessado, como um militante da contra-revolução. A segunda, de cunho mais filosófico, fala da oposição entre aquilo que Lima Vaz chamava de *ethos* histórico e o

⁶¹⁵ Segundo o resumo (ademais, bastante exato) que Maistre faz das suas idéias no *Étude sur la Souveraineté*, O.C., I: p. 368. Segundo ele, o revolucionário inglês teria dito que “a constituição precede o governo e está para o governo como as leis estão para os tribunais; que ela é visível, material, artigo por artigo, ou simplesmente não existe: de modo que o povo inglês não tem constituição, seu governo sendo apenas o fruto de uma conquista e não uma produção da vontade do povo”. Ver tb. *Essai*, 1988: § VIII, p. 218.

ethos racional – no sentido de “poiético” – dos *philosophes* do XVIII e, na esteira deles, dos agentes da Revolução⁶¹⁶. A terceira, estreitamente ligada a esta última, assume um ponto de vista que poderíamos chamar de sociologia ou antropologia da religião, ancorando-se numa espécie de história religiosa da sociedade e do homem que em Maistre recebe um acento bem particular. E, por último, uma visão que eu acredito englobar e absorver todas as outras, Maistre empreende a sua crítica das constituições escritas a partir de uma preocupação de vida inteira com o homem e a sua formação, buscando advertir seus leitores da vaidade implicada nas abstrações que povoavam o pensamento político e social da filosofia das luzes, levando-os a apreender a natureza humana como ela realmente é. Tirando, por ora, do caminho a primeira perspectiva político-ideológica (que especificamente em relação às *Considérations* já foi levada em conta no que tinha de ser, mas que voltará a sê-lo a propósito de outro exemplo específico, quando, no próximo item, se discutir o conceito de legitimidade no *Essai*), e deixando a última, para mim a mais importante, como a moldura geral de leitura do capítulo (exatamente como acontece em relação à tese), olhemos mais de perto, na perspectiva da segunda e da terceira lentes de leitura, para essa questão espinhosa da sua crítica às constituições.

Neste sentido, para Maistre cabe em primeiro lugar oferecer uma resposta satisfatória à seguinte pergunta fundamental: o que vem a ser uma constituição?

Não é ela, pergunta Maistre, a solução do problema seguinte: Dados *a população, os costumes, a religião, a situação geográfica, as relações políticas, as riquezas, as boas e más qualidades de uma certa nação, encontrar as leis que lhe convém?* (*Considérations*, 1980: p.124).

Num primeiro plano o que Maistre tenta estabelecer com a sua pergunta/resposta retórica é, como observa Manent, e a exemplo do que pensava Montesquieu, que uma constituição deve a princípio ser entendida como um “problema” de sociologia política⁶¹⁷;

⁶¹⁶ Vaz (*A sabedoria Cartesiana*, 1996: p. 283) define do seguinte modo a oposição e os seus termos que estão no cerne (e que representam o dilema) da concepção ética de Descartes, entendida como ideal de perfeição entre saber e agir, e mais tarde herdada por toda a ética moderna até mesmo depois de Kant (cf. *IBID.* p. 284): “Na ordem do bem o sujeito encontra-se em face de um *ethos* histórico lentamente construído pela experiência das gerações e transmitido pela tradição. A ética clássica, a partir de Sócrates, assume como tarefa explicitar, justificar e organizar a racionalidade imanente deste *ethos*, tarefa a ser cumprida, segundo Aristóteles, por uma forma própria do uso da razão, que é a *razão prática*. Na perspectiva cartesiana, o *ethos* histórico, tendo sido envolvido na dúvida metódica [quer dizer, tendo sido rejeitado pela mente do sujeito como “arbitrário”, “ilusório” ou “não necessário”] na *crítica* do mundo *pleno*, permanece *par provision*, imposto pela urgência da vida até ser recuperado ou abandonado na constituição de um novo *ethos* plenamente racional, idêntico por hipótese à Moral perfeita, regida pela evidência da verdade” nas idéias claras e distintas. Como sugere Vaz à continuação, por razões para nós óbvias a moral provisória de Descartes teve de ser tornada permanente, na medida em que o *ethos* racional que a deveria substituir no futuro não foi capaz de impor a sua ordem própria à caprichosa (des) ordem da realidade, ao *ethos* histórico que sempre teima em lhe resistir.

⁶¹⁷ *Essai*, 1988: p. XII.

quer dizer, que antes de ser o resultado puro e simples de uma decisão (não importa realmente se autocrática ou consensual/democrática), do planejamento ou dos interesses de quem está no poder (ou ao mesmo tempo em que sendo tudo isso), ela diz respeito às condições sociais e históricas que presidem e em maior ou menor grau determinam a própria decisão a ser tomada, inclusive o seu campo de ação ou círculo de influência possível. Segundo essa perspectiva, a autonomia dos homens na determinação da sua vida coletiva, particularmente das formas em que essa vida deve se dar e se desenvolver, se encontra radicalmente limitada por fatores contingentes de tempo e lugar que escapam completamente à sua vontade e previsão. Como se diria na filosofia do século XIX, trata-se da precedência da vida vivida sobre a vida pensada ou planejada, do ethos formado historicamente sobre a tentativa de constituir um ethos como produto da vontade racional. Embora na realidade seja anacrônico enquadrar Joseph de Maistre nestas categorias que ele mesmo não conheceu ou se enquadrou voluntariamente (parece-me certo que ele não pode ser, estrito senso, reduzido a um romântico – ou pré-romântico – nem tampouco a um sociólogo *avant la lettre*, mesmo tendo servido de inspiração para algumas correntes importantes dos dois movimentos), essas comparações proporcionam uma analogia que, mantida em seus limites estritos, podem ajudar a entendê-lo, mesmo e talvez principalmente na especificidade própria das suas formulações. Pois em Maistre essa perspectiva teórica que é passível de ser pensada em analogia com a ciência social nascente (ou melhor, da inflexão social e histórica da filosofia) que no século seguinte iria se tornar uma verdadeira vulgata no ambiente das humanidades, tem uma coloração bastante particular, articulando-se em diálogo com a mais antiga tradição de pensamento político, como sugere a noção de constituição e, por extensão, de lei, constante do texto citado⁶¹⁸. Nessa perspectiva, estando necessariamente circunscrita e limitada pelas condições de seu surgimento uma lei nada mais é que a “declaração” arrazoada dessas “circunstâncias” anteriores, que na realidade cumprem, na teoria maistreana, a função a um só tempo de lei e de legislador, podendo consistir indiferentemente em costumes, hábitos, relações de poder e de ordem cultural, “qualidades” anímicas e todo tipo de condições materiais (riqueza, pobreza, etc.), quer dizer, em tudo aquilo que faz da vida de uma determinada sociedade algo único, particular, diferente das outras, em todos os fatores que compõem o que Maistre gostava de chamar de “a alma de uma nação”.

⁶¹⁸ A tradição a que eu me refiro é aquela que, segundo Jacqueline Bordes, considera a *politéia* de um Estado específico principalmente como o império dos seus *nomoi*, dos costumes que precedem a organização do governo ou *arché* e principalmente a legislação escrita. Esta tradição, como facilmente se pode depreender, se caracteriza mais especificamente pelo seu aspecto conservador, tendo Xenofonte, Isócrates e, em certa medida, Platão, como os seus máximos representantes. Jacqueline Bordes, *La notion de Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Belles Lettres, Paris, 1982, p. 140-1 e p. 396.

Com efeito, no *Essai* é assim mesmo, em consonância com a importante corrente do pensamento antigo que eu vim de referir, que Maistre define uma constituição como a “unidade nacional em virtude da qual uma nação não é uma outra” (1988: § XLVII, p. 258)⁶¹⁹. Se estas condições anteriores de alguma forma já não estão lá, de nada adianta prescrever nos mínimos detalhes o que se deve ou não fazer; sem elas o mais provável é que a realidade se mostre resistente à vontade do legislador e, para usar uma expressão bem brasileira, a lei ou a constituição jamais venha a “pegar”.

Diante dessa noção, digamos, mais dilatada do que é uma *politeia*⁶²⁰, não surpreende que, ao discorrer sobre o problema no capítulo VII das *Considérations*, Maistre inclua na idéia de constituição até questões relativas ao modo de vestir dos revolucionários (cf. p. 132), algo que normalmente não faz parte do universo de objetos estudados pela ciência política (pelo menos não no tempo dele) e que, antes de se ligar, como quer Bradley, aos modernos estudos sobre a influência de fatores culturais nas práticas políticas (o que hoje se conhece como “cultura política”), me parece muito mais próximo do tipo de “antropologia” que caracteriza as *Leis* de Platão (uma semelhança que, não obstante, não escapou ao mesmo Bradley em outro lugar), sem dúvida uma das obras mais consultadas e comentadas da biblioteca do nosso autor⁶²¹. Com efeito, ao definir desse modo uma constituição “política” como algo ao mesmo tempo extremamente concreto (porquanto pertinente à existência no tempo, à vida tal como ela é vivida no dia a dia) e essencialmente vago e imaterial, uma espécie de “unidade moral” em última análise não inteiramente redutível ao próprio plano da ação política (algo que, na verdade, deve servir para balizar e determinar, entre as muitas outras coisas que compõem a vida da cidade, esta mesma ação) em contraste com a idéia técnica de uma engenharia legislativa, entendida como a *produção* de um conjunto de leis concebidas *a priori*, formando um sistema social coerente destinado a operar uma completa re-organização da vida em comum; como dizia, ao proceder assim Maistre se filia, no plano estritamente político, à tradição do pensamento conservador antigo segundo a qual a *politeia* é

⁶¹⁹ No *Étude sur la Souveraineté*, onde estas idéias são enunciadas pela primeira vez, Maistre fala, num tom mais metafísico, da nação e do povo como uma “unidade moral” constituída em torno de um centro comum. Cf. O.C., I: pp. 325-6.

⁶²⁰ Segundo Bordes, a noção de *politéia* sempre teve, no pensamento grego tradicional, esse duplo aspecto de *nomoi* e *arché*, situando-se entre o “concreto”, o “específico” (a “alma da pólis”), o “histórico”, e o “abstrato”, o “convencional”, quer dizer, o *regime*, recebendo definições diferentes de acordo com a ênfase que se dê a um ou outro dos seus aspectos constitutivos. Cf. Bordes, 1982: pp. 160-1.

⁶²¹ Com efeito, a noção de *politéia*, vulgarmente traduzida como “Constituição (da cidade)”, abrangia, no pensamento grego antigo, todos os aspectos da vida na cidade, até mesmo a vida privada, ultrapassando em muito o aspecto meramente político tal como hoje o concebemos. Cf. Bordes, 1982: p. 128.

a “alma da cidade”, o conjunto dos *nomoi* ou hábitos ou costumes que determinam o seu modo de existência específico em contraste com todos os outros modos de organização⁶²².

Essa particularidade que define a *politéia* de preferência em contraste com as outras *politéias* existentes⁶²³, decerto tem que ver com a forma de governo, a *arché* da cidade ou Estado, mas, em contraste com a maneira em que é normalmente entendida pelos tratados de direito constitucional, mesmo entre os autores antigos, está, aos olhos de Maistre, muito longe de reduzir-se a ela. Segundo esta visão, que privilegia o ser sobre o dever ser, a *arché* mesma é fundada e não fundante, operando com eficácia apenas no interior dos limites daquilo que as normas não escritas que a constituem determinam serem legitimamente os seus. É assim que, apesar de se sentir inclinado dir-se-ia com paixão para a monarquia, no *Étude sur la Souveraineté* Maistre declara ser no fundo indiferente e, em última instância, ociosa a questão clássica sobre a melhor forma de governo, na medida em que cada nação e cada povo tem e não pode deixar de ter o governo que merece⁶²⁴, no sentido de que a *arché* que o dirige nasce como que natural e inapelavelmente daquilo que Maistre chama de a sua constituição “natural”⁶²⁵. Nesse sentido, defende Maistre, nenhum governo, ainda que animado de um espírito de demiurgia legislativa, pode criar segundo a sua vontade as condições para, por exemplo, o estabelecimento da liberdade em um povo que já não tenha em sua “alma” ou constituição profunda essa pré-disposição, de modo que mesmo o que aos nossos olhos parece a tirania mais assustadora – como no caso clássico durante todo o século XVIII do “despotismo” das monarquias orientais - pode corresponder ao “melhor governo” (e aqui Maistre faz uma afirmação deliberadamente provocativa), dependendo da situação e das circunstâncias concretas, histórico-culturais, que presidiram ao seu nascimento e à sua consolidação⁶²⁶. Isto não significa, ao contrário do que pensaram alguns, que para Maistre o conceito de governo simplesmente se confunde com o conceito de nação (algo que, no entanto, acontece com o conceito de soberania, como se verá mais à frente); para ele é

⁶²² A *politéia* é assim, no dizer de Isócrates, a “alma de uma cidade” (*psiqué poleos*), o que distingue uma cidade da outra, o que ela tem de mais íntimo e pessoal. Cf. *Areopagítico*, 14; *Panath.*, 138. Cf. Bordes, 1982: p. 128. No *Étude* Maistre chega quase a identificar a noção de costume com a de lei. Cf. O.C., I: p. 373-4

⁶²³ Cf. Bordes, 1982: pp. 128-130.

⁶²⁴ *Étude*, O.C., I: p. 351.

⁶²⁵ Cf. *Étude*, O.C., I: pp. 328-9, onde ele diz: “Em todos os tempos muito se discutiu a respeito de qual seria a melhor forma de governo, sem considerar que cada uma delas é a melhor em determinados casos e a pior em outros (...) Quando, portanto, se pergunta em termos absolutos qual é o melhor governo, propõe-se uma questão tão insolúvel quanto indeterminada; ou melhor, que comporta tantas soluções quanto há de combinações possíveis nas posições absolutas e relativas dos povos”

⁶²⁶ “Cada modo de soberania é o resultado imediato da vontade do Criador, como a soberania em geral. O despotismo, para uma dada nação, é tão natural, tão legítimo quanto a democracia para uma outra” *Étude*, O.C., I: p. 329.

possível, pelo menos em tese, que uma nação mude de governo ao longo do tempo e continue idêntica a si mesma⁶²⁷. O caso é que, qualquer que seja a mudança, ela jamais se dará de maneira arbitrária, e, o que é mais importante, o soberano de plantão (não importa se o povo, uma elite ou o mais inescrupuloso dos autocratas) jamais terá o poder de transformar por si mesmo, do dia para a noite e a canetadas, a constituição “natural”, o ethos profundo da sociedade sobre a qual ele tem de forçosamente operar, a qual permanece sempre como a instância determinante dos limites da ação desse mesmo soberano (ainda que ilegítimo!), circunscrevendo seu escopo e extensão⁶²⁸. Maistre chega mesmo a admitir, como fazia a melhor filosofia política antiga, que ambas as dimensões atuam efetivamente uma sobre a outra, que a *arché* pode até certo ponto transformar os *nomoi* (e os *ethé*) que lhe servem de condição e não apenas no sentido inverso⁶²⁹; porém, em última instância, são estes últimos que detêm o império, não o regime, a pessoa do soberano ou a forma específica de organização do poder, na medida em que são eles os responsáveis pela própria composição do tecido social⁶³⁰.

Vale observar em passant que esta visão sobre o que é a constituição ou politeia de um povo ou nação recusa, em sua própria formulação, a noção de uma autonomia do elemento propriamente político, e isso mesmo antes de qualquer consideração a respeito de um governo providencial. Segundo ela, o elemento político só pode ser entendido na medida em que se encontra integrado em todo o conjunto de instituições e modos de vida social muitas vezes

⁶²⁷ Cf. *Étude*, O.C., I: p. 328: “Não apenas diferentes governos podem ser bons para diversos povos, mas ao mesmo povo em diferentes tempos”

⁶²⁸ Observações dessa natureza já foram feitas, inclusive, por alguns importantes estudiosos a respeito do Brasil, que nasceu como uma oligarquia de feição colonial e atravessou praticamente todos os regimes ou formas de governo possíveis (Império, monarquia constitucional, república censitária, parlamentarista, democrática, ditatorial, etc.) continuando sempre o mesmo, sem jamais mudar a sua constituição inaugural e por assim dizer “orgânica”, a sua *politéia*. Cf. por exemplo os trabalhos fundadores de Sérgio Buarque de Holanda, Roberto da Matta e Elcio de Gusmão Verçosa citados na Bibliografia.

⁶²⁹ Cf. *Étude*, O.C., I: p. 352 e 547, onde ele faz um resumo da questão: “Nenhuma nação deve o seu caráter ao seu governo, não mais do que a sua língua; ao contrário, ela deve o seu governo ao seu caráter, que, para dizer a verdade, é sempre reforçado e aperfeiçoado na seqüência pelas instituições políticas”. Numa outra passagem desse tratado de “juventude”, ele representa, dirigindo-se aos revolucionários em seu ânimo de reformar o mundo social a partir da tomada do poder decisório, esse “aperfeiçoamento” de modo bastante moderado em relação ao que se verá na continuação da sua obra. Em ambos os casos a palavra-chave é regeneração a partir dos princípios originais enunciada em oposição à idéia de construir a partir do zero. Maistre faz uso de uma expressão curiosa para descrever esse processo, “paligenesia política”: “Lembrem-se de que cada nação tem, em suas leis e seus costumes antigos, tudo o que precisa para ser feliz tanto quanto é capaz de sê-lo, e que tomando essas leis veneráveis como base de todos os seus trabalhos *regeneradores*, vocês poderão colocar em prática toda a sua perfectibilidade sem abandonar-se a funestas inovações” (p. 525- grifo meu).

⁶³⁰ Para Maistre é bem verdade que eles podem ser destruídos, ou melhor “pervertidos”, mas isso não é indicação da presença de um verdadeiro poder. Segundo ele, não é nem mesmo necessário fazer muita força para operar essa destruição; o problema é colocar alguma outra coisa tirada da própria cabeça em seu lugar e fazer com ela “pegue” ou “germine” no solo da história. Isso é que para ele não compete a homem nenhum (inclusive considerados em seu conjunto) fazer. Cf. *Étude*, O.C. I, pp. 408-410.

vagos e não muito claros, mas em acordo com os quais ele é obrigado a se articular. Mesmo entendido como o elemento privilegiado, arquitetônico, como diria Aristóteles, desse processo, ele depende muito mais das condições que o precedem do que se mostra capaz de presidir a essas condições (ou mesmo criá-las). O próprio Platão parece admitir algo desse gênero quando declara a necessidade de uma feliz coincidência de circunstâncias –distribuídas pela *tyché* divina – para o implemento da sua politeia ideal⁶³¹. Seja como for, não há como pensar, partindo desse entendimento da politeia como o império das circunstâncias históricas, na existência de uma ciência política pura, ou mesmo de algo - seu objeto supostamente “autônomo” - que pudesse ser separado do resto e reduzido a uma mera relação de poder. O próprio poder deve ser visto no interior das relações humanas gerais, como atuando e sendo atuado por elas, de modo que ele sempre tem de ser considerado enquanto um “poder social”, quer dizer, como algo que está circunscrito a um campo prescrito de ação e que, portanto, está sempre e inescapavelmente curvado às normas tácitas que sozinhas lhe tornam eficaz.

Tudo isso que acaba de ser exposto da perspectiva exclusiva da teoria política e social é o que, do ponto de vista de Maistre, torna inconsistente a doutrina e a prática moderna das constituições escritas, o que na realidade decorre como que naturalmente de todos os princípios que eu tenho discutido até aqui. Ora, se uma constituição deve ser entendida como a forma imaterial de um determinado povo (a sua “unidade moral”), como o conjunto das características particulares que compõem a alma ou unidade de uma nação – numa palavra, como a sua constituição “natural” -, e não como o conjunto de suas leis e estatutos deliberadamente promulgados por um legislador, não importa qual seja a percepção geral acerca da sua legitimidade, e se ela é algo que antecede e de certo modo determina a formação do governo que deverá prescrever ou colocar essas leis em execução, é certo que não há nem pode haver, estrito senso, constituições escritas, e que a pretensão de tentar a todo custo determinar ou revolucionar por escrito (quer dizer, por meio de deliberação anterior) aquele *je-ne-sais-quoi* a um só tempo vago e concreto formado ao longo de séculos que responde pela individualidade de uma dada politeia não pode deixar de ser uma aberração, um ato de arbitrariedade em que a primeira coisa a ser violada é exatamente o mundo real.

Como se viu, a princípio foi assim mesmo, como algo “forçado”, “violento” e “factício”, que Maistre percebeu o resultado da scribomania moderna na Revolução. Mas essa é apenas uma das suas dimensões. Há, além dela, diversos outros aspectos dignos de nota na crítica maistreana das constituições escritas, que ele desenvolve e amplia na direção de uma

⁶³¹ *Leis* IV, 709

crítica geral da escritura enquanto imagem do poder humano. Começemos pelas constituições propriamente ditas. Os fundamentos da sua crítica são enunciados mais uma vez na forma de axiomas no § IX do *Essai*, alguns dos quais já foram considerados de modo preliminar no que foi dito até aqui. A primeira e a segunda proposições axiomáticas, que de certo modo já nos são conhecidas, afirmam respectivamente que “as raízes das constituições políticas existem antes de toda lei escrita” e que “uma lei constitucional não é e não pode ser senão o desenvolvimento ou a sanção de um direito pré-existente e não escrito”⁶³². Elas falam exatamente daquela precedência das condições e circunstâncias históricas sobre a sua formulação racional na forma de lei ou de governo que há pouco se estava discutindo. A quarta, especificamente, que afirma uma equivalência direta entre a fragilidade de uma constituição e a multiplicidade das suas leis escritas⁶³³, já foi estudada um pouco mais acima a propósito da prodigalidade legislativa dos revolucionários e necessita apenas de algumas especificações adicionais que serão dadas no decorrer da exposição. A terceira e mais importante, apesar da sua aparência de excentricidade, é na realidade apenas o colorário necessário das duas primeiras, que através dela Maistre desenvolve na direção de uma crítica da doutrina moderna das constituições, afirmando que “o que há de mais essencial, de mais intrinsecamente constitucional e de verdadeiramente fundamental não é jamais escrito, e mesmo não poderia sê-lo, sem expor o Estado” (*Essai*, 1988: p. 219). São muitos, segundo Maistre, os exemplos históricos que demonstrariam a “verdade” desta proposição.

Considere-se, para começar, a constituição da Inglaterra, muito louvada e ao mesmo tempo muito pouco compreendida pelo século XVIII. É certo, diz ele, que essa bela politéia não foi feita *a priori*, que os homens de Estado desse país não se reuniram um belo dia para deliberar a criação de três poderes, para equilibrá-los dessa ou daquela maneira, para incutir nesse povo o espírito público que o destaca, na opinião geral, acima da média dos outros povos europeus e que, segundo Maistre, consiste na sua verdadeira constituição. Antes, a constituição da Inglaterra “é obra das circunstâncias e o número destas circunstâncias é infinito”.

⁶³² A mesmíssima doutrina é enunciada, num contexto completamente diferente, pelo menos quinze antes (do *Essai*), no *Étude sur la Souveraineté* (1794-5): p. 347 e ss.

⁶³³ Ela é enunciada nos seguintes termos: “A fraqueza e fragilidade de uma constituição está precisamente em razão direta da multiplicidade dos artigos constitucionais escritos”, um axioma que Maistre afirma (n.1) poder servir de comentário às célebres palavras de Tácito: *pessimae reipublicae plurimae leges*. *Essai*, 1988: § IX, p. 219. Sócrates (*Areop.*, 39-41) defendia que um grande número de leis eram sinal de que a cidade estava mal-organizada. “Ora, sustentava ele, os bons políticos não devem encher os pórticos de textos escritos, mas manter a justiça nas almas” especialmente através da educação. “Não é pela lei, mas pelos costumes, que os cidadãos são bem regrados” Cf. Bordes, 1982: p. 382.

As leis romanas, as leis eclesiásticas, as leis feudais, os costumes saxões, normandos e dinamarqueses; os privilégios, os preconceitos e as pretensões de todas as ordens; as guerras, as revoltas, as revoluções, as conquistas, as cruzadas; todas as virtudes, todos os vícios, todos os conhecimentos, todos os erros, todas as paixões; todos esses elementos, enfim, agindo em conjunto, e formando em sua mistura e ação recíproca combinações multiplicadas por miríades de milhões, finalmente produziram, ao cabo de muitos séculos, a unidade mais complicada e o mais belo equilíbrio de forças políticas que o mundo já viu (*Essai*, 1988: § XII, pp.221-2).

A divisão e o equilíbrio entre os três poderes, o resultado último e a unidade final dessa complexa variedade de combinações, aquilo mesmo que segundo Montesquieu e, a partir dele, toda a teoria política do XVIII, é a marca essencial da constituição inglesa e que responde em primeiro lugar pela sua excelência incomum⁶³⁴, não são e nem podem ser, segundo Maistre, objeto de uma determinação escrita sem ameaçar de nulidade o que há de mais fundamental nessa mesma constituição. Porque a excelência do sistema inglês, assim como na Antigüidade ocorria na república romana que jamais se dignou a especificar por escrito os limites da prerrogativa do senado, a excelência desses dois sistemas, eu dizia, reside precisamente no espaço que o caráter “natural”, dir-se-ia orgânico da sua formação, deixava ao soberano legítimo para adequar, segundo o caso, os princípios à complexidade cambiante do real. É principalmente nesse sentido que uma quantidade excessiva de deliberação ou uma pré-determinação demasiadamente estrita fatalmente resultante da prática da legislação escrita poderia expor o Estado aos maiores perigos, como Maistre não se cansa de repetir. Na realidade pode-se dizer que para ele um dos maiores pecados da doutrina da legislação escrita é violar o princípio de prudência sugerido, já na frase de abertura do *Essai* reproduzida mais acima, pela descrição das dificuldades intrínsecas à ciência política, na medida em que é impossível prever todos os casos concretos em que uma lei, e principalmente uma lei fundamental, deve ou não ser aplicada, porquanto não se consegue reconhecer a priori o que há de fixo e o que há de móvel na realidade que ela se destina a regular.

Por isso, pensa Maistre, é de vital importância sempre deixar algo de vago e de obscuro na legislação fundamental, de modo a dar ao soberano (aquele a quem cabe decidir em última instância, não importa se um príncipe, um parlamento ou a combinação entre os dois, como se dá na Inglaterra) a possibilidade de fazer face à imensa complexidade que ele se

⁶³⁴ No *Étude* Maistre diz, talvez inspirado por Montesquieu, que a divisão de poderes é em todo lugar a marca da autêntica liberdade. Cf. O.C., I: p. 349, n.2.

vê obrigado a administrar⁶³⁵. No fundo, como Maistre deixa claro através de uma longa citação, trata-se da mesma idéia que fundamenta a crítica da escritura em Platão (segundo ele “sempre o primeiro no caminho de todas as grandes verdades”) no *Fedro*, mencionada alguns capítulos atrás num contexto bastante diferente relativo à sabedoria do modo de ação de Deus.

A palavra [o *logos*], teria dito Platão, está para a escritura como um homem está para o seu retrato. As produções da escrita se apresentam como vivas aos nossos olhos; mas se alguém as interroga, elas guardam silêncio com dignidade. Acontece o mesmo com a escritura *que não sabe o que deve dizer a um homem ou o que esconder de um outro*. Se alguém vem a atacá-la ou insultá-la sem razão, ela não pode defender-se, *porque o seu pai não está lá para sustentá-la* (...) Quanto àquele que se propõe a escrever *leis ou constituições civis [politeiai]* e que imagina que, porque as escreveu, pode atribuir a elas a evidência e a estabilidade convenientes, quem quer que possa ser esse homem, um particular ou legislador, ele está desonrado, tendo provado com isso ignorar igualmente o que é a inspiração e o delírio, o justo e o injusto, o bem e o mal (*Essai*, 1988: § XIX, pp. 229-30).

É pelo menos assim que acontece ou deveria acontecer numa situação ideal. Em uma sociedade plenamente harmoniosa e regada apenas pela virtude (uma sociedade que poderíamos dizer “segundo a natureza” no sentido platônico), que Maistre interpreta, em acordo com o seu tradicionalismo filosófico, nos moldes do reino de Cronos descrito como a *politéia* perfeita, paradigmática, no livro IV das *Leis* (713 b e ss) de Platão⁶³⁶, jamais haveria a necessidade de leis escritas⁶³⁷. Estas se tornam necessárias apenas em razão da “infirmidade e da malícia humanas” e, o que é mais importante, apenas quando as regras não escritas que elas declaram ou pretendem declarar são atacadas e precisam ser defendidas. Isto significa que elas são em todo o rigor do termo o resultado de momentos de crise, em que a própria estabilidade da sociedade, a “harmonia” natural, *constitutiva* entre as diversas ordens ou elementos que compõem a sua “unidade”, está em cheque e necessita de uma reparação. A lei escrita é vista, assim, idealmente, como uma quebra na saúde originária do corpo social (abundam em Maistre as analogias orgânicas para falar da sociedade), como um remédio em certa medida forçado e invasivo (como quase todo remédio) ministrado para operar a restauração do equilíbrio perdido, e que dá origem a um novo estado de coisas que é sempre, por definição, inferior ao que lhe antecedeu. Aí reside, talvez, a razão essencial, ligada apenas

⁶³⁵ Para Platão as leis escritas apresentam exatamente os mesmos problemas e dificuldades, não tendo como se adaptar às realidades diversas dos homens e seus atos. Legiferar é, assim, inútil numa má *politéia*, porque isso equivaleria a cortar, sem resultado, as inúmeras cabeças da Hidra (*Rep.* 426 e); mas a existência de demasiadas leis é inútil também numa boa *politéia*, na medida em que tudo o que convém fazer em todos os domínios decorre facilmente dos “hábitos previamente adquiridos” (427 a), hábitos que deve ser enclavados pela *paidéia*, pela instrução e educação (*ten paideian kai trophein* – *Rep.* 423 e) e não por uma multidão de leis. Cf. Bordes, 1982: p. 409.

⁶³⁶ Citado por Maistre no *Essai*, 1988: § XXX, n. 2.

⁶³⁷ Para a não necessidade de leis escritas nos tempos primitivos ver tb. *Leis*, III 680A.

de modo indireto à crítica pontual do voluntarismo legislante dos revolucionários, para o terceiro axioma que enuncia o problema das constituições escritas e que coloca a fragilidade dessas constituições em relação direta com a multiplicidade das leis que a compõem. Estas devem ser entendidas como remendos⁶³⁸, necessários porém potencialmente desastrosos, que carregam em si, de certo eternizando por escrito, as marcas dos conflitos que num dado momento colocaram em risco a unidade do corpo social⁶³⁹. Os exemplos que Maistre aduz desse fenômeno são simplesmente preciosos, na medida em que ele vai buscá-los nas duas revelações que os homens receberam da bondade de Deus.

Seguindo a sua idéia acerca da legislação “natural” ou paradigmática que deve servir de norma para julgar todas as outras, Maistre diz que Deus, em sua sabedoria, jamais teve a intenção de revelar-se aos homens por escrito, ou de escrever um código com os ditames da sua vontade. No Antigo Testamento, por exemplo, que sob esse aspecto tem tudo para ser considerado uma exceção (o que ele de fato é em certos aspectos, como o próprio Maistre admite), a revelação começa não afirmando ou provando, como desde certo ponto de vista seria razoável esperar, a existência ou os atributos de Deus, mas, ao contrário, ela pressupõe desde o princípio o conhecimento da sua existência na narrativa da criação (*Essai*, 1988: § XIV, p. 223), o que, segundo Maistre, significa que o “historiador sagrado” supõe que o dogma é conhecido antes da sua escritura. O caso do cristianismo, a “maior das instituições imagináveis”, na medida em que é “completamente divina, feita para todos os homens e todos os séculos”, é ainda mais evidente. Seu “divino autor” poderia muito bem, se quisesse, ter deixado sua doutrina por escrito; mas não foi assim que ele decidiu proceder. Ao invés disso ele confiou os seus ensinamentos, inclusive o que estes tinham de mais secreto, oralmente a apenas um punhado de homens, instituindo desse modo a sua religião sem escrever uma única palavra sequer. Foi apenas, assim segue o argumento, quando começaram a circular versões não somente apócrifas mas positivamente falsas dos feitos e das palavras de Jesus que esses homens a quem a verdade foi confiada originalmente se dispuseram a escrever o que haviam testemunhado, e mesmo assim de um modo completamente diverso daquilo que conhecemos como uma “legislação”.

⁶³⁸ No *Étude* Maistre chama as leis escritas de “escoras” de um edifício cuja estrutura se acha ameaçada pela divisão. O.C., I: p. 370. A opinião é exatamente a mesma de Xenofonte, estudado por Bordes em 1982: p. 148 e ss

⁶³⁹ Em sentido contrário, é por isso que “quanto mais as nações são dotadas de sabedoria, quanto mais elas têm espírito público, quanto mais a sua constituição política é perfeita, menos elas possuem leis constitucionais escritas”. O exemplo disso é dado pela *politéia* “mais perfeita da Antigüidade”, que sem dúvida, diz Maistre, foi a Esparta, que “não nos deixou uma única linha sobre o seu direito público” e que se gabava de haver “escrito as suas no coração das suas crianças” *Étude*, O.C., I: p. 370.

O Novo Testamento, posterior à morte do legislador, e mesmo ao estabelecimento da sua religião, apresenta uma narração, algumas advertências, preceitos morais, exortações, ordens, ameaças, etc, mas de modo algum uma coleção de dogmas [que, nesse caso, corresponderiam às “leis” constitucionais da religião] enunciados de forma imperativa. Os evangelistas, ao contar esta última cena em que Deus nos amou ATÉ O FIM, tiveram uma bela ocasião para ordenar a nossa crença por escrito; entretanto, eles se guardaram de declarar ou ordenar o que quer que fosse (*Essai*, 1988: § XV, 223-4 – as ênfases e maiúsculas são do autor).

Da mesma forma que aconteceu no Antigo Testamento, se o dogma aqui se apresenta na “pluma” do historiador sagrado, este o enuncia simplesmente como algo que já era conhecido anteriormente pelos membros da comunidade da fé. Os símbolos e declarações canônicas que se seguiram aos tempos apostólicos e evangélicos nada mais foram que profissões de fé emitidas a contragosto, com muito cuidado e grande pesar, apenas para fazer reconhecer, contradizendo-os, os “erros do momento”, e mesmo assim limitando as definições escritas (os cânones) apenas ao estritamente necessário. Para Maistre tudo isso demonstraria que é uma loucura proceder, como segundo ele teriam feito os protestantes, a uma pesquisa das Escrituras em busca de dogmas que jamais estiveram lá⁶⁴⁰. Estes são, em sua formulação escrita, posteriores e apareceram apenas como “remédios” (ou “escoras”) para responder a momentos de grave crise que irromperam no interior da comunidade cristã. De modo que, assim continua Maistre com a ousadia habitual das suas fórmulações, o Concílio de Nicéia existiu apenas por causa de Ário, e os “dois grandes inovadores” do século XVI (Lutero e Calvino) foram os verdadeiros autores das disposições tridentinas, pois o concílio não haveria tido ocasião de acontecer sem o rompimento traumático da unidade do Cristianismo propiciado pelo grande movimento de contestação (*Essai*, 1988: § XVII, p. 226)⁶⁴¹. Nesse ponto a lógica é exatamente a mesma no Estado e na Igreja, na política e na religião.

Se o cristianismo jamais tivesse sido atacado ele jamais teria escrito para fixar o dogma: e, de outro lado, o dogma jamais teria sido fixado por escrito se não já existisse anteriormente em seu estado natural que é o de *palavra* (*Essai*, 1988: § XVII, p. 226).

⁶⁴⁰ “Jamais houve uma idéia mais oca, escreve Maistre a esse propósito, que a de buscar nas Escrituras a totalidade dos dogmas cristãos; não há uma única linha nesses escritos que declare, ou que apenas deixe perceber o projeto de fazer um código ou declaração dogmática de todos os artigos de fé” (Ibid. p. 225).

⁶⁴¹ Assim também aconteceu, segundo Maistre, com a própria constituição inglesa, que jamais teria produzido a magna carta se “os privilégios da nação não tivessem sido violados”. E, em sentido inverso, jamais ela teria sido possível se estes privilégios já não existissem antes dela (§XVII, p. 226).

Pois foi como “palavra” (*logos*) e através da palavra, da qual, como disse Platão, a escrita nada mais é que um mero retrato ou cópia, que Deus se dirigiu aos homens em sua revelação, sendo a escritura nada mais que uma concessão divina (uma a mais) às vicissitudes e fraquezas do ser humano. Esta concessão, ou fato de ela tornar-se necessária, carrega em si, na opinião de Maistre, a mais triste das realidades, porquanto ao mesmo tempo em que as palavras escritas são acionadas para defender o depósito da fé, elas se erguem, como um muro, em torno da palavra viva originalmente recebida de Deus – isto é, em torno do Verbo – , terminando por de certo modo desviá-la da sua destinação, que é a comunicação direta, como acontecia ab initio, no mítico reino de Cronos (ou, segundo um outro registro não tão diferente quanto poderia parecer, no mundo supra-celeste da primeira criação em Orígenes), e como, pelo menos em tese, deveria acontecer já a partir desse mundo mesmo, no intercâmbio sem imagens entre inteligência e inteligência, entre a razão humana e o *Logos* de Deus⁶⁴². Foi assim que, segundo Maistre, a palavra divina, a despeito de todo o seu potencial salvífico (para Maistre é certo que não existe outro meio de salvação), veio a transformar-se, para aqueles que não sabem lê-la (ou que nisso não são “assistidos”), em uma verdadeira pedra de tropeço.

O estado de guerra elevou essas muralhas veneráveis em torno da verdade: elas a defendem, sem dúvida, mas ao mesmo tempo a ocultam; elas a tornam inatacável, mas por isso mesmo menos acessível. Ah, não é isso que ela pede, ela que gostaria de tomar o gênero em seus braços! (*Essai*, 1988: §XVII, p. 227)⁶⁴³.

⁶⁴² Ver a citação maistreana da famosa passagem platônica em *Essai*, 1988: § XXX, p. 240, n.2.

⁶⁴³ A esse propósito Maistre cita como “autoridade”, ao lado de Platão, um longo texto de São João Crisóstomo, “o mais eloqüente dos padres gregos”, que vale a pena transcrever: “Sem dúvida teria sido desejável que jamais houvessemos tido necessidade de escritura, e que os preceitos divinos fossem escritos apenas em nossos corações, pela graça, como o são pela tinta em nossos livros: no entanto, porque perdemos essa graça por nossa própria culpa, agarremo-nos, já que não há outro jeito, a uma *tábua ao invés do navio*, sem entretanto nos esquecer da superioridade do primeiro estado. Deus jamais revelou coisa alguma aos eleitos do Antigo Testamento; ele sempre lhes falou diretamente, porque via a pureza de seus corações; mas o povo hebreu, tendo-se precipitado no abismo dos vícios, fizeram-se necessários os livros e as leis [escritas]. A mesma coisa aconteceu de novo sob o império da nova revelação; pois o Cristo não deixou um único escrito aos seus apóstolos. Em lugar dos livros ele lhes prometeu o Espírito Santo. *É ele*, ele lhes disse, *que irá inspirar o que vocês terão a dizer*. Mas porque, nos tempos que se seguiram, os homens culpáveis se revoltaram contra os dogmas e contra a moral, foi preciso recorrer aos livros” *Hom. In . Matth. I, 1* cit em *Essai*, 1988: § XX, pp. 230-1). Para Maistre essas duas “autoridades”, representando respectivamente a “sabedoria das nações” e a “filosofia cristã”, resumem toda a sua visão sobre as constituições escritas. Elas “demonstram a profunda imbecilidade destas pobres pessoas que imaginam que legisladores são homens, que leis são apenas papel, e que se pode constituir nações apenas *com um pouco de tinta*. No sentido inverso, elas mostram que a escritura é constantemente um sinal de fraqueza, de ignorância ou de perigo; que à medida que uma instituição é perfeita, ela escreve menos, de maneira que aquela que é certamente divina nada escreveu ao se estabelecer para nos fazer sentir que toda lei escrita não é senão um mal necessário; e que ela nada é se não recebeu uma sanção anterior e não escrita” (*Essai*, 1988: § XXI, pp. 231-2).

Com isso se mostra, na visão de Maistre, o verdadeiro drama da palavra escrita entendida como meio essencialmente humano de comunicação. Sem a presença da palavra viva e vivificante, a Escritura, ainda que muito justamente sagrada pela impressão que carrega do selo divino da inspiração, não passa de uma “palavra muda”, com grande potencial de transformar-se em um ídolo a mais, um “falso” deus cuja ímpia adoração Maistre atribui aos adeptos do protestantismo. Pois sem o Verbo divino, sem o esclarecimento que emana da própria fonte da revelação, como ela se faria compreender? Como se defenderia dos ataques da malícia e da incompreensão? Como *saberia o que dizer a um homem e esconder a outro*? Não foi a Bíblia traçada, como todos os outros livros, *com uma pluma e pouco de tinta negra*?

Leibnitz e a sua criada não liam nela as mesmas palavras? E pode ela, essa escritura, ser outra coisa que não o *retrato do Verbo*? E ainda que infinitamente respeitável por essa ligação, quando se vem a interrogá-la não é necessário que ela guarde um silêncio divino? Se alguém lhe ataca, enfim, ou a insulta, *pode ela defender-se na ausência de seu Pai*? Glória à verdade! Se a *palavra* eternamente viva não vivificar a escritura, jamais esta se tornará *palavra*, quer dizer, *vida* (*Essai*, 1988: § XXII, p. 232-3. Grifos do autor).

Num registro diferente, porém análogo, é exatamente essa vida que, segundo Maistre, faltava às criações dos *philosophes* e dos revolucionários em sua idéia de organizar a sociedade segundo normas concebidas *a priori*, na pretensão de forjar um mundo humano completamente novo por meio de engenho e deliberação. Este me parece ser o sentido maior, de fundo da crítica maistreana à visão essencialmente moderna de constituição.

Uma Constituição escrita como essa que hoje rege os franceses não passa de um autômato, que não possui senão as formas exteriores da vida. O homem é, por suas próprias forças, no máximo um *Vaucanson*⁶⁴⁴; para ser Prometeu é preciso ascender aos céus; porque *o legislador não consegue se fazer obedecer nem pela força nem pela razão* (*Considérations*, 1980: p. 129).⁶⁴⁵

⁶⁴⁴ O termo *Vaucanson* refere-se ao inventor francês Jacques de Vaucanson (1709-1782), criador de autômatos de muito sucesso na Europa dos séculos XVII-XVIII, entre os quais se destacam o *Flautista*, o *Tocador de Tambor*, e o *Pato mecânico*. A analogia mecânica tem aqui, como em muitas outras passagens já citadas, uma intenção claramente polêmica: ela ironiza a fusão peculiar entre liberdade e mecanicismo que marcou o pensamento das luzes, aquilo que Maistre chamava de crença nas “leis invariáveis da natureza”.

⁶⁴⁵ A parte grifada é uma citação do *Contrato Social* de Rousseau, II, 7. Maistre cultivava o hábito de citar os adversários em apoio das suas próprias teses. A propósito da República francesa Maistre tece a mesma analogia mecânica para sugerir a sua falta de verdadeira vida: “Abram os olhos e verão que ela não *vive*. Que aparato imenso! Que multiplicidade de molas e engrenagens! Que profusão de peças se chocando umas contra as outras! Que enorme quantidade de homens empregados na reparação dos danos! Tudo anuncia que a natureza não entra em nada nesses movimentos, porquanto o caráter primordial das suas criações é o poder reunido à economia de meios: estando tudo em seu lugar, nada de grandes reviravoltas, nada de grandes ondulações. Com todos os atritos suaves não há ruído algum, e este silêncio é augusto” (IBID. p. 128)

Obediência e autoridade, as duas instâncias centrais e complementares da realidade política, não se conquistam por estes meios; para isso, diz Maistre, é preciso voltar-se para a origem verdadeira de todo poder, para aquele que de fato detém a soberania.

7.2. Legitimidade e Soberania

Considerando o que se viu no capítulo anterior, não deve ser difícil adivinhar aonde Maistre vai buscar essa origem. Nesse ponto, entretanto, é necessário observar com muito cuidado as especificidades da sua articulação, porquanto são elas que determinam a compreensão que se deve ter do que ele está dizendo. De fato, não é preciso tomar demasiadamente ao pé da letra a injunção, digamos, de ordem metafísica - “subir aos céus” - para entender a sua proposição da origem divina de todo poder, porquanto, em estreita conexão com o que acaba de ser dito a respeito da supremacia do ethos histórico sobre o planejamento racional na formação dos povos e nações e sobre as limitações que ela impõe ao homem e seu campo de ação, essa origem se dá no seio mesmo da história, muitas vezes confundindo-se com ela. É na história, compreendida, não se deve jamais esquecer disso, à luz dos ensinamentos da revelação (pois a história em si mesma não faz “sistema” nem proporciona as condições da própria inteligibilidade), que Maistre vai buscar a demonstração do que ele quer dizer.

Com efeito, vimos que, de acordo com os princípios da sua metapolítica, a lei escrita nada mais é do que a enunciação ou declaração formal de uma outra lei não escrita que lhe antecede, e que responde desde o princípio pela solidariedade do tecido social e, portanto, pela sua constituição. Nessa mesma linha, se deu desenvolvimento à idéia de que esta seria, na visão de Maistre, a *politeia* verdadeira de um povo, o conjunto dos *nomoi* que compõem a sua alma e fazem dele o que ele é, em outras palavras, a sua constituição “natural”. Ora, considerando que, na visão de Maistre, uma lei nada mais é do que a expressão da vontade do legislador, segue-se que a lei não escrita fundamental, o conjunto dos *nomoi* historicamente antecedentes à (e limitadores de) qualquer declaração que se possa fazer deles é ele mesmo a expressão da vontade de alguém, de um ser inteligente capaz de imprimir à multiplicidade das circunstâncias das quais surgiu essa *maneira de ser constitutiva* uma espécie de ordem (sem a qual certamente não se poderia falar de “leis”), aquela “unidade” que se disse ser, em Maistre, apenas mais um sinônimo de constituição. Porr meio deste círculo (hermenêutico?) se é levado a perceber que aquilo que de maneira anacrônica em relação à formulação propriamente maistreana eu venho chamando de a supremacia do ethos histórico nada mais é

que a vontade de Deus declarada pelos fatos, quer dizer, pelo próprio devir histórico e pelo jogo das circunstâncias que atuam na sua composição. Com efeito, o apreço que no estudo do homem e da sociedade Maistre faz profissão de demonstrar pelos fatos é algo que só pode ser verdadeiramente aquilatado como religioso, e que pode ser definido como a convicção de que as coisas (para Maistre fundamentalmente as coisas “boas”, aquelas que denotam alguma espécie de “ordem” ou “harmonia”) são o que são apenas pela vontade daquele que as criou .

Em cerrada polêmica com Rousseau e a sua noção abstrata ou “imaginativa” de natureza, ele escreve:

Toda questão sobre a *natureza* do homem deve ser resolvida pela história. O filósofo que quer nos provar, através de raciocínios *a priori*, o que o homem deve ser, não merece ser ouvido: ele substitui a experiência por razões de conveniência, *sobrepondo as suas próprias decisões à vontade do Criador* (*Étude*, O.C., I: p. 316).

A exemplo do que vimos a propósito da sua crítica das abstrações revolucionárias, para Maistre não havia tolice maior e mais perigosa do que a noção de natureza (principalmente de natureza humana) de Rousseau e as conseqüências que ele extraiu dela na sua teoria política, na elaboração da sua visão do *Contrato Social* e na enunciação da doutrina da soberania popular que tanto sucesso faria na Revolução. Ao contrário do que pensava o filósofo suíço, escreve Maistre, “a natureza de um ser é existir tal como o Criador quis que ele existisse”. E esta vontade criadora, no caso do homem, encontra-se “perfeitamente declarada pelos fatos” (IBID. p. 315-6). Os testemunhos de todos os tempos e lugares se reúnem para demonstrar que a natureza do homem é viver em sociedade, que ele jamais foi encontrado sob outra forma, como um ente isolado ou pré-social. Os fatos dizem que, mesmo na hipótese de que se encontrasse nas longínquas florestas da América ou no vasto deserto da Austrália supostos vestígios de um isolamento primordial⁶⁴⁶, eles de modo algum corroborariam a hipótese rousseauiana do “homem natural”, na medida em que antes da formação das sociedades políticas o homem não é ainda completamente homem, sendo “absurdo buscar as características de um ser qualquer no germe desse ser” (IBID. p. 317)⁶⁴⁷. Como conceber que

⁶⁴⁶ Algo que para Maistre era bastante duvidoso, principalmente considerando que mesmo as tribos mais arcaicas descobertas nesses lugares também correspondiam a formações do tipo social ou aos rudimentos desta.

⁶⁴⁷ Numa outra passagem Maistre fala numa outra chave, agora supostamente científica ou experimental, dessa importância primordial e praticamente exclusiva a ser atribuída aos fatos na investigação da natureza do homem: “Se um ser de uma ordem superior empreendesse a *história natural* do homem, certamente seria na história dos fatos que ele buscaria as suas *instruções*. Quando ele soubesse o que o homem é e o que ele sempre foi, o que ele faz e o que sempre fez, ele escreveria; e não há dúvida de que recusaria como um exemplo de loucura a idéia de

na ausência de um ambiente social qualquer estes supostos primeiros homens tivessem já as noções de direito, de obrigação, de sanção sobretudo, e, com elas, as condições necessárias não só para a realização, mas para a própria concepção da idéia de um contrato original?

Sabe-se que é provável que Rousseau não estivesse realmente interessado, ao trabalhar a hipótese do estado de natureza no seu *Discurso sobre a Origem da Desigualdade*, em proceder a uma história literal da evolução da humanidade. Ao que tudo indica a sua intenção precípua era usar essa história que fala da independência, do isolamento, da liberdade e da indiferença moral dos primeiros homens como um recurso imaginativo⁶⁴⁸ de decomposição do homem aos elementos básicos que constituem a sua natureza (e a partir dos quais este poderia ser reconstituído, reconstituindo-se a si mesmo a partir do zero, com o mínimo de determinações exteriores), numa atitude de investigação da interioridade que pode ser descrita do ponto de vista do método como uma mistura entre a definição genética da nova física matemática e a introspecção metódica do Descartes das *Meditações* (o filósofo que investiga a humanidade do homem em si mesmo), através da qual se devem deduzir os princípios da ciência do homem⁶⁴⁹.

Seja como for, estivesse ou não plenamente consciente dessas características metodológicas particulares implicadas no estado de natureza rousseauiano, para Maistre o resultado desse engenhoso “artifício” criado pelo filósofo suíço não podia, de qualquer modo, ser a descoberta da verdade sobre a natureza do homem, mas antes a imposição arbitrária das representações duvidosas dessa “imaginação exata” de caráter metafísico sobre a solidez e a clareza que apenas os dados da realidade vivida poderiam proporcionar. Com efeito, é provável que para Maistre aquilo que eu tenho descrito como a potencial arbitrariedade da postura racionalista moderna no trato das coisas sociais começasse já por aí, a partir do método. Mas o caso é que a natureza do homem tal como declarada e atestada (“revelada”) por estes dados de realidade é a de ser “um animal inteligente, religioso e social” (*Étude*, O.C., I: p. 318) que jamais foi representado por nenhuma tradição conhecida como constituinte de si mesmo. Com efeito, percebemos com clareza que Maistre não entendeu ingenuamente os princípios profundos do pensamento político e antropológico de Rousseau

que o homem não é o que deve ser e que o seu estado é contrário às leis da criação. O mero enunciado dessa questão já representa uma refutação suficiente” *Étude*, O.C., I: p. 426.

⁶⁴⁸ Segundo diz o próprio filósofo no começo do seu *Discurso sobre a Origem da Desigualdade* esses tempos primitivos que ele se dispõe a descrever podem de fato nem ter “existido”, não sendo os “fatos” que podem levar à elucidação da “questão primeira da teoria política”, a correta representação do homem natural. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, 1989: pp. 44, 50.

⁶⁴⁹ IBID. p. 44. Sober a utilização da introspecção cartesiana como método de descoberta da origem e natureza do ser humano ver Alan Bloom, in Strauss (ed.) *Historia de la Filosofía Política*, 1993: p. 533.

quando nos damos conta do quanto a sua concepção teológica que entrelaça em um mesmo pensamento natureza e história carrega implicações imediatas no que diz respeito às pretensões humanas de soberania. Pois se, de um lado, o homem não é real, ou pelo menos não completamente homem, fora ou anteriormente ao ambiente social, e se, do outro, segundo *declara* a história, a existência da sociedade lhe precede inapelavelmente enquanto *vontade do Criador* (isto é, enquanto aspecto ou qualidade necessária da sua “natureza”), não faz sentido dizer, como queriam os contratualistas, que o homem é o seu verdadeiro autor. De modo que, circunscrito por essa vontade que o determina desde cima e que num sentido muito profundo pode ser vista como um equivalente de coloração teísta (ou tomista) da noção ancestral de natureza, ele se vê diante de limites de fato a suas pretensões de demiurgia.

É assim que, mais uma vez, percebemos o quanto Maistre parece ter compreendido o significado profundo implicado na idéia de Contrato Social. “É um erro capital, escreve ele, representar-se o estado social como fruto de uma escolha fundada sobre o consentimento dos homens, sobre uma deliberação ou um contrato primitivo que é impossível” (IBID. p. 318). É absurdo pensar que a vida em sociedade implicaria numa espécie de “desnaturação” do homem, na passagem deliberada e voluntária de um estado pré-social a uma existência convencional assumida não importa se por razões de segurança, como em Hobbes, segurança e conforto, como em Locke, ou, enfim, pela preservação da liberdade e dignidade primitivas do homem, como em Rousseau. Não é isso, em absoluto, diz Maistre, que, como mostra a história, parece ter querido ou determinado o Criador. Os fatos históricos não corroboram a hipótese metafísica do contratualismo que fala de um homem capaz de ser indiferentemente “isto ou aquilo”, demiurgo de si mesmo, “sendo o que é por efeito da sua própria escolha” e deliberação (IBID. p. 320-1). Como foi sugerido no capítulo anterior, para além de uma questão meramente política é nesse sentido que se deve entender a furiosa crítica maistreana à doutrina da soberania popular expressa de forma exemplar nas teorias do contrato. Pouco importa a sua formulação específica nesse ou naquele autor, a idéia de fundo da proposição da sociedade como o produto de um pacto ou convenção primordial é sempre a mesma – aquilo que Manent definiu como o “império da vontade”, e que em essência diz que o homem e seu mundo não estão submetidos *a* ou determinados *por* nenhuma “lei” que lhes transcenda, seja a natureza ou a história (ou, como é o caso com Maistre, as duas instâncias como que suspensas e identificadas na representação da vontade de Deus), mas são em última análise o produto do arbítrio humano, (ou, ao estilo kantiano, da lei inscrita em sua própria liberdade, da sua

autonomia, o que em vista do que se está examinando dá no mesmo), que dessa forma é afirmado como criador único ou primordial da sua própria condição⁶⁵⁰.

Nesse ponto me parece importante assinalar que a denúncia maistreana das pretensões modernas enunciada pela identificação de fundo, em seu pensamento, entre escritura, contrato e antroponomia (a elevação do homem ou sua razão como suprema medida), e que sugere a idéia de um poder arbitrário que busca impor à força, um pouco à maneira de uma revolta gnóstica, o seu próprio nomos sobre o mundo real (que, por “desordenado” ou “injusto”, careceria dele), uma forma de poder que é por sua vez indicativa da pretensão usurpadora implicada no projeto de uma nova humanidade que decide romper todos os seus antigos laços de dependência em relação à vontade divina; assim, eu dizia, me parece ser de fundamental importância salientar que, segundo a imagem oferecida por Maistre, essa ruptura começa pela dependência primária em relação ao próprio mundo real e os limites que este não pode deixar de prescrever⁶⁵¹.

É, com efeito, digno de nota que, ao proceder a uma identificação essencial entre a realidade histórica e a vontade de Deus, ele consiga imputar de forma tão surpreendentemente eficaz aos revolucionários uma dupla acusação cujos termos a princípio a muitos poderiam parecer excludentes: ao mesmo tempo em que são irrealistas, os revolucionários (e os *philosophes* antes deles) são ateus (pelo menos no sentido “prático”, de agir sem considerar - *sans regard pour* - a Providência Divina ou de, com isso, negá-la), e por serem ateus é que eles são irrealistas, na medida em que a presença de Deus, concebida como Maistre a concebe, se confunde com a própria concretude do mundo real, com aquilo que *existe*, e até mais que isto, uma vez que corresponde à instância que o determina, àquilo que existe *realmente*, que no real é realmente autêntico (quer dizer, “bom”) e verdadeiro.

Certamente, Deus ao criar o homem se propôs um fim qualquer: a questão se reduz, portanto, a saber se o homem se transformou em um *animal político*, como dizia Aristóteles, *pela* ou *contra* a vontade divina. Ainda que a questão enunciada assim abertamente seja um verdadeiro *trait de insensatez*, ela é

⁶⁵⁰ Essa leitura do pensamento moderno e mais especialmente da teoria política e da antropologia de Rousseau é a meu ver expressa de modo felizmente sintético por Alan Bloom (p. 534) ao falar da definição rousseauiana (no *Discurso*, 1989: p. 78) do homem por meio de duas características fundamentais que ele teria no estado de natureza, a liberdade e a *perfectibilité*: “Com base nestas duas características fundamentais, pode-se dizer que o homem natural se distingue por não ter *quase nenhuma natureza, sendo pura potencialidade*. Não existem fins, somente possibilidades. O homem não tem determinação: é um animal livre. Esta condição o afasta de seu contentamento na direção da miséria da vida civil, mas também o faz dominar-se a si mesmo e à natureza”.

⁶⁵¹ Para Maistre a razão de fundo para que os homens do seu século tenham assumido essa postura gnóstica diante do mundo real foi “um orgulho indomável que os leva a destruir incessantemente tudo o que eles não fizeram” (*Essai*, 1988: XLVI, p. 256). A idéia de uma identidade difusa entre a modernidade (particularmente o seu projeto científico) e a sensibilidade gnóstica é um dos temas centrais da obra de Eric Voegelin, ecoada em Vaz, 2002: pp. 22-3.

não obstante proposta de maneira indireta em uma porção de escritos cujos autores com bastante freqüência decidiram pela negativa (*Étude*, O.C., I: p. 321).

No fundo, com isso Maistre não está mais do que dando uma cara nova, propondo uma formulação diversa, supostamente “teórica”, para antigo preceito bíblico que assimila, sem mais, o ímpio ao insensato, a falta de consideração pela Providência e pela presença de Deus no mundo a uma completa falta de bom senso e preocupação com o (que é) real⁶⁵². Num outro registro, ele está sugerindo, como na realidade já deixava claro a sua utilização nada casual da imagem de Prometeu com referência aos revolucionários, que estes e aqueles que os inspiraram teoricamente estariam cometendo um pecado de *hybris* no mais puro sentido grego da impiedade maior, o pecado de, ao buscar transgredir os limites inapelavelmente inscritos em sua própria natureza e constituição, desafiar a soberania dos deuses e atrair com isso a desgraça advinda da inelutabilidade de sua vingança. Com a sua elaboração posterior pela tradição filosófica, especialmente a partir de Platão, esta noção nascida na religião grega antiga passou a indicar a transgressão da ordem prescrita pela natureza, a inversão da hierarquia natural que determina que, no caso do homem, o inferior obedeça ao superior, o corpo à alma, o desejo à reflexão, e que constitui a sua saúde ou equilíbrio, tudo isso na perspectiva de uma assimilação do que há de divino no homem ao divino em si mesmo, que, enquanto centro e logos, permanece, a exemplo da soberania de Deus na sociedade, transcendente ao sujeito, organizando-o e ordenando-o e, com isso, determinando em última instância a sua condição.

Segundo essa visão, e muito mais ainda segundo a sua elaboração pelo cristianismo primitivo no qual Maistre jamais parou de beber, a obra-prima da criatura racional é a obediência, a disposição de deixar-se moldar pela razão maior, com o fim de tornar-se (ou, no caso do cristianismo, ser tornado) semelhante a ela. Voltar-se-á a tratar deste assunto no próximo item. Por hora o que importa é fazer observar dois aspectos fundamentais dessa visão que engloba ao mesmo tempo a idéia de natureza do homem e ordenação do mundo real. A primeira é a idéia de que, sem um centro transcendente e unificador, a realidade múltipla e

⁶⁵² E sintomática dessa leitura a sua identificação entre a doutrina constitucional dos revolucionários e a torre de Babel. No *Étude* ele escreve: “A torre de Babel é a imagem ingênua de uma multidão de homens que se reúnem para criar uma constituição. ‘Vinde, dizem entre si os FILHOS DOS HOMENS; construamos para nós uma cidade e uma torre que se eleve até o céu, para tornar célebre os nossos nomes antes que sejamos dispersos’. Mas a obra se chama *Babel*, quer dizer, *confusão*; cada um fala a sua *língua*; ninguém se entende e a *dispersão* é inevitável”. *Étude*, O.C., I: p. 369.

diversa não pode adquirir verdadeira unidade e, portanto, não pode haver verdadeira constituição; o segundo é que este centro necessário detém ou é, por essa mesma virtude ordenadora, aquilo que se pode propriamente demoninar de soberania. Assim, quando em sua teoria política e social Rousseau propõe o exame do ato, supostamente preliminar à instituição do governo, pelo qual “um povo se constitui enquanto povo”, Maistre lhe acusa de não saber exatamente o que diz. Porquanto a idéia de povo, ao sugerir antes de qualquer outra coisa a imagem de uma “unidade moral”, e ao preceder necessariamente a consciência que se possa vir a ter dessa mesma unidade, sugere a noção de um centro unificador transcendente à vontade de auto-determinação do povo considerada em si mesma, na medida em que este, ao entender-se povo, já se encontra evidentemente constituído.

A mesma coisa acontece, segundo Maistre, com a formação das línguas, para ele em todo o ponto idêntica (ou análoga) à formação dos impérios, que Maistre transforma de modo muito característico no objeto principal do seu Essai. Pois exatamente da mesma forma que não cabe ou é impossível ao homem (aqui como sinônimo metafísico ou filosófico de “povo”) constituir-se a si próprio como ser social, algo que ele simplesmente é independentemente de sua vontade ou deliberação, não lhe cabe constituir-se enquanto ser lingüístico, na medida em que a fala ou a linguagem lhe deva ser atribuída como uma característica constitutiva, fundamental, definidora da natureza da espécie, essencial ao ser humano. Ademais, como se viu sugerido de maneira preliminar a propósito da sua crítica às constituições escritas, a questão da linguagem, entendida como ele a entende teológica ou cristicamente, aponta para a idéia de que o *Logos* transcendente atua como a própria forma do logos imanente no homem, de que este para formar-se (quer dizer, para ser vivo, dotado de sentido) deve submeter-se àquele que sozinho é Criador (de sentido) e que em tudo se mistura para vivificar. Assim, mais uma vez podemos ver, agora a propósito da linguagem, para Maistre um sinônimo perfeito de razão, como a excelência do ser racional, longe de ser encarada como o propósito resoluto de auto-determinação ou como a imposição arbitrária e potencialmente violenta das suas próprias normas à realidade por meio de um deliberado fazer ou *produzir*, deve ser vista como obediência ao que é realmente, como comando do que é central sobre o que é periférico, do superior sobre o inferior, do transcendente sobre o imanente - falando em termos metafísicos, como a precedência do ser em si sobre aquilo que é por participação. Na terceira parte veremos como essa injunção quase absoluta de obediência ao que é – à Providência, à história, à natureza, à linguagem e finalmente àquilo que Maistre chamava de idéias inatas –, além da importante coloração metafísica que se acabou de ver, acaba desaguando na própria

representação do reino escatológico que adviria através da imitação e submissão do homem ao Cristo, quer dizer, ao logos, com a conseqüente elevação do zoon logikon caído à condição “melhor” (quer dizer, divinizada) de um ser não só potencialmente, mas atualmente racional, o que o homem não é, segundo Maistre (e Platão e Orígenes, etc), na ausência do “centro divino”⁶⁵³.

No plano teórico propriamente dito, o exemplo da linguagem demonstra à saciedade o quanto é equivocada a interpretação que insiste em tomar a noção maistreana da precedência dos fatos – e, portanto, da realidade histórica - como apenas mais uma afirmação de empirismo histórico potencialmente irracional, um exemplo radical de historicismo. Com efeito, a afirmação da realidade (ou do que é efetivamente “real” na realidade, que para Maistre não inclui, na esteira de uma longa tradição de pensamento filosófico-teológico, o que conhecemos como o “mal”) como produção mais ou menos imediata do Logos divino criador tem o efeito inevitável de transformá-la na expressão imediata do que é racional por excelência, de modo que através de uma via que se deve reconhecer ser bastante oblíqua, Maistre reencontra, com a força afirmativa dos seus supostos “empirismo” e “nominalismo”, a mais antiga tradição “realista” da metafísica cristã, o tomismo em especial, algo que é apenas reforçado (como se algum reforço fosse necessário) pela sua teoria lingüística de inspiração estoíca e origenista, segundo a qual todo nome, sendo verdadeiro, corresponde à essência do objeto nomeado, pelo menos à fidedignidade da sua representação espiritual na alma do sujeito⁶⁵⁴.

Dessa afirmação radical da soberania divina em praticamente todos os campos da realidade decorre que, na formação dos povos, nações e suas constituições políticas os homens não participam a não ser de modo meramente instrumental, como instrumentos sucessivos do seu estabelecimento. A exemplo do que ocorria no processo revolucionário, mas num registro completamente diverso em termos de tempo e modo de ação, na formação das sociedades, dos impérios e das instituições, é possível dizer, acredita Maistre, que os homens “fazem tudo e não fazem nada” (*Essai*, 1988: § XI, p. 221).

Quanto mais se examina o campo da ação humana na formação das constituições políticas, mais se fica convencido de que aquela não entra nesta a não ser de uma maneira infinitamente subordinada, ou como um simples instrumento (IBID. § IX, p. 218).

⁶⁵³ Esta idéia de que o Cristo enquanto *logos* corresponde, *ipso facto*, à racionalidade em todas as suas instâncias, e de que a fé e a imitação dele é de todas as atitudes a única verdadeiramente racional é uma das idéias centrais do comentário de Orígenes ao Evangelho de João, como já foi sugerido na primeira parte.

⁶⁵⁴ A propósito da metafísica da linguagem de Maistre ver toda a segunda *Soirée* de São Petersburgo e *Essai*, 1988: § XLVII, p. 257 e ss, além do próximo capítulo.

O que nos engana nesse caso, diz Maistre, é um sofisma que, de tão natural, escapa inteiramente à nossa atenção. “Porque o homem age, ele pensa agir só; e porque ele tem consciência da sua liberdade, ele esquece a sua dependência”. Por isso, na ordem social ele se “mete a crer que é realmente o autor direto de tudo o que é feito através dele; é, em certo sentido, o cinzel que se crê arquiteto”. “O homem é um ser inteligente, continua Maistre, ele é livre, sim, ele é sublime; mas não é menos por isso um outil (uma “ferramenta”) de Deus, segundo a feliz expressão de Plutarco”⁶⁵⁵. A passagem citada remete direto àquela célebre passagem das *Leis* de Platão que fala do homem como uma “marionete” dos deuses (ou do deus – I, 644e-645a), e que Plutarco interpreta, seguindo o mestre de perto, como a alma colocada a serviço da Providência na realização das “coisas mais belas e grandes” do mundo⁶⁵⁶, deixando-se moldar inteiramente pelo ascendente dessa razão e dessa vontade superior (o que Platão chama, na passagem citada, de “fio de ouro da razão” por meio do qual o homem-títere é “manipulado”)⁶⁵⁷. Que, nesse processo constitutivo e formador, os homens

⁶⁵⁵ No *Étude*, atribuindo a expressão a Tales, Maistre estende o âmbito da sua aplicação: “As nações como os indivíduos não são portanto, segundo a expressão de Tales, senão *outils* de Deus, que os *forma* e que se serve deles segundo propósitos ocultos cujo teor é ao menos possível suspeitar” O.C., I: p. 553.

⁶⁵⁶ A passagem de Plutarco, extraída do *Banquete dos Sete Sábios* (e citada em *Essai*, 1988: § X, p. 220), é a seguinte: “Não se deve maravilhar-se se as mais belas e maiores coisas do mundo são feitas pela vontade e pela Providência de Deus; considerando que, em todas as maiores e principais partes do mundo, existe uma alma; porque o órgão e o instrumento da alma é o corpo; e a alma é o INSTRUMENTO DE DEUS. E como o corpo tem em si mesmo diversos movimentos, a maior parte deles, de fato os mais nobres, ele os deve à alma; assim também a alma faz, nem mais nem menos, com todas as suas operações, mesmo movendo-se a si mesma; quanto às outras operações, ela se deixa manejar, corrigir e voltar-se para Deus, como apraz a Ele; sendo ela o mais belo órgão e o melhor instrumento que pode haver; pois seria uma coisa estranha se o vento, a água, as nuvens e as chuvas fossem instrumentos de Deus, com os quais ele alimenta e entretém muitas criaturas, e destrói e mata outras tantas, e ele não se servisse dos animais para realizar as suas obras. Assim é bem mais verossímil, visto que eles dependem totalmente do poder de Deus, que sirvam a todos os movimentos e auxiliem em todas as vontades de Deus”.

⁶⁵⁷ A dependência em que se encontra a teoria constitucional de Maistre e a sua visão da formação do poder nas sociedades humanas (entre muitas outras coisas) em relação às *Leis* já deve a esta altura ter parecido mais do que clara ao leitor atento. No livro IV (709-716) de sua obra outonal, o filósofo ateniense declara, entre outras coisas, que não é o homem quem legisla, mas são as circunstâncias que fazem as leis; que é Deus quem governa todas as coisas com a cooperação da Fortuna (*tyché*) e Oportunidade (*kairós*); e que, enfim, Deus, e não o homem, como quiseram alguns, é ou deve ser a medida de todas as coisas (*theós pánton métron*). Ainda que decerto exista aí, como muitos comentadores quiseram ver (Leo Strauss em particular em seu *Plato's Laws*), uma concessão à religião popular feita a partir de um ponto de vista esotérico (na medida em que esse *hó theós métron* platônico não se diferencia de nenhum modo fundamental da ordem cósmica dos céus e sua regularidade e também na medida em que se afirma, no mesmo contexto, em convergência com a soberania de Deus a necessidade indispensável da excelência na *arte* legislativa), na minha visão não parece plausível a opinião que coloca em dúvida a sinceridade da piedade de Platão. Esta a meu ver atesta à evidência aquela passagem do livro X em que o Estrangeiro Ateniense, a exemplo do que acontecerá com Maistre, se sente tomado de uma espécie de “santo zelo” diante da obrigação de defender os deuses e sua existência da incredulidade dos homens cultos da sua época (X, 907b). Na minha visão acontece com ele algo semelhante ao que aconteceria mais tarde com Orígenes e também com Joseph de Maistre: a idéia da utilidade (*opheleia*) da crença religiosa na manutenção e consolidação da ordem social de modo algum contrasta com a “verdade” desta mesma ordem (e crença), toda ela baseada na centralidade de Deus. Na realidade, se a idéia é útil (nesse sentido) é porque ela é verdadeira, porque

são instrumentos de uma “força inteligente e oculta”, de uma razão maior e não do acaso ou de uma necessidade histórica qualquer, para Maistre é algo plenamente demonstrado pela ordem resultante dessa ação. Pois seria absurdo pensar que todos estes fatos, disposições e circunstâncias que vimos concorrer como que naturalmente para a formação das melhores constituições, tenham, ao ser simplesmente jogados para o alto, resultado apenas de uma feliz combinação.

Suponhamos, escreve Maistre, glosando a célebre demonstração da Providência no Cícero do *De Natura Deorum* (II,37), que uma porção de caracteres de imprensa jogados do alto de uma torre viessem a formar, ao cair na terra, o *Athalie* de Racine. Que conclusão se poderia tirar disso? *Que uma inteligência presidiu à queda e ao arranjo dos caracteres*. O bom senso jamais concluiria de outro modo (*Essai*, 1988: § XI, 221).

Especificamente em relação à constituição da Inglaterra, do fato de que a miríade de elementos jogados no espaço tenha se arranjado, ao cair, “numa ordem tão bela sem que, entre a quantidade inumerável de homens que agiram nesse vasto campo, um sequer jamais tivesse pleno conhecimento do que fazia em relação ao todo, segue-se que esses elementos foram guiados em sua queda por uma mão infalível e superior ao homem” (*Essai*, 1988: § XIII, 222). Esse é apenas um outro modo de dizer que tanto os homens quanto as circunstâncias – e nesse caso os homens não são senão as circunstâncias - atuam, na constituição dos povos e das sociedades, como causas segundas em relação à causa primeira que é a vontade de Deus. Mas eles, em sua cegueira, não percebem a sua dependência em relação à soberania divina, pois ao olhar não conseguem ver senão a si mesmos, “sua ação tão frágil, tão circunscrita, tão instável” (*Considérations*, 1980: p. 161), mesmo quando não sabem o que estão fazendo – o que, segundo Maistre, corresponde ao comportamento-padrão nesse tipo de situação. Pois, olhando a imensa complexidade de fatores colocados em equilíbrio – “unificados” - numa constituição bem sucedida, que homem poderia reconhecer os contornos que dão forma ao conjunto da construção? Onde está o dialético para apreender esse todo de infinita complexidade e em mutação constante? “Que olho é capaz de abarcar numa única visada o conjunto das circunstâncias que devem tornar uma nação apropriada a tal ou qual constituição?” Pois,

é eficaz, porque *funciona*, o que jamais poderia acontecer se ela fosse falsa. Maistre em particular transformará essa relação entre a utilidade e a verdade de uma idéia num verdadeiro axioma.

Uma constituição, no sentido filosófico, não é, portanto, senão o modo de existência política atribuída a cada nação por um poder *que está acima dela* (*Étude*, O.C., I: p. 369).

Estamos, portanto, diante de uma outra modalidade de governo providencial do mundo, uma outra instância daquilo que se vem chamando de a soberania de Deus – não o magnífico milagre do mundo em turbilhão que foi a Revolução francesa, mas o governo divino das coisas humanas através das causas segundas, no tecido mesmo da história em sua evolução regular. Aqui, a regra muitas vezes repetida é *non in commotione Dominus*⁶⁵⁸ – *Dieu ne fait pas de bruit*, cuja idéia principal é a de que ele se explica através do seu “primeiro ministro no mundo”, o tempo. O seu corolário é que “toda constituição é divina em seu princípio” e todo poder humano não é mais que uma delegação emanada diretamente de Deus. Para Maistre não é por acaso que a história e a fábula se reúnem para mostrar que todos os povos em todos os tempos acreditaram no “dogma universal da origem divina da soberania” (*Étude*, 331); não é a toa que vemos todas as nações antigas que construíram uma reputação de bons governos e bons costumes sendo constituídas por seres semi-divinos, ou por homens prodigiosos que falavam em nome da divindade, como se fossem íntimos dela; não é sem razão que, ao “abrir a história (como um livro), que é a política experimental, vemos constantemente o berço das nações cercado de sacerdotes e a divindade sendo sempre chamada em socorro da fraqueza humana” (*Essai*, 1988: § XXX, p. 240). Neste caso,

A fábula, bem mais verdadeira que a história antiga para olhos preparados, vem ainda por cima reforçar a demonstração. É sempre um oráculo que funda as cidades; e é sempre um oráculo que anuncia a proteção divina e os sucessos do herói fundador (*Essai*, 1988: XXX, pp. 240-1).

As nações mais afamadas da Antigüidade e as que conheceram as constituições mais resistentes e duradouras, como Roma, Esparta e o Egito, foram exatamente aquelas que tiveram as constituições mais religiosas; “a duração dos impérios sempre foi proporcional ao grau de influência que o princípio religioso veio a adquirir na constituição política” (Ibid. XXXII, p. 242)⁶⁵⁹. A verdade, escreve Maistre reproduzindo uma longa passagem de Platão (segundo ele *tout à fait mosaïque*) tirada ainda do livro IV das *Leis*, é que “se Deus não

⁶⁵⁸ 1Rs 19,11 (versão da vulgata) citado em *Étude*, O.C., I: p. 357.

⁶⁵⁹ No *Étude* (O.C., I: p. 361) ele generaliza essa asserção: “As grandes instituições políticas são perfeitas e duráveis à medida que a união entre a política e a religião nelas se encontra mais perfeita. Licurgo se distinguiu nesse ponto fundamental e todo o mundo sabe que poucas instituições podem ser comparadas à sua seja pela duração seja pela sabedoria. Ele não imaginou nada, ele não propôs nada, ele não ordenou nada a não ser sobre a fé dos oráculos. Todas as suas leis foram, por assim dizer, preceitos religiosos (...) ‘O governo de Esparta não parecia um coisa pública, mas antes a regra de alguma devota e santa religião’” (a última sentença é uma citação de Plutarco).

presidiu ao estabelecimento de uma cidade, e se esta não teve senão um começo humano, não há como escapar aos maiores males”. Os homens sábios de todos os tempos não deixaram de reconhecer que é imperativo tratar de “imitar o regime primitivo” (aqui Platão está se referindo especificamente ao reino de Cronos, onde a legislação foi deixada a cargo dos *daimones* – seres “mais do que homens” –, e que era por ele interpretado como o paradigma da politéia ideal do qual todas as melhores constituições empíricas não podiam ser senão cópias), e “confiando no que existe de imortal no homem, fundar tanto as casas quanto os Estados, consagrando como leis as vontades da inteligência suprema”⁶⁶⁰.

Isto é assim, escreve Maistre, porque o homem – e nesse caso mesmo o homem extraordinário que é o legislador – sempre esteve convencido por um instinto a um só tempo invencível e inexplicável derivado da consciência mais ou menos obscura que ele tem de sua própria natureza de que a soberania não é uma prerrogativa sua e que, portanto, ele não tem o direito de falar com superioridade, de legislar sobre os seus semelhantes em seu próprio nome⁶⁶¹. A mesma coisa é necessariamente verdadeira no caso das nações.

Nenhuma nação possuindo o poder de se atribuir o caráter e a posição que a tornam apropriada a tal ou qual governo, todas concordam não somente em crer nesta verdade de uma maneira abstrata, mas a acreditar que a divindade interveio imediatamente no estabelecimento das suas soberanias particulares. Os livros santos nos mostram o primeiro rei do povo sendo escolhido, eleito e coroado por uma intervenção imediata da divindade; os anais de todas as nações do universo atribuem a mesma origem aos seus governos particulares. Apenas os nomes mudam. Todas, depois de haver conduzido a sucessão de seus príncipes a uma época mais ou menos recuada, chegam enfim a estes tempos mitológicos cuja história verdadeira nos instruiria muito mais que todas as outras. Todas nos mostram o berço da soberania cercado de milagres, e a divindade sempre intervindo na fundação dos impérios; sempre o primeiro soberano pelo menos é um favorito do céu: ele recebe o cetro das mãos da própria divindade. Esta se comunica com ele, o inspira, grava em sua testa o signo do seu poder; e as leis que ele dita a seus semelhantes não são senão o fruto destas comunicações celestes (*Étude*, O.C., I: pp. 330-1).

⁶⁶⁰ *Leis* IV, 713e, cit em *Essai* (equivocadamente como livro VIII!), 1988: §XXX, p. 240, n. 2. Até onde eu posso julgar a tradução de Maistre parece ser bastante fiel à intenção geral do texto grego.

⁶⁶¹ Cf. *Étude*, O.C., I: p. 361. Em Platão o governo dos homens pelos *daimones* nos tempos primordiais está ligado à necessidade de evitar a concentração de poder, à idéia de que todo homem agraciado com o “poder supremo” está sujeito por sua própria natureza a abusar dele (713c). É em primeiro lugar por causa disso que Cronos estabelece os *daimones* (uma raça mais alta e mais divina) como senhores da legislação, para “fazer conosco o que fazemos com os rebanhos de ovelhas e outros animais de criação”. Agora bem, é curioso observar o estreito paralelo existente entre esta noção platônica de teocracia e a noção maistreana tal como exemplificada pela seguinte citação da versão da vulgata para um salmo de Davi (que Maistre de modo surpreendente se esquece de especificar): “*Constitue, Domine, legislatorem super eos, ut sciant quoniam homine sunt*”. Isto é: Colocai, Senhor, um legislador sobre as cabeças deles, a fim de que saibam que são homens” *Essai*, 1988: § XXI, p. 231, n.2. A questão da ordem correta, do comando necessário do superior sobre o inferior é em ambos os casos de uma semelhança realmente espantosa.

Não é razoável acreditar, sustenta ele à continuação, como acreditou a filosofia do século XVIII, que esse “dogma universal da origem divina da soberania” seja apenas o produto do logro dos soberanos de plantão, ou o resultado de uma estratégia ideológica de perpetuação no poder por parte de uma classe de homens esclarecidos. Além da sua consistência ser comprovada pela quase unanimidade dos testemunhos históricos (principalmente nos tempos antigos, primordiais, que para Maistre “valem” mais), o caso é que nenhuma idéia universalmente aceita pode ser interpretada como apenas o resultado do artifício do interesse particular; o mais razoável é acreditar, mesmo sabendo da possibilidade e da real existência de abusos nesse sentido, que ela indica a presença de um traço inato na constituição humana, algo semelhante a uma lei que tem que ver com o funcionamento da sua natureza, com o sentimento da sua origem e da sua destinação⁶⁶².

É uma verdadeira loucura imaginar que o preconceito universal seja obra dos soberanos. O interesse particular pode facilmente abusar da crença geral, mas ele não tem o poder de criá-la. Se aquela de que falo agora não estivesse fundada sobre o assentimento anterior dos povos, não somente não seria possível fazer com que estes a adotassem, como os próprios soberanos não teriam como imaginar uma fraude como esta. Pois, em geral, toda idéia universal é natural (*Étude*, O.C., I: p. 332).

Desse modo, Maistre enuncia, já nessa primeira obra de controvérsia política datada de 1794, os primeiros rudimentos da sua “teoria” das idéias inatas, uma outra instância de determinação transcendente da criatura, desta vez pela lei inscrita na sua natureza por ocasião da criação. É por isso que não pode ser gratuita, que há de haver alguma razão para uma crença tão generalizada e ao mesmo tempo tão determinante a respeito da origem e da natureza do poder. Não há como conceber que ela possa ter sido simplesmente “criada”, qualquer que pudesse ter sido a razão para isso. Contudo, independentemente dessa questão, o fato é que o legislador sábio, que leva em consideração não o que ele pensa que o homem deve ser, mas o que este é e tem sido ao longo do tempo, quer dizer, a sua natureza resultante da vontade do Criador tal como declarada pela experiência da história, não pode deixar de buscar a sua autoridade no único lugar onde esta poderia ser buscada, baseando as suas iniciativas legislativas sobre o prestígio e a dignidade que emana, como que em ondas, da soberania de Deus. Sem isso ele dificilmente poderá fazer com que as suas criações se estabeleçam e sejam respeitadas, na medida em que parece ser impossível aos homens respeitar e obedecer aquilo que eles percebem como obra das suas mãos, tendo em vista que o

⁶⁶² “Nesse campo, escreve ele no *Étude sur la Souveraineté*, essas acusações não significam nada: é preciso ser prudente ao se falar sobre os abusos nas coisas necessárias, e tomar cuidado para não provocar nos homens o desejo de eliminar a coisa para desfazer-se dos abusos, sem pensar que essa palavra ‘abuso’ não designa senão o uso desordenado de uma boa coisa que se deve conservar” (O.C., I: p. 366).

poder da autoridade (que Maistre define em contraposição à idéia do poder como violência) deve por necessidade estar colocado numa posição de transcendência em relação àqueles que a ele deverão se submeter⁶⁶³.

Não importa, declara Maistre ousadamente, que a religião ou a mitologia que fala da origem do poder na sociedade, a representação daqueles tempos pristimos que mais acima vimo-lo descrever como o impulso natural de todas as nações sábias, seja falsa ou impossível de provar. Para ele, a eficácia da doutrina da origem divina da soberania é simplesmente um fato demonstrado como qualquer outro e não uma vã teoria metafísica, e enquanto fato atestado pela história ela não se encontra aberta à discussão. Todas as grandes instituições conhecidas através dos anais de todos os povos, as mais poderosas e principalmente as mais duráveis tiveram uma base religiosa ou não fizeram senão passar. De modo que a experiência reunida à prudência e a sabedoria ensinam que aqueles que desejam conservar tudo devem dedicar (ou “consagrar”) tudo⁶⁶⁴.

Este ponto de vista, digamos, desencantado (ou, talvez, simplesmente “teórico”) a respeito da natureza teocrática do poder mais uma vez levou muitos comentadores a duas representações da metapolítica maistreana aparentemente contrastantes, mas que, no fundo, compartilham de uma mesma identidade essencial. Alguns, como Berlin ou Robert Triomphe, representaram-na apenas como uma estratégia de dominação política enunciada esotericamente segundo a qual uma elite esclarecida ao modo dos guardiães da politéia platônica se torna responsável pelo cultivo e manutenção daquilo que Maistre chamava de “verdades conservadoras”, perpetuando a ordem (e, portanto, a dominação) desejada, submetendo o povo por meio de estratagemas de natureza simbólica, onde o papel principal naturalmente caberia ao inculcamento da religião⁶⁶⁵.

Já Bradley, num trabalho recente e bastante inovador, e mostrando grande simpatia pela posição teórica do conde savoiano, buscou ver em Maistre uma espécie de adepto *avant la lettre* da perspectiva da suspeita, alguém que, consciente ao mesmo tempo das necessidades inerentes à constituição do ser humano e da falta de base em última instância das estruturas do

⁶⁶³ Numa reflexão sobre a natureza da lei sálica como “artigo” não escrito da antiga constituição monárquica francesa (ela própria não escrita), ele escreve: “Com efeito, suponhamos que uma lei dessa importância não exista senão porque é escrita. É certo que a autoridade qualquer que a tivesse escrito teria o direito de apagá-la; então a lei não teria esse caráter de santidade e de imutabilidade que distingue as leis verdadeiramente constitucionais. A essência de uma lei fundamental é que ninguém tenha o direito de aboli-la: ora, como ela estaria acima de *todos se alguém* a tivesse feito?” (*Essai*, 1988: II, 211-2). Os grifos são do autor. Cf. também as passagens paralelas no *Étude sur la Souveraineté*, O.C., I: pp. 353-5.

⁶⁶⁴ *Essai*, 1988: § LVIII, p. 269.

⁶⁶⁵ Ver em particular a conclusão do artigo de Berlin, “Joseph de Maistre and the Origins of Facism”, *The Crooked Tomber of Humanity*, 1991.

mundo real (notadamente da sociedade), pregaria (aí sim) o cristianismo como uma espécie de platonisme pour le peuple, um garante, nesse ponto sinônimo da idéia de tradição, contra a contaminação daquilo que, baseado nos sociólogos da pós-modernidade, Bradley classifica como a violência primordial que em última análise estaria na origem do poder na sociedade, algo que grosso modo se poderia definir como um equivalente antropológico (ou “simbolico”) daquilo que a teoria jurídica chamou de monopólio da violência⁶⁶⁶.

Apesar das muitas boas intuições espalhadas em toda a parte pela obra de Bradley, inclusive a respeito dessas mesmas questões, do ponto de vista teórico nenhuma das duas visões sobre a metapolítica maistreana me parece aceitável. Em última análise, elas me parecem derivar de um certo desconhecimento (ou, no caso de Berlin, de uma desconsideração deliberada) das bases propriamente teológicas desse gênero de pensamento conservador. Conforme já sugeri em diversas oportunidades, para essa perspectiva de discurso esotérico a assunção do princípio de utilidade de modo algum equivale à falsidade de uma proposição; o que se dá é exatamente o contrário - a completa identificação entre o útil e o verdadeiro no que diz respeito ao fim do processo de educação, que é esclarecer e conseqüentemente formar o homem em acordo com a sua verdadeira natureza⁶⁶⁷.

Além disso, a ciência do homem maistreana em sua base teológica não redundante (nem dá origem), mesmo a despeito de todas as semelhanças aparentes, na idéia de uma inconsistência de fundo do mundo real, como parece ter sido o resultado da investigação pascaliana, tributária ao mesmo tempo do maximalismo da piedade protestante de inspiração agostiniana e de um certo grau de idealismo no que diz respeito à sua mundivisão. A propósito, tome-se

⁶⁶⁶ Apesar de se poder dizer que eu estou exagerando um pouco nas tintas, me parece que essa visão de Maistre orienta todo o livro de Bradley, *A Modern Maistre*, 1999, sendo enunciada nas pp. XI e ss, na “Introdução”, onde ele descreve em linhas gerais estes aspectos da sua leitura “moderna” ou “pós-moderna” que eu acabo de indicar. Mais à frente, na p. 117 (e ss) Bradley é ainda mais explícito em sua redução sociológica do pensamento maistreano: “Uma vez que se esteja consciente do que está por trás das alegorias do próprio Maistre, nada poderia expressar de modo mais claro que a legitimidade *nada mais é* que um poder cujo caráter sagrado oculta uma impureza fundadora”. Cf. tb. a p. 136, onde Bradley vê na teologia política o primeiro termo (a parte “teológica”) apenas como um “envelope” para o “fundamental” que residiria no segundo – a dimensão propriamente política. A meu ver esse ponto de vista sobre a metapolítica maistreana é, sob o “envelope” da simpatia, de todos talvez aquele que carregue em si mesmo o maior potencial de desnaturação em relação às intenções que animavam o pensamento do autor.

⁶⁶⁷ Sobre o critério ou “regra” de utilidade, já na primeira *Soirée* o Senador esotérico expressa com grande clareza a opinião do próprio Maistre: “Quando uma opinião não se choca com nenhuma verdade reconhecida e ademais tende apenas a elevar o homem, a aperfeiçoá-lo, a torná-lo mestre das suas paixões, eu não vejo porque deveríamos rejeitá-la. É possível que o homem esteja demasiadamente tomado da sua dignidade espiritual? Certamente ele não poderia se enganar acreditando ser para si mesmo da mais alta importância não agir jamais naquelas coisas que foram colocadas em seu poder como um instrumento cego da Providência, mas como um ministro inteligente, livre e submisso, com a vontade anterior e determinada de obedecer aos planos daquele que o enviou. Se ele se engana a respeito da extensão dos efeitos que ele atribui a esta vontade é preciso admitir que ele se engana de modo bem inocente, e, ousado acrescentar, bastante feliz”. *Soirées*, I, 1, p. 114.

novamente como exemplo a afirmação da importância do papel da imaginação na formação e na manutenção do poder e das articulações do mundo social, uma dimensão da metapolítica maistreana tão insistentemente trabalhada por Bradley⁶⁶⁸. Como vimos no capítulo anterior, à primeira vista a tendência é aproximá-la do ponto de vista de Pascal, da idéia, reproduzida circunstancialmente pelo próprio Maistre (e é aí certamente que Bradley a foi buscar⁶⁶⁹), de que seria imprudente remexer demais nessa questão das origens do poder e das instituições, presumivelmente porque então se descobriria que elas se encontram suspensas apenas sobre o nada da imaginação⁶⁷⁰; entretanto, ao olhar mais de perto descobrimos que, em Maistre, a imaginação em suas representações específicas, da mesma forma que a imagem, também ela pascaliana, da opinião como “rainha do mundo”, é ela mesma determinada providencialmente, é ela própria, a exemplo de todo o conjunto das circunstâncias que presidem à formação e conservação das sociedades, o resultado de uma *estratégia* providencial, a expressão de um decreto emanado diretamente da vontade do Criador, sendo, portanto, nesse sentido, algo bastante real em seu próprio estilo, pelo menos enquanto considerada relativamente à sua origem e fim.

Da mesma forma, a idéia do prestígio da religião enquanto instância conservadora se liga à convicção metafísica, diversas vezes enunciada ao longo da sua obra, de que algo só é por participação naquele que é absolutamente, de modo que basear uma instituição ou mesmo uma criação humana qualquer sobre o nome da divindade não atende apenas, como foi dito, a um princípio de utilidade; este ato fundador indica uma espécie pristina e quase mágica de doação de ser, de atribuição de existência, apoiando esse algo que se desejar ver germinar sobre o princípio de toda existência, como no próximo item deveremos ver.

Por hora, o importante é atentar para o fato de que, em se tratando de Joseph de Maistre, é preciso jamais perder de vista o seguinte princípio, expresso de modo exemplar na citação do salmo com a qual eu abri este capítulo e que serve de epígrafe geral ao *Essai sur le Principe Generateur*: falar do nada só tem sentido enquanto produto do arbítrio humano, na medida em que o homem, esse ser de vontade corrompida, tem, pelas próprias condições da

⁶⁶⁸ Especialmente nas pp. 87-136 (caps. 4 e 5), que tratam do que ele chama de “poder simbólico” e das questões fundamentais da “legitimidade e das origens da sociedade”

⁶⁶⁹ Ver os textos citados na p. 112, cuja interpretação me parece um tanto forçada para encaixar na hipótese do autor de que Maistre escrevia esotericamente numa perspectiva “pós moderna” (Nietscheana, freudiana) de “suspeita”, piscando o olho para o leitor iniciado.

⁶⁷⁰ Interessa também a essa discussão o artigo de Lebrun sobre a posição de Maistre em relação à doutrina do direito natural, *Maistre et la loi naturelle*, REM, No. 8, Paris, 1983.

sua criação, uma espécie de intimidade com ele, uma paixão pelo nada⁶⁷¹. Fora deste espaço de *nadificação* possível que é a dimensão dos desejos, fantasias e pretensões do orgulho humano, tudo o que existe é real (inclusive “o que não existe”, quer dizer, o que não tem evidência em si mesmo), na medida em que expressa a vontade de Deus, na medida em que de algum modo participa dele, mesmo que seja enquanto mero instrumento do seu governo – com efeito a única chance que mesmo esse nada humano a que acabo de referir (expresso, p.ex., na imaginação) tem de *existir*⁶⁷².

Estas considerações sobre o papel da imaginação e da opinião na formação das condições necessárias ao exercício da soberania nos levam diretamente para um último ponto que precisa ser discutido antes de passar para o próximo item. Trata-se da questão da legitimidade, uma das mais difíceis na metapolítica maistreana, tendo em vista que, conforme sugerem as aparências, ela se constitui na linha de força ideológica de todo o *Essai*⁶⁷³.

Falando ponto de vista teórico, a idéia de Maistre é bastante simples e muito semelhante a tudo o que se tem visto até aqui: o poder legítimo é aquele cuja autoridade foi consagrada pelo tempo, cujas modalidades de ação estão conformadas ao ethos histórico que em última instância emana da vontade de Deus. É nesse sentido que ele enuncia, como uma das leis mais importantes do mundo moral, a idéia de que “nada de grande tem grandes começos” e de que o crescimento lento e oculto é a “divisa eterna” de toda grande instituição (*Essai*, 1988: §XXIII, p. 233). Todo poder legítimo tem de estar firmemente agarrado ao chão da história, tem de ser fecundado pela palavra divina (que nesse caso corresponde de modo bastante exato ao que chamamos de “devir”) para germinar e adquirir a vitalidade e a solidez necessárias à sua conservação. É principalmente necessário que ou bem não se tenha uma idéia clara a respeito da sua origem (que assim ficaria escondida sob uma “nuvem”), ou bem esta seja objeto de um processo de mitificação, que termina por esconder dos olhos de todos a sua configuração original, a qual provavelmente, em virtude da própria natureza do processo

⁶⁷¹ Não é por acaso que Maistre é muito provavelmente o criador do termo “niilismo” (que ele usava para referir-se exatamente aos *philosophes* e aos revolucionários) numa versão não obstante um pouco mais simplificada de *rienisme*.

⁶⁷² Comparando as “invenções” revolucionárias, que segundo ele, inspiradas nas mais modernas teorias sobre a liberdade e a divisão de poderes, teriam dado origem à mais terrível tirania (definido como “um poder único sem contrapesos”, com a divisão de poderes na Inglaterra e o seu modo “natural”, quer dizer, providencial) de criação, ele enuncia isso que eu acabo de expor sob a forma de um princípio geral: “O que é, é bom; o que se acredita, é bom; tudo, enfim, é bom, exceto as pretensas criações do homem”. *Étude*, O.C., I: p. 421.

⁶⁷³ A hipótese de Triomphe, tal como relatada por Darcel, é a de que o *Essai* teria sido escrito justamente para questionar a legitimidade do império de Napoleão (como, aliás, deixam bastante claro as referências à legitimidade das antigas casas reais) num momento em que a Rússia se colocava como aliada do usurpador, questionando também, através do seu exemplo, as tentativas voluntaristas de revolucionar uma sociedade através da elaboração de uma constituição escrita. Cf. Darcel, “Joseph de Maistre, New Mentor of the Prince”, in Lebrun (ed.) *Joseph de Maistre's Life, Thought and Influence*, 2001: p. 125-127.

legitimador, não poderia mesmo ser reconhecida. O caso é que, aos olhos de Maistre, ou isso acontece espontaneamente e sem violência, ou não há estratégia de propaganda ideológica no mundo capaz de fazer isso acontecer, até mesmo porque esta deveria estar calcada sobre algo anterior, real, profundamente enraizado na natureza do homem, ou não surtiria efeito algum⁶⁷⁴.

Em todo caso, o hábil estadista ou legislador deve buscar fazer apenas o que lhe cabe: jogar as sementes do modo certo sobre o chão sólido e fértil da história e esperar para ver se elas irão germinar, o que só acontecerá se elas consistirem de algo “real”. Ao interpretar a passagem do livro dos Provérbios (8,15) em que Deus declara ser ele quem faz os reis, Maistre dá um testemunho bastante claro da sua posição:

Está escrito: SOU EU QUE FAÇO OS SOBERANOS. Esta não é de modo algum uma frase de igreja, uma metáfora de predicador; trata-se da verdade literal, simples e palpável. É uma lei do mundo político. Deus faz os reis ao pé da letra. Ele prepara as raças reais; ele as amadurece em meio a uma nuvem que esconde a sua origem. Elas aparecem em seguida *coroadas de glória e honra*; elas se *colocam*, e eis o sinal maior da sua legitimidade (*Essai*, 1988: Pref. p. 207).

O soberano legítimo é aquele que simplesmente “se coloca”, ou melhor, que “é colocado”, e cuja colocação – e isso é o que mais importa perceber - se dá de modo absolutamente natural.

É que elas [as raças reais] avançam como que por si mesmas, sem violência de uma parte e sem deliberação marcada de outra: é uma espécie de tranquilidade magnífica que não é fácil de exprimir. *Usurpação legítima* parece ser a expressão apropriada (se ela não fosse demasiadamente ousada) para caracterizar este gênero de origens que o tempo se apressa em consagrar (*Ibid*).

Decerto não é conveniente solicitar demais dessas palavras. A passagem deixa claro que o pensamento de Maistre participa ele mesmo (ainda que de boa-fé) do processo de mistificação ao qual se acabou de aludir (algo que tende a acontecer e que parece inevitável sempre que se coloca toda a fé numa determinada coisa). E todo o contexto deste prefácio tardio do *Essai* (1814) aponta, seguindo a hipótese esotérica de Triomphe e Darcel, para o

⁶⁷⁴ Na realidade para Maistre o mero fato da estratégia ideológica poder dar certo já é em si mesmo uma prova do que ele quer dizer. É por isso que a palavra “ideologia” com toda a inevitável carga de voluntarismo filosófico que ela comporta, não me parece ser inteiramente apropriada para descrever o caráter “espontâneo” desse processo tal como tematizado por ele. Nele a eficácia do que poderíamos chamar de plano simbólico na legitimação do poder é algo válido para o ser humano em sua essência, e não apenas num contexto de interesse pela aquisição ou manutenção do poder. A coisa só “funciona” se comandantes e comandados participarem da mesma crença; sem esse fundo humano comum não há “mentira” ou representação que consiga se sustentar.

projeto de tirar da cabeça do Czar e da sua corte a possibilidade de que o império de Napoleão viesse a se legitimar, uma hipótese que na época da redação do tratado, em 1809, quando Rússia e França haviam assinado um acordo de não agressão, a muitos se afigurava bastante possível⁶⁷⁵. Tratava-se, com efeito, de fazer ver que o poder de Napoleão, assim como o poder dos revolucionários antes dele e todo outro poder humano que não busca Deus como fundamento, apesar das “belas aparências humanas” não passa de um poder “factício e passageiro (...) que não é nem plantado, nem semeado” e cujo “tronco não deita raízes na terra”, sendo, com um sopro, arrastado como “a palha ao vento” (*Considérations*, 1980: p. 158)⁶⁷⁶.

Com estas imagens caracteristicamente ligadas aos processos da natureza orgânica, Maistre está na verdade parafraseando o capítulo 40 (v.24) de Isaías. A intenção geral da passagem, quando confrontada com o contexto do capítulo do profeta, é a seguinte: se mesmo os poderes legítimos – que são plantados, semeados, etc – são como palhas diante do sopro de Deus, quiçá o governo “ímpio” de Napoleão, esse “gigantesco zero” cujo “nada é provado pelo próprio excesso”, e cujo poder Maistre entende como a própria expressão da ilegitimidade, a “pura impureza”.

Não obstante o contexto ideológico que eu acabo de indicar, o fato é que, a exemplo do que acontece em relação à quase totalidade da sua obra, o que Maistre expressa nesse texto introdutório do *Essai* se liga ao que há de mais profundo em seu pensamento. Esta imagem que fala de uma *usurpação legítima*, por exemplo, que Bradley em sua tentativa de lê-lo através da antropologia política em voga na pós-modernidade tentou transformar na demonstração da existência de um suposto conceito de violência fundadora (à la René Girard), parece significar o exato contrário, ao menos a contar pelo que nos diz o contexto reproduzido acima, daquilo que o competente *scholar* norte-americano buscou demonstrar⁶⁷⁷. Ora, apesar de um outro testemunho em aparência contrário presente no § XXVII do *Essai*⁶⁷⁸,

⁶⁷⁵ Para a referência dos textos (pp. 125-127), ver nota mais acima.

⁶⁷⁶ “Que não se deixe, portanto, impressionar pelas mais belas aparências humanas. Quem jamais as reuniu mais do que o personagem extraordinário cuja queda ainda reverbera em toda a Europa? Alguma vez se viu uma soberania em aparência mais firme, uma maior reunião de meios, um homem mais poderoso, mais ativo, mais temível? Por muito tempo vimo-lo calcar aos pés vinte nações mudas e geladas de pavor; e seu poder enfim lançou algumas raízes que poderiam *desesperar a esperança* – e no entanto ele caiu, e tão baixo que a piedade que o contempla recua, de medo de ser tocada por ele” (Ibid) No texto original do *Essai* de cinco anos antes Maistre já “profetizava” a derrocada de Napoleão como soberano ilegítimo: “Quanto à legitimidade, escreve ele, se em seu princípio ela pôde parecer ambígua, Deus se explica através do seu primeiro ministro no departamento desse mundo, *o tempo*. É bem verdade, contudo, que determinados presságios contemporâneos pouco enganam aqueles que se detêm a observá-los” (§XXVII, p. 238)

⁶⁷⁷ Cf. Bradley, 1999: p. 113 e ss.

⁶⁷⁸ Com efeito, apesar de fazer uma leve e a meu ver inconseqüente alusão a certos “atos” do soberano primevo (o primeiro de uma dinastia ou de uma nação) passíveis de sofrer “algumas objeções”, o que Maistre sugere de

ela parece consistir precisamente na *ausência* de uma violência fundadora (ou, o que nesse caso dá no mesmo, na *ausência* de uma percepção dessa violência), na penetração fluida e na aceitação paulatina do poder legítimo nos usos e nas mentes (isto é, na “opinião”), sendo a violência na realidade o fator maior de *ilegitimidade*, como demonstraria o caso de Napoleão.

Se para Maistre os vícios de origem de um determinado poder soberano costumam ser encobertos quando, com o tempo, ele vai se tornando legítimo e se elevando acima das possibilidades de contestação – quer dizer, quando ele vai adquirindo o caráter de sacralidade que lhe é próprio⁶⁷⁹ -, isto não se dá por conta de uma suposta violência primordial que deveria ser camuflada, mas porque a idéia da transcendência da soberania em relação à vontade daqueles que a ela devem se submeter é simplesmente algo inato no homem, algo que pertence à sua maneira de ser, que está inscrito na sua natureza ou constituição e que, ademais, para Maistre, corresponde simplesmente ao modo como as coisas são. Com efeito, o caso da Revolução francesa, cuja legitimidade (e isso mesmo apesar da formação de uma espécie de mitologia em torno dos seus princípios) ainda hoje, duzentos anos depois do grande evento, divide violentamente as opiniões na França, parece talhado para ilustrar o que, a meu ver, Joseph de Maistre estava tentando transmitir. Por que a Revolução não foi capaz de, com o passar do tempo, neutralizar a violência das suas origens, construindo sobre estas uma imagem de legitimidade inquestionável, como aconteceu com o Antigo Regime durante quase mil anos pelo menos até o século XVIII? Por que no seu caso a percepção da violência que ela ensejou, sempre recorrente ao longo dos últimos duzentos anos, não logrou ser apagada da mente popular, tornando-se ao contrário um fator continuado de divisão?

Seja qual for a resposta correta para estas perguntas, por todos os motivos mencionados a leitura proposta por Bradley me parece, nesse ponto particular, errar completamente o alvo. No caso de Maistre, não se trata de ocultar a violência fundadora do

modo um tanto velado neste parágrafo concernente à legitimidade é precisamente o que mais à frente eu tento demonstrar, a saber, que a razão para a “nuvem” colocada sobre as origens não é o encobrimento de uma suposta violência fundamental, mas a necessidade em que se vê o homem em virtude da constituição da sua própria natureza de pensar como transcendente a instância legítima do poder que deve governá-lo. A questão em tela é o problema clássico da autoridade na hipótese da soberania popular (um problema que o pensamento político moderno buscou resolver com a proposição de uma autoridade racional, fundamentada apenas na evidência dos princípios ou máximas universalizáveis colocadas no espaço público para discussão – a propósito cf. Habermas, “Three normative models of democracy: liberal, republican and procedural” e Thomas McCarthy, “Enlightenment and the idea of public reason” ambos publicados em Kearney/Dooley (ed.) *Questioning ethics: Contemporary debates in philosophy*, 1999) e não da legitimidade do uso da violência pelo Estado. “É sempre necessário, escreve Maistre, que a origem da soberania se coloque fora da esfera do poder humano; de maneira que os próprios homens que parecem estar envolvidos nela diretamente não sejam mais do que as circunstâncias”. Cf. *Essai*, 1988: XXVII, p. 238. Para ele se os homens não o reconhecem (=não reconhecem a sua *origem*) como “superior” não terão verdadeiro respeito por ele e, portanto, não o obedecerão como se deve.

⁶⁷⁹ Cf. *Étude*, O.C., I: p. 354.

poder social pelo processo de mistificação histórica⁶⁸⁰; mas sim de ocultar as origens consideradas em si mesmas, que não têm qualquer necessidade de ser violentas para, no processo de estabelecimento da legitimidade, terem a sua percepção efetivamente transformada pela ação do tempo e das circunstâncias, ou, como se queira, pela imaginação popular. Dada a constituição específica da natureza do homem, para Maistre este é simplesmente o modo como as coisas são. A despeito de alguns pontos de aproximação, colocá-lo como precursor dos teóricos da suspeita no estudo das estruturas do poder da sociedade me parece ser forçar o argumento um tanto demais.

Um outro erro, este mais comum, que se pode cometer na leitura dos textos de Maistre sobre a legitimidade, é a percepção de que Maistre era partidário de uma doutrina do direito divino dos reis. A despeito do que possa parecer, é preciso atentar para o fato de que, aqui, a afirmação radical de uma teocracia no seio das coisas humanas não redundava na afirmação de um *direito* de origem sobrenatural. Nunca é demais repetir que para ele a origem divina do poder e a necessidade de apoiar-se sobre a divindade para criar instituições legítimas e duráveis é apenas um fato corroborado pela experiência, cuja transformação em direito ele mesmo não tematiza de nenhum modo significativo⁶⁸¹. Esta e outras questões de natureza jurídica, como as doutrinas do direito natural, que Maistre pensava serem extremamente equívocas, são algo que ele parece a todo custo evitar, talvez movido, conforme foi dito num capítulo anterior, pela intenção de falar ao seu século desencantado de um ponto de vista que lhe parecesse mais palatável e familiar⁶⁸².

7.3. Ordem sagrada e Legislação

Com toda essa longa litania sobre a fragilidade do homem e a insuficiência do seu arbítrio, vale perguntar, o que Maistre realmente estava querendo dizer? Qual foi o recado (se

⁶⁸⁰ Até porque, como na comparação que eu acabo de traçar entre a Revolução e o Antigo Regime, uma mesma “violência fundadora” é capaz de receber da posteridade dois julgamentos absolutamente diversos e contrastantes – o que indica que a questão da legitimidade não se concentra, precipuamente, na sua “ocultação”, encontrando-se num outro lugar.

⁶⁸¹ No segundo capítulo do livro II do seu *Étude sur la Souveraineté*, ele escreve: “Os adversários da origem divina [da soberania] dirigem-se sempre aos *reis* e não falam senão de *reis*. Eles não querem crer que a autoridade dos reis venha de Deus; ora, mas não se trata de modo algum da *realeza* em particular, e sim da *soberania* em geral. Sim, sem dúvida toda soberania vem de Deus; sob qualquer forma que exista ela não é de modo algum uma criação do homem” O.C., I: p. 425.

⁶⁸² No começo do capítulo V das *Considérations* ele escreve sobre a sua doutrina da origem divina do poder: “Estas reflexões se dirigem a todo mundo, tanto ao crente como ao cético: é um fato o que eu estou propondo e não uma tese. Que se ria das idéias religiosas ou que se as venera, não importa: verdadeiras ou falsas elas não formam menos a base única de todas as instituições duráveis” *Considérations*, 1980: p. 110.

é que recado há), naquilo que concerne ao próprio homem, que ele teve a intenção de transmitir com a sua doutrina metapolítica? Era ele apenas um incurável misantropo? Alguém exclusivamente obcecado com a questão do poder?

Vamos por partes. Começemos a responder a partir da questão primeira, propriamente política, que compõe o objeto particular deste capítulo, e que se apresenta como um caminho equívoco, com certeza, porém talvez mais rico do que qualquer outro para tentar apreender esta dimensão específica da “mente” do nosso autor. A primeira coisa que é preciso fazer observar é que nesse campo, existe, sim, para Maistre, como muito do que foi dito acima deve ter sugerido, uma saída para o homem. Pois da afirmação de que “toda constituição é divina em seu princípio” não se segue, como um corolário necessário, a idéia da destruição do homem, a afirmação da sua inexorável escravidão, mas, ao contrário, que “o homem nada pode nesse gênero *a menos que* se apóie sobre Deus, do qual, então, ele se torna instrumento” (*Essai*, 1988: § XXX, p. 240 – grifo meu). Com efeito, assim fazendo, acredita Maistre, o homem, na verdade qualquer homem, não importa a sua nulidade individual ou a precariedade da sua condição, simplesmente pode tudo, algo que ele enuncia bem ao seu estilo dogmático como mais um axioma do mundo moral, “uma lei divina tão certa, tão palpável quanto as leis do movimento”:

Todas as vezes que um homem se coloca, segundo suas forças, em relação com o Criador, e que ele produz uma instituição qualquer em nome da divindade, qualquer que seja a sua fraqueza individual, sua ignorância, sua pobreza, a obscuridade de seu nascimento, em uma palavra, sua indigência absoluta de todos os meios humanos, ele participa de alguma maneira da força toda-poderosa da qual se faz instrumento: ele produz obras cuja força e duração assombram a razão (*Considérations*, 1980: p. 112).

Vimos no capítulo anterior o quanto essa ambigüidade entre “fraqueza” e “força” é definidora do modo de agir de Deus, o quanto ela é representativa dos seus costumes providenciais; vimos como Ele costuma escolher, de maneira incompreensível, seus agentes “nos confins da terra”, afirmando, através deles e de sua “fraqueza” mesma (isto é, através dessa própria escolha), o seu poder ilimitado de criação e renovação. Segundo essa visão, é com efeito necessário e altamente pedagógico que o homem que age esteja, de fato, numa condição de “indigência” de todos os meios humanos para que a ação que se realiza através dele se afirme realmente aos olhos de todos como uma “ação de Deus”. Sem isso, se lhe fosse possível, por uma ilusão qualquer do orgulho, atribuir a si mesmo os meios para o sucesso da sua ação, ele e os outros que poderiam aprender com a sua experiência teriam a idéia errada (o que, segundo os relatos bíblicos, acontece com freqüência em se tratando dos homens) de que

detêm a soberania, esquecendo-se da sua dependência e com isso arruinando exatamente o ponto essencial de toda a “lição” – a necessidade de uma união cada vez mais estreita com os desígnios de Deus. A exemplo da interpretação deuteronômica (Dt 8, esp. v. 11 e ss) para as inúmeras dificuldades encontradas pelo povo eleito na travessia do deserto de que tratamos num capítulo anterior, é preciso ficar claro que os homens são os instrumentos de Deus e não o contrário, pois sem isso o risco é que eles se fechem no elogio de si mesmos e na auto-complacência, o que a Bíblia caracteriza de modo arquetípico como a “dureza de coração”.

No plano político esta dimensão específica da concepção providencialista da dependência humana na constituição do mundo social tem conseqüências nada desprezíveis. Ela conduz, por uma via deveras oblíqua, é forçoso reconhecer, a uma concepção platônica bastante particular: a idéia de que, ao contrário do que pensam os defensores da democracia, que querem estender a todos o poder de mando, a melhor *politéia* é aquela em que a *arché* cabe aos que melhor sabem obedecer (em primeiro lugar aos *nomoi* que a constituem), porquanto apenas estes saberão como justamente comandar⁶⁸³. Em Maistre, esta noção, que no plano filosófico considerado isoladamente já é em si mesma singular, ganha talvez um relevo ainda maior, assim como uma outra inflexão, na medida em que a sua noção de uma dependência ontológica dos homens em relação à vontade e à sabedoria de Deus tem a propriedade de universalizar radicalmente um axioma que a princípio queria referir-se particularmente (mas não só) ao uso da razão pelos mais sábios ou *aristoi*, aludindo ao governo absoluto dos filósofos segundo a idéia do bem tal como elaborado na *República*⁶⁸⁴. No caso da Providência maistreana o melhor governante passa a ser, assim, aquele cuja inteligência e plano de ação mais adere à realidade como ela é, aquele que demonstra ter mais *prudência* para agir de acordo com as condições concretas que a vontade de Deus lhe impõe, às quais ele deve obedecer (obedecendo, com isso, à própria “realidade”) se quer ver seus “planos” prosperar⁶⁸⁵. Desse modo chegamos à noção paradoxal de que a *arché* perfeita é, em sua essência, nada mais que a perfeita submissão, e que os poderosos são justamente aqueles

⁶⁸³ Cf. *Leis*, IV 715: “O melhor súdito [das leis, *nomos* e *logos*] deve ser o governante maior”. Segundo Bordes (1982: pp. 148-9) a noção que coloca a obediência como condição primeira do comandante não é apenas platônica, mas se relaciona ao pensamento conservador grego como um todo. Ela aparece de forma particularmente intensa na *Lakeidamonion politeia* (“A Constituição dos Lacedemônios”) do pseudo-Xenofonte, analisada em detalhe por Bordes (p. 181-183) e citada por Maistre em seu *Étude sur la Souveraineté* (O.C., I: p. 526), e na sua afirmação da obediência como o supremo valor, em especial na educação da elite.

⁶⁸⁴ Cf. Bordes, 1982: p. 423.

⁶⁸⁵ Vale observar que é aqui, nesta sua assimilação com as idéias de obediência e submissão, que se pode ver o quanto e em que sentido exatamente a tão propalada “prudência” maistreana precisa ser diferenciada da idéia maquiavélica ou mesmo antiga de prudência que muitos comentadores quiseram lhe impor. A prudência aqui, mesmo em sua aplicação política, tem um sentido eminentemente ascético e religioso de aceitação da vontade de Deus, de *cooperação* com ela.

que mais abrem mão do poder, o qual sob hipótese alguma pode ser entendido como “seu”, não passando de uma simples delegação. O verdadeiro poder passa a ser definido, assim, como uma espécie de *transparência* à ação da divindade que se expressa nas condições da vida real, e quanto maior a transparência a essa divindade e, portanto, a essas condições, maior o poder será, podendo até mesmo chegar a desconhecer os limites humanos ordinários, como acontece no caso dos “milagres” políticos e sociais, por exemplo. Não é a tóa que a *arché* ideal é representada por Maistre como o governo dos monges ou, o que dá no mesmo, das ordens religiosas, como logo se verá.

Em relação ao contexto revolucionário, onde os agentes da Providência nada mais eram que “instrumentos cegos da vontade divina”, a diferença na formulação da metapolítica maistreana é a parte de esclarecimento que cabe ao homem, a sua parte de ação voluntária. Aqui, na evolução normal das coisas no mundo, aquilo que Maistre chama, ao estilo tomista, de governo providencial através das causas segundas, cabe especialmente ao homem “colocar-se em relação com o Criador” para que, apoiado nesse ponto de Arquimedes de onde Deus irradia a soberania (e que Maistre diz dever forçosamente ser “exterior ao mundo”), ele se torne capaz de, figurativamente, suspender o mundo, tornando-se aquela “causa excelente” (e “excelente” porquanto consciente e *refletida*) de que fala Tomás, o agente que assume de forma voluntária como uma tarefa sua a execução dos decretos de Deus⁶⁸⁶. É por esta via, a meu ver mais do que qualquer outra, que se pode chegar a uma compreensão mais exata daquilo que, num contexto anterior, foi apenas introduzido – a saber, a intenção pedagógica das diatribes maistreanas contras as pretensões humanas, mesmo aquelas que com freqüência nos parecem as mais belas. Do ponto de vista “profético”, ou, nesse caso específico, “esotérico” da escritura maistreana, trata-se de enganar o homem das ilusões potencialmente perniciosas de soberania que ele cultivava ao mesmo tempo em que despertá-lo para a necessidade de reconhecer onde está e de onde vem a sua verdadeira força – e, portanto, a verdade sobre si mesmo -, fazendo-o ver que ela se encontra além e não obstante ao alcance dele; trata-se de exortá-lo a procurá-la, a ir até ela, para finalmente vencer a sua impotência “natural” da única maneira em que isso pode acontecer – aliando-se à fonte transcendente de todo poder. Invertendo a ordem de uma tirada de Rousseau, Maistre escreve:

Homem pequeno e vão: mostra-me a tua fraqueza que eu te mostrarei o teu poder. Com efeito, quando o homem reconhece a sua nulidade ele dá um

⁶⁸⁶ Cf. *Examen*, 1836: II, p. 264. Esse texto de grande importância deverá ser discutido em maior detalhe no próximo capítulo a partir da noção maistreana de razão.

grande passo; porque, então, ele já está bem perto de buscar um apoio com o qual pode tudo (*Essai*, 1988: § XLVI, p. 256).

É, assim, pela necessidade mesma de torná-lo “forte” que é tão importante não poupar o homem, dizendo-lhe na cara e sem reservas, a exemplo do que, num outro contexto, fez Sócrates com Fedro, “toda a verdade” (na realidade, exagerando-a com fins educativos, como o próprio Maistre reconhece ter feito) sobre a miséria da sua condição. Entretanto, o espírito que preside a essa atitude, a essa intencionalidade educativa não é, pelo menos não classicamente, agostiniano. Para Maistre, não há dúvida de que a vontade do homem pode muito, mas contanto que não se pretenda soberana, contanto que aceite, ao autêntico estilo molinista, em *sinergia* com a vontade divina, *participar* de um desígnio que lhe precede e que ademais é melhor do que qualquer coisa que ela mesma possa conceber, tendo em vista que a criação definitivamente não cabe ao homem, e que o *ser* sob todas as suas formas é uma prerrogativa exclusiva de Deus⁶⁸⁷.

O homem não pode representar o Criador a não ser colocando-se em relação com ele. Insensatos que somos! Se quisermos que um espelho reflita a imagem do sol o apontaríamos para a terra? (*Considérations*, 1980: p. 110).

Assim, cabe ao homem passar de instrumento cego da Providência a seu colaborador, de *massa damnata* da história, para repetir uma expressão um tanto forçada já usada num contexto anterior, a seu *co-criador*. Para Maistre o que ele não pode – e, portanto, não deve –, é buscar fazer isso ao estilo do homem natural rousseauiano, quer dizer, de modo independente, na atitude arrogante e usurpadora de quem se quer sozinho (e sem juízes) sobre a terra, de quem se apresenta como suprema medida de seu próprio fazer e pensar⁶⁸⁸. Se ele assim proceder todas as suas criações rapidamente cairão por terra ou logo serão esquecidas e

⁶⁸⁷ Cf. *Essai*, 1988: § L, p. 260.

⁶⁸⁸ No plano especificamente político isso se reflete numa noção de reforma que se dá, em contraste com a idéia revolucionária de ruptura, no interior dos limites impostos pela tradição, um sentido em que Maistre poderia de fato (a exemplo de Platão) ser considerado como um reformador, como o foi seu pai Xavier de Maistre que, encarregado de reformar a legislação do reino do Piemonte, acabou procedendo a uma política gradual de abolição dos privilégios feudais. Neste espírito, ele escreve: “Ó homens extraviados! Aprendei de uma vez por todas a conhecer esses bufões perigosos; deixai-os a admirar a si mesmos e vos alieis à razão nacional que não engana jamais. Lembrai-vos de que toda nação tem, em suas leis e costumes antigos, tudo o que precisa para ser feliz tanto quanto pode ser, e que ao tomar essas leis como a base de todos os vossos trabalhos de regeneração, podereis empregar toda a vossa perfectibilidade sem vos livrar a funestas inovações” *Étude*, O.C., I: p. 525.

ele só lançará o veneno da destruição na sociedade através daquilo mesmo que, aparentemente com as melhores intenções, planejava criar⁶⁸⁹.

Há, portanto, em primeiro plano, a importante questão da origem e da natureza divina do poder que se veio tratando até aqui. No que tange à dimensão mais superficial de toda esta discussão, a que concerne ao poder considerado em si mesmo, ao que se pode ou não se pode fazer, a teocracia maistreana é passível do seguinte resumo: se um povo, uma sociedade ou uma nação se definem antes de qualquer outra coisa como uma unidade de ordem moral; se essa unidade deve ser vista como a harmonização ou organização do que é diverso e múltiplo (as vontades, as disposições, as circunstâncias infinitas) em torno de um centro comum; e se este centro, entendido enquanto *nomos* (no sentido forte) do mundo social, não pode, segundo demonstrariam os “fatos”, estar no homem (ou na imanência da sua razão), que, além de não constituir-se a si mesmo, dificilmente consegue plantar e fazer germinar, no solo movediço da realidade, as suas criações⁶⁹⁰; ora, se tudo se dá realmente desta forma (e vimos o quanto Maistre acredita que isso é assim), essa unidade necessária, complexa e efetivamente existente que corresponde ao mundo político e social só pode se dar em torno de um centro transcendente, de um centro divino em todo o rigor do termo, sem o qual o mundo humano paradoxalmente não poderia existir.

De fato, a noção que Maistre tem da necessidade e da presença da divindade como *centro de poder* é tão absolutamente radical que ele representa o rompimento do complexo e sutil equilíbrio de forças que ela proporciona como uma espécie de catástrofe de proporções metafísicas, um processo temível de desagregação do cosmos, algo como uma *akosmese* do mundo moral. É essa a magnitude e a importância que, em sua extremada sensibilidade teocrática, ele atribui, por exemplo, a idéia (para nós apenas banal) de governo.

GOVERNO! Força indefinível! Instância divina na qual o maior dos homens não toca sem tremer; espécie de gravitação que não se pode eliminar, e talvez nem mesmo suspender completamente um único instante, sem ver todos os corpos a ele sujeitos despencarem pelas linhas infinitas e todo o conjunto (*ensemble*) político desaparecer para sempre! (*Trois Fragments sur la France*, 1989: p. 86).

⁶⁸⁹ “Assim que o homem se separa da divindade ele se gangrena e gangrena tudo o que toca. A sua ação é falsa e ele não age senão para destruir (...) Mas quando a idéia da divindade é o princípio da ação humana, esta ação é fecunda, criadora, invencível. Uma força desconhecida que se faz sentir em toda parte anima, inflama e vivifica tudo”. *Étude*, O.C., I: p. 409.

⁶⁹⁰ Cf. uma passagem cheia de *pathos* a esse propósito em *Étude*, O.C., I: p. 378.

No entanto, muito se enganaria quem representasse essa teocracia apenas na perspectiva instrumental ou mesmo como uma reflexão teórica de pleno direito, porém meramente preocupada com as relações de força na sociedade e na história. Porquanto, de tudo isto que se veio discutindo até aqui a propósito da teoria política de Joseph de Maistre, o que eu penso ser de longe o mais importante de entender é a coloração específica da sua noção de poder, e aquilo que, a partir dela, Maistre atribui diferentemente e alternativamente ao homem e a Deus. No plano puramente político, quais são, por exemplo, os valores a partir dos quais a seus olhos se deve julgar uma nação? Não, como acontece com muitos autores antigos e modernos, o poder bélico ou a capacidade que ela tem de esmagar ou dominar os outros povos, o seu poder de império, mas a estabilidade e durabilidade das suas instituições, aquela capacidade – para Maistre “toda moral” – de “curvar as vontades” para estabelecer-se sobre o “assentimento universal”, segundo ele “o princípio de toda duração” (*Étude*, O.C. I.: p. 398) e, portanto, de toda legitimidade. Essa interpretação é corroborada pela sua representação da ação divina na formação histórica do mundo social como algo “suave” e silencioso, bem ao estilo da Providência tomista, e que, de fato, em si mesma já é suficiente para nos dar uma idéia do caráter particular da sua noção de poder.

Com base nisso, quais são, para ele, os maiores e mais acabados exemplos institucionais de excelência? A resposta é bastante fácil mesmo para o seu mais superficial conhecedor: a igreja católica e as ordens religiosas, principalmente os jesuítas, que no plano da estabilidade, durabilidade e excelência organizacional estão para ele muito acima mesmo dos míticos exemplos das melhores politéias antigas (as quais, decerto, Maistre admirava), como a Lacedemônia ou mesmo o Egito - uma postura bastante diversa dos teóricos políticos do seu tempo, mesmo os mais reconhecidamente modernos ou liberais como, por exemplo, Rousseau ou Benjamin Constant. Aonde, enfim, invariavelmente desagüa toda a sua reflexão política, marcando com passagens incisivas alguns dos pontos mais altos do *Mémoire maçônico* (1782), do *Étude* (1794-5; cf. cap. XI)⁶⁹¹, das *Considérations* (1796-7)⁶⁹² e, finalmente, do *Essai* (1809)⁶⁹³? Como tentarei mostrar nos capítulos que se seguem, algo que até onde eu sei escapou, se não me engano, à quase totalidade dos comentadores, a política maistreana quase que invariavelmente desagüa no problema da educação (pública ou

⁶⁹¹ Cf. p. 379 e ss.

⁶⁹² Cf. o cap. V, p.111.

⁶⁹³ Cf. § XXXVII-XXXIX; LXV-LXVI. Isso, é claro, sem falar das *Soirées*, que é, segundo a minha concepção, toda ela uma obra educativa, da qual, portanto, me servi para introduzir a hipótese primeira desse trabalho.

“nacional”), na discussão mais ou menos circunstanciada do problema do homem e sua formação.

No plano histórico e providencial, a despeito de todo o estardalhaço (aliás, muito tipicamente profético) que caracteriza a proclamação da intervenção divina na Revolução Francesa, para Maistre a soberania de Deus se define essencialmente como uma instância criadora, um poder doador de ser, de vida e principalmente, na questão que ora nos ocupa, de ordem (ou “forma”), que deve ser entendido em analogia com o que diz a sabedoria divina sobre o seu trabalho na criação do mundo. Seguindo a mais antiga e mais sólida tradição de pensamento político grego, aparentemente transmitida a Maistre por Plutarco, para ele o legislador mítico que se apóia sobre esse centro divino (ou, numa leitura mais “realista” e mais propriamente sua, este mesmo centro divino enquanto irradiador de autoridade ou soberania, do qual o legislador nada mais é que instrumento) com o fim de formar e organizar a multiplicidade das vontades e interesses num todo harmônico chamado sociedade (que para Maistre é caracterizada exatamente pela prevalência de uma “vontade comum”) é essencialmente um ordenador de mundos, um criador de unidade na diversidade, uma espécie (para Maistre rara e privilegiada) de imitador de Deus. Pois a sociedade, que “é um mundo”, só pode ser ordenada ao modo da ordenação do mundo.

O universo, escreve Maistre parafraseando Plutarco, que na origem não é senão caos, não se tornou mundo, quer dizer, *ordem e beleza* [*kosmos*], senão no momento em que Deus se misturou a ele de alguma maneira (...) E, assim, *Deus se colocou no meio das coisas* (*Sur le Delais*, 1980: p. 296)⁶⁹⁴.

Por isso, continua ele em nota, o legislador é em todo rigor do termo um mundista, um representante ou parceiro privilegiado de Deus, participante do seu trabalho de criação⁶⁹⁵. Pois sem a presença aglutinadora e unificadora da divindade no seio das coisas o caos seria o seu estado ordinário, e elas permaneceriam incoatas, desprovidas de forma, unidade ou distinção. Com efeito, estamos aqui diante de uma concepção praticamente em todo ponto idêntica àquela que Eliade definiu de maneira clássica como a lógica inerente ao sagrado, representado, nas imagens mais arcaicas ou primitivas, como centro de poder e ordenação⁶⁹⁶. Segundo essa visão não há outra ordem que não a ordem sagrada ou divina, a ordem eminentemente criativa dos tempos primordiais, que a tudo envolve, absorve e subordina, não deixando nenhuma outra possibilidade de demiurgia que não aquela vinculada à dignidade

⁶⁹⁴ J. de Maistre. *Tratado sobre o Prazo da Justiça Divina de Plutarco*. Editions de la Maisnie, Paris, 1980 p.296

⁶⁹⁵ IBID., n. 5, p. 362: “Com efeito, a sociedade, que é um mundo, deve ser *ordenada* como o mundo”.

⁶⁹⁶ Este é notadamente o argumento único da sua obra clássica *O Sagrado e o Profano*.

ontológica que a “presença de Deus no meio das coisas” irradia *in illo tempore*, desde o princípio do ser⁶⁹⁷. Que a questão toda encontra-se revestida de uma forte inclinação ontológica é, além da análise de Eliade e de tudo o que já foi visto até aqui, o próprio Maistre quem nos diz expressamente nesse mesmo contexto:

Quando se diz que o grande Ser existe não se disse nada ainda: é preciso dizer que ele é a Existência. ‘Ele, sendo Um, e sendo aquele que é realmente, preencheu completamente com um único agora toda a eternidade’. Uma gota deste Oceano incomensurável de existência parece se destacar e cair sobre o homem que fala ou age em nome da divindade: sua ação então espanta e passa uma idéia de criação (*Étude*, O. C., I: p. 410)⁶⁹⁸.

Se o sujeito do idealismo moderno exemplificado de modo paradigmático na figura do revolucionário (aliás, uma figura na qual o verá também Dostoievski e depois dele muitos outros⁶⁹⁹) se mostra insuficiente para reformar ou recriar o mundo humano, se a sua força se revela apenas como uma “força nula” (ou “negativa”, como a chamava Maistre) de destruição daquilo que é realmente, o seu grande pecado é antes de tudo proceder a uma inversão dessa ordem eficaz que irradia desde o princípio, invertendo ou corrompendo a ordem inscrita na sua própria natureza (que é a de ser um *outil de dieu*, um eminente colaborador da divindade e não o seu concorrente), e produzindo com isso o caos e o inferno ao invés da ordem que, no final das contas, era a intenção primeira da sua ação. Pois mesmo na hipótese de que esse “novo” homem estivesse buscando realizar no plano concreto a obra consoladora e à primeira vista louvável de um mundo ao mesmo tempo completamente justo, transparente e racional – um mundo segundo o *logos* (o que, como veremos no próximo capítulo, para Maistre era exatamente o contrário da sua intenção) -, o que eles esqueceram é que o *nomos* organizador que buscavam, inclusive e principalmente aquele que preside à sua própria natureza, aquilo que Platão chamava de “a mente (nous) da natureza” (que para ele nada mais era do que a alma – cf. *Leis*, X, 899), é “senhor de tudo (*pantokrator*)” e não pode ser “escravo de homem algum” (*Leis* IX, 875c). Como Deus (ou o “divino”), onde ele reside e com quem se confunde, ele deve ser servido e não servir, em primeiro lugar porque é ele que corresponde

⁶⁹⁷ Essa idéia maistreana do legislador como *mundista* e do sagrado como o centro irradiador da ordem através da unificação da multiplicidade humana na criação do mundo social é também intensamente tributária da concepção arcaica no pensamento grego do que é o legislador, e da imagem mítica ou semi-mítica dos grandes legisladores antigos como Licurgo, Sólon ou mesmo, em certa medida, Péricles. Licurgo, por exemplo, enquanto portador e emissário da *arché* divina, é representado como o responsável pelo estabelecimento (*katastasis*) do *kosmos* de Esparta. Ver Bordes, 1982: p. 132 com nota 10.

⁶⁹⁸ A passagem entre aspas é uma citação de Plutarco, *Moralia, Dissertação sobre a palavra E em Delfos*, 393

⁶⁹⁹ Cf. a propósito, Evidokimov, *Dostoievski et le Problème du Mal*, 1978: esp. p. 327 e ss, a propósito da análise do personagem de *Os Demônios* Stepan Verkhovensky.

ao elemento superior e, portanto, normativo de tudo o que o homem está, por natureza, destinado a ser.

Esta noção de ordem (e de natureza) característica do “intelectualismo” de estirpe platônica, que em si mesmo já tende como que imperceptivelmente para a teocracia e a teologia, em sua versão cristã e, eventualmente, maistreana, vê-se completamente sacralizada, recebendo uma inflexão ainda mais teocrática a partir da concorrência das fontes bíblicas. Com efeito, em Platão, a questão da “desordem” do ser humano e da sua eventual impotência se articula em duas instâncias diversas porém complementares: no plano da história há, de um lado, a soberania dos deuses e o governo da sua *tyché* (as “circunstâncias” que, ao lado da oportunidade – *kairós* – colabora com o governo divino⁷⁰⁰) e, do outro, a porção de caos implicada na imprevisibilidade e prevalência ocasional da causa errante; no plano interno da constituição psíquica, havia a tendência ilícita ao prazer ocasionada pelo que se podia chamar de uma união potencialmente desastrosa entre alma e corpo, superior e inferior, idéia formadora e matéria caótica. Nessa economia, se afirmava, segundo Platão, a necessidade de um esforço de submissão, a princípio pensado como perfeitamente exequível, do inferior ao superior, do elemento instintivo ao nous ordenador, para a consecução da “boa vida” entendida ao mesmo tempo como a vida virtuosa e feliz⁷⁰¹.

Com a entrada em cena do pecado original o esquema hierárquico é, em princípio, mantido; mudam, no entanto, a um só tempo os termos que impõem e que sofrem o esforço de submissão. Sem querer entrar na “grande” questão da graça, que aqui não interessa discutir, o *nous*, ainda que em grande parte da tradição (como acontece em Maistre) continue respondendo pela imagem divina no homem, o seu elemento “superior” – o *hegemonikon* dos estoicos⁷⁰² – passa a não ser mais suficiente para submeter a parte inferior, que pelo pecado encontra-se viciada ou corrompida, tornando necessária a presença de um outro e mais poderoso (pelo menos é assim que estes autores se representam a questão) senhor. Para Maistre apenas o cristianismo, entendido em termos origenistas (e ainda que ele não use o termo) como “disciplina restaurada” (ou restauração da paidéia), foi capaz de realizar o que a filosofia viu mas não conseguiu fazer, prometeu mas não foi capaz de entregar – a restauração da ordem e da saúde verdadeiras do ser humano operada não com palavras, mas pela reforma

⁷⁰⁰ *Leis*, IV 709 b-c.

⁷⁰¹ Cf. os desenvolvimentos de *Leis*, III 696 e ss a respeito da *sophrosyne* (esp. 697b sobre a hierarquia dos bens).

⁷⁰² No *De L'état de Nature* (in REM, 2, 1976: p. 98) Maistre sublinha expressamente a sua adesão à forma hierárquica clássica da natureza derivada da tradição socrático-platônica, admitindo que é “claro que o que há de bom no homem [o *logos*] deve governar o que há de mau [a vontade corrompida pelo pecado ou pelas paixões]”.

do coração⁷⁰³. Na visão de Maistre o cristianismo é superior exatamente porque detém aquilo que Orígenes chamava muito pitorescamente de os “melhores sistemas de tratamento” que sozinhos são capazes de operar uma verdadeira reforma no ser do homem e encaminhá-lo para a sua destinação. Mas isto é assunto para a terceira parte.

Nesse momento vale assinalar que se, na sua visão, esse poder ordenador é sumamente verdadeiro em relação ao que ele chama de a “religião verdadeira”, ele não deixa de ser, em grau menor, em relação a absolutamente qualquer representação de natureza religiosa. E isso porque se, em certo sentido, o homem tem a alma “naturalmente cristã”, como pensava Tertuliano, ele é, por outro lado, em sua própria constituição e natureza normativa, um ser religioso, e toda religião, mesmo a mais “falsa”, ou quiçá “monstruosa” (como na visão de Maistre são aquelas que praticam ou praticaram sacrifícios humanos), nada mais é do que a expressão (eventualmente corrompida) dessa norma e dessa natureza, ao mesmo tempo o remédio da sua desordem e o resultado da sua intrínseca necessidade de ordenação. É em torno de noções como estas e deste centro divino transcendente que o pensamento conservador digno desse nome (quer dizer, aquele que não pode ser reduzido a um simples caso de oportunismo político) constrói toda a idéia de hierarquia entendida como a ordem sagrada das coisas. No Platão das *Leis*, por exemplo, essas representações dão origem a todo um conjunto de subordinações de entendimento não imediatamente intuitivo (do ponto de vista racional), como dos filhos aos pais, dos jovens aos velhos, etc., que visam, em última instância, instaurar, num mundo que por um motivo ou por outro se encontra corrompido, e através de uma espécie de regeneração a ser operada no seio desse mesmo mundo entendido em sua dimensão política e social, a verdadeira ordem da natureza – para Platão a ordem da alma⁷⁰⁴. Em Maistre, além da hierarquia dos “bens” de tipo platônico que ele mantém praticamente intacta – nous, alma, corpo -, há a questão, de origem bíblica e evangélica, da soberania do plano divino e da ordenação do homem para um destino sobrenatural. Em ambos os casos, no entanto, a ordem do Estado e da sociedade nada mais é que o retrato da ordem (ou da desordem), ao mesmo tempo natural (no sentido de normativa) e prescrita, do homem, a ordem que deve governar o seu ser em formação⁷⁰⁵. Nesse ponto, entretanto, mais uma vez

⁷⁰³ Cf. IBID p. 97, n. a.

⁷⁰⁴ Cf. especialmente *Leis*, III 690

⁷⁰⁵ É nesse sentido da “ordem espiritual” dos cidadãos de uma determinada politéia que eu penso dever ser lida a seguinte afirmação do *Étude*, que a primeira vista parece corroborar, contraditoriamente, a doutrina da soberania popular que Maistre recusa veementemente: “Ah, como vocês têm um meio seguro de operar grandes e salutares revoluções. Em lugar de escutar os pregadores da revolta, trabalhem sobre vocês mesmos; porque são vocês que fazem os governos e eles não podem ser maus se vocês são bons”. *Étude*, O.C., I: p. 525-6. Vê-se que a noção de

Maistre vai além. Nele, a idéia de fundo é que, ao formar as sociedades e os povos providencialmente com todas as nuances e conseqüências que temos estudado e desenvolvido até aqui (o império das circunstâncias, o homem-instrumento, etc.), Deus está formando o homem na sua verdadeira ordem, que, falando em termos concretos, Maistre identifica com a ordem da tradição.

Temos aqui, com efeito, mais uma vez, num outro registro (na realidade intensamente inovador diante das circunstâncias da sua elaboração), aquela mesma superposição ou interpenetração dos dois planos da paidéia divina que vem sendo discutida desde que se tocou pela primeira vez no tema a propósito dos textos da LXX. De um lado a intervenção mais ou menos direta da ação providencial na vida dos homens; de outro, a exposição, ela mesma educativa, em palavras ou obras concretas do conteúdo ou sentido dessa mesma intervenção. Aos olhos de Maistre, neste processo apenas o conteúdo está sujeito à mudança de acordo com o tempo e o lugar específico (de acordo com a religião formadora), porquanto a forma do homem é dada diretamente por Deus. Esta, com efeito, encontra-se refletida na ordem sagrada que é conforme ao que foi criado ou ordenado *in illo tempore*, uma ordem que, no plano da realidade concreta, é indicada, notadamente em sua função formativa, pela defesa que Maistre empreende daquilo que o século XVIII em peso condenou como “preconceito” (e que ele chama de os “dogmas nacionais”) e, num outro plano, através da afirmação da necessidade da preponderância social dos valores disseminados pelas instituições religiosas (ou pelas instituições sociais enquanto influenciadas ou apoiadas, em seu princípio, pelo “prestígio” e dignidade da religião). De modo que se torna possível ler a educação providencial maistreana num duplo registro teológico e sócio-histórico cujos termos se pretendem complementares: como se a vem lendo neste capítulo enquanto intenção precípua da intervenção de Deus na formação das coletividades, mas também como o papel da religião (considerada, bem entendido, enquanto “causa segunda”) e das instituições apoiadas nela na organização ao mesmo tempo política e moral da conflituosa diversidade que caracteriza o homem e o seu mundo (entendida dos dois pontos de vista, social e psíquico) em torno de um centro divino e transcendente comum. Nesse sentido, pode-se dizer que Maistre fala em dois “prestígios” ou dignidades diferentes que emanariam do nome divino: um, que já estudamos, referente à ação de Deus na formação das sociedades (e do homem através delas) e outro de natureza psico-social, refletido, por exemplo, na afirmação do poder aglutinador

liberdade é, aqui, a exemplo do que era em Orígenes, preponderante e de certo modo soberana em Joseph de Maistre. Ela apenas age e se dá num outro plano, todo ele espiritual.

das crenças e das opiniões herdadas através da tradição, em oposição a uma dissolução que supostamente seria promovida pelo “egoísmo homicida” da razão individual⁷⁰⁶.

Além desta defesa *refletida* (é bom observar) da necessidade da ordem tradicional (enquanto ordem *do ser*), algo que se estudará em maior detalhe já no princípio do próximo capítulo, Maistre fala ainda, ao modo de uma prova adicional aduzida em complemento à afirmação do poder formador da divindade, da virtude da fé na constituição duradoura de uma coletividade ou associação qualquer, operando a concorrência das vontades múltiplas para um objetivo maior, o que sugere ainda uma outra inflexão de sentido para o que se está chamando de o prestígio do centro divino: de um lado, conforme se acabou de ver, a adoção (inevitavelmente) irrefletida de uma forma providencialmente criada, o fato bruto de não se poder deixar de ser efetivamente governado pelo que, incorporado à ordem concreta da vida coletiva instaurada pela história, irradia desse centro; de outro a adesão ativa da vontade “exaltada” àquilo que carrega o nome de Deus e que dentre todas as coisas é dotado de modo eminente de uma certa propriedade moral de atração (a contrapartida ativa da noção de autoridade). O exemplo preferido deste último aspecto é a formação, a resistência e a durabilidade da Companhia de Jesus, expressa na confissão “roubada” por Maistre a Frederico II da Prússia, inimigo proverbial da ordem.

Quando eu penso, teria escrito o déspota esclarecido a seu “amigo” Voltaire, que um louco, um imbecil como santo Inácio encontrou uma dúzia de prosélitos que o seguiram e que eu não pude encontrar sequer três filósofos, fico tentado a crer que a razão não serve para nada (*Étude*, O.C., I: p. 399)⁷⁰⁷.

⁷⁰⁶ Tudo o que há de grande”, enuncia Maistre mais uma vez como um princípio, “repousa sobre uma crença”, o verdadeiro “cimento” de toda grande construção. *Étude*, O.C., I: p. 398.

⁷⁰⁷ Um pouco antes na mesma obra (p. 388-9) ele escreve, quase como um comentário: “Inácio de Loyola, fidalgo espanhol, militar sem fortuna e sem conhecimentos, impulsionado por um movimento interior de religião, resolveu, no século XVI, estabelecer uma ordem inteiramente dedicada à educação da juventude e à extirpação das heresias que dilaceravam a Igreja na época. Ele o quis com aquela vontade criadora para a qual nada é impossível; logo em seguida encontrou dez homens que o quiseram como ele e estes dez homens realizaram tudo o que vimos. A considerar o instituto desta Ordem apenas como uma obra política, ele é, a meu ver, uma das mais belas concepções das quais o espírito humano é capaz de se honrar. Nenhum fundador atingiu melhor o seu objetivo; nenhum conseguiu com maior perfeição o aniquilamento das vontades particulares para estabelecer a vontade geral e esta razão comum que é o princípio gerador e conservador de toda instituição política, qualquer que ela seja, grande ou pequena: porquanto o *esprit de corps* não é senão o *espírito público* diminuído, assim como o patriotismo não é mais do que o *esprit de corps* magnificado”. É interessante, cumpre observar *en passant*, como Maistre, partindo de uma representação religiosa, que fala da virtude do centro divino, passa para uma representação política, a união das vontades individuais em prol de um objetivo comum, e *através dela* volta à representação religiosa original, fortalecendo-a desta vez com um marcado acento escatológico: pois o que é esse “aniquilamento das vontades” na “razão nacional” e na produção de uma unidade misteriosa de caráter anímico e imaterial senão um equivalente perfeito da união escatológica das vontades submetidas ao Cristo em Deus – aquilo que nas *Soirées*, conforme trataremos no último capítulo, o senador representa como a “quebra do eu” e a absorção da humanidade múltipla na “inconcebível” unidade do Cristo?

Como já foi dito num outro contexto, aos olhos de alguns essa dimensão sociológica esgotaria em si mesma a reflexão de Joseph de Maistre sobre o que eu estou chamando de ordem sagrada, interpretada, na melhor das hipóteses (com Bradley), como uma afirmação teórica do papel da irracionalidade nas estruturas de poder da vida social. Porém, a meu ver, mais uma vez engana-se quem representa essa idéia maistreana de tradição apenas como uma defesa da presença ou da eficácia dos elementos irracionais na história ou na dimensão coletiva da vida humana. E para apoiar a minha posição me parece razoável aludir novamente a Platão, o autor favorito de Maistre, e à sua noção de hierarquia e tradição, tal como exposta nas *Leis*, algo que me parece aportar importantes esclarecimentos sobre o tema. Ali (III, 690a e ss), ao falar dos princípios legítimos e inquestionáveis (que são “sempre justos”) que fundamentariam o comando e a autoridade (*arché*) de um homem sobre outro, estimando-os em sete, o filósofo ateniense sugere uma assimilação dos modos de *arché* que chamaríamos de tradicionais (o comando dos pais sobre filhos; dos nobres sobre os não nobres – ou “ignóbeis”, como diz Jowet, o tradutor inglês das *Leis*; dos velhos sobre os jovens; do senhor sobre o escravo; do mais forte sobre o mais fraco; e do ganhador ou vencedor de uma disputa de sorte – quer dizer, aquele que foi escolhido pelos deuses) ao comando da razão (expresso concretamente no governo dos sábios sobre os ignorantes, a sétima modalidade de “justa” dominação), para ele de longe o mais importante⁷⁰⁸, de modo que a ordem da tradição ou as características que a definem enquanto tal se tornam, senão a expressão, pelo menos algo condizente com o *nomos* racional que efetivamente governa o universo e que pelo menos deveria governar os homens se eles se dispusessem ao esforço de viver segundo os ditames da sua verdadeira natureza.

A mesma coisa é sugerida um pouco depois nas mesmas *Leis* quando Platão discute a questão de como o desrespeito e a eventual quebra das normas tradicionais que regulavam a cultura música – e que determinavam a sua “boa ordem” – teriam levado a democracia ateniense a uma espécie de desagregação de natureza moral, com a liberdade de falar na Assembléia, a *eleutheria*, degenerando progressivamente em licença ou *ekousia*⁷⁰⁹. Seria

⁷⁰⁸ É sintomático da posição platônica que ele não coloque o comando do homem sobre a mulher, de certo modo universal na Grécia antiga, no rol das modalidades tradicionais de *arché*. Ele teria sido levado a isso pela constatação da existência de sociedades matriarcais no mundo antigo ou por uma noção de igualdade entre os sexos através do *logos*?

⁷⁰⁹ Cf. *Leis*, III, 700a-701b e Bordes, 1982: p. 405. Na versão platônica, o “excesso” de liberdade que teria marcado a democracia ateniense era maléfico justamente porque, transbordando do seu sentido original de liberdade de falar na Assembléia e invadindo todo o espectro das relações sociais (pais e filhos, senhor e escravos, jovens e velhos, etc.), ele teria, por uma reação contrária “conforme a natureza”, transformado a liberdade que desejava afirmar na pior das servidões, operando com isso a passagem direta da democracia para a

tedioso multiplicar os exemplos, na medida em que essa assimilação mútua entre razão e tradição ocorre inúmeras vezes ao longo das Leis, chegando a consistir numa das características mais marcantes da obra como um todo. Mesmo admitindo que seja verdade que o caráter especificamente sagrado dessa “tradição” platônica (ou mesmo da “religião” de Platão considerada de maneira geral) consiste em pouco mais que um alegorismo ou uma concessão da razão prática, da *phronesis* ou sabedoria política, às limitações inevitavelmente impostas pelos éthe de índole histórica ou mesmo à necessidade concreta de uma sanção de outra ordem (o que em muitas passagens parece ser o caso), mesmo, como ia dizendo, admitindo isso, me parece ser um fato incontestável que, aos olhos do filósofo, as suas representações devem ser vistas como perfeitamente compatíveis com o império da reta razão, que, conforme o caso, apenas as corrigiria num ou noutro sentido.

É, com efeito, esta conformação ao *ethos* histórico (como quer que se a leia) o que caracteriza o *nous* platônico como uma razão conservadora, que busca harmonizar-se (embora num outro nível em comparação com Maistre) com as expressões mais altas, ainda que a princípio injustificáveis do ponto de vista racional, do mundo real. No caso de Maistre, essa compatibilidade entre os dados que determinam as formas tradicionais de domínio ou comando (quer dizer, aquelas que determinam social e historicamente o “superior” e o “inferior” e que para a mente racionante não têm fundamento algum) e o que ele chama de razão universal, quer dizer, em sentido tomista, o conteúdo noético do desígnio que caracteriza a Providência divina, vê-se ainda mais veementemente afirmada, na medida em que é intensificada pela identificação dos *logoi* da história (em complemento aos *logoi* da natureza, os únicos presentes em Platão) com a vontade de Deus. A própria noção de origem patrística (Clemente e Orígenes) de que a história, enquanto expressão de um governo providencial, seria de fato determinada por algo como *logoi* (ou seja, que a história, enquanto produto divino, seria em última instância – quer dizer, em vista do seu telos - perfeitamente racional), algo que para um espírito grego era, em princípio, inadmissível, já indica em si mesma a idéia que devemos ter da noção maistreana de ordem sagrada e tradição. De modo que, em Maistre, se a tradição é verdadeira (ou mesmo fonte de verdade) e tem de ser respeitada, isso acontece 1) porque ela é sagrada, na medida em que emana, a exemplo do resto da realidade histórica que precede à vontade do homem, do centro divino de todo poder; 2) porque ela é expressão da vontade sábia e inteligente que criou o mundo *in illo tempore* e com ele todos os seus *logoi*, todas as razões da história e da natureza, identificando-se por isso

tiranias, o resultado, em última instância, de uma completa inversão da ordem correta da natureza ou da tradição (cf. *Rep.* 564 a e *Leis* III, 698 a, 699 e e 701 e).

à fonte transcendente de todo saber; e 3) exatamente porque, sendo tudo isso, ela transmite e equivale, não importa, a princípio, qual seja o seu conteúdo, à verdadeira forma do homem, determinando a hierarquia em que deve constituir-se o seu próprio ser.

Isto posto, o fato de a racionalidade das formas tradicionais de vida não ser reconhecida de modo imediato não deve ser tomado como um testemunho contrário à sabedoria da sua conformação; ele apenas indica a limitação inerente à visada humana e a dependência irremediável em que esta se encontra da razão divina, à qual justamente por isso, pelo menos no plano histórico, concreto da conduta, ela é chamada a se assimilar. Com toda evidência, me parece que a *arché* absoluta do nous platônico (“Deus como medida”) na sociedade perfeita (ou na melhor cópia possível da sociedade ideal, como afirma o espírito mais empírico das *Leis*) se coaduna, em seus pontos essenciais, com esta leitura “racional” que eu estou propondo da noção maistreana de tradição, que por um outro lado vai ao encontro da visão de Orígenes e do neoplatonismo cristão de uma maneira geral de que só é plenamente racional aquilo que é querido e pensado por Deus e que, emanando dele, deve afirmar-se como norma suprema, como a própria realidade do real.

Seja qual for o juízo que, segundo nossas convicções ou simpatias façamos dela, o fato é que quando entendemos a metapolítica maistreana sob o prisma desta ou de uma outra noção semelhante de ordem sagrada e providencial, aquilo que a princípio aparecia como um duríssimo ataque contra o homem, uma denúncia intransigente da fragilidade e da impotência da sua ação, se revela (ou se quer) na realidade a expressão de um “verdadeiro humanismo”, algo que apenas se confirmará com o estudo da sua crítica à ciência no próximo capítulo. Por enquanto, me parece conveniente definir essa disposição surpreendentemente e em aparência paradoxalmente humanista do pensamento social, político e antropológico de Joseph de Maistre remetendo àquela passagem, já nossa conhecida, em que o autor alexandrino do Livro da Sabedoria afirma que o ser humano, mesmo ímpio e idólatra, “é melhor do que os objetos que adora”, na medida em que ele pelo menos tem vida, o que não acontece com as suas “criações”; estas carecem do sopro vital, que, prerrogativa exclusiva do logos-*arché* divino, este “ser de espírito emprestado” não tem o poder de infundir (Sb 15, 16-17)⁷¹⁰. Por isso é absolutamente necessário que o homem se convença a buscá-lo num outro lugar. Com isso em

⁷¹⁰ A passagem é a seguinte: “Pois foi um homem quem os fez [os ídolos e as imagens]/Modelou-os um ser de espírito emprestado/Nenhum homem pode plasmar um deus semelhante a si/ Mortal, suas mãos ímpias produzem um cadáver/Ele é melhor do que os objetos que adora:Ele pelo menos tem vida, eles jamais”.

vista, é sequer possível duvidar da conveniência de entender o pensamento de Maistre sobre o homem e o seu mundo à luz desta doutrina?

CAPÍTULO VIII CIÊNCIA E FORMAÇÃO DO HOMEM

Depois de tudo o que se acaba de discutir sobre a centralidade do elemento divino como instância irradiadora de ordem e origem do poder, não causa surpresa ler, na transição do capítulo IV ao V das *Considérations sur la France*, que o “grande anátema” que pesava sobre a república francesa e, com ela, sobre toda a Revolução, era o que Maistre percebia como o seu “caráter anti-religioso”, aquele aspecto “satânico” que segundo ele a distinguia de “tudo o que já se viu e talvez de tudo o que ainda se irá ver” (*Considérations*, 1980: pp. 107-9)⁷¹¹. Com estas expressões de grande violência retórica, Maistre não está simplesmente demonizando os ideais ou as práticas do movimento revolucionário (embora a demonização deva certamente ser incluída no rol das suas intenções); antes, ele está, pelo menos em primeiro plano, se referindo a um fato concreto, ao conjunto de medidas legislativas tomadas nos primeiros anos da Revolução que ficaram conhecidas como a tentativa de “descristianização” da França.

Quem não se lembra das grandes Sessões?⁷¹² Do discurso de Robespierre contra o sacerdócio⁷¹³? Da apostasia solene dos padres? Da profanação dos objetos de culto? Da inauguração da *Déesse Raison*, e desse monte de cenas inauditas em que as províncias tentaram ultrapassar Paris? Tudo isso escapa ao círculo dos crimes ordinários e parece pertencer a um outro mundo (IBIB. P. 109).

Mais à frente nesse mesmo texto ele lembra as perseguições feitas aos padres que se recusaram a prestar o juramento de fidelidade à constituição, os seguidos massacres de clérigos, as “orgias” promovidas no interior das Igrejas e finalmente a substituição dos símbolos cristãos ancestrais pelo novo culto da nação e da bandeira tricolor (IBID. p. 116). Para Maistre, esta “irreligião” que era uma marca distintiva do espírito da Revolução havia atingido um tamanho grau de radicalidade que alguns dos maiores luminares dessa época tumultuada teriam chegado, em determinados momentos, a “elevar-se”, conduzidos por algo como um entusiasmo sacrílego, a uma espécie de ódio pela própria divindade. No entanto,

⁷¹¹ Para uma análise detalhada da atribuição do termo “satânica” à Revolução, ver o artigo de Lebrun, “The Satanic Revolution: Joseph de Maistre’s Religious Judgement of the French Revolution”. *Proceedings of the Annual Meeting of the Western Society for French History*, vol. 16, 1989.

⁷¹² Maistre se refere às reuniões da Assembléia Nacional que resultaram na célebre Constituição Civil do Clero de 12 de julho de 1790.

⁷¹³ Proferido na Convenção Nacional em 07 de dezembro de 1793.

para que todos os esforços revolucionários resultassem inúteis não havia necessidade desse “horrendo” tour de force: para que as sementes lançadas pela Revolução não viessem a germinar bastava, segundo Maistre, o “esquecimento do Grande Ser”. As razões para isso são aquelas que acabamos de ver: nada germina no solo da história se não é querido ou pelo menos se não se apóia na autoridade concreta da vontade de Deus, fonte de toda criação e centro único de irradiação do ser.

Foi por desconsiderar esse fato que os “novos mestres de França que uma Revolução inaudita revestiu de todos os poderes” mostravam-se incapazes de organizar uma simples festa⁷¹⁴, enquanto o mais humilde missionário não tem necessidade de fazer muita força para reunir milhares de pessoas em torno de uma data cuja origem e instituição se encontra perdida na noite dos tempos, mas cuja base é nada menos que o nome divino⁷¹⁵. Os revolucionários derrubavam reis, passavam por cima de exércitos, atropelavam nações inteiras como uma tempestade – eles eram o fléau de la Providence –, guilhotinavam-se incessantemente uns aos outros, mas não conseguiam mudar os hábitos dos mesmos franceses que, segundo Maistre, eles oprimiam com mão de ferro sequer no que diz respeito a um mero hábito de vestir (IBID. p. 131). É assim que este caráter, supostamente perceptível, para aqueles que “sabem ver”, desde os primeiros passos do movimento, é visto como o responsável primeiro por aquela mistura bem específica de violência e impotência – e, portanto, de ilegitimidade – que para Maistre se afirmava como uma marca indelével da Revolução. Mais do que a essas vicissitudes particulares à lógica interna do movimento revolucionário e sua “falta de base” ontológica (ou histórica, o que em Maistre dá no mesmo), que já foram examinadas sobejamente no capítulo precedente, aquilo a que Maistre faz alusão ao falar da feroz irreligiosidade da Revolução Francesa e que a seus olhos se configura como algo digno de ser

⁷¹⁴ Ibid. p.113 Maistre faz aqui referência às tentativas mal-sucedidas dos comitês revolucionários (1793-1796) em instituir as festividades e cultos (*Déese Raison*, o Culto do *Ser Supremo* de Robespierre e a *Teofilantropia*, uma espécie de culto deísta da Humanidade) que deveriam substituir os costumes religiosos em voga no Ancien Regime. Cf. MacManners. *The French Revolution and the Church*. Harper, N. Iorque, 1969. esp. pp.98-105; e 132-139 sobre o malogro da tentativa de “Descristianização” da França.

⁷¹⁵ Como ocorre em diversos outros registros, aqui também o recado de Joseph de Maistre é universal, pertinente ao homem enquanto homem e não apenas aos adeptos da ideologia revolucionária. Se estes se apresentam como o objeto privilegiado da sua crítica é apenas porque, como venho tentando deixar claro reiteradamente, foram eles que buscaram pela primeira vez na história elevar a “impiedade” de Babel, entendida como a pretensão de que o homem pode ser sujeito de uma verdadeira criação capaz de rivalizar ou mesmo corrigir a criação divina, em sistema e programa de ação. “Mas vós, mestres da terra! Príncipes, reis, imperadores, potentes majestades, invencíveis conquistadores! Apenas tentai levar o povo num dia específico a cada ano, num lugar pré-determinado, PARA DANÇAR. Eu vos peço muito pouco, mas ousa vos lançar o desafio solene de conseguir fazer isso, enquanto o mais humilde missionário o conseguirá, e se fará obedecer dois mil anos depois da sua morte” (IBID. p. 113).

observado por um “verdadeiro filósofo” é o testemunho que ela dá do “combate à outrance” entre o cristianismo e o filosofismo.

A GERAÇÃO presente é testemunha de um dos maiores espetáculos que jamais ocuparam o olho humano: é o combate à outrance entre o cristianismo e o filosofismo. A arena está aberta, os dois inimigos estão frente a frente e o universo observa. Vê-se, como em Homero, *o pai dos deuses e dos homens erguendo os pratos da balança que pesam os dois grandes interesses*; logo um deles descerá (Ibid. p. 114).

Em uma olhada superficial, o ódio revolucionário pelo cristianismo poderia ser visto como se originando do simples fato concreto de que as instituições européias, que os revolucionários pretendiam reformar, estavam todas cristianizadas, carregando em seu bojo as marcas da sua origem nesse nome divino. Mas é evidente que para Maistre isso não era suficiente para explicar uma tão feroz oposição. Nem tampouco a idéia de que era ela, a “infame”⁷¹⁶, através do véu de superstições que lançava sobre os olhos do vulgo, que legitimava a tirania dos reis, sendo em contrapartida por estes sustentada com mão de ferro. Para Maistre era exatamente o contrário que acontecia: “todos os governos, todos os estabelecimentos da Europa” desgostavam aos revolucionários “porque eram cristãos. E à medida em que eram cristãos” (*Essai*, 1988: § LXV, pp. 274-5)⁷¹⁷. A oposição e a guerra que “o universo” agora era convidado a testemunhar era na realidade algo muito mais pristino, ancestral, que remontava segundo Maistre aos primórdios dessa religião cuja dignidade divina remetia, por meio do judaísmo que lhe antecederá, ao próprio princípio do mundo, tendo nascido “no dia que nasceram os dias”. O fato de que agora não havia mais o cetro para fazê-la adotar supostamente por meio da força (i.e., o fato de o cristianismo não ser mais, com a Revolução, a “religião nacional” da França e dentro em breve de toda a Europa) apenas reforçava o aspecto essencial dessa oposição, que na realidade se liga ao que há de mais profundo no espírito que anima os dois partidos em luta.

⁷¹⁶ *L'infâme* era a alcunha desdenhosa pela qual Voltaire designava o cristianismo, mas especialmente a Igreja católica e seus próceres.

⁷¹⁷ “Entretanto a Europa, tendo sido civilizada pelo cristianismo, e os ministros dessa religião tendo obtido em todos os países uma grande existência política, as instituições civis e religiosas se misturaram e como que se amalgamaram de uma maneira surpreendente; de modo que se podia dizer de todos os Estados da Europa, com maior ou menor verdade, aquilo que Gibbon disse da França, que *esse reino foi feito pelos bispos*. Era, portanto, inevitável que a filosofia do século não tardasse a odiar as instituições sociais das quais não lhe era possível separar o princípio religioso. O que aconteceu: todos os governos, todos os estabelecimentos da Europa os desagradavam *porque eram cristãos*; e, *à medida em que eram cristãos*, uma onda de opinião, um descontentamento universal apoderou-se de todas as cabeças. Sobretudo na França, a ira filosófica não conheceu mais limites” (*Essai*, 1988: § LXV, pp. 274-5).

Com efeito, independentemente do regime ou da situação política específica, o cristianismo, “pregado por ignorantes e crido e defendido pelos primeiros homens de cada época, de Orígenes a Pascal”, teria, aos olhos de Maistre, se conservado firme e forte por dezoito séculos, resistindo a absolutamente tudo, “à paz e à guerra, aos patíbulo, aos triunfos, às estocadas, às delícias, ao orgulho, às humilhações, à pobreza, à opulência, à noite da Idade Média e ao grande dia dos séculos de Leão X e Luís XIV”, mostrando-se, enfim, mais forte do que todas as glórias e desgraças terrenas, e isso mesmo contra todas as expectativas e “malgrado os últimos esforços de uma seita inimiga que não parou de rugir desde Celso a Condorcet” (IBID. 115-6). Nessa perspectiva, para Maistre o que acontecia na Revolução devia ser visto como apenas mais um capítulo da longa e infeliz história da impiedade, a história de uma parte (agora poderosa) da humanidade, cuja oposição encarnizada à Deus e sua Providência poderia na realidade, segundo os princípios arrolados pelo próprio autor, ser remetida até para mais longe do que a crítica ferina de Celso que acaba de ser mencionada, alcançando o discurso paradigmático dos ímpios no Livro da Sabedoria discutido alguns capítulos atrás. Em certo sentido, para Maistre a Revolução não estaria mais do que repetindo a “experiência” de oposição implementada, no século IV, por Juliano, vulgarmente conhecido como “o apóstata”, o imperador-filósofo que empregou contra o culto cristão todas as armas contra as quais nenhuma invenção humana jamais resistiu, privando-o de todos os apoios que o homem pode dar às suas obras, apenas para, ao fim de tudo, ver-se derrotado pela simplicidade divina do carpinteiro galileu e o poder extraordinário (para Maistre sobrenatural) da sua palavra – que ao fim e ao cabo era Ele mesmo (IBID. p. 116).

Todavia, como sói acontecer em Maistre, este é apenas um dos planos, na realidade o mais superficial, da sua interpretação. Porque apesar do paralelo, que sempre seguirá sendo verdadeiro, com o espírito ancestral da impiedade, a Revolução é aos olhos dele o produto bem específico de um século “filosófico” que ultrapassou todos os outros no que diz respeito a este ponto particular. De fato, como não deve ter escapado ao leitor atento, a guerra à outrance declarada ao cristianismo não era exatamente o apanágio da Revolução, mas antes daquilo que Maistre, com o intuito de separá-lo da “filosofia verdadeira” que ele fazia profissão de praticar, chamava de “filosofismo”, algo que nem mesmo se reduz ao pensamento filosófico em particular. Nesse quadro, os eventos iniciados em 1789 apenas indicariam o momento ou a situação específica em que esse “movimento” de idéias, este “espírito” que teria marcado grande parte do século XVIII se assenhoreou do poder, obtendo todas as vantagens possíveis (do ponto de vista humano) para, a exemplo do imperador

filósofo, finalmente eliminar seu “inimigo” ancestral e afirmar-se em sua soberania. De fato, vale observar que as reflexões preliminares apresentadas no calor do momento nas *Considérations sur la France* sobre esta verdadeira guerra espiritual pelo domínio do homem e pelo comando da sua orientação são completadas e esclarecidas pelos parágrafos finais de sua obra política mais teórica e reflexiva, o *Essai sur le Principe Generateur*, sendo a estes últimos que, naquilo que se refere ao entendimento da primeira obra, considero ser obrigatório remeter.

No *Essai*, Maistre delinea, à guisa de conclusão do tratado, uma espécie de breve história da impiedade que coloca em perspectiva a especificidade do século XVIII e do seu produto mais acabado, a Revolução, uma descrição que vale a pena seguir em todos os seus detalhes. Ele começa pela constatação de que sempre houve religiões sobre a terra e sempre houve ímpios para as combater. E como, segundo Maistre, não pode haver religião falsa que não tenha pelo menos alguma mistura (*mélange*) de verdade, não pode haver impiedade que não combata, mesmo sem querer, alguma verdade divina que se encontra mais ou menos desfigurada naquela religião que ela escolheu como alvo. Destes princípios se segue, como um corolário necessário, que “não pode haver verdadeira impiedade senão no seio da verdadeira religião” (grifo do autor); e que, em conseqüência, jamais a impiedade foi capaz de produzir os males que ela agora produzia em seu combate contra o cristianismo, tendo em vista, ademais, o fato de ela ser sempre mais culpável em razão das luzes que a cercam. É por esta regra, continua Maistre, que se deve julgar o século XVIII, na medida em que é sob esse ponto de vista que ele não se assemelha a nenhum outro. Vale a pena acompanhar passo a passo o seu raciocínio:

Ouve-se dizer com bastante freqüência que *todos os séculos se parecem, e que todos os homens foram sempre os mesmos*; mas é necessário evitar crer nestas máximas gerais que a preguiça ou a leviandade inventam para dispensar a reflexão. Ao contrário, todos os séculos e todas as nações manifestam um caráter particular e distintivo que é preciso considerar cuidadosamente. Sem dúvida sempre houve vícios no mundo, mas os vícios podem diferir em quantidade, em natureza, em qualidade dominante e em intensidade. Ora, ainda que sempre tenham existido ímpios, jamais houve, antes do século XVIII, e no seio do cristianismo, *uma insurreição contra Deus (...)* [No século XVIII] O *vaudeville* blasfemou como a tragédia; e o romance como a história e a física. Os homens deste século prostituíram o seu gênio à irreligião e, segundo a expressão admirável de São Luís ao morrer, GUERREARAM CONTRA DEUS POR CAUSA DOS SEUS DONS (*Essai*, 1988: § LXI, pp. 271-2 – as maiúsculas estão no texto original).

A impiedade antiga, observa Maistre, jamais se alterava. Com frequência ela argumentava, muitas vezes cheia de negra ironia, mas sempre sem violência ou amargor. Em todos os casos ela costumava conduzir-se com o sangue frio próprio da crítica desinteressada. E tudo isso porque, segundo ele, as religiões antigas não eram merecedoras de que a impiedade contemporânea se alterasse contra elas. (Num outro lugar Maistre faz um comentário que é bastante esclarecedor desta sua posição, ao dizer que Newton acreditava na Encarnação, ao passo que Platão dificilmente pode ter acreditado no nascimento miraculoso de Baco – *Considérations*, 1980: p. 115). Bem, mas o caso é que a coisa tornou-se bastante diferente com a “publicação” da boa nova, quando os “ataques” se tornaram consideravelmente mais violentos. Ainda assim, continua Maistre, os exemplos de impiedade, até o século XVIII, não deixam de ser casos isolados, mostrando-se apenas de quando em quando ao longo dos dezoito séculos de existência da “nova” religião. Mesmo Bayle, “o pai da incredulidade moderna”, com sua “bile preguiçosa”, para usar uma imagem pitoresca que depois Maistre aplicaria a Hume, em nada se parecia com os seus sucessores, quase sempre tratando com respeito aquelas coisas que não se enquadravam na frieza desapaixionada das suas críticas observações. Foi apenas na primeira metade do século XVIII, afirma Maistre, que a impiedade começou a tornar-se efetivamente uma potência, buscando apoderar-se das mentes através do controle da opinião e com isso atingir a hegemonia. De repente, diz ele, via-se-a estender-se por todas as partes com uma atividade inconcebível.

Do palácio à cabana, ela se insinua em tudo, ela infesta tudo; ela percorre caminhos invisíveis, possuindo uma ação oculta mas infalível, tal que o mais atento observador, testemunha do efeito, nem sempre consegue descobrir os meios [que a causaram]. Por um prestígio inconcebível, ela se faz amar por aqueles mesmos dos quais é a mais mortal inimiga; e a autoridade que ela está a ponto de imolar abraça estupidamente antes de receber o golpe. Logo um simples sistema se transforma numa associação formal que, por uma rápida gradação, muda-se em complô e enfim em uma conjuração que cobre toda a Europa. (*Essai*, 1988: § LXIII, p. 273).

E é só então, continua Maistre, já praticamente às vésperas da Revolução Francesa, depois da dissolução dos jesuítas (decisiva, para ele, na preparação do grande evento) e do afrouxamento geral dos laços tradicionais responsáveis pela sustentação do ethos do Ancien Régime, que se mostra pela primeira vez esse “caráter de impiedade que não pertence senão ao século XVIII”. Não é mais, como acontecia na impiedade antiga, o tom frio da indiferença ou a ironia “maligna” do ceticismo. Agora, a exemplo do que, nas *Considérations*, Maistre disse acontecer com a Revolução, trata-se de um “ódio mortal”, de uma cólera irreprimível

contra tudo o que, aos olhos dos homens, se encontra ligado a Deus, uma espécie de frenesi blasfemo de destruição.

Os escritores dessa época, pelo menos os mais marcantes, não tratam o cristianismo como um erro humano sem conseqüências; eles o perseguem como um inimigo capital; eles o combatem à *outrance*; é uma guerra de morte; e o que pareceria inacreditável se não tivéssemos as tristes provas sob os olhos, é que vários desses homens que se chamam a si mesmos *philosophes* se elevaram da raiva ao cristianismo até o ódio pessoal contra o seu divino Autor. Eles o odeiam realmente como se pode odiar um inimigo vivo (...) [algo que] bem parece estar acima das forças mesmo da natureza humana mais depravada (*Essai*, 1988: § LXIV, p. 274).

Este foi, no entender de Maistre, o conteúdo reconhecível da “cegueira universal” que se apoderou da Europa durante grande parte do século XVIII e que teria redundado no que ele via como a catástrofe da Revolução. Foi esta cegueira que levou a “culpável” Europa à idéia de um Estado e uma sociedade completamente laicos, a reproduzir, a uma só voz e veementemente, e por meio de iniciativas concretas (especialmente no campo das reformas legislativas), o discurso do ímpio do Livro de Jó (21,14), já citado, numa versão mais reduzida, em um outro lugar.

‘Deixe-nos sós! Será necessário tremer eternamente diante dos padres e deles receber a instrução que lhes apraz nos conceder? A verdade em toda a Europa está escondida sob a fumaça dos incensórios; é tempo de fazê-la sair desta nuvem fatal. Não falaremos mais de Ti aos nossos filhos; cabe a eles, quando adultos, saber se Tu és e o que Tu és e o que pedes deles. Tudo o que existe nos desagrada porque Teu nome está escrito em tudo o que existe. Queremos tudo destruir e refazer sem Ti. Saia dos nossos conselhos; saia das nossas academias; saia das nossas casas: sabemos agir sozinhos, a razão nos é suficiente. Afasta-te!’ (*Essai*, 1988: § LXVI, p. 275).

Como já foi dito, para Maistre Deus teria punido esse “execrável delírio” de independência da mesma forma com que criou a luz, dizendo “Fiat!”, e deixando o mundo político cair sobre os revolucionários com o imenso peso das suas ilusórias pretensões. Qualificações infamantes à parte, em que consistia exatamente esse filosofismo ímpio cuja influência deletéria sobre os espíritos acabamos de vê-lo denunciar? Qual era, segundo Maistre, o conteúdo espiritual maior desse magnífico movimento de rebelião que teria tomado de assalto mesmo aqueles que menos se beneficiavam dele e que, através da tragédia da Revolução francesa, havia proporcionado aos olhos do mundo uma tão grande (e para ele tão cara) lição⁷¹⁸?

⁷¹⁸ Para a caracterização, nesse mesmo espírito, da tragédia revolucionária como uma “lição”, cf. *Essai*, 1988: § LX, p. 271.

8.1. Razão e Sociedade

Como quase invariavelmente tem acontecido até aqui, as respostas que Maistre oferece a estas perguntas são múltiplas, devendo ser lidas não de forma excludente, mas, como ele mesmo as lia, em conjunto, de modo complementar. Há, num nível mais superficial, uma avaliação desse “filosofismo” setecentista que se poderia classificar de “conservadora” e que coloca em primeiro plano o significado político e social da razão moderna que, como vimos na citação, aspira sobretudo à independência. Apesar de tematizado em algumas poucas mas eloqüentes passagens das *Considérations, este primeiro nível de interpretação ganha o seu desenvolvimento pleno nos últimos capítulos (X-XIII) do primeiro livro do Étude sur la Souveraineté (ou De la Souveraineté du Peuple)*, onde Maistre discorre sobre os efeitos deletérios no plano da política, da sociedade e principalmente da moral, do primado da razão individual “independente” em contraposição ao que ele chama de razão geral, alma nacional ou “dogmas nacionais”. Caracteristicamente, o discurso já começa assim:

A razão humana reduzida às suas forças individuais é perfeitamente nula, não somente para a criação, mas também para a conservação de toda associação religiosa ou política, porque ela não produz senão disputas, e o homem para se conduzir não tem necessidade de problemas, mas de crenças (*Étude*, O.C., I: p. 375).

O que é a filosofia no sentido moderno, Maistre pergunta a si mesmo retoricamente, para logo responder: “ora, é a substituição dos dogmas nacionais pela razão individual” (*Étude*, O.C., I: p. 405). E o que isso significa exatamente? Em termos históricos concretos, essa “substituição” indica a atitude sistemática de crítica racional dos valores e costumes historicamente constituídos pelo movimento filosófico e cultural de emancipação auto-designado como *Esclarecimento* (ou “Ilustração”), que conheceu o seu auge na Paris de meados do século XVIII com Rousseau (de um lado) e (do outro) os Enciclopedistas, mas sobretudo com a incansável e longeva atuação literária de Voltaire. Muito já se falou, nos capítulos precedentes, e a propósito de outros contextos, sobre como Maistre entendia esse movimento e a sua proposta de emancipação. No contexto que estamos discutindo aqui, ele é apreendido num aspecto específico de sua ação que poderíamos chamar, seguindo o próprio Maistre, de “dissolvente”, encarnado na idéia de uma subordinação necessária, seja em nome da verdade ou da liberdade, do elemento coletivo e consuetudinário ao elemento crítico e individual.

É com efeito significativo da sua posição o fato de que Maistre, aproximando-se de Rousseau, não tenha, pelo menos não de modo relevante, criticado a filosofia das luzes pelo que ela tinha de coletivista (o seu aspecto mais especificamente rousseauniano de afirmação de uma “vontade geral”), por sua ideologia de coesão social (que no século seguinte iria desaguar nas formas variadas do socialismo), mas antes pelo potencial desagregador do seu individualismo questionador em relação à solidariedade e à unidade do tecido coletivo, que a seus olhos são garantidas apenas pela prevalência de uma “razão” comum a todos, exatamente o alvo primeiro do trabalho de desconstrução empreendido pelos adeptos da crítica racional.

Que ninguém se engane: os sucessos da filosofia tendo a capacidade de turvar olhos desatentos, faz-se importante apreciá-los. Se se pergunta a esses homens [os *philosophes*] o que eles fizeram, eles lhe falam da influência que tiveram sobre a opinião: eles lhe dirão que destruíram os *preconceitos* e sobretudo o *fanatismo*, porque essas são as suas grandes palavras; eles celebrarão em termos magníficos a espécie de magistratura que Voltaire exerceu durante a sua longa carreira; mas estas palavras *preconceitos* e *fanatismo* significam, em última análise, a crença de várias nações (*Étude*, O.C., I: p. 403).

É desse modo que, destruindo o “cimento” que mantém unidos os seres humanos numa associação, instituição ou sociedade qualquer, e as crenças que, segundo se pôde ver numa citação anterior, servem de orientação única para os homens e mulheres concretos em sua conduta na vida, a filosofia, “não conseguindo”, a exemplo de Frederico da Prússia, o déspota esclarecido que foi aos olhos do seu tempo o protótipo do rei-filósofo moderno, “jamais elevar-se acima da idéia da força”, e desconhecendo, com isso, o verdadeiro princípio da autoridade no mundo moral, social e político, não teve, apesar das suas pretensões, como deixar algo de valor no lugar de todas as coisas preciosas (para Maistre as mais preciosas) que aos olhos do mundo ela tanto havia se esforçado em desautorizar⁷¹⁹. É por este prisma que é necessário entender a violência da reação de Maistre às pretensões da razão moderna, uma reação que não obstante é, em muitos aspectos fundamentais, bem mais moderada (apesar da agressividade retórica que não raro é toda aparente) do que a posição de Rousseau, o que me parece algo bastante curioso⁷²⁰.

⁷¹⁹ Logo em seguida ao texto que acaba de ser citado Maistre diz algo que nos coloca em condições de entender as razões da sua virulenta crítica de Voltaire conforme discutida num capítulo anterior: “Voltaire expulsou essas crenças de um monte de cabeças, o que equivale dizer que ele destruiu, precisamente o que eu venho dizendo. A filosofia não atua senão no sentido de diminuir, de modo que um homem entregue à sua razão individual é perigoso na ordem moral e política precisamente em proporção dos seus talentos: quanto maior o seu gênio, a sua atividade, a sua perseverança mais a sua existência se torna funesta. Ele não faz senão multiplicar uma força negativa e afundar-se no nada” IBID. p. 403.

⁷²⁰ Para uma comparação sistemática entre os dois autores ver Graeme Garrard, *Rousseau*, “Maistre and the Counter-Enlightenment”, *History of Political Thought*, Vol. XV, No. 1, Primavera de 1994.

Sem dúvida, diz Maistre comentando uma declaração paroxística de Frederico II da Prússia a respeito da suposta inutilidade da razão, sem dúvida em certo sentido a razão não serve para nada: nós temos os conhecimentos físicos que são necessários à manutenção da sociedade; obtivemos muitas conquistas na ciência dos números e naquilo que se chama de ciência natural; mas, por pouco que deixemos o círculo das nossas necessidades, nossos conhecimentos se tornam inúteis ou duvidosos. O espírito humano, sempre em atividade, faz brotar sistemas que se sucedem sem interrupção: vê-se-os nascer, brilhar, chocar-se uns contra os outros e cair como as folhas das árvores; o seu ano é mais longo, eis toda a diferença. Mas em toda a extensão do mundo moral e político, o que sabemos? Nós sabemos a moral que recebemos de nossos pais⁷²¹, como um conjunto de dogmas e preconceitos úteis adotados pela razão nacional. E nesse ponto nada devemos à razão [individual] de homem algum. Ao contrário, todas as vezes que esta razão se meteu nisso, ela perverteu a moral (*Étude*, O.C., I: p. 399-400).

A citação mostra à evidência que, para Maistre, o problema da filosofia - e nunca é demais lembrar que por esse termo ele está quase sempre se referindo ao caráter especificamente poiético e antroponômico que caracteriza o pensamento moderno de uma maneira geral, à ideologia que acompanha a afirmação especificamente moderna da razão - é buscar ultrapassar os limites lícitos do campo de atuação e principalmente da autoridade do seu instrumento, a razão individual, que para ele deve ocupar um lugar secundário, de subordinação aos ditames do que ele chama de razão nacional, pelo menos no que diz respeito ao mundo moral, social e político – o ambiente onde se dá a condução e formação dos homens.

É bastante importante não passar com demasiada leveza sobre esse ponto, sob pena de retratar Joseph de Maistre, como muitos já fizeram, a meu ver erroneamente, como um simples adversário da razão. No lugar que segundo ele lhe cabe por direito, em tudo aquilo que se liga à aferição da verdade e seus domínios de investigação, a razão investigativa é absolutamente soberana. Para Maistre o que ela não pode fazer, e o que para ele não se deve admitir que ela faça, é pretender à autoridade de conduzir e, portanto, de formar os homens; o que não é admissível é ela atribuir-se a prerrogativa da *autonomia*, da independência, coroando-se a si mesma como uma verdadeira tirana do mundo espiritual. Esta é apenas uma outra maneira de Maistre descrever aquela *hybris* que, no capítulo anterior, vimo-lo denunciar como a marca característica do ideário da razão moderna. Quando erigida em princípio primeiro, único, normativo, a *crença* nessa razão autônoma (e o paradoxo é esse mesmo, o

⁷²¹ Algo que veremos, no próximo capítulo, Platão chamar de “máximas paternas” (*tá pátria*).

fato de que no campo da moralidade a idéia de um *nomos* da razão tenha “apenas” o estatuto de uma crença, ainda que se a considere “razoável”⁷²²) transforma-se numa nova espécie de fanatismo própria a subverter a ordem do homem em formação, na medida em que, em tudo o que é mais importante, é de outra coisa que ele precisa.

Em agudo contraste com a imagem formativa forjada por Rousseau, que defendia o que ficou conhecido como método “negativo” de educação, entendido como o trabalho de lenta propiciação e desenvolvimento na criança das faculdades inscritas na sua natureza, e que, em conseqüência, tinha como um dos seus mais importantes corolários a inutilidade de uma formação moral ou religiosa positiva, para Maistre a primeira necessidade do homem é que “a sua razão nascente se curve ao duplo jugo” do governo (ou, mais especificamente, da *arché* entendida como *ethos*, costumes ou moralidade social) e da religião, “aniquilando-se e perdendo-se na razão nacional, a fim de que ele mude a sua existência individual numa outra existência comum, como um rio que se precipita no oceano continua a existir na massa das águas, mas sem nome nem uma realidade distinta” (*Étude*, O.C., I: p. 376). Para que isto se torne efetivo ao nascer o berço do homem deve

Estar rodeado de dogmas; e quando a sua razão desperta é necessário que ele encontre todas as suas opiniões já feitas, ao menos em tudo o que se relaciona com a sua conduta. Não há nada mais importante para ele que os preconceitos. Não tomemos essa palavra num mau sentido. Ela não significa de modo algum idéias falsas, mas somente, segundo a força do termo, todo tipo de opiniões adotadas previamente a qualquer exame. Ora, estas espécies de opiniões são a maior necessidade do homem, os verdadeiros elementos da sua felicidade, o paládio dos impérios. Sem elas não pode haver nem culto, nem moral nem governo (*Étude*, O.C., I: 375).

Atente-se bem para as sutilezas que desde o princípio deste trabalho eu venho tentando apontar como constitutivas desse gênero bem específico de pensamento conservador. Não é porque essas opiniões ou crenças não sujeitas a exame nem sempre são certas e válidas, não é porque elas são úteis ou, em outras palavras, têm a sua validade limitada pelas circunstâncias empíricas, que se deve simplesmente descartá-las como falsas, na medida em que elas atuam, na visão de Maistre, exatamente no campo em que foram destinadas a atuar, no campo da conduta, não pretendendo possuir nenhuma verdade específica no sentido especulativo, ou

⁷²² Na sexta *Soirée*, no contexto da análise minuciosa da epistemologia de Locke, Maistre se mostra plenamente consciente de que a ciência, para surtir efeito, deve ser objeto de uma fé por parte daqueles que se lançam em sua exploração. “Não é suficiente acreditar na ciência, diz ele; é preciso ademais crer no princípio da ciência, cujo caráter é o de ser ao mesmo tempo necessário e necessariamente crido”. *Soirées*, II, 6, p. 334.

seja, fora dos domínios da sua esfera de atuação. Observe-se em passant que é justamente a aceitação da validade parcial (porém necessária) desse tipo de “conhecimento”, em especial na esfera da filosofia moral – o que Lima Vaz chama de aceitação do *ethos* histórico e Leo Strauss conceitua como o “compromisso” do pensamento abstrato com as necessidades próprias da vida em comum –, o que distingue o pensamento clássico e o seu reconhecido “conservadorismo” do caráter agitado, engajado e atuante da filosofia política moderna. Falou-se disso já, de modo preliminar, no final do capítulo anterior. Nesse momento o que importa sublinhar é que foi em reação ao que se pode considerar como o “absolutismo” inerente a esta perspectiva militante da razão moderna que Maistre se viu, em suas próprias palavras, levado a exagerar no campo contrário, levando para um outro plano, bem mais radical, esse conservadorismo moderado que a princípio caracterizava o pensamento clássico (filosófico ou religioso) e sua tradição.

É em vista desse auto-confessado “exagero” que, preocupado com a possibilidade de que viessem a chamá-lo de fideísta e colocá-lo no rol dos inimigos da razão, ele aporta, no último capítulo do seu *Étude*, o que ele mesmo chama de um “esclarecimento necessário” sobre o tema. Mesmo incorrendo no risco de citar demais, pela importância das questões em jogo a meu ver vale a pena mais uma vez acompanhar em detalhe o seu raciocínio:

Aqui eu devo me antecipar a uma objeção. Ao censurar a filosofia humana por todos os males que ela nos causou, não se arrisca a ir longe demais e ser injusto a seu respeito, lançando-se no excesso contrário? Sem dúvida, é necessário evitar o entusiasmo; mas parece que a esse respeito existe uma regra segura para julgar a filosofia. Ela é útil quando não sai da sua esfera, quer dizer, do círculo das ciências naturais: neste gênero todas as suas tentativas (*essais*) são úteis, todos os seus esforços merecem o nosso reconhecimento. Mas a partir do momento em que ela põe os pés no mundo moral, ela deve se lembrar que não está mais em casa. É a razão geral que detém o cetro neste círculo; e a filosofia, isto é, a razão individual, se torna prejudicial e, em consequência, culpável, quando ousa contradizer e pôr em questão as leis sagradas desta soberana, os dogmas nacionais: seu dever é, portanto, quando se transporta para o império desta soberana, agir no mesmo sentido que ela. Por meio dessa distinção, cuja exatidão eu não creio ser possível contestar, sabe-se a que se ater para julgar a filosofia: ela é boa quando permanece em seus domínios ou quando não entra no território de um império superior ao seu senão na qualidade de aliada ou mesmo de súdita; ela é detestável quando ali entra como rival ou inimiga (*Étude*, O.C., I: pp. 411-2).

Dessa forma se percebe que para Maistre todo o problema da filosofia (moderna) ou da razão individual, nos termos em que se veio interpretando-a até aqui, é, enfim, tentar

subverter a destinação, finalidade ou propósito a que deveria estar submetida. É, em uma palavra, colocar-se deliberadamente fora, contestando-a, da ordem sagrada que foi descrita no final do capítulo anterior e que nesse ponto particular nada mais é que um sucedâneo social e antropológico da visão cristã tradicional sobre o papel relevante, porém subordinado, da razão humana diante da importância soberana da teologia e da revelação – a clássica noção da filosofia como *theologiae ancillae* -, exemplarmente enunciada pela primeira vez na carta de Orígenes a Gregório Taumaturgo citada num capítulo anterior. No caso específico da doutrina maistreana, a alusão a uma soberania necessária das leis sagradas e, portanto, não escritas (correspondentes, nesse contexto, aos preconceitos, crenças e “opiniões”), sobre os ditames da razão crítica individual, nos remete direto à noção da formação providencial do homem segundo a verdadeira ordem da sua natureza através da constituição paulatina e imperceptível do seu universo moral, social e político, nos remetendo, em outras palavras, aos valores sob cuja inspiração ele deve se conduzir, e que, apesar de vagos, incertos e, em última análise, imateriais, são muito mais valiosos por seu conteúdo e destinação do que aquilo que está implicado na noção moderna de conhecimento, e isso mesmo considerando o fato de, em contraste com esta última, eles não serem suscetíveis de uma determinação a partir de critérios matemáticos de certeza.

Com efeito, estas crenças e estes “valores”, que podem ser, conforme a posição que se adote a respeito da sua natureza, pré ou supra-rationais (não há dúvida de que para Maistre eles se enquadram na segunda categoria), são, mesmo que incertos e vagos (além de não totalmente justificáveis segundo os critérios estritos da razão), o que há de mais valioso para o homem, na medida em que, no que se refere à sua conduta, ao seu modo de viver, aquilo que para Maistre é o mais importante, são eles que precedem e guiam inevitavelmente as próprias escolhas da razão. A sua adoção e a sua “sacralidade” são, por esses motivos mesmos, algo de eminentemente razoável, como o é, em consequência, a noção de que a razão precisa “aliar-se” ou mesmo se “submeter” a eles para se conduzir na vida, mesmo (e quiçá justamente por esse motivo) quando não consegue deles dar razão. Como mostrou Lima Vaz em um ensaio verdadeiramente magistral, o próprio Descartes, o pai (quiçá involuntário em muitos aspectos) do racionalismo de more geometrico que animava a filosofia das luzes, parece ter reconhecido isso (ao menos tacitamente) ao deixar incompleto o seu projeto de uma moral inteiramente matemática e ter legado à posteridade apenas aquilo que, a princípio, ele havia indicado como uma morale par provision⁷²³.

⁷²³ Vaz, “A sabedoria Cartesiana”, *Ética Filosófica II*, 1996: p. 283.

De fato, falar desse aspecto particular da filosofia moral de Descartes se torna imensamente interessante nesse contexto, na medida em que nos encaminha para uma compreensão mais matizada dessa ordem sagrada (ou dessa “ordem do sagrado”, o que dá no mesmo) cuja destruição Maistre imputava ao século XVIII (e que este próprio século imputou a si mesmo, assumindo-a, em relação à meta do esclarecimento, como uma autêntica missão) e seu afã “dissolvente” de criticar. Para ele essa ordem não era uma simples idealização conservadora, uma espécie de contrapartida necessária – e “em negativo” - da idealização e do utopismo revolucionário, mas algo concreto, historicamente palpável, que se havia manifestado num tempo e lugar específicos e com características bem marcadas perfeitamente possíveis de identificar. Como bem observou Jean-Yves Pranchère, o tempo que para Maistre personificava de modo exemplar essa “ordem”, essa submissão a seus olhos necessária do individual ao geral, da crítica à crença, do laico ao religioso, do mundano ao sobrenatural não era, como pensou uma primeira leva de comentaristas do século XIX, as “trevas” da Idade Média, nem tampouco, diferentemente do que quiseram alguns dos seus críticos mais acerbos e modernos (Robert Triomphe e Isaiah Berlin em especial), uma suposta antecipação da massificação nacionalista que viria a marcar o fascismo, mas nada menos que o século XVII (notadamente o XVII francês), uma época que segundo Maistre teria “se excedido” ao mesmo tempo (e, para ele, sem nenhum grande conflito essencial) nos campos “vizinhos” da ciência e da religião⁷²⁴. Em diversas oportunidades o conde savoiano se refere ao “Grande Século” como o modelo máximo dessa ordem que o XVIII se lançaria a subverter. Duas delas nos interessam particularmente. Primeiro aqui, no *Étude*, a propósito disso mesmo de que se veio falando – a distinção que segundo ele deveria servir para julgar a utilidade e a propriedade no uso da razão.

Essa distinção serve para julgar o século em que vivemos e aquele que o precedeu: todos os grandes homens do século XVII são sobretudo notáveis por um caráter geral de respeito e submissão a todas as leis civis e religiosas do seu país. Não se encontra em seus escritos nada de temerário, nada de paradoxal, nada de contrário aos dogmas nacionais que para eles são coisas dadas, máximas, axiomas sagrados que eles jamais colocam em questão (*Étude*, O.C., I: 412).

Como lembra Pranchère, chamar de fascistas (ou mesmo simplesmente de “obscurantistas” ou “reacionários”) homens como Descartes, Leibnitz, Pascal ou Newton apenas porque eles buscaram harmonizar voluntariamente o seu pensamento (e alguns deles,

⁷²⁴ Ver Pranchère, “Ordre de la Raison, deraison de l’histoire”, *Dossier H*, 2005: p. 370.

como os dois últimos, inclusive com grande entusiasmo) com as crenças religiosas ou leis não escritas de seu país não pode ser mais do que uma piada de mau gosto⁷²⁵. E no entanto são eles especificamente que o reacionário Maistre tem em mente ao se referir à razão individual com palavras em aparência tão fortes (e de clara inspiração na paidéia bíblica) como “submeter-se”, “curvar-se ao jugo”, etc., em relação ao que ele chama (também talvez com um tanto de exagero retórico) de “dogmas nacionais”⁷²⁶. O mesmo acontece na segunda vez em que o nosso autor aduz o século XVII como “medida” dessa ordem que o XVIII não poupou esforços para abalar. Trata-se de um dos últimos capítulos do *Examen de la Philosophie de Bacon*, intitulado “Da União entre a Ciência e a Religião”, onde, buscando refutar a noção baconiana (que Maistre acreditava estar na raiz da fúria anti-religiosa das luzes do XVIII) de que a predominância da religião (mais especificamente da teologia) teria representado um grande obstáculo para o progresso das ciências, “estragando” muitas das melhores mentes européias com estéreis especulações de ordem metafísica, Maistre arrola o exemplo do uso da razão no século anterior, que, tendo conquistado tudo o que se sabe no campo das ciências naturais, esteve, por meio de sua aliança com o espírito da religião, inteiramente direcionado ao “aperfeiçoamento do homem e sua exaltação” (*Examen*, 1836: II, p. 263).

Para ele a superioridade do XVII sobre o XVIII, para além do campo específico das descobertas e das grandes mentes científicas de um e outro século, consistia exatamente nisso: no emprego da inteligência sob todas as suas formas para edificar e construir, algo que apenas poderia ser proporcionado pela influência salutar da religião sobre o pensamento social, ao passo que o furor anti-religioso teria levado o século seguinte a transformar-se numa “força deletéria que, pela destruição dos dogmas comuns, tende apenas a isolar o homem, a torná-lo orgulhoso, egoísta e pernicioso para si mesmo e para os outros; pois o homem, que vale alguma coisa apenas porque crê, nada vale quando não crê em nada” (IBID)⁷²⁷.

⁷²⁵ IBID.

⁷²⁶ É curioso perceber como a idéia que hoje temos do século XVII como um século “revolucionário” ou pelo menos como o primeiro dos séculos revolucionários é provavelmente fruto da historiografia da segunda metade do século XIX, que através dos trabalhos de Jacob Burckardt e outros, popularizou a imagem da “revolução científica”. Até as primeiras décadas do século XIX pelo menos e mesmo além a compreensão sobre o caráter específico do “Grande Século” e a interpretação do lugar ocupado pelos grandes luminares da ciência, Descartes e Newton em especial, costumava ser consideravelmente diferente, muito mais próxima, deve-se dizer, da idéia de “ordem” ou de uma filosofia “conservadora” no sentido atribuído por Maistre. Para um exemplo notável ainda no século XX (meados dos anos 40), ver a obra clássica de Rober Lenoble, *Histoire de l'idée de Nature*, 1969 (publicada postumamente): p. 318 e ss, esp. 320 para a posição de Descartes

⁷²⁷ Nas pp. 261-2 Maistre procede a uma comparação sistemática entre as obras e notadamente os grandes temas do XVII, sempre preocupados com as questões morais e religiosas que levam ao melhoramento do homem, com o “cientificismo” e o criticismo que marcariam o século seguinte, portador de uma “filosofia nula (pelo menos

Para os propósitos desse trabalho, pouco importa a avaliação positiva ou negativa que se possa fazer a respeito da exatidão dessas palavras e do diagnóstico que com tanta segurança Maistre vem de enunciar a propósito da atitude correta em relação ao uso da razão: o que elas deixam claro é o fato de que a crítica maistreana da ciência tem como centro não apenas as questões de natureza social ou política, ou os problemas propriamente científicos ou epistêmicos, que nela entram apenas de modo subsidiário, mas algo ao mesmo tempo mais profundo e mais prioritário, universal, que a meu ver vale toda a pena examinar.

8.2. A ciência moderna como inversão da ordem da razão

Com efeito, a oposição de Joseph de Maistre à “filosofia moderna” não se limitava às questões históricas mais amplas de cunho político e social tratadas no capítulo precedente; ela antes está ligada aos pressupostos fundamentais de toda a sua reflexão. Em contraste com a grande parte dos pensadores da sua época, Maistre também não se mostrava particularmente preocupado com as questões epistemológicas usualmente tidas como relevantes – validade dos enunciados, adequação entre nome e coisa, critérios de certeza, metodologia da pesquisa ou “condições de possibilidade” da investigação. Todo o seu esforço de pensamento neste campo estava voltado, de um lado, para a questão mais elementar e, em certo sentido, mais fundamental, da natureza e destinação da inteligência humana e, com ela, da própria alma; de outro, para as relações dessa mesma alma com o divino, para Maistre a sua origem e destinação.

O fato é que a crítica maistreana ao “cientificismo” de sua época está eivada de profundas reverberações antropológicas e é principalmente através delas que a meu ver ela deve ser entendida. Maistre demonstra ao longo de toda a sua obra um verdadeiro horror àquilo que ele entende como as conseqüências “funestas” de uma excessiva inflexão dos esforços intelectuais na direção dos fenômenos da natureza, a qual, colocada em primeiro plano, tenderia a *rebaixar* o espírito humano da dignidade que lhe cabe na hierarquia da criação e cujas conseqüências imediatas já se deixavam ver no que se pode denominar de “esquecimento do homem”. Nesta frente, ele buscou na refutação da filosofia da ciência de Francis Bacon, da sua crítica da teologia tardo-medieval e do seu projeto de instituir o

para o bem) porque inteiramente negativa, que em vez de nos ensinar alguma coisa é dirigida, como ela mesma admite, a *desenganar* o homem, como ela diz, de tudo aquilo que ele crê saber, deixando-o apenas com a física”.

primado da experiência sensível na investigação científica pela introdução de um *Novo Organum* baseado no método indutivo, minar a crença do século XVIII na majestade da física, assim como questionar a transformação, operada pelo ideal científico da época, da filosofia numa espécie de “serva da ciência”⁷²⁸. Maistre acreditava ter descoberto nas entrelinhas da defesa baconiana da experimentação a afirmação velada de que a física seria o único objeto válido do esforço humano de conhecer, de que apenas ela era “real”, ao passo que todos os outros saberes, independentemente da sua dignidade própria, não passavam de “meras opiniões”, e por isso não seriam merecedores da atenção de um sujeito que se pretendesse autenticamente racional⁷²⁹. No plano histórico maior, o que ele identificou na obra do pensador inglês foi o processo hoje bastante conhecido que, na passagem do século XVI ao XVII, operou uma verdadeira revolução na hierarquia das ciências ao adotar como critério supremo de excelência científica a certeza de feitiço matemático (proporcionada pelo método), em oposição a uma suposta dignidade intrínseca do objeto de investigação que antes servia para determinar a importância relativa de um dado saber⁷³⁰. Trata-se daquilo que Donald Philip Verene (Vico, 1993: p. 1) chamou, em sua introdução aos Discursos de Vico sobre a educação humanística, de a substituição moderna (para ele cartesiana) da busca da verdade pela segurança do “método” e da “certeza”, uma transformação cujas conseqüências para o conhecimento e a vida do homem foram amplamente reconhecidas por Maistre e ficarão claras à medida que se avançar no entendimento da sua visão.

⁷²⁸ Expressão de Isaiah Berlin, *The Age of the Enlightenment*, 1984: p.35

⁷²⁹ A respeito da afirmação de Bacon de que se deve buscar a experiência sensível em tudo o que diz respeito ao estudo da natureza, e de que ele teria sido o primeiro a dar-se conta disto – postulado central da sua crítica da escolástica –, Maistre escreve: “Se estas afirmações forem tomadas ao pé da letra, ver-se-á que o *sacerdote dos sentidos* [título auto-atribuído por Bacon em “Do Progresso das Ciências”] disse o que hoje em dia se conhece como um *truísmo*, quer dizer, uma *verdade banal enunciada com pretensão*. Que homem com efeito jamais sustentou que as experiências da física pudessem ser realizadas sem o socorro dos sentidos? Mas não se deve deixar enganar por estas expressões ambíguas tão comuns em Bacon: a expressão *no estudo da natureza*, ou a expressão latina ainda mais vaga *in naturalibus*, é utilizada somente pró-forma, para proteger o autor, que escrevia em um século bem mais suscetível que o nosso a estes tipos de questão. No fundo das coisas, entretanto, o verdadeiro sentido da passagem é *que não há outra ciência real além da física e todo o resto é ilusão*” J. de Maistre. *Examen de la Philosophie de Bacon*. Poussielgue-Rusand, Paris, 1836 Vol. II. P. 2

⁷³⁰ Essa substituição do critério supremo pela *certeza*, apesar de ser comumente atribuída a Descartes, também foi identificada por Maistre no projeto científico do pensador inglês: “Para Bacon, não há senão uma ciência, a “física experimental”; as outras não são propriamente ciências, dado que elas residem apenas na opinião. Estas ciências são sempre ‘vazias de obras’, o que quer dizer que o teólogo, o moralista, o metafísico, etc. jamais poderá encerrar uma de suas demonstrações num jarro, submetê-las a um filtro, um martelo ou passá-la pelo alambique; de modo que a *certeza* não pertence senão às ciências físicas, e as ciências morais servem apenas para divertir a opinião” *Examen*, 1836: I, p.30. Para a configuração dos termos exatos desta “revolução” eu remeto às obras clássicas de Cassirer, 2000 e 1997 (esp. p. 30 e ss), Berlin, 2000: p. 326 e ss, e Lenoble (para uma visão menos entusiasta e mais matizada), 1969: p. 309 e ss.

Nesse momento, o que importa é perceber como esta guinada, de certo modo repentina, cuja tendência foi levar todos os talentos (e esforços) na direção dos estudos da natureza, terminou gerando aquilo que Maistre via como uma nova espécie de “fanatismo”, algo que já o preocupava desde os seus primeiros ensaios de pensamento no *Mémoire* sobre a maçonaria, e que ele considerava desastroso para o homem entendido como ele o entendia essencialmente enquanto ser espiritual. Já em 1782, eram estes os termos com que ele descrevia o estado da questão.

A humanidade está degradada [*debased*], a terra se divorciou do céu. Nossos supostos sábios, ridiculamente orgulhosos de alguma descoberta infantil, escrevem doutamente sobre o oxigênio, volatilizam o diamante, ensinam às plantas o quanto elas devem durar, enlouquecem diante da petrificação do proboscídeo de um inseto, mas cuidam em não condescender em perguntar a si próprios uma vez em suas vidas o que são e qual o seu lugar no universo. *O curvae ad terras animae et caelestium inanes!*⁷³¹ Tudo é importante para eles a não ser a única coisa importante. Arrebatados por um fanatismo mil vezes mais criminoso do que aquele que não cessam de deprecar, eles atacam indiferentemente a verdade e o erro, não achando outro meio de combater a superstição a não ser pelo ceticismo (*Mémoire*, in *Écrits Maçonniques*, 1983: pp. 106-7).

Para além da sua extremada preocupação com as conseqüências sociais deste novo estilo de conhecer, discutidas preliminarmente no item anterior, e que só foram isoladas da questão que ora se trata para facilitar a exposição, em termos filosóficos a sua reflexão sobre o conhecimento se constituiu numa reação apaixonada à atenção exclusiva dedicada por seu século ao mecanicismo e ao naturalismo – em alguns casos degenerado em ateísmo e materialismo, notadamente entre os discípulos franceses da escola empírica inglesa⁷³² – que ora fascinava os espíritos europeus e reinava praticamente absoluto entre os bem-pensantes⁷³³. Para Maistre, a fascinação do século XVIII com o sucesso do modelo mecânico de Descartes, Galileu e Newton havia ultrapassado todos os limites razoáveis, indo muito além inclusive do que os grandes mestres estavam, na autêntica época das descobertas que para ele havia sido o século XVII, dispostos a aceitar⁷³⁴.

Mas o maior de seus combates neste campo Maistre o travou contra a fusão dos modelos mecânico e empiricista na “epistemologia” de Locke e seus “discípulos” franceses,

⁷³¹ “Ó almas curvadas para a terra sem cuidado para com as coisas celestes”. O verso é de Pérsio

⁷³² Principalmente Helvetius, Condillac e La Mettrie. Sobre eles .Cf. Berlin, 1984: pp.266-270. Para exemplos interessantes de radicalização dessa tendência no século XIX, ver a recente edição crítica de textos apócrifos realizada por Gianluca Mori e Alain Mothu, in *Philosophes sans Dieu*, 2005.

⁷³³ Cf. *Soirées*, II, 11, p.554.

⁷³⁴ Nas *Soirées* o Senador exclama, pateticamente: “O nosso século só consegue conceber uma astronomia mecânica, uma química mecânica, uma gravidade mecânica, uma moral mecânica, uma palavra mecânica, remédios mecânicos para curar doenças mecânicas: que sei eu enfim; não é tudo mecânico?” Ibid. p.519

naquilo que era conhecido na época como a questão da “origem das idéias” - uma tentativa da filosofia em vias de afirmação de usar o método bem sucedido das ciências para proceder a uma espécie de “história natural” do espírito humano⁷³⁵. Com efeito, me parece ser de fundamental importância situar a posição de Joseph de Maistre neste debate e as preocupações que o levaram a dele participar. Hoje se sabe que a teoria das idéias de Locke em sua polêmica contra as “idéias inatas” não se constituía numa epistemologia em todo o rigor do termo, tal como esta disciplina viria depois a ser caracterizada no período pós-kantiano, tirando proveito da “ordem” e da organização que o filósofo de Köeignisberg colocaria nas posições um tanto desajeitadas dos empiricistas ingleses e franceses que o antecederam e que até ali estavam se fazendo as perguntas “erradas” sobre o tema⁷³⁶. Para estes, tratava-se menos de estabelecer os limites e as formas do conhecimento humano do que levar até às últimas conseqüências o primado da experiência e do método analítico de Galileu e Newton, já empregado com sucesso na investigação da natureza, no estudo e na definição do funcionamento do espírito, deitando as bases, através de uma espécie de “psicologia científica” – cumpre lembrar que a corrente da psicologia behaviorista tem aí as suas origens - , para o estabelecimento de uma “engenharia da alma”, conforme a feliz expressão de Isaiah Berlin⁷³⁷.

Em outras palavras, no momento em que Locke começa a escrever o seu *Essay On Human Understanding*, uma obra que demoraria mais de vinte anos para concluir, ele já tem diante de si, claro como um axioma, as linhas fundamentais da sua epistemologia: não há conhecimento válido fora da combinação razão e experiência sensível, o método que ele vê implícito nos trabalhos bem sucedidos dos grandes cientistas do século XVII, principalmente aqueles ligados à Royal Society – Isaac Newton, Robert Boyle e Thomas Sydenham⁷³⁸. Resta-

⁷³⁵ “Uma concepção semi-mecânica da mente, e a visão de que o filósofo estava, ou deveria estar, engajado no esforço de fazer uma história natural (a descrição de sua origem, crescimento e comportamento) de certas entidades chamadas “idéias” Cf. Berlin, 1984: p.36

⁷³⁶ Cf. Berlin. Op. Cit. pp.24-29

⁷³⁷ Voltaire refere-se ao filósofo epistemólogo como um “anatomista da razão humana, capaz de explicá-la tão bem quanto o anatomista explica o corpo”; Hume tenta aplicar a teoria gravitacional de Newton ao funcionamento da mente a partir do modelo das “idéias”. Para La Mettrie, Helvetius e o Barão D’Holbach, os discípulos mais extremos desta escola, a tarefa do filósofo assemelha-se ao de um “engenheiro da razão humana”. Cf. Ibid. p.19 e ss.

⁷³⁸ Cf. F. Holdsworth. *Joseph de Maistre et L’Angleterre*. Honoré Champion, Paris, 1935. pp.99-142 para uma descrição detalhada do contexto em que se inscreve o ensaio epistemológico de Locke e quais são seus inspiradores e destinatários. Cf. também, Michaud, 1991: esp. p. 72 e ss. O ideal da matemática aplicada, isto é, da engenharia, como paradigma do saber, é onipresente nas representações científicas do século XVII. Trata-se de variações sobre o tema do “desmontar e reconstruir para conhecer”, discutido no capítulo anterior a propósito da sua utilização política nas teorias do contrato (enquanto “método de definição genética” tematizado por Galileu) e na atitude filosófica da Revolução. Para uma visão geral, ver Cassirer, 1997: esp. pp. 28-29 (“só decompondo um acontecimento aparentemente simples em seus elementos e depois reconstruindo-o a partir

lhe apenas percorrer, a partir deste ponto de partida metodológico pré-estabelecido, todo o caminho que deverá levar a filosofia a “auxiliar” a ciência em seus esforços (daí, no dizer de Berlin, a idéia da filosofia como “serva da ciência”), um trabalho principalmente de “limpeza”, como o próprio Locke faz questão de afirmar, cerimoniosamente e com afetada humildade, no começo de seu tratado.⁷³⁹

É evidente que a “experiência”, seja lá como se a defina neste campo, não provava, nem hoje nem muito menos na época de Locke, uma origem sensível das idéias (entendidas como unidades de representação geradas a partir do estímulo exercido pelos objetos exteriores ou suas propriedades sobre os órgãos dos sentidos, o ancestral do enunciado de observação dos positivistas lógicos dos séculos XIX-XX) ou a noção de uma produção arbitrária dos signos lingüísticos, tal como ele e os *philosophes* franceses por ele inspirados pretendiam afirmar.

A despeito de todas as aparências, não era o caso, ao contrário do que à época se declarava, de fornecer tal prova: esta origem sensível (assim como, para observar *en passant*, as “idéias abstratas” que Locke concebia como “criaturas” do espírito humano entendido como simples “poder” de “ligar e desligar” desprovido de qualquer conteúdo original – a célebre noção da tábula rasa⁷⁴⁰) era o pressuposto (o axioma) que devia informar, desde o

desses elementos é que se consegue compreendê-lo” e Lenoble, 1969: pp. 312-3 (“o engenheiro conquista a dignidade do *savant*, na medida em que a arte de fabricar tornou-se o protótipo da ciência” (...) *connâitre c’est fabriquer*”).

⁷³⁹ Esta intenção de auxiliar e a posição conseqüentemente “subalterna” da filosofia em relação à nova ciência matemática da natureza é claramente enunciada na *Carta ao Leitor* que serve de prefácio ao *Ensaio sobre o Entendimento Humano*: “A *commonwealth* do saber não carece neste momento de grandes construtores, cujos portentosos feitos para o avanço das ciências [expressão tipicamente baconiana] deixarão monumentos duradouros para a admiração da posteridade; mas nem todo mundo deve esperar ser um Boyle ou um Sydenham: e numa época capaz de produzir mestres como o grande Huygenius [o matemático e astrônomo holandês Cristian Huyghens (1629-95)] e o incomparável Newton, assim como alguns outros da mesma estirpe, já é muita ambição ser empregado como um sub-contratado [an *under-labourer*] para limpar um pouco o chão, removendo um pouco do lixo que entrava o caminho para o conhecimento” Op. Cit. pp.27-28 O filósofo-epistemólogo é, para Locke, este sub-contratado, este “auxiliar” (quase dir-se-ia um “serviçal”) da ciência, cuja função é desimpedir (“limpar o lixo”) o caminho para o trabalho do “grande construtor” (*master builder*) – isto é, o cientista – e, subsidiariamente, determinar a “origem, a certeza e a extensão do conhecimento humano” (I,1,2), de modo a nos desviar das pesquisas que ultrapassam as nossas capacidades e nos tornam idenfinidamente perplexos (I, 1, 4). Cf. Michaud, 191: p. 73.

⁷⁴⁰ Cf. Ensaio, II,21,6; II, 21, 20 e Michaud, 1991: p., 94, 134 e ss. Segundo Cassirer, numa análise deveras esclarecedora que nos ajuda, e muito, a estabelecer os termos precisos da crítica de Maistre, com isso Locke dá o tom da noção central do século das luzes, a razão, que então deixa de ser um “*conteúdo* determinado de conhecimentos, princípios, verdades” para se afirmar como uma “*energia*, uma força que só pode ser plenamente percebida em sua *ação* e seus *efeitos*. A sua natureza e os seus poderes jamais podem ser plenamente aferidos por seus resultados; é à sua *função* que cumpre recorrer. E a sua função essencial consiste no poder de ligar e desligar. A razão desliga os espírito de todos os fatos simples, de todos os dados simples, de todas as crenças baseadas no testemunho da revelação, da tradição, da autoridade; só descansa depois que desmontou peça por peça, até seus últimos elementos e seus últimos motivos a crença e a verdade “pré-fabricada. Mas após esse trabalho *dissolvente* impõe-se novamente uma tarefa construtiva. É evidente que a razão não pode permanecer entre esses *disjecta membra*; deverá construir um novo edifício, uma verdadeira totalidade. Mas ao *criar* ela

princípio, a investigação, e não o resultado da experiência. Na realidade, o primado da experiência – e de um certo tipo de experiência, os *sense data* ou as informações obtidas através da mediação dos sentidos⁷⁴¹ – e o seu aproveitamento metódico pela razão era, de pleno direito, o axioma em questão, o qual na época *não ousava dizer seu nome*, algo que Maistre, caso raro em seu tempo, não deixou de perceber.

De fato, é com este axioma – que em elaborações mais ou menos complexas fará grande carreira durante todo o positivismo dos séculos XIX e XX - que ele está preocupado ao sustentar, contra Locke, a existência de idéias inatas. O combate não diz respeito, a rigor, a um simples problema epistemológico, ou ao choque entre dois sistemas filosóficos plenamente articulados e estabelecidos, o que no caso de Maistre não se verifica. Sua oposição ao “sensualismo” epistêmico do filósofo inglês e à escola que no século seguinte se havia formado em torno dele se ligava à questão mesma da essência da alma e do tipo de experiência que o homem pode ter dela ou através dela⁷⁴². Apesar de Locke e os *philosophes* alegarem não estar procedendo a nenhuma afirmação sobre a substância pensante (a “coisa em si” do pensamento), sobre a sua natureza ou origem, para Maistre era isso mesmo que, na prática, eles estavam fazendo, ao sugerir de forma indireta mas bastante eficaz a sua incognoscibilidade⁷⁴³ e a partir daí defini-la apenas do ponto de vista da sua “função”. A conseqüência inevitável dessa postura era a noção da inutilidade de ocupar-se com o tema, o que, com efeito, logo depois seria sugerido em termos expressos e na perspectiva de um maior rigor metodológico por ninguém menos do que Kant, e justamente – cumpre atentar para este detalhe - sob a alegação de reforçar a posição dos defensores da sua consistência enquanto

própria essa totalidade, ao levar as partes a constituírem o todo segundo a regra que ela própria promulgou, a razão assegura-se de um perfeito conhecimento do edifício assim erigido. Ela compreende essa estrutura porque pode reproduzir-lhe a construção em sua totalidade e no encadeamento de seus momentos sucessivos. É mediante esse duplo *movimento* intelectual que a idéia de razão se concretiza plenamente: não como a idéia de um ser, mas como a de um *fazer*”. Cassirer, 1997: pp. 32-3.

⁷⁴¹ A propósito, Maistre identifica nesta noção empiricista de *experiência* (introduzida por Bacon) uma redução indevida do significado original da *empíria* grega, procedendo a uma simples equivalência entre *experiência* e *sensação*. Cf. *Soirées*, I, 2, p. 161,193, n.91

⁷⁴² “Toda questão sobre a origem das idéias é um enorme ridículo enquanto não se tenha decidido a questão da essência da alma” Ibid. p.164

⁷⁴³ “De fato, em relação às essências reais das substâncias, somente supomos seu ser, sem saber precisamente o que elas são; o que as faz pertencer a uma espécie é sua essência nominal, da qual supõe-se que a substância seja a causa”. E a essência nominal é produzida pelas propriedades secundárias perceptíveis pelos sentidos: “Não podemos classificar as coisas e conseqüentemente denominá-las, por suas essências reais, porquanto não as conhecemos. Nossas faculdades não nos levam além no conhecimento e na distinção das substâncias do que a reunião das idéias sensíveis que observamos nelas; esta observação, por mais rigorosa e exata, está ainda muito longe da estrutura interna da coisa de onde estas qualidades brotam (flow)” Cf. Locke. *Ensaio*. Op. Cit.pp.174-175 Na segunda *Soirée*, Maistre cita uma afirmação de Condillac de que seria temerário buscar a natureza do espírito humano, mas apenas as suas “operações”, afirmação tipicamente lockeana. J. de Maistre. *Soirées*, I, 2, p.165. Essas expressões filosóficas de “humildade” epistêmica eram algo de que, como veremos, Maistre insistia em desconfiar .

substância ao tornar sólido, estabelecendo os seus limites, o campo legítimo da especulação. Ora, um dos pontos capitais do discurso de Maistre sobre essa questão é que não se deve deixar enganar pelas confissões de humildade epistêmica que caracterizavam (e ainda caracterizam) de maneira tão típica a filosofia e a ciência modernas, porquanto a afirmação, mesmo indireta, da incognoscibilidade da coisa (no caso, o que Maistre chama de “espiritualidade” da alma ou a alma como “essência” de pleno direito) viria a implicar, na prática, como por muito tempo de fato implicou, na afirmação da não existência da coisa ou, mais uma vez, na idéia de que é ocioso lançar-se em sua investigação.

Por que mentir?- escreve um Maistre indignado. Por que dizer que não há intenção de pronunciar-se a respeito da essência da alma enquanto que se pronuncia muito expressamente sobre o ponto capital ao sustentar que nossas idéias nos vêm pelos sentidos, o que expulsa manifestamente o pensamento da classe das essências? (*Soirées*, I, 2, p. 165)⁷⁴⁴.

Mas isto ainda não é o mais importante. Para Maistre o fundo da questão era a tendência, segundo ele intrínseca a este tipo de atitude intelectual, de desviar progressivamente a atenção do homem do que doravante não se curva completamente às exigências do método e, portanto, não pode ser conhecido com *certeza* – todas aquelas questões relativas à natureza sobrenatural, *sui generis*, da alma e suas possibilidades de comunhão com o divino que manifestamente não podem ser apreendidas por meio de idéias claras e distintas – para a “solidez” do conhecimento seguro, que Bacon e os seus “discípulos” no século seguinte tomariam como um simples equivalente do mundo real. Para esse fim o chanceler inglês teria concebido, segundo Maistre, uma dupla estratégia que na posteridade iria revelar-se notavelmente eficiente. Primeiro ele teria procedido a uma identificação da metafísica com uma espécie de super-física, que trataria da difícil questão (aparentemente sem saída) do conhecimento das essências ou substâncias subjacentes aos processos naturais, fazendo com que a investigação nessa ciência doravante se voltasse ao campo da descoberta

⁷⁴⁴“Como tem acontecido com tanta freqüência, escreve Berlin num arroubo de sinceridade, o preceito metodológico ‘somente as propriedades mecanicamente mensuráveis da matéria têm valor na formulação de leis científicas’ converteu-se no axioma metafísico ‘somente as propriedades mensuráveis da matéria são *reais*’”. Segundo o intérprete inglês, esta *conversão* de um princípio metodológico em afirmação metafísica não se limitou ao “cientismo” militante das luzes francesas; esta *implicação* já está plenamente presente no uso que Galileu faz de seu método: “Galileu argumentou em favor da realidade destas propriedades e da irrealidade das outras (cores, sabores, cheiros, etc – as propriedades *qualitativas*) dizendo que ele não podia conceber um corpo que não possuísse uma forma, um tamanho e uma posição, ou que não estivesse em repouso ou movimento de alguma maneira determinada, enquanto poderia conceber com facilidade um [corpo] sem sabor, cheiro ou cor. Daí ele concluir que estas últimas propriedades fossem ilusões subjetivas; sendo somente as primeiras objetivas, reais, ‘inerentes ao corpo’”. Berlin. *Op. Cit.* p.47

dos substratos “reais” dos fenômenos físicos e, conseqüentemente, de coisas como a essência do calor, do frio, etc., que, se bem sucedidas, a conduziriam ao mesmo lugar que a física, e, na hipótese contrária, não chegariam a lugar algum (sem dúvida a hipótese mais provável), levando-a, em conseqüência, a um descrédito ainda maior do que aquele em que na época se encontrava. Depois, ainda segundo os termos do “processo” movido por Maistre contra o seu antecessor, Bacon teria reduzido a teologia, tradicionalmente reconhecida como a coroação da metafísica e, portanto, de todos os esforços da inteligência humana, a uma “ciência abrupta”, isto é, a uma afirmação dogmática de noções estranhas à experiência ou, na melhor das hipóteses, ao mero estudo da Bíblia, eliminando qualquer possibilidade de uma teologia filosófica ou “natural” e dando início, assim, àquele processo de desvalorização da teologia como saber que desaguaria na afirmação sob todos os aspectos exemplar do caráter meramente “histórico” (e não racional) desta disciplina na obra de Espinoza, Lessing e, finalmente, em *O Conflito das Faculdades* de Kant⁷⁴⁵.

Desse modo, argumenta Maistre, tendo-a afastado completamente do campo de visão da inteligência ao expulsá-la do mundo e depois trancafiá-la devidamente no interior de um livro (ou “dentro da igreja”, o que dá no mesmo), bastava agora à filosofia (pelo menos era assim que, segundo Maistre, ela pensava) “queimar o livro” para privar definitivamente o homem de qualquer noção que ele ainda pudesse ter acerca da presença de Deus⁷⁴⁶.

Aos olhos de Maistre este processo que, em termos concretos, consistiu numa autêntica inversão das noções recebidas acerca da ordem e da hierarquia do saber, cujo resultado é para nós hoje absolutamente banal e conhecido, havia sido anunciado por Bacon mais de cento e cinquenta anos antes da redução (eventualmente kantiana) do saber teológico à chamada “teologia positiva”, conseqüência necessária da rígida e abstrata circunscrição do conhecimento seguro (e válido) ao universo dos fenômenos “exteriores” controláveis através dos sentidos e do uso metódico, puramente funcional, da razão. Com efeito, esta inflexão baconiana da inteligência na “direção da terra” viria posteriormente a orientar toda a vida humana para as transformações possibilitadas por este tipo de conhecimento, isto é, para a fruição dos bens tecnológicos, instalando o homem, agora supostamente desprovido das

⁷⁴⁵ Nesta obra, com efeito, a redução da teologia a um saber meramente histórico que, no que respeita à decisão sobre a “verdade” das doutrinas, deve submeter-se à investigação e aos princípios da razão ou da filosofia (a razão “pura”, em consonância com a redução kantiana da religião aos preceitos morais independentes do universo da experiência), é afirmada claramente e nas mais diversas instâncias. Cf. Kant, 1993: esp. I, 1, A, p. 26; IV, p. 37; e especialmente o “Apêndice”. Esta idéia de uma necessária submissão dos dogmas à investigação racional é também, como se sabe, parte essencial do ensaio que responde à pergunta “O que é esclarecimento”, no qual Kant busca demonstrar algo muito parecido do que na primeira obra.

⁷⁴⁶ Cf. *Soirées*, I, 5, p. 283.

inquietudes metafísicas de que padecia, não como um chamado da sua natureza, mas como um efeito de estar submetido ao império das superstições, instalando o homem, como dizia, na “tranqüilidade” da imanência, e chamando-o a realizar a sua humanidade no interior do regime da natureza, conforme determinava desde o princípio o projeto “humanista” sustentado de Voltaire⁷⁴⁷. A percepção que, em sua oposição, Maistre tem de todo este processo e da verdadeira inspiração desse gênero particular de “humanismo” científico me parece ser tão clara que ele se mostra inclusive consciente da inadequação da sua terminologia – “idéias inatas”⁷⁴⁸ –, usando-a principalmente por razões polêmicas e também porque somente ela sugere o sentido exato da mensagem que, nesse campo, ele pensava ser necessário passar. Mas o caso é que, na sua perspectiva, muito mais do que estabelecer uma teoria do conhecimento da natureza (campo em que ele mesmo, citando reiteradamente Aristóteles e Santo Tomás de Aquino, não pretendia oferecer nada de novo⁷⁴⁹), tratava-se, com a oposição encarnçada ao programa científico de Bacon e ao sensualismo da epistemologia de Locke, que, partilhando essencialmente dos mesmos princípios, o teria seguido, tratava-se, como dizia, sobretudo de defender o fundamento do que ele acreditava ser a natureza e a destinação espiritual da inteligência do homem, a “ordem correta” determinada hierárquica e inapelavelmente pelo conhecimento da sua “sublime destinação”. Explicando os “pecados” do século XVIII nesse campo, ele escreve, numa terminologia e num espírito intensamente origenistas:

O que há de mais certo do que a nobre destinação dos seres espirituais a concorrer livremente, nas suas esferas respectivas, para a realização dos decretos eternos? A sanção dessa lei não é menos evidente. Todo ato da

⁷⁴⁷ Também este enunciado mais de cem anos antes e com uma precisão bastante maior pelo mesmo Bacon. É de se conferir a respeito o prospecto das possibilidades de aproveitamento da Natureza pela ciência em benefício do homem apresentado como prefácio à “Floresta de florestas” sob o título de “Magnificência da Natureza para o uso do homem” cit *in Examen*, 1836: I, pp. 297-8; Em seu comentário sobre a passagem, Maistre ridiculariza o projeto tecnológico de Bacon sem desconfiar de que, malgrado algumas estranhezas devidas ora a uma certa inclinação alquímica (“inventar meios físicos de ler o futuro”) ora a uma espécie de curiosidade pueril (“apodrecer um elefante em dez minutos”), Bacon profetizou em detalhes praticamente cada um dos objetivos principais da moderna civilização tecnológica, preparando no campo das idéias - e dos desejos - a sua concretização: “Fazer um homem viver três ou quatro séculos (...) Manter um homem com a idade de vinte anos durante sessenta anos; curar todas as doenças incuráveis (...) engordar um homem magro e emagrecer um homem gordo, ou mudar seus traços faciais (...) criar novas espécies de animais (...) inventar enfim os maiores prazeres para os sentidos, minerais artificiais e cimentos” Cf. também F. Bacon. *A Nova Atlântida*. Nova Cultural (Pensadores), São Paulo, 1999 esp. pp.245-254 para a utopia científica do Chaceler inglês.

⁷⁴⁸ *Soirées*, II, 6, p. 166-7. Ali Maistre escreve que Locke não teria definido o que entendia por “idéias inatas”, a mesma opinião de Berlin em seu comentário do *Essay on Human Understanding*. Cf. Berlin, 194: p.38-39 e ss.

⁷⁴⁹ Com efeito, em relação a nenhum outro campo da sua reflexão se revela mais apropriada do que aqui a observação de Pranchère de que Maistre não tinha um sistema porque o “sistema” que ele defendia estaria pressuposto, perfazendo algo que poderia ser chamado de maneira vaga de uma “filosofia cristã”. Cf. esp. *Soirées*, I,2, p. 162 e ss, onde ele chama Tomás de Aquino de “anjo da escola” e II, 6, pp.333-336, onde ele se utiliza abundantemente da *Metafísica* e dos *Segundos Analíticos* de Aristóteles como base para discutir a questão do saber.

inteligência criada contrário aos propósitos da inteligência criadora leva necessariamente a uma degradação desta mesma luz que lhe foi dada para concorrer com a ordem; e quando esta *ação desordenada* é, além disso, voluntária e deliberada, trata-se de uma verdadeira revolta cujos efeitos devem revelar-se particularmente mortais. Além disso, como a sublime destinação da mente jamais foi contraditada de modo mais geral ou mais direto do que no século XVIII, não devemos nos surpreender com o fato de que todos os talentos deste século tenham ficado abaixo de si mesmos (*Examen*, 1836: II, p. 264 – grifo meu).

Percebe-se, assim, que o grande “pecado” da filosofia do XVIII com a sua crença na exclusividade da *certeza* e da experiência dos sentidos como critérios supremos do conhecimento na ciência foi nada menos que a *inversão da ordem da inteligência*, a subversão da hierarquia dos interesses legítimos da mente humana que só podem, na visão de Maistre, ser aquilatados a partir daquele fim que é ao mesmo tempo a sua realização. Como diz Mallebranche, uma das fontes preferenciais do nosso autor no que diz respeito à questão do estatuto da inteligência, “a mente torna-se mais pura, mais luminosa, mais forte e com maior alcance à medida que aumenta a sua união com Deus, porque esta união consiste em toda a sua perfeição”⁷⁵⁰.

Apesar da referência ao racionalismo de Mallebranche, o “Platão cristão”, ser sem dúvida importante para a interpretação do pensamento maistreano, a rigor a afirmação deste fim divino da razão do homem não precisa ser buscada na teologia cristã; na realidade ela é parte essencial de uma certa tradição de pensamento humanista que marcou a filosofia clássica, medieval e renascentista sob a inspiração de Sócrates e Platão, e cuja divisa primeira e fundamental se encontra expressa na célebre injunção délfica: “conhece-te a ti mesmo”. Os textos seminais do *Mémoire* sobre a maçonaria, assim como algumas das citações do *Examen de la Philosophie de Bacon* reproduzidas mais acima já deixavam ver a centralidade que Maistre atribuía a esta questão. Segundo esta perspectiva, é pelo conhecimento de si que o homem deve chegar ao conhecimento do mundo e não o contrário; é a prioridade dada a ele que determina a inteligência humana em sua ordem verdadeira. Quando no *Mémoire* vimos Maistre defender com todas as forças da sua eloquência o primado da “ciência do homem” sobre a ciência das coisas é também (ou quiçá principalmente) nesse sentido que o devemos entender. Enganar-se-ia, no entanto, e redondamente, quem quisesse reduzir o *gnothi seauton* de verve socrática a uma mera questão de “introspecção” ou “psicologia”. Como mostra o

⁷⁵⁰ *Recherche de la Verité* cit in *Examen*, II, p. 256.

caso paradigmático de Giambattista Vico, o comando para o autoconhecimento remete a algo muito diverso. Para o homem conhecer-se é sobretudo conhecer a própria alma, reconhecer que o si mesmo do homem, a sua “natureza”, o seu “eu”, como dizia Maistre, não são os membros do corpo ou as partes que compõem o seu organismo, mas essa mesma alma na imaterialidade das suas faculdades volitivas e perceptivas, que correspondem de pleno direito ao proprium do homem, àquilo que o diferencia do resto da natureza e dos outros animais⁷⁵¹. Esta alma imaterial, definida à maneira platônica como o poder de determinar-se (mover-se) a si mesmo, é algo que em todo o universo o homem compartilha apenas com o divino (ou com “o que é divino”), que dirige, anima ou “move” esse mesmo universo, e que ele reconhece ou deve reconhecer apenas porque carrega um pedaço ou uma imagem sua dentro de si. De modo que, como diz Vico, o conhecimento de si mesmo “prova que a mente humana é por analogia o deus do homem, assim como Deus é a mente do todo das coisas” (Vico, 1993: *Or. I*). É por isso, observe-se *en passant*, que Maistre pode dizer que a idéia de Deus é “inata” no homem, quer dizer, algo que corresponde diretamente à sua natureza, na medida em que ela está de certa forma “contida” na idéia mais básica que o homem tem de si mesmo e da sua própria alma, de modo que, Maistre não cansa de insistir, é possível à inteligência humana “estudar” em si mesma, como num espelho, a inteligência do criador (*Examen*, II, p. 311). O conhecimento de uma implica necessariamente no conhecimento da outra, e isso a tal ponto que a sabedoria (*sophia, sapientia*), o fim maior do ser humano segundo essa tradição, não pode deixar de ser, como o explicita a definição que dela dá Cícero, o “conhecimento das coisas humanas e divinas”, que nada mais é que o conhecimento do que é comum aos dois planos de ser, a alma do homem e a “mente [*mens, nous*] do todo” ou da natureza, respondendo pela direção e existência de tudo o que é⁷⁵². Com efeito, assim como Deus está no mundo, sem, no entanto, identificar-se com ele, o espírito do homem está (“preso”) no corpo para dirigi-lo, e é preciso coragem para libertar-se da ilusão dos sentidos corporais e buscar a divindade do “todo” dentro de si, pautando no conhecimento dela (que é o

⁷⁵¹ Citando Cícero (*Tusc. I*, 52) Vico diz: “Conhece-te a ti mesmo’ significa ‘conhece o teu espírito’. Pois o corpo é, com efeito, como um vaso ou um abrigo para o espírito; tudo o que é feito por ti é feito pelo teu espírito”. Vico, 1993: *Or. I*,4, p.38-9. Para a inunção délfica “conhece-te a ti mesmo” no pensamento antigo, cf. *Filebo*, 48C; *Cármides*, 164e-165a (com relação à *sophrosyne*); *Protagoras*, 343b; *Alcíbiades I*, 124a e Cícero, *De summum Bonnum*, III,74; V,44; e *De legibus*, I, 58,61.

⁷⁵² “É precisamente, escreve Maistre ainda no *Examen*, porque somos *como* Deus que podemos conhecê-lo, e isso *na medida mesma em que* somos semelhantes a ele” *Examen*, I, p.138, n.1.

conhecimento da verdadeira natureza do homem, do seu *proprium*⁷⁵³) a condução da própria vida⁷⁵⁴.

O verdadeiro humanista, não importa exatamente qual a escola filosófica que ele siga, como o mostram os exemplos diversos no espaço e no tempo de Sócrates, Cícero, Marsílio Ficino, Pico de la Mirandola e, pelo menos nessa sua primeira fase anterior a *Scienza Nuova*, Giambattista Vico, é, assim, aquele que, buscando em si o que é própria e especificamente humano, ascende através dessa busca mesma – que é a busca da sabedoria ou *filofosia* - ao divino, não tendo medo de trocar a segurança do que é certo (no sentido de “clareza” e certeza) e daquilo que pode ser mantido sob controle (apesar de corresponder a uma província muitíssimo reduzida e em última análise sem relevância no espectro das verdadeiras questões humanas) por aquilo que, sendo irredutivelmente obscuro, realmente importa para o homem considerado segundo sua origem e destinação.

Essa perspectiva humanista de sabedoria encontrada de forma paradigmática na obra dos autores da renascença italiana comporta vários desdobramentos que me parecem interessar especialmente à definição da posição maistreana acerca do papel da razão e da inteligência assim como a sua crítica à ciência moderna. Num primeiro nível ela tem a ver com o conhecimento e controle das paixões, com a sua submissão e transformação pelo elemento superior, ao modo da imagem do carro puxado por dois cavalos, preto e branco, no Fedro de Platão. Nesse sentido, a vida sábia (e feliz) é aquela que se realiza através da virtude, que em termos filosóficos nada mais é que a subordinação consciente e deliberada dos bens do corpo aos bens da alma na determinação de uma conduta conforme aos ditames da natureza (considerada como instância ordenadora, normativa do homem, a partir de seu *telos e* perfeição – do “bem” -, e não no estado bruto, empírico em que normalmente a encontramos). De forma que o resultado do esforço humano de (auto) conhecimento deve imitar essa mesma ordem, ligando-se de preferência à produção dos bens espirituais que se relacionam com a verdadeira *dignitate hominis* em lugar dos bens “corporais” passíveis de serem oferecidos pela tecnologia. É assim que mais uma vez podemos perceber, a partir de um novo ângulo, como a perspectiva da ciência moderna provoca, segundo essa concepção clássica, a inversão da hierarquia inscrita na natureza da razão humana. Ao conceber a razão apenas como um

⁷⁵³ “Ó excelência sem par do espírito que não pode ser explicada com propriedade e adequação a não ser pela sua semelhança com o Deus onipotente! Uma vez que tenhas conhecido a que o espírito se assemelha, terás conhecido a sua própria natureza. O espírito, com efeito, é uma certa força divina do pensamento” Vico, 1993: Or. I,5, p.42.

⁷⁵⁴ ⁷⁵⁴ “Também, no mesmo esforço para conhecer-te a ti mesmo, percebes a divindade do teu próprio espírito e reconheces que ele é imagem do Deus Todo-Poderoso” Vico, 1993: Or. I, 5, p. 40.

eficiente instrumento de transformação (*poiesis*) do mundo exterior (ou “corporal”) através do controle matemático dos dados apreendidos pelos sentidos, a filosofia e a ciência moderna colocam a dimensão espiritual do homem, o que há de divino nele, para trabalhar em benefício do que ele tem de sensório, material, sensual, terminando por subordinar completamente a alma ao corpo, como se, de agora em diante, os cavalos e não o piloto da biga devessem tomar a direção.

Mas há mais. Do ponto de vista do humanismo clássico, a pior de todas as conseqüências geradas pela perspectiva metodológica da ciência moderna é a fragmentação da visada humana, a perda da perspectiva de que o conhecimento autêntico do mundo em que estamos inseridos só faz sentido quando ligado a uma certa apreensão do “todo”, que sozinho nos coloca a nós, seres dotados de inteligência, em condições de compreender o que somos e o que estamos fazendo aqui. Mas aquilo que a filosofia clássica reconhecia como “o todo” não pode, em última instância, ser reduzido ao universo interior do sujeito que conhece, ao “mundo” (seja sensível ou inteligível) no sentido lógico e kantiano, (ou mesmo ao mundo especificamente humano dos “valores” e da “cultura”, que o próprio Vico, numa guinada de certo modo inexplicável, irá postular depois como um domínio autônomo⁷⁵⁵), que bem pode

⁷⁵⁵ Com efeito, a utilização que eu venho fazendo do humanismo de Vico (e de Vico como “humanista”) para ilustrar as posições de Maistre em relação à ciência nada tem de gratuita: ela visa justamente, de um lado, colocar em evidência a extrema complexidade envolvida na tarefa de dar uma definição mais ou menos exata da filosofia subjacente às teses principais do humanismo renascentista, do qual Vico está longe de ser uma expressão paradigmática, e do outro dar a ver o caráter híbrido do humanismo do próprio Joseph de Maistre, dificilmente assimilável a uma única escola ou corrente de pensamento. De fato, a consagrada imagem historiográfica que fala do Renascimento na perspectiva de uma guinada antropocêntrica, tal como exemplificada na obra dos maiores humanistas da Academia de Florença, como Marsílio Ficino e Pico de la Mirandola, que segundo reza a lenda teriam sido responsáveis, ao colocar o homem e a natureza no centro das preocupações humanas e afirmar ao mesmo tempo a dignidade do homem contra o sombrio agostinismo que teria marcado a sensibilidade medieval, por uma verdadeira revolução nas artes e na filosofia na direção da modernidade, essa imagem, eu dizia, hegemônica no contexto das representações dessa época e do seu pensamento não pode mais ser encampada acriticamente e em todos os seus detalhes (como eu mesmo fiz no capítulo introdutório da minha dissertação de mestrado), necessitando de uma boa dose de qualificação. Tome-se como exemplo o principal texto arrolado em apoio desta tese da “virada” antropocêntrica, a *Oratio de Dignitate Hominis* de Pico, no qual o jovem filósofo florentino fala do *proprium* da natureza humana como a propriedade de, ao contrário de todos os outros seres, não ter destinado para si um lugar fixo, definido na ordem universal da criação, podendo assimilar-se, segundo as escolhas da sua liberdade, tanto às ordens inferiores (animais, vegetais, minerais) quanto às superiores (anjos, intelectos separados, virtudes, potestades) de seres. A interpretação mais difundida na historiografia quer identificar na suposta novidade das noções antropológicas aí expostas o surgimento da auto-representação típica do homem moderno, que assume, seja com a transformação do mundo físico através da ciência da natureza, seja com a transformação do mundo social pela cultura ou pela reivindicação da soberania política, as rédeas do seu próprio destino e a criação histórica do mundo em que pretende viver. Este momento (e este texto) antropocêntrico apareceria, assim, no limite, como o ponto de partida reconhecível do grande movimento de emancipação do homem que no espaço de menos de dois séculos deixaria para trás as diversas modalidades antigas e medievais de servidão e heteronomia e se consolidaria politicamente com a ideologia da Revolução. No entanto, como mostra Brague, pelo menos no que diz respeito aos humanistas florentinos, essa leitura padrão demandando um certo esforço de refinamento. É bastante provável que a visão do antropocentrismo de feição cristológica que marca o pensamento destes autores tenha sido transformada na afirmação radical da completa indefinição da natureza humana e, a partir dela, das infinitas

potencialidades de (auto) demiurgia do sujeito racional por aquilo que Rousseau chamava de “ilusão retrospectiva”, e se tenha chegado a identificar no pensamento deles aquilo que somente mais tarde, no contexto bastante diverso da obra de Bruno e, de uma maneira geral, da virada dos séculos XVII-XVIII, com a obra do próprio Vico, viria a se manifestar. O problema é, com efeito, dos mais complexos, e por isso mesmo uma nota no meio de um texto que tem um outro tema como objeto é dos espaços mais inadequados para tentar aprofundá-lo. Há, todavia, uma dimensão sua que me parece sobremaneira interessante para a nossa discussão. Para resumir: o caso é que o universo pressuposto no *dignitate hominis* de Pico de la Mirandola (e que, enquanto “pano de fundo”, atribui sentido à sua representação da dignidade do homem) é de ponta a ponta o cosmos sagrado e hierárquico do Pseudo-Dionísio Areopagita adotado uniformemente, desde o final da Antiguidade, pelo pensamento medieval; naquilo que nos interessa, isto significa que, se, ali, Pico afirma a plenos pulmões que o homem é livre, que a sua dignidade consiste exatamente na possibilidade de ocupar o lugar que a sua própria liberdade lhe determina na ordem universal, o fato relevante é que essa ordem é, à maneira clássica, dada, pré-existente, que o homem não é livre para escolhê-la, podendo apenas, *aderindo* voluntariamente a seus sucessivos estágios ontológicos concebidos hierarquicamente, a ela se assimilar. A lógica que se encontra por trás desta representação não poderia ser mais antiga e mesmo anti-moderna; ela consiste na idéia clássica e até banal (a qual no plano da epistemologia pode ser classificada de “realista”) de que a convivência produz a semelhança (ou é produto dela) e de que, conseqüentemente, é impossível ao homem aproximar-se de um objeto (ou “conhecê-lo”) sem *participar* dele ou da sua “forma”. Assim, é apenas num sentido muito restrito que para Pico e os humanistas italianos o homem pode ser dito como “inventor de si mesmo” ou do seu próprio mundo ou condição. Nesse esquema que se poderia chamar de cosmo-antropológico, a liberdade humana aparece como meio ou agente de queda ou subida, de decadência ou ascensão, mas jamais, sob hipótese alguma, como a norma criadora suprema, nem mesmo enquanto imagem divina, como acontece com Nicolau de Cusa, por exemplo. Com efeito, não se verifica na *dignitate hominis* de Pico o mais leve vestígio da idéia sofisticada e tão especificamente moderna da relatividade dos valores (ou das visões de mundo), quer dizer, do homem como *medida*, que, de acordo com a historiografia padrão do período, se deveria identificar. O “em cima” e o “em baixo” na direção dos quais o homem livremente se movimenta, o anjo e a besta nos quais ele pode alternativamente se transformar, estão dados de saída: são realidades de pleno direito não abertas ao arbítrio ou à criação do homem, das quais, segundo o uso da sua liberdade, ele é chamado a participar. Na realidade, numa leitura atenta a imagem de homem que se pode depreender do discurso de Pico parece na verdade dizer exatamente o contrário do que se quer que ela diga; ela parece deixar claro, a exemplo do “antropocentrismo” de verve patrística no qual quase que certamente se inspira, e a despeito mesmo da exaltação que o tom oratório lhe confere, a falta de consistência do ser humano, a sua não autonomia ou não independência, condicionada pelo fato inescapável da sua falta de “lugar”. Pois bem, com Vico, no princípio do século XVIII, mais especificamente com a fase iniciada com a publicação da sua “Ciência Nova”, essa imagem renascentista de homem forjada pelos expoentes da Academia platônica de Florença vê-se submetida a uma radical transformação. A idéia que nessa obra Vico propõe da história como uma “ciência do homem” pressupõe a afirmação de que, ao contrário do mundo das coisas exteriores, domínio exclusivo da soberania divina, o mundo político, religioso e sócio-cultural é uma criação puramente humana, o resultado da elaboração voluntária (ou espontânea) pela mente das suas condições de existência, sendo por isso a única dimensão da realidade que o homem é capaz de realmente conhecer (na medida em que foi ele que a produziu). Observe-se *en passant* a profunda transformação operada no princípio do conhecimento: a idéia não é mais a de que *o semelhante conhece o semelhante*, mas que só é possível conhecer, ao modo de um artefato, aquilo que se produziu. É o homem que, para adaptar-se às condições objetivas que se lhe apresentam, e baseado na criatividade espontânea da sua própria mente, cria, através principalmente da língua, os valores e imagens que constituem o seu mundo simbólico, o mundo humano em seu aspecto coletivo e espiritual, afirmando nessa mesma produção da variedade potencialmente infinita das manifestações simbólicas encontradas na história o parentesco com a divindade em seu trabalho de criação. É assim que Vico, ao transpor (*secularizando-o*) o ideal renascentista (que, insisto, permanece fundamentalmente teológico), que fala do homem como um microcosmo ou “segundo deus” (*deus secundus*), uma noção originalmente estruturada sobre a representação de um universo hierárquico de valor pré-definido, para o plano da relatividade radical que é a marca distintiva da *horizontalidade* da imanência histórica (reforçada, num outro plano, pela afirmação da homogeneidade do universo infinito que serve de base metafísica à nova ciência da natureza num processo descrito por Cassirer em seu ensaio magistral, *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, 2000, esp. pp. 25-27), é assim, dizia eu, que ele cria (ou pelo menos fornece as bases metafísicas para tanto), a exemplo do que mais tarde fará Rousseau, a própria possibilidade de uma ciência histórica do homem, as condições meta-teóricas para o surgimento das modernas “humanidades” (muito diferentes, diga-se *en passant*, dos *studia humanitatis* do Renascimento) ou “ciências humanas” no sentido próprio em que as conhecemos, ou seja, como “ciências do espírito” (*geisteswissenschaften*) – o conjunto das ciências que versam sobre o espírito e as suas “criações”. Pois se a grande variedade das associações humanas ao longo da história não é, como queriam Maistre e outros reacionários, expressão dos desígnios divinos ou

não guardar qualquer relação com a dimensão ontológica – a realidade real, se é permitido exprimir-se assim - onde se encontram as coisas e a totalidade que, na harmonia de suas relações recíprocas, elas compõem. Como diz Donald Venere, ainda a propósito do humanismo das primeiras obras de Vico,

A verdade, concebida em oposição à certeza, sempre colocou o eu do pensador em relação com o todo ou com o divino, concebido como algo que está além da realidade do eu. Hegel, numa célebre declaração, disse: ‘a

providenciais, que sozinhos determinariam, de maneira soberana, a realidade do real, mas antes produções espontâneas e autônomas do espírito humano que não atendem às exigências impostas por uma natureza de conteúdo supostamente inalterável (determinada *providencialmente*), elas só podem ser entendidas em si mesmas, na chave da irredutível “diversidade” da sua sucessão horizontal (i.e., espaço temporal), como expressões ou testemunhos do processo incessante de auto-criação e auto-transformação do homem (definido essencialmente como um “animal” produtor de símbolos) através da história, de modo que se pode falar numa “ciência do espírito” quase como uma “meta-ciência” no sentido idealista, como o trabalho incessante de descoberta do espírito sobre si mesmo, isto é, tal como ele se encontra refletido ou espelhado na sua própria atividade e no universo das suas próprias criações (observe-se *en passant* que este ideal das ciências humanas como uma meta ou super ciência identificado por Berlin em Giambattista Vico e principalmente por Cassirer numa certa filosofia do Renascimento é plenamente incorporado por este último na sua obra filosófica original – a chamada “filosofia das formas simbólicas”, afirmada como uma “filosofia da cultura” -, como o demonstra, por exemplo, o segundo capítulo do seu *Essay on Man (Antropologia filosófica*, trad. espanhola, 2000, p. 45 e ss), em que a capacidade de produzir símbolos é afirmada como a “chave” para a natureza misteriosa e indefinida do homem. Num outro registro, distante do primeiro apenas na aparência, é mais ou menos neste sentido que Émile Durkheim, ainda que fazendo uso de uma linguagem diferente, define a sua concepção das ciências sociais. Cf. *A Evolução Pedagógica*, 1995: p. 305 e ss). Claro está que a posição de Vico (mais uma vez, a partir da “Ciência Nova”, mas não nos Discursos sobre a educação que eu venho citando justamente como exemplo do humanismo clássico) se apresenta na realidade como um “humanismo” de tipo novo, para cujo entendimento o autor napolitano é particularmente valioso precisamente pelo fato de ter operado esta “novidade” na evolução interior da sua própria obra, derivando-a de maneira exemplar a partir do modelo clássico ou antigo. Com efeito, a sua ciência histórica do homem subverte nesse processo, e inteiramente, a intenção original dos autores nos quais o pensador napolitano expressamente se baseou (conforme se pode perceber pelo agudo contraste entre as idéias expostas nas *Orazioni inauguralli* e os pressupostos metafísicos da “Ciência Nova”), procedendo, a partir dessas bases, a uma elaboração completamente diversa e, de fato, inusitada. Pois a idéia de que a divindade da mente humana (a imagem ou traço divino no homem) consiste no poder de projetar-se no plano horizontal da sucessão histórica para nele criar, através da faculdade imaginativa e do símbolo que ela produz, a sua própria condição, representa nada menos que uma desnaturação absoluta da perspectiva hierárquica de assimilação ao divino que a idéia do homem como *deus secundus* carregava desde os primórdios (estóicos) da sua formulação. Seja como for, com estes dados em mente ganha-se, creio eu, a condição de estimar o profundo contraste existente entre o humanismo providencialista de Joseph de Maistre, tributário do cristocentrismo (muito mais do que antropocentrismo) dos mestres florentinos e outras figuras centrais do Renascimento cristão como Erasmo e Pierre Charron, e o historicismo radical que marca a segunda fase da obra de Giambattista Vico, que dá início a uma outra corrente de pensamento, a qual, malgrado as aparentes semelhanças (não raro superestimadas pelos comentadores), pouco ou nada têm que ver, no seu refletido voluntarismo e principalmente na proposição do homem (ou da sua mente ou da sua liberdade ou do seu “gênio” criador, pouco importa a expressão) como medida, com os princípios radicalmente diversos que orientam o pensamento do nosso autor. Para toda essa questão, convém remeter, além das obras já citadas, aos seguintes trabalhos: Brague, 1999: p. 110-11 para a análise da tese central do *De Dignitate hominis* de Pico de la Mirândola no contexto da “visão standard” do mundo e do lugar do homem nele no período medieval; Cassirer, 2000: pp.7-72, para a questão importante das implicações éticas e antropológicas da tese da infinidade do cosmos; E. Faye, *Philosophie et Perfection de L’homme*, 1994, para uma outra versão, centrada na perspectiva das matemáticas e do estudo da natureza, da evolução do humanismo renascentista na direção da ciência moderna; e Isaiah Berlin, “*The Divorce between the Sciences and the Humanities*” in Berlin, 2000: esp. p. 334 e ss, para uma análise em profundidade da importância histórica da “nova ciência” de Giambattista Vico em toda a riqueza das suas implicações; para uma outra versão, a meu ver complementar, a respeito da gênese filosófica das ciências humanas, cf. o brilhante ensaio de Claude Levi-Strauss, “Jean-Jacques Rousseau, Fundador das Ciências do Homem”, in *Antropologia Estrutural II*, 1989: pp. 41-51.

verdade é o todo'. Vico diz em Sobre os métodos de estudo do nosso tempo que 'o todo é de fato a flor da sabedoria'. A busca da verdade sempre colocou o eu em relação com algo que transcende o alcance de qualquer método ou forma de pensamento e análise metódicos, contidos em si mesmos. A busca do eu pela verdade usualmente valoriza o *ingenium* (a percepção das conexões entre coisas que de outro modo parecem estar separadas) sobre o método; a imaginação (enquanto o poder de formar imagens verdadeiras) sobre a abstração e a classificação; e a razão (enquanto a tentativa metafísica de conhecer com plenitude) sobre o raciocínio (enquanto um processo de ordenamento intelectual de conteúdo específico). (Vico, 1993: p.2)

Nessa perspectiva totalizante, o saber jamais pode ser reduzido à sua dimensão teórica; o autoconhecimento é “sempre moral no sentido de ser sabedoria prática, uma sabedoria que guia o ser humano na vida (...) O conhecimento das coisas humanas e divinas [a sabedoria] é autoconhecimento, e todo autoconhecimento tem como meta o conhecimento de como viver” (Ibid. pp. 8-9). E o conhecimento de como viver “exige que a pessoa apreenda o todo de toda situação e de todo assunto que seja importante para ela e que este todo seja colocado em palavras de modo que possa ser objetificado e compreendido” (IBID. p. 9). Em chave cristã essa concepção de que o “todo” é necessário à determinação e entendimento da ação humana na terra, do “como viver”, algo que a princípio está profundamente enraizado na inspiração pagã da sabedoria filosófica dos antigos gregos, é completada e esclarecida pela noção (também de origem pagã, estóica, porém modificada, como vimos) de *providentia*, que por sua vez indica o todo não como algo auto-suficiente, mas em seu sentido *ativo*, “aberto” de inteligência volitiva e ordenadora (ou do resultado *dinâmico* da ação dessa inteligência), que preside com sabedoria e de maneira dinâmica à sua contínua organização⁷⁵⁶. De modo que, segundo esse modelo ético e antropológico clássico modificado pela incidência das noções bíblicas ou cristãs (e que corresponde justamente, malgrado uma ampla percepção em contrário, ao “humanismo” dos italianos do século XV, apropriado, em outros termos, e pelas lentes do “humanismo” jesuíta, por Joseph de Maistre⁷⁵⁷), a *prudencia*, que designa a sabedoria na condução da vida humana e que em determinado nível deve ser informada, se deseja revestir-se de sentido, pela *sapientia* ou “conhecimento do todo”, encontra-se necessariamente ligada, no plano superior, à *providentia*, ou ao re-conhecimento da

⁷⁵⁶ É nesse sentido que Maistre fala da natureza, do “todo”, como composto por *ressorts souples*, plásticos à ação da inteligência ordenadora e também dos seres livres no plano criatural. Cf. *Soirées*, I, 5, p. 246.

⁷⁵⁷ A descrição dos termos precisos do humanismo renascentista (pelo menos na sua versão clássica, italiana) como uma fusão entre socratismo filosófico e educação retórica (principalmente o modelo de Sócrates) sobre uma base teológica e antropológica cristã (notadamente o platonismo modificado de um Santo Agostinho) pode ser encontrada nos dois artigos de John W. O'Malley na edição comemorativa dos quatrocentos anos da Ratio Studiorum (Duminuco, 2000), respectivamente “How the First Jesuits Became Involved in Education” (pp. 56-74) e “From the 1599 Ratio Studiorum to the Present: A Humanistic Tradition” (pp. 127-144).

“sabedoria divina” (da qual, inclusive, ela nada mais é do que uma correspondente humana, a *providentia* correspondendo, como se dá de modo paradigmático na doutrina de Tomás de Aquino, exatamente à prudência no plano divino) em sua ação na natureza e na história, com o fim de concorrer para a “ordem” geral pela execução, como diz Maistre, livre e consciente dos *decretos eternos*, cumprindo o homem desse modo a “sublime destinação” inscrita em sua natureza de criatura espiritual⁷⁵⁸.

No caso específico da visão filosófica de Joseph de Maistre, todas estas noções se acham reunidas na discussão da crítica baconiana às chamadas “causas finais”. Maistre reconhecia no moderno paradigma da investigação da natureza cuja proposição ele fazia remontar a Bacon justamente essa perspectiva de fragmentação da realidade oferecida, em nome da “clareza”, pelo método, um mergulho no infinitamente grande e no infinitamente pequeno, e a conseqüente “resolução”, estabelecida *a priori*, de nada remeter, nem individual nem coletivamente, daquilo que compõe o mundo, a um todo unificante, expresso na idéia de uma finalidade ou razão superior. Como mais tarde aconteceria com Kant, a explicação do chanceler inglês para a defesa dessa atitude era que, além do impedimento que ela representava para a afirmação da autonomia do saber e para o conseqüente estabelecimento de uma postura correta e rigorosa de pesquisa, a ânsia teísta em encontrar finalidades (ou intenções) específicas e gerais em tudo só contribuía para fortalecer a posição dos ateus e materialistas, na medida em que a descoberta de novos fenômenos fatalmente desmentiria a finalidade que antes havia sido, supostamente de maneira errônea, assinalada. Mas para Maistre esta explicação estava longe de ser convincente. Para ele a verdade evidente sobre o universo, que se encontra ao alcance mesmo do mais simplório senso comum, é a sua ordem, proporção e simetria, é a evidência para todo ser inteligente de que “tudo foi feito pela e para a inteligência” e de que todas as coisas que são existem em harmonia e atendem, seja juntas, seja separadamente, a uma intenção. Se essa “intenção” que preside à sua existência individual ou coletiva não pode ser asseverada com a certeza de uma fórmula matemática, isso de modo algum a torna menos evidente ou necessária; muito pelo contrário, é o caráter “aberto” da idéia de intenção ou finalidade que responde pela sua riqueza e, com esta, pela intensidade da sua significação. Nesse campo, como já assinalava Vico, a claridade é o “vício

⁷⁵⁸ A imagem que se tem do lugar da inteligência humana assim concebida está a anos-luz da simplista acusação de irracionalismo ou mesmo da análise mais matizada de Pierre Manent (*Essai*, 1988: p. XIII) de que Maistre haveria subvertido, com o seu “experimentalismo” nas coisas humanas, a noção de prudência (ou *phronesis*) dos antigos. A meu ver, é provável que os termos precisos da posição maistreana tenham escapado ao brilhante comentador francês porque este não levou em conta na devida importância os textos mais propriamente filosóficos do conde savoiano, como o *Examen* ou a segunda e sexta *Soirées*, que se encontram na base da análise que está sendo feita aqui.

da razão humana ao invés de sua virtude”, porque “uma idéia clara é uma idéia acabada” (Vico, 1993: p. 3) e o espírito humano se sufoca quando se volta apenas para si mesmo, na medida em que o horizonte da sua natureza é nada menos que a amplidão do infinito vertical de Deus.

Segundo Maistre, das coisas que existem qualquer um pode dizer com igual propriedade: “elas existem para mim”. Qual o problema de reconhecer na obra a intenção do criador? Ou será impróprio admitir que todos os planetas do nosso sistema podem a igual título dizer como a terra: “o sol existe para mim”? Para Maistre, o fato é que em um mundo governado por um sistema de “forças cegas”, sem uma visão qualquer de finalidade, isto é, de telos, intenção, desígnio nos fenômenos (expressões que indicam a presença da inteligência e, em última análise, de Deus), não pode haver lugar para o homem, que nele não se reconhece, ou melhor, que nele não reconhece aquilo que há de essencial e divino em si mesmo, a ordem da razão. Com efeito, em uma obra sobremaneira esclarecedora o historiador francês da filosofia Rémi Brague não poupa erudição para estabelecer como as noções que a inteligência conserva (ou não conserva) a respeito do “todo” carregam em si uma dimensão ética e humana fundamental, determinando de certa maneira a concepção que se tem acerca do próprio lugar no mundo e do modo em que nele se deve conduzir⁷⁵⁹.

Para Maistre e para a tradição “humanista” de autoconhecimento à qual ele se filia expressamente, isso é tanto mais verdade na medida em que o homem é de pleno direito um microcosmo, capaz de perceber a ordem do mundo no espelho do seu próprio ser⁷⁶⁰. É de certo modo evidente que reconhecer a finalidade do mundo dentro de si mesmo e em relação a si mesmo pode não passar de uma simples projeção de um desejo narcísico, de uma transposição ilegítima da percepção da centralidade do logos para a afirmação da vaidade do homem e para a apoteose da sua condição, exatamente o que, de acordo com uma certa escola de pensamento, teriam feito os mais exaltados humanistas da Renascença (a exemplo do que, num registro diverso, porém análogo, fariam, depois deles, os românticos alemães). Sem

⁷⁵⁹ A obra, com efeito seminal, foi citada amplamente na primeira parte deste trabalho. Trata-se de *La Sagesse du Monde: Histoire de L'Experience Humaine de L'univers*, 1999.

⁷⁶⁰ Cf. *Examen*, 1836: II, pp. 175 e ss. A noção do homem como um microcosmo, que, como mostra Cassirer através da análise da obra de Nicolau de Cusa, teve ampla voga no Renascimento, e que, como todos sabem, é de origem estoíca, foi amplamente elaborada pelos doutores do cristianismo grego, provavelmente fonte maior da sua retomada na época da Renascença européia. A propósito conferir aquele que é na visão de muitos o primeiro e principal tratado sobre a origem e constituição do homem em ambiente cristão, o *De Hominis Opificio* de São Gregório de Nissa (traduzido e publicado no contexto da *Source Chrétiennes* como *De la Création de L'homme*), cujos pontos relevantes são analisados num artigo de minha autoria intitulado “Princípios da Teologia Mística em São Gregório de Nissa”, in *Nas Teias da Delicadeza*, São Paulo, 2006, ao qual eu tomo a liberdade de remeter.

negar a centralidade do homem na criação, algo que ele vê atestado triplamente pela experiência, pelo raciocínio e pela Bíblia⁷⁶¹, para Maistre não é necessário tomá-lo como referência única para estabelecer um sentido de finalidade no mundo criado⁷⁶². Como já havia observado um médico antigo, entre os duzentos (sic) ossos que formam o esqueleto humano não há um único que não tenha pelo menos quarenta propósitos diferentes. E o mesmo, por que não, acontece com o sol que

Está relacionado com o olho do ácaro: os raios desta imensa estrela penetram no seu olho, curvam-se nas lentes do seu cristalino e convergem para a sua retina da mesma forma que fazem no olho do naturalista que observa o animalzinho com a ajuda do microscópio. E como nada na natureza pode atrair sem ser atraído, assim como um navio de cem canhões que atrai uma canoa para si mesmo necessariamente se aproxima dela, ainda que numa proporção insensível, da mesma forma no grande todo todos os fins são recíprocos em proporção à importância comparativa dos seres, e é impossível que o olho do ácaro seja colocado em relação com o sol sem que o sol, por sua vez, seja proporcionalmente relacionado com o ácaro (*Examen*, 1846: II, p. 177).

Todas as coisas foram feitas para todas as coisas, tendo a harmonia recíproca como causa aparente e final, sem prejuízo de quaisquer outras “causas”, intenções ou finalidades que a mente humana seja capaz de postular para a grande obra divina. Maistre repete o tempo inteiro que não vê razão alguma para a rejeição baconiana (e moderna) das especulações metafísicas acerca do sentido a ser dado aos fenômenos da natureza pelo reconhecimento geral e abstrato da sua ordem ou pela determinação hipotética da intenção ou desígnio que os preside. Ele simplesmente não entendia de que modo essa perspectiva poderia atravancar, como Bacon e muitos outros defensores do novo conhecimento alegavam, o progresso das

⁷⁶¹ A defesa dessa centralidade, ou melhor, da “criatura racional”, dotada de *logos*, como *fim* da organização cósmica ou universal é uma das teses principais de Orígenes na sua polêmica contra Celso, que muito caracteristicamente postulava, bem à maneira da cosmologia moderna (evidentemente com algumas diferenças não negligenciáveis que não me cabe discutir aqui), que o ser humano, conforme demonstra a experiência, é pequeno demais, demasiadamente insignificante diante da grandeza do universo para merecer essa importância e essa representação, e que normalmente aquilo que ele se representa como tendo sido feito *para ele* não parece ter a destinação que se lhe atribui. Na realidade, o argumento de Celso é uma espécie de versão modificada do famoso argumento de Xenófanes de Colófon contra o antropomorfismo da religião grega: não poderia as plantas, os animais ou mesmo os insetos dizer que tudo foi criado para eles, uma vez que eles também se aproveitam de tudo para sobreviver? Por que entender que apenas o homem tem o direito de achar que tudo foi feito para ele? Há algo de realmente razoável nisso? A resposta oferecida por Orígenes (*Contra Celso* IV,74) a essa contestação da chamada “doutrina das causas finais”, dando conta de de que a proposição de uma destinação específica de modo alguma invalida outras que se possa conceber (inclusive em sua hierarquia possível), é, de fato, bastante engenhosa, e ela foi registrada com entusiasmo por Maistre em seus *Registres de Lecture* (“Extraits G”, p. 351), me parecendo inclusive estar na origem da resposta que na citação que se segue, utilizando o exemplo do “ácaro”, ele irá oferecer.

⁷⁶²Cf. *Examen*, 1836: II, p. 215 e ss

ciências e impedir o avanço da investigação. Para ele a única saída possível da perplexidade em que o colocava essa rejeição (a explicação que se dava para ela) era atribuir àqueles que a advogavam aquilo mesmo que foi dito no começo deste item: uma metábase indevida do método bem sucedido da ciência da natureza para a afirmação de uma agenda metafísica que à época não tinha coragem de se declarar. Pelo menos é nessa perspectiva que Maistre lê a simpatia de Bacon pela “filosofia corpuscular” de Demócrito e Epicuro (leia-se, pelo materialismo) e a sua rejeição da “razão divina” de Platão, que segundo o filósofo inglês teria “manchado” a filosofia (natural) ao introduzir as causas finais e, com elas, a teologia⁷⁶³, o que, tal como depois o faria o cristianismo, haveria em sua visão contribuído decisivamente para desviar as mentes da observação, “para longe das coisas”, ao ensinar a “ilusão” de que a verdade não estava fora, nos fenômenos exteriores, mas no interior das nossas mentes⁷⁶⁴. A posição de Bacon tal como a pinta Maistre (decerto sob uma luz bastante desfavorável) pode ser definida precisamente como o contrário daquilo que há pouco eu descrevia, a partir da atitude socrática do primeiro Vico, como a visão do humanismo clássico e renascentista acerca do conhecimento, ainda que nem sempre a crítica o tenha reconhecido assim⁷⁶⁵.

Mas, para Maistre, o que realmente o incomodava em Platão era o fato deste haver sido, em todos os campos variados da sua atividade intelectual, essencialmente um teólogo, de modo que quando Bacon o reprova supostamente por haver “introduzido” as causas finais no estudo da física, o que, com efeito, não podia ser o caso (uma vez que Platão foi tudo menos “físico”), o que ele teria em mente com essa expressão vaga e imprópria de “causas finais” é a idéia de Deus, “a fonte das causas finais”, quer dizer, a noção da existência de uma mente retora superior por trás da diversidade que caracteriza a criação⁷⁶⁶. No entanto, assim segue o argumento, pressupor essa mente é justamente o que torna possível o sucesso da inteligência em qualquer esforço de compreensão, seja no grande ou no pequeno, na parte ou no todo. Pois

⁷⁶³ Na quinta Soirée, ele escreve: “Bacon não se esqueceu de nada para nos desgostar da filosofia de Platão, que é o prefácio humano do Evangelho; e ele louvou, explicou e propagou a obra de Demócrito, quer dizer, a filosofia corpuscular, esforço desesperado do materialismo levado a suas últimas conseqüências, o qual, sentindo que a matéria lhe escapa e não explica nada, mergulha no universo do infinitamente pequeno”. *Soirées*, I, 5, p. 283.

⁷⁶⁴ *Examen*, 1836: II, pp. 183, 187. É nesse momento que Maistre exclama, parafrazeando o cardeal de Polignac, *tantus amor nihil!* (p. 183, n.1).

⁷⁶⁵ Por duas razões principalmente. Primeiro por causa das suas obras especificamente humanistas, como os *Ensaio*s etc, etc.. E depois porque a tendência geral é enxergar na idéia do avanço das ciências uma forma de humanismo, para alguns a mais pronunciada de todas. Um exemplo bem particular desta tendência é dado por Durkheim em algumas das passagens mais significativas da sua *Evolução Pedagógica*, uma obra que deverá ser estudada em maior detalhe no próximo capítulo a propósito dos aspectos mais concretos do problema da educação. Cf. Durkheim, 1995: p. 315 e ss, onde ele defende com veemência a virtude humanizadora do conhecimento segundo o modelo empírico tirado das ciências naturais.

⁷⁶⁶ *Ibid.* p. 188.

o que está fora, o que “aparece”, o universo das coisas, não pode ser identificado com o que é real, como segundo Maistre teria feito Bacon em relação à física. De maneira análoga ao que acontece no campo da história, a realidade do real (que me seja permitida a excentricidade da expressão) é algo completamente diferente e reside na ordem da mente do “todo” que, ordenando as coisas dispersas (isto é, “colocando-se no meio das coisas”), constitui o que conhecemos como realidade. Movido por um *pathos* intensamente platônico, ele escreve:

Insensatos! Eles não vêm ou não querem ver que o que é *realmente real* é aquilo que não parece real a eles; que todas as ciências, sem distinção, têm a sua realidade na inteligência que as possui; que é um mesmo princípio que julga tudo e que mesmo a matéria só é *real* espiritualmente (*Examen*, 1836: II, p. 194-5, n.2).

Como já havia dito antes dele Giambattista Vico dirigindo-se aos estudantes da Universidade de Nápoles a partir do exemplo clássico do escravo Menôn (que, completamente sem experiência de qualquer estudo, havia sido levado por Sócrates a descobrir todo um teorema matemático dentro de si), “todas as ciências são suas se vocês conhecerem corretamente a si mesmos!” (I,13,50), pois, agora é Maistre quem fala, “a verdade é feita para a inteligência assim como a luz é feita para os nossos olhos; uma e outra se insinuam sem esforço da sua parte e sem instrução da nossa todas as vezes em que estão em condições de agir” (*Soirées*, II, 9, p. 483)⁷⁶⁷. O enunciado cheira a idealismo? Sim, dirá Maistre nas *Soirées*, mas um idealismo “bastante razoável”, um qualificativo que decerto se destina a separar o seu idealismo (e o dos humanistas clássicos) de raiz teológica e transcendente do “mau” idealismo do sujeito racional completamente “voltado para a terra e para si mesmo”, tal como aquele que, aos olhos de Maistre, era praticado por Kant e outros filósofos alemães⁷⁶⁸. O resumo da sua posição é que mesmo o idealismo é válido se a mente que pensa não é vista como a produtora autônoma da idéia, a inventora do seu próprio mundo interior⁷⁶⁹, mas se encontra subordinada às idéias e normas que lhe chegam a partir de algo que lhe transcende (e que se confunde com “a realidade”), e que de acordo com a tradição

⁷⁶⁷ No *Examen*, Maistre diz que todas as potências naturais do homem tendem para a verdade. *Examen*, 1836: I, p.134.

⁷⁶⁸ Cf. *Soirées*, II, 10, p. 509. Para a análise não muito favorável (porém perspicaz) da obra do filósofo de Königsberg, que Maistre gostava de chamar de *Plato putrefactus*, ver a transposição e explicação dos seus registros de leitura por Michael Kolhauer em “Joseph de Maistre Lecteur de Kant”, REM # 12, 1996: pp. 9-64.

⁷⁶⁹ E aí se encontra, como foi dito mais acima, o problema da “Ciência Nova” de Vico em sua modalidade própria de antroponomia nas coisas humanas, o fosso que o separa do providencialismo “realista” de Joseph de Maistre.

(notadamente a de inspiração mais particularmente platônica) pode ser descrita como a alma do todo, o logos divino ou a mente (*nous*) de Deus.

Por todas estas razões o conhecimento do mundo empírico deve seguir a mesma orientação na direção do centro e da unidade transcendente que, no capítulo anterior, vimos ser o caso no tocante ao homem considerado em sua ação. Em contraste com o modelo de investigação hegemônico entre seus contemporâneos, Maistre rejeita veementemente a proposição de um método exclusivamente analítico de pesquisa e a perspectiva de um conhecimento fundamentado apenas na cadeia de causa e efeito dos fenômenos observáveis. Na sua visão, o mundo real e verdadeiro ainda é para nós algo desconhecido, que se encontra “mergulhado na atmosfera divina”, completamente permeado pelo mistério, e quem não se dá conta disto renuncia a toda possibilidade de uma real compreensão.

O astrônomo que segue o princípio da atração diz que *não está preocupado em saber o que é a atração, contanto que esteja demonstrado que esta força existe*; mas, em sua consciência, ele bem que se preocupa. O *germinalista*, que acaba de pulverizar os romances do *epigenesista*, detém-se todo pensativo diante do focinho do jumento: toda a sua ciência estremece; a vista se turva. O físico que fez a experiência de Hales pergunta-se a si mesmo o que é uma planta, o que é uma árvore; enfim, o que é a matéria, e não ousa mais debochar do alquimista (*Soirées*, II, 10, pp. 509-510).

Para a inteligência do homem e a sua fome de sentido, para a sua ânsia (para Maistre de origem divina) por uma verdadeira compreensão de si mesmo e do mundo de que é parte, não é suficiente o mapeamento do “como” das coisas, o estabelecimento da coerência interna dos fenômenos no esquema horizontal de suas relações recíprocas; antes é necessário dar razão dessa coerência (e da própria inteligência que a apreende), algo que só é possível pela representação da sua origem e finalidade na “razão universal”, qualquer que seja o conjunto específico de imagens, necessariamente de natureza religiosa, que se atribua a ela nesse processo de reconhecimento. Não adianta proceder como os adeptos da ciência moderna, que, ao invés de negar de uma vez por todas a existência de uma suprema inteligência ordenadora, o que seria temerário e talvez mesmo contra-producente em vista dos seus objetivos, insistem em dizer, numa atitude que Maistre classificou com eloquência de “teofobia”⁷⁷⁰, que não a

⁷⁷⁰ A “teofobia” é para Maistre a “estranha doença” do pensamento do século XVIII, dessa “filosofia que tinha por objeto favorito, quase único, afastar o homem de Deus” e que por isso “consistirá aos olhos da posteridade uma das épocas mais vergonhosas do espírito humano”. *Soirées*, I, 5, p. 293.

vêm ali, quer dizer, no fenômeno ou conjunto de fenômenos sob escrutínio, seja a gravidade, a criação e desenvolvimento das espécies ou o que mais se apresentar à observação⁷⁷¹.

Para Maistre a posição correta é exatamente a contrária. Seguindo o exemplo da “metafísica da existência” de Tomás de Aquino, para ele é necessário já começar pela suposição da inteligência na origem do todo (a existência de “algo” é primeira, evidencial; ela está no *aliquid*, no “isto” que é antes de ser alguma coisa em especial, ou, em termos lógicos, no sujeito que existe previamente a e independentemente de qualquer predicação), buscando, a partir daí, encontrá-la em cada uma das suas articulações⁷⁷². Pelo menos é esse gênero de pesquisa que, segundo ele, se liga de maneira essencial à inteligência do homem tal como é possível representá-la a partir respectivamente da revelação, da especulação e da experiência que ele tem de si mesmo e de tudo o mais que o rodeia. Assim procedendo, torna-se necessário concluir que os termos “causa e matéria excluem-se mutuamente como círculo e triângulo, e que tudo se remete neste mundo que vemos a um outro mundo que não vemos” e que corresponde justamente ao que é real⁷⁷³. A noção mecanicista de “leis invariáveis da natureza e da razão”, assim como a idéia de autonomia do mundo natural que ela sugere (algo que Maistre classifica como um “vão fantasma” da filosofia), que fala de uma providência exclusivamente imanente (com “p” minúsculo) e de um universo construído segundo a imagem de um grande engenho mecânico regido por um sistema de “forças” fechado em si mesmo, enfim todas essas crenças ou representações que serviram de moldura maior da visão de mundo científico-filosófica emergente no século XVIII, para Maistre não passavam de degradantes ilusões⁷⁷⁴.

⁷⁷¹ Para Maistre a filosofia do século XVIII, se não foi atéia, foi “completamente ateística. Eu acredito mesmo que o ateísmo tem sobre ela a vantagem da franqueza. Ele diz: *eu não vejo* [Deus ou a inteligência]; ela diz: *eu não o vejo ali*, sem jamais dizer de outro modo; por isso, eu a acho menos honesta”. *Soirées*, II,8, pp. 456-7, n.21.

⁷⁷² Para uma descrição bem informada dessa metafísica da existência de Tomás ver Vaz, *As Raízes da Modernidade*, 2002: esp. pp. 99-100.

⁷⁷³ *Soirées*, II,10. p.509

⁷⁷⁴ O que Maistre chama de “leis invariáveis da natureza” é analisado em detalhe na quarta e na quinta *entretiens* das *Soirées* no contexto da sua defesa da prece. As conseqüências degradantes dessa nova crença científica, que segundo o autor não existe senão na imaginação dos seus propositores e “tende a nada menos que a extinção de toda moralidade e ao embrutecimento absoluto da espécie humana”, se ligam basicamente, aos olhos dele, ao desencorajamento à prece, para Maistre o principal meio de aperfeiçoamento da criatura racional. Cf. *Soirées*, I, 4, p. 256. É interessante observar que essa discussão da cosmologia da nova ciência se dá em meio à discussão do significado teológico do terremoto de Lisboa, no contexto de uma afirmação ao estilo molinista (Leibniz e Orígenes, entre outros, são citados em apoio da posição maistreana) da cooperação da criatura nos eventos nascidos da vontade de Deus seja na natureza seja na história, sendo a prece uma modalidade privilegiada dessa cooperação e a noção das leis invariáveis apenas mais uma espécie de fatalismo que serve à negação da liberdade (daí, entre outras coisas, o “embrutecimento”), complementar, na visão de Maistre, ao fatalismo teológico dos adeptos de *Port-Royal*.

Ao abordar a natureza com seus instrumentos, cálculos e medições, os cientistas de sua época lhe pareciam como “cegos, chegados, sem o saber, a um país cuja existência negavam”⁷⁷⁵. Comentando uma passagem de Orígenes, ele pergunta: “existe algo de mais certo que esta proposição: *Tudo foi feito pela e para a inteligência?*”

Um sistema planetário pode ser outra coisa que não um sistema de inteligências; e cada planeta em particular pode ser outra coisa senão a morada de uma destas famílias? O que há de comum entre a matéria e Deus? *O pó O conhece?*(*Eclaircissement*, 1994: pp. 62-3)⁷⁷⁶.

Este mundo é um sistema de coisas invisíveis manifestadas visivelmente, teria dito São Paulo⁷⁷⁷. Tudo o que nele existe, tudo o que nele se passa é figura e “símbolo” do aion eterno⁷⁷⁸ para o qual foi feito e sobre o qual é sustentado. A rigor, ele somente é mundo, isto é, cosmos, “ordem e beleza”, porque este outro *aion* já se faz presente de alguma maneira, na medida em que o Eterno se coloca está colocado no meio das coisas. Por isso a natureza não deve de modo algum ser buscada em si mesma; ela é toda véu e superfície⁷⁷⁹ e pede para ser “decifrada como uma parábola de significado espiritual”⁷⁸⁰. Para conhecê-la em sua dimensão ontológica verdadeira o homem deve penetrar para além do véu das aparências que, ao expressar a vontade, esconde a identidade do seu autor.

Como estas palavras que eu pronuncio neste momento lhes provam a existência daquele que as pronuncia, e se elas estivessem escritas o provariam a todos aqueles que as lessem arranjadas segundo as leis da sintaxe, do mesmo modo todos os seres criados provam por sua sintaxe a existência de um supremo escritor que nos fala por seus signos [*signes*]; com efeito, todos os seres são letras cuja reunião forma um discurso que prova Deus, quer dizer, a inteligência que os pronuncia, porquanto não pode haver discurso sem *alma falante*, nem escritura sem escritor (*Soirées*, II, 8, p. 444).

⁷⁷⁵ *Soirées*, II,10, p.510

⁷⁷⁶ O texto grifado, correspondente ao salmo 29 (v.10), é o seguinte: “Que proveito resultará de minha morte, de minha descida ao túmulo? Por ventura vos louvará o meu pó? Apregoará ele a vossa fidelidade?” Maistre discute a mesma questão sobre a “inteligência” dos sistemas planetários a partir do mesmo Orígenes e das imagens cósmicas nos profetas (Is. 34:4; Jer. 8:2) em *Soirées*. Op. Cit. Vol. II. p.583 e em particular no curiosíssimo opúsculo não publicado intitulado *Essai sur les Planètes*, onde todas essas teses sobre a “alma” dos planetas são discutidas em detalhe. Para o texto desse excêntrico *Essai* neoplatônico, ver “Philosophie D”, pp. 653-72, *Archives Departamentales de Savoie* (CD-ROM).

⁷⁷⁷ Para o senador das *Soirées*, “tudo o que se pode saber sobre filosofia racional se encontra numa passagem de S. Paulo: este *Mundo é um sistema de coisas invisíveis manifestadas visivelmente*”. Tradução para S. Paulo Heb. 11: 3. Op. Cit., II, p.509. (Em nota o autor arrola diversas traduções para a passagem referida – a Septuaginta, a Vulgata, A Bíblia de Lutero, King James, etc. Na tradução portuguesa, o texto do apóstolo é o seguinte: “Pela fé reconhecemos que o mundo foi formado pela palavra de Deus, de modo que *as coisas visíveis se originam do invisível*”.

⁷⁷⁸ *Ibid.* p.538 n.22

⁷⁷⁹ “Não há nada de profundo na natureza, que é toda superfície: o que ela tem de profundo está *atrás dela*” J. de Maistre. *Examen*, 1836: II, p. 9. Grifo do autor.

⁷⁸⁰ Evidokimov, 1979: p.16. Enfatizando a realidade vaga, fantasmagórica do conceito de natureza tal como o concebia a filosofia do XVIII, Maistre pergunta: “Natureza , quem é mesmo esta senhora?” *Soirées*, I, 175, n.16

Os seres dão testemunho da existência e da grandeza de Deus e o mundo é a sua linguagem. E, como é próprio de toda linguagem, os signos (as “aparências”) tanto ocultam quanto revelam aquele que os pronuncia, e o espírito sopra aonde bem quer. Se a linguagem é primordialmente, como diz Hans Urs von Balthasar, a “auto-revelação de uma pessoa”, conhecer implica antes de tudo “ouvir” o que a pessoa diz de si mesma, em sua forma e sintaxe próprias, porquanto a liberdade é o próprio pressuposto de sua auto-revelação. “As profundezas de seu ser único e da sua liberdade jamais poderiam ser conhecidas exceto através de uma abertura confiante de si mesmo e da aceitação do que é livremente comunicado, isto é, através da revelação”⁷⁸¹. De modo análogo também se conhece o mundo, a primeira “revelação cósmica” de que se falou em detalhe na primeira parte desse trabalho: o mundo pede para ser apreendido como a “auto-revelação” da Pessoa que o constituiu⁷⁸². Não é na perspectiva da decomposição dos elementos ou na objetivação dos resultados assim conseguidos, mas no esforço para atingir uma “cognição delicada”⁷⁸³, na busca de uma escuta paciente do sopro divino que a permeia que a inteligência da natureza deve ser buscada. Todavia, essa delicadeza de percepção era justamente o que, no entender de Maistre, mais faltava aos cientistas da sua época⁷⁸⁴, exclusivamente preocupados com a afirmação da autoridade do método científico contra os eventuais (e para ele ilusórios) “impedimentos” provocados pela interferência das categorias religiosas no campo, supostamente autônomo, da investigação dos fenômenos naturais. O zelo exagerado dedicado ao cultivo e consolidação dessa autoridade dava origem a algumas conseqüências mais amplas que enchiam Joseph de Maistre de preocupação. Com efeito, a recusa por parte dos adeptos do novo método em ver

⁷⁸¹ Balthasar. *Op. Cit.* p.94

⁷⁸² “Quem quer que compreenda isto é capaz de abrir-se também para a natureza sub-humana e, assim, aprender coisas dos seres criados – de paisagens, plantas, animais e estrelas – que uma atitude puramente cognitiva (“científica”) jamais seria capaz de descobrir. As profundezas das formas significantes da natureza, o significado de sua *linguagem* [grifo meu], a extensão de suas palavras de revelação só dignam revelar-se àquele que se abriu receptivamente para elas” *Ibid.* p.94

⁷⁸³ A expressão é de Heschell. *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*. *Op. Cit.* p.329 Dada a sua pertinência para o entendimento da posição de Maistre acho que vale a pena transcrever a passagem inteira e colocar a expressão em contexto: “Mas há um amanhecer de maravilha e surpresa em nossas almas, quando as coisas que nos cercam de repente saem da banalidade que lhes havíamos atribuído e sua estranheza se abre como um fosso entre elas e nossas mentes, um fosso que nenhuma palavra é capaz de preencher. Como pode acontecer de eu estar usando esta caneta e escrevendo estas linhas? Quem sou eu para esquadrinhar [*scan*] as estrelas sagradas, testemunhar o crepúsculo dos dias e ter o serviço da primavera para a minha sobrevivência? Como serei capaz de retribuir o meu respirar, pensar, ver e ouvir, amar e sonhar? Uma *cognição delicada* nos impede então de tomar a benignidade do mundo por uma terra de ninguém, de confundir sua vida simbólica com uma ordem prosaica (...) Não existem nem céus, nem oceanos, nem pássaros nem árvores – há somente sinais [*signs*] do que nunca poderá ser percebido. E todo poder e toda beleza são somente palha diante da visão de um homem puro”.

⁷⁸⁴ A expressão “delicadeza” é utilizada neste sentido cognitivo em *Soirées*. *Op. Cit.*, II, p.586 n.15.

ou aceitar que se visse a presença de Deus nos fenômenos da natureza se baseava, além da já mencionada defesa da autonomia da pesquisa científica, e de uma suposta preocupação com o fortalecimento da posição dos ateus pelo desvirtuamento implicado num “apressado” teísmo (uma desculpa que Maistre considerava francamente hipócrita), na idéia de que a humanidade ainda não estava “instruída” o suficiente no conhecimento dos fenômenos da natureza para poder determinar a intenção, desígnio ou “causa final” que os governava⁷⁸⁵.

Segundo essa hipótese, seria preciso percorrer toda a cadeia causal, do mais remoto efeito ao mais distante princípio, e reunir metodicamente todas as informações que constituem cada um dos seus inúmeros elos para poder pretender afirmar alguma coisa sobre a presença de uma inteligência suprema no meio ou na origem de tudo. Em outras palavras, o sistema do mundo precisaria ser “fechado” através da realização de um sem número de investigações empíricas e se tornar a partir disso completamente transparente à razão do sujeito investigador para que este pudesse reconhecer “clara” e “distintamente” (isto é, com certeza) a existência ou não existência de uma causa primeira ou de um princípio ordenador (*Examen*, 1836: II, pp. 233-4)⁷⁸⁶. Apenas aí a metafísica, que, segundo o sistema de Bacon, só pode ser real quando estreitamente baseada sobre a física (a única ciência “real”), pode ganhar direito de cidadania no conhecimento, credenciando a noção de ordem e beleza, as representações mais corriqueiras da “piedade racional”, a aspirar a alguma razoabilidade (Ibid. p. 234-5). Numa passagem do *Examen* Maistre descreve com clareza quais são para ele os termos da situação:

Portanto, é impossível falar de Deus de modo razoável e perceber a sua presença na natureza até que, pelo método de exclusão tão felizmente inventado por Bacon, seja provado que a causa do movimento é estranha ao mundo e deve ser achada fora dele. Enquanto se espera por isso, pode-se acreditar em Deus, mas apenas com base na fé na revelação, pois a idéia de um ser infinito, espiritual e criador é absolutamente estranha ao homem (IBID. p. 234).

Era um absurdo, na opinião de Bacon, que antes dele mesmo aqueles que se pretendiam os mais sábios, os auto-denominados filósofos, pretendessem tirar conclusões sobre o universo sem de fato conhecê-lo, substituindo os arroubos ou “vislumbres” da sua

⁷⁸⁵ Trata-se da “quarta objeção” dos adeptos do método à pesquisa das causas finais constatada em *Examen*, 1936: II, p. 232 e ss.

⁷⁸⁶ Na visão de Strauss, a noção do “sistema” filosófico tal como exposta principalmente na *Ética more geometrico* de Espinoza tinha exatamente a mesma pretensão do “método de exclusão” que marcava o empirismo de Bacon, trilhando um caminho aparentemente inverso: tratava-se antes de tudo de “fechar” o mundo à influência divina e, através da consequente refutação da tese dos milagres, afirmar a impossibilidade de uma revelação. Cf. Strauss, *Spinoza’s Critique of Religion*, 1997.

imaginação poética ou religiosa (os célebres “íolos da caverna”, da “tribo”, etc. tão decantados como importantes contribuições baconianas à autonomia da ciência) à realidade das coisas acessível apenas através da experimentação (IBID. p. 235). Com a sua precipitação, argumentava o chanceler, em provar a presença de Deus nas coisas que não conheciam realmente, eles só podiam fomentar e fortalecer as fileiras do ateísmo, quando na verdade seriam necessários muito tempo e laboriosos experimentos para acumular uma quantidade de conhecimento “real” (isto é, físico) que possibilitasse formar homens capazes de estabelecer proposições “positivas” sob todos os aspectos inquestionáveis a respeito da existência de Deus (IBID. pp. 236-7). Com efeito, diz numa nota o tradutor de Bacon que nessa passagem Maistre está parafraseando, “não é possível raciocinar sobre as causas finais com o mais mínimo grau de certeza antes que se compreenda bem no que consistem as causas materiais e eficientes, cujo conhecimento em seus resultados gerais deve formar a metafísica” (IBID. p. 240). Só então será possível se elevar a uma “filosofia real” capaz de demonstrar a presença na natureza do Deus cuja existência é indicada “abruptamente” pela revelação, de modo que até que se adquira um “conhecimento perfeito de toda a natureza a mente humana não poderá convencer-se de que ela tem um autor” (IBID. p. 245). E mesmo aí, continua Maistre glosando o autor do *Précis de la Philosophie de Bacon* (Jean André de Luc), ainda haveria, para o crente que buscasse consolidar e fortalecer a sua fé através da razão, uma dificuldade temível: restaria-lhe ainda demonstrar, remontando de volta por toda a cadeia dos fenômenos, que seria impossível ao Deus que ele vê ou pretende ver neles “produzir os mesmos efeitos por meios que fossem melhor adaptados a eles, de modo que todas as relações entre os usos e as causas particulares existentes se reúnissem em um fim geral e designassem, ASSIM, uma inteligência superior” (IBID. p. 247 – as ênfases são do autor).

Como se vê, a contar pelo extremado rigorismo desta visão o trabalho de encontrar Deus através da razão é uma verdadeira bagatela. Diante de todos esses imensos e potencialmente invencíveis obstáculos, não é difícil perceber que ao crente inteligente nada mais resta que desesperar de iluminar a sua fé com o testemunho dos sentidos ou mesmo com um vago sentido da harmonia do todo inerente à sua razão: a partir de agora, esclarecido e educado pelos novos senhores do saber acerca da inanição da sua percepção e da impropriedade do seu “sentido religioso”⁷⁸⁷, ou bem ele adora esse Deus que de algum modo

⁷⁸⁷ No meu entendimento, Maistre usa essa expressão nas *Soirées* (II, 9, p. 467) para indicar precisamente aquilo que Orígenes e Clemente indicavam com a sua *theia asthesin*, o “sentido de Deus”, tirada da Bíblia Grega, isto é, o órgão ou faculdade humana voltada para o conhecimento das coisas sutis, relativas ao espírito ou misteriosas, desde as artes e as chamadas ciências morais, até a teologia filosófica e mesmo a mística.

“sabe” existir (ainda que através do testemunho meramente histórico da revelação) contra as recomendações expressas da sua própria inteligência esclarecida, ou bem ele simplesmente se lança no gozo do que está ao seu alcance e desiste de uma vez por todas desse (impossível) negócio de religião.

Seja como for, era esta a perspectiva que o cientismo do XVIII deixava ao simples fiel, cuja fé doravante devia estar completamente dissociada da inteligência, num processo que pode ser descrito, de um lado, como a paulatina desvalorização do valor epistêmico da teologia e a negação da sua autoridade no espaço público e, do outro, como uma cisão não menos completa entre o pensamento e a vida, incluindo a experiência que o homem pode ter do seu próprio mundo interior. Pois se Maistre tem razão em dizer, junto com inúmeros outros observadores seus contemporâneos e posteriores a ele, que a pergunta acerca do fim e do sentido do universo é um traço constitutivo (para ele “divino”) do homem enquanto homem, tentar demonstrar, como faz *esta* metafísica da ciência, que este anseio não tem como ser *razoavelmente* correspondido, significa nada menos que desqualificar a própria validade da pergunta, colocando aquilo que a produziu – supostamente a natureza humana - numa posição de autêntica excentricidade em relação ao modo como as coisas são. De maneira bastante característica para um movimento que pretendia levar a humanidade ao Esclarecimento, para se alinhar a essa realidade mediada pelo crivo dos instrumentos de pesquisa (ainda que estes se reduzam apenas a um certo “olhar” de caráter técnico sobre a realidade, como acontece com as modernas ciências humanas) a inteligência humana deve justamente ser re-alinhada na perspectiva abstrata da ciência, deixando definitivamente para trás os vícios, crenças, preconceitos e opiniões que compõem aquilo que, justamente em oposição à perspectiva científica, se convencionou chamar de “senso comum”, não importa o quanto este esteja entranhado dentro de si.

Com efeito, o que foi e o que é a inspiração profunda do moderno movimento científico, ainda hoje constatável nos mais variados discursos e, ademais, em qualquer manual universitário de metodologia, senão esta perspectiva de treinamento e re-educação da natureza racional do indivíduo levada a cabo pela vontade esclarecida pela razão, essa ultrapassagem do senso comum (que exige daqueles que desejam realizá-la algo análogo à “resolução” que se encontra na base do método cartesiano⁷⁸⁸) na direção do pensamento “crítico” que em seu aspecto especificamente social foi discutida brevemente no item anterior e que no plano

⁷⁸⁸ Como bem viu o professor Lívio Teixeira, no seu magistral *Ensaio sobre a Moral de Descartes*, além de Péguy e Manent, citados no capítulo anterior a esse mesmo propósito.

filosófico só pôde frutificar justamente com o abandono e desautorização da noção clássica e cristã, quer dizer, “normativa” de natureza e a sua substituição por uma outra idéia de natureza humana entendida metafisicamente como pura potencialidade, naquilo que Pierre Manent classificou com maestria, analisando os pressupostos ético-antropológicos do pensamento de Hobbes, Locke e Rousseau, como o império da vontade racional?⁷⁸⁹

Já sabemos o que, em geral, Maistre pensava a respeito deste “império”. No contexto particular que ora se discute o que vale é assinalar com que acuidade ele percebeu como a reeducação da inteligência proposta pelo projeto científico de Esclarecimento passava pela intenção de refazer completamente os instrumentos humanos de conhecimento (com a conseqüente proposição de novos *organa*), de proceder a uma reengenharia do espírito, que é precisamente o que a seus olhos buscaram fazer, cada um a seu modo, Bacon, Locke e Kant. Na minha opinião o importante é perceber que para ele essa pretensão radical de reforma do espírito foi talvez o episódio fundador do espírito de revolta que a seus olhos caracterizava o voluntarismo/idealismo moderno (que ele representava como análogo em quase todos os pontos ao espírito revolucionário) contra a realidade querida e estabelecida por Deus, a manifestação primeira e fundamental do sentimento de insatisfação universal que tomou de assalto o século XVIII contra tudo aquilo que, não tendo sido feito por mãos humanas, simplesmente é, nesse caso a própria natureza espiritual do homem. Vista dessa perspectiva, a tentativa de desnaturação do espírito humano que ele atribuía à filosofia moderna não pode mais ser reduzida ao status de uma simples acusação retórica ou caluniosa, na medida em que, como acabamos de ver, ela foi assumida explicitamente como uma tarefa por essa mesma filosofia com o objetivo de proceder à reforma e ao fortalecimento da razão. Essa reforma, como acabei de referir ao mencionar a imagem de um “império da vontade”, se deu na perspectiva de uma crítica aguda e generalizada à idéia clássica de natureza em todas as suas manifestações, o que no ponto que nos interessa significa justamente uma crítica das idéias inatas, quer dizer, da noção de que o ser humano tem em si, inapelavelmente, certas “formas” ou características essenciais que ele carrega desde o berço (isto é, desde a criação) e que ninguém tem autonomia para mudar⁷⁹⁰. Num certo sentido, aquilo que Maistre chama, consciente de sua impropriedade do ponto de vista epistêmico, de “idéias inatas”, nada mais é

⁷⁸⁹ Manent, 1997: p. 223 e ss.

⁷⁹⁰ Algo que pode ser resumido na idéia de que a natureza humana não é essencialmente indefinida (uma mistura de liberdade e perfectibilidade, como queria Rousseau) ou algo, ao estilo lockeano, como um puro poder de ligar e desligar os estímulos recebidos do mundo exterior, mas que, diferentemente do que pensaram estes “modernos”, ela tem um conteúdo e uma forma definidos constituídos desde sempre pelo Criador, participando de uma “unidade cognitiva” que define em última instância o “estado da espécie”. Cf. a propósito, *Soirées*, I, 5, pp. 268-9.

do que, como a propósito de um outro registro já aludi no capítulo anterior, o limite imposto desde dentro sobre o homem por algo que não depende dele, o conjunto de dados objetivos que compõem a substancialidade da espécie (no caso do homem entendido enquanto ser espiritual estes “dados” correspondem às idéias de Deus, ordem, número, dever, moralidade, etc.) e que, sendo constitutivos, não podem simplesmente ser mudados ou negados ao bel-prazer – justamente aquilo que Orígenes chamava de maneira significativa de *koinai ennoiai*, uma concepção radicalmente teológica do que comumente conhecemos como “lei natural”⁷⁹¹. Eis o quanto basta para definir o aspecto negativo da questão. O positivo é que “limite” é apenas um outro nome para “forma”, “caráter”, “definição”, enfim, natureza. Aplicando este princípio à questão que se vem discutindo sobre as causas finais, pode-se dizer que o homem só pode ser levado a não mais buscar Deus ou a inteligência em todas as coisas como queria a moderna metafísica científica se este impulso de fato não fizer parte da sua natureza, se não for constitutivo dele enquanto homem, da sua “idéia inata”; caso contrário, o grande projeto educativo que conhecemos como modernidade, não importa as suas intenções declaradas nem a beleza dos ideais que o animam, fatalmente será equivalente a uma terrível violência cometida contra a natureza (que para Maistre é “sagrada”), em última análise contra o próprio

⁷⁹¹ Note-se que a expressão *koinai ennoiai* usada por Orígenes (também designada alhures como *physikai aphormai* ou *spermata logiká* – Cf. *De Principis*, I, 3,1 e *C. Celso*, III, 40) é um equivalente lingüístico bastante fiel das “idéias inatas” maistreanas. Segundo Marguerite Harl (1993: p. 225 com n. 23), essa noção teria evoluído, no pensamento renascentista, para a idéia, de coloração estoíca, de lei natural como lei da consciência, “revelação eterna de Deus em todo homem”, algo que na realidade já se encontra fortemente sugerido na sua primeira formulação em São Paulo. Em todo caso, essa concepção estoíca corresponde em larga medida à visão de lei natural defendida pelo próprio Maistre seguindo a tradição paulina e, mais especificamente, a leitura de Orígenes. De fato, a visão maistreana é curiosamente bem mais próxima da visão antiga, teológica, do que a *lex naturalis* do novo estoicismo (Pierre Charron, Justo Lúpsio, etc.) dos séculos XVI-XVII, na medida em que, nele, o aspecto moral das noções inatas ou naturais (o ponto forte da “nova moral” filosófica) ainda se encontra amalgamado com os aspectos noético e ontológico que de fato caracterizavam o conceito na sua formulação original em Orígenes, inclusive com a sua migração para a teoria dos nomes. Cf., por exemplo, os “Extraits G” dos *Registres de lecture* de Maistre (Archives Departamentales de Savoie – CD-ROM), onde, na p. 348, Maistre cita uma passagem do *Contra Celso* a propósito das idéias inatas (um resumo dos capítulos 4 e 5 do livro I: “o que o homem deve fazer está escrito em seu espírito em *letras divinas – grammasi tou teou*”) que mais tarde ele reproduzirá em nota nas *Soirées de São Petersburgo*, I, 5, pp. 295-6, n.3. colocando-a em paralelo com a ênfase no autoconhecimento característica da filosofia renascente, aqui representada por uma longa citação do *De la Sagesse* (II,3, n.4) de Pierre Charron, onde este diz: “Todas as tábuas do direito, e as duas de Moisés, e as doze dos gregos (e dos Romanos), e todas as boas leis do mundo, não são senão cópias e extratos produzidos em julgamento contra ti, que tens guardado o original, e finge não saber o que ele é; sufocando tanto quanto podes esta luz que te ilumina desde dentro, mas que jamais estiveram fora, sendo humanamente publicadas, senão porque aquela que estava dentro, toda celeste e divina, foi desprezada e esquecida”. Eu realmente não entendo a razão que teria levado Darcel a, comentado esta nota em sua edição crítica das *Soirées*, atribuir a Maistre uma referência ou interpretação errônea à expressão “em letras divinas” usada pelo teólogo alexandrino como um comentário a Paulo. Ao contrário do que ele diz (e da própria leitura que ele oferece), a interpretação de Maistre me parece absolutamente consoante com o sentido desses dois capítulos do *Contra Celso*, que de fato tratam de afirmar a presença da lei moral na consciência, resultado de uma revelação primordial operada através da criação – o que na primeira parte foi chamado de “revelação cósmica” –, tendo, segundo ele diz, o dedo de Deus “gravado” nos corações de todos os homens, “gregos, judeus ou bárbaros” um “sentido do que se deve fazer”, isto é, do justo e do injusto, do bem e do mal e principalmente de como se deve adorá-lo corretamente, evitando a idolatria.

homem, e não fará senão fracassar. Mas não sem antes operar um tremendo estrago naquelas gerações de homens e mulheres usadas como cobaias em seu processo malfadado de implementação.

Com efeito, para Maistre os filósofos haviam cometido o mesmo erro que, inspirando-se neles, mais tarde cometeriam os revolucionários: subverter a ordem da razão e, sobretudo, da realidade na ânsia orgulhosa de tudo refazer. Assim nos deparamos mais uma vez com a imagem da “tirania” (de fato tão importante em Maistre) ligada às pretensões de soberania do homem na afirmação supostamente humanizadora do projeto da modernidade - a imposição de uma ordem “factícia e violenta”, rigorosamente *contra natura*, no lugar de uma realidade que, por impor limites, desagrada, e a qual por isso se pretende a todo custo negar. Efetivamente, Maistre via essa modalidade, digamos, educativa, de tirania que ele reconhecia no projeto da ciência moderna como na realidade muito mais eficiente do que a sua sucedânea de natureza política (que em seu entender simplesmente havia demonstrado o seu fracasso na Revolução), na medida em que, mesmo no XVIII, este século “eterno” da impiedade que para ele acabara apenas nos almanaques⁷⁹², ela já estava inclinada a consolidar a sua soberania no campo espiritual⁷⁹³.

Se toda a atividade intelectual de agora em diante deve ser mediada por este modelo sobremaneira restrito de ciência, que esperança pode haver para a inteligência humana em sua comunhão com Deus? Nesse processo de reeducação e perda de sentido, qual será, perguntava-se insistentemente Maistre, o futuro do homem, esse animal religioso para o qual a ordem e o sentido é tão ou mais importante do que as condições materiais da vida? Estará ele condenado a viver perpetuamente dividido entre o sentimento e a razão? Por toda parte em sua obra essa angústia palpável está associada a uma certeza de que, pelo menos no que diz respeito ao ser humano e suas necessidades, esse estado de coisas não poderia prosperar; de que a inteligência não poderia jamais satisfazer-se com o jogo (agora “caótico” ou sem sentido) de aparências que constitui a natureza sensível; de que, tendo sido criada para “coisas de maior valor”, ela jamais poderia viver na ilusão, segundo ele desastrosa, de que foi feita para a imanência de um mundo que, ao contrário do cosmos dos antigos, não corresponde a um “todo”, e no qual, em consequência, ela sequer tem a esperança de se reconhecer.

Seja como for, o caso é que, se através da natureza Deus (ou a inteligência) se dá a conhecer, e se, com efeito, ela, enquanto “véu” e “aparência”, existe precisamente para isso,

⁷⁹² Cf. *Essai*, 1988: § XLVI, p. 256-7.

⁷⁹³ Nas *Soirées* ele escreve:

nem ela nem o conhecimento que dela deriva podem ter autonomia. Para Maistre, o conhecimento de Deus (e, com ele, do homem, a criatura racional) era a única dimensão realmente importante na investigação do mundo natural. Como o Platão do *Timeu*, o cosmos era para ele um meio de ascensão para o divino, um “símbolo” da *anábasis* necessária ao cumprimento da natureza do homem e sua destinação⁷⁹⁴, de modo que a física, depois de mudar-se em metafísica, deveria consumir-se naturalmente em teologia. Com efeito, a exemplo do mesmo Platão no Livro XII das Leis, aos olhos de Maistre a investigação do cosmos, à diferença do que acontecia entre os físicos milésios (e agora com o método dos novos cientistas naturais), deve conduzir inexoravelmente à piedade, sendo a ação de graças a atitude mais apropriada para a criatura inteligente, para o homem sadio que não pode evitar de maravilhar-se com a contemplação da majestade e da ordem “delicada” das obras de Deus⁷⁹⁵.

De fato, na sua visão é justamente essa admiração e o “desejo de agradecer” que move o homem na direção das descobertas, ao contrário do que pretendiam os adeptos do ateísmo (ou agnosticismo) metodológico que ele estava a combater⁷⁹⁶. No fim, animado deste espírito um autêntico tratado de ciência da natureza deve se constituir num hino dedicado à sabedoria do criador, num canto de louvor à sua obra, o produto de uma refletida exaltação (*Examen*, 1836: II, p. 201). Se a escola moderna recusa-se, em sua “teofobia”, a proceder assim, é porque, além do orgulho que a faz negar em seu coração (como o ímpio-insensato da Bíblia) a onipresença da sabedoria, lhe falta esta sensibilidade para o que faz ao mesmo tempo a

⁷⁹⁴ Na opinião de Brague, Platão encarava todo o estudo da física nesta perspectiva ética e espiritual. Cf. Brague, 1999: pp. 44-47. Os sábios europeus são, neste momento, uma espécie de conjurados ou iniciados, chame-os como quiser, que fizeram da ciência uma espécie de monopólio, e que não permitem absolutamente que se saiba mais ou de uma *forma diferente* deles” *Soirées*, II, 11, p. 554.

⁷⁹⁵ Nesse último trecho do último livro da sua última obra, Platão resume a sua teodicéia racional dizendo que há duas coisas que levam os homens a acreditar na existência dos deuses: o argumento da alma, a mais velha e divina de todas as coisas, que move e não é movida, conforme demonstrado no livro X (893 a) e cujo movimento contínuo de geração produz a imortalidade; e a ordem das estrelas e de todas as coisas sob o domínio do *nous* (o demiurgo) que ordenou o mundo (ver X, 896c). Pois, ao contrário do que se pensa, o estudo da astronomia (o “verdadeiro”) não leva à impiedade, à idéia de que tudo é governado pela necessidade cega; muito pelo contrário, ele demonstra pela regularidade e perfeição matemática dos movimentos estelares a presença e a supremacia da inteligência, que diante disto seria absurdo negar. Para Platão, os primeiros filósofos (os *physikói* milésios) chegaram à impiedade pela astronomia por terem *invertido a ordem natural das coisas*, e pensado que a alma, a primeira entre todas, havia sido gerada por elementos materiais que a teriam precedido, uma noção que o próprio Platão em suas obras cosmológicas (especialmente o *Timeu*) encarregou-se conscientemente de “reverter” (cf. 967b e *Rep.* X, 607). A conclusão que Platão tira dessa controvérsia sobre a atitude correta em relação ao conhecimento do universo é a seguinte: “Nenhum homem pode ser um verdadeiro adorador dos deuses se não conhecer esses dois princípios – que a alma é a mais velha dentre todas as coisas nascidas [ou criadas] e é imortal e governa sobre todos os corpos; e, além disso, aquele que não contemplou o *nous* da natureza que se disse existir nas estrelas e passou por um treinamento prévio e viu a conexão da música com essas coisas e as harmonizou com as leis e instituições, este não pode dar razão das coisas que têm uma razão”. *Leis* XII, 966d-968a (cf. *Rep.* VII, 531 e ss).

⁷⁹⁶ “Como a gratidão pode impor amarras à ciência? A sede das descobertas, ao contrário, é continuamente provocada pela necessidade de admirar e pelo desejo de render graças” *Examen*, 1836: II, pp. 202-3.

grandeza do homem e de todas as coisas criadas, e que leva ao reconhecimento da dignidade original do que existe, de tudo o que existe, a começar de si mesmo. Falta-lhe, numa palavra, o que Maistre chamou, com grande inspiração origenista, de o sentido religioso⁷⁹⁷, aquela disposição interior para apreender e apreciar as realidades sutis na qual Clemente via o próprio fundamento gnoseológico da teologia e das ciências morais, as disciplinas que definem o campo onde se desenrola o impulso humano para a perfeição. A falta deste sentido era aos olhos de Maistre o sinal inconfundível de uma geração ímpia e corrompida, o penhor de uma auto-imposta “degradação”⁷⁹⁸.

Nunca é demais repetir que, apesar da força retórica das palavras, Maistre não se opunha à ciência em si, por cujas descobertas e protagonistas ele demonstrava grande respeito e admiração⁷⁹⁹. Sua oposição se dirigia claramente à pretensão disseminada em sua época de que as ciências naturais fossem capazes de fundamentar afirmações metafísicas, de “pacificar” definitivamente as inquietudes espirituais do homem ou bem desinteressando-o do problema do “todo” através de uma postura exageradamente “empírica” ou “experimental”, ou bem buscando tornar o “todo”, em seus mínimos detalhes, transparente à razão (como segundo Strauss teria sido a intenção do sistema de Espinosa), afastando o homem de realidades importantes para ele (na prática negando-as) cuja determinação claramente transcendia o seu campo específico de pesquisa⁸⁰⁰. Mas, para Maistre, “desde que se deixa o

⁷⁹⁷ Em *Soirées*, II, 9, p. 467.

⁷⁹⁸ Cf. *Soirées*, I, 5, 279.

⁷⁹⁹ Cf. entre inúmeros outros textos *Soirées*, II, p. 511 e ss., onde ele faz um elogio de Kepler, que “merece ter seu nome escrito nas estrelas”, e Newton, seu “sublime comentador”.

⁸⁰⁰ No caso de Espinosa essas “realidades” a serem negadas pela completude do sistema referir-se-iam ao Deus vivo da Bíblia. Ver Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, 1997 e *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, 1999. A propósito, é notável a consciência que Maistre demonstrava de que o discurso dos *philosophes* sobre as ciências naturais – notadamente a física de inspiração newtoniana – violava os limites inerentes a seu campo de investigação específico, elevando os resultados das pesquisas sobre os fenômenos à dignidade de axiomas metafísicos e em última instância transformando as “verdades” advindas do estudo da natureza numa ideologia – uma atitude que se veio a denominar posteriormente de “cientismo” ou “cientificismo”. Eis o que ele diz sobre este procedimento – a seu ver “inescrupuloso” – empregado em relação à teoria da gravitação de Newton: “Quando o sistema de Newton apareceu no universo, ele encantou o século bem menos por sua verdade, que à época ainda era discutível, do que pelo apoio que parecia fornecer às opiniões que iriam distinguir este século fatal aos olhos da posteridade. *Cotes*, em seu famoso prefácio da edição francesa dos *Princípios* de Newton, apressou-se em afirmar que *a atração era essencial à matéria*; mas o autor do sistema foi o primeiro a desautorizar seu ilustre discípulo. Ele [Newton] declarou publicamente que jamais pretendeu sustentar uma tal proposição, e que nem mesmo teria conhecido o famoso prefácio de *Cotes* à tradução francesa de sua obra” *Soirées*, II, 11, p.580. Sobre isso, a opinião de Pranchère também me parece bastante relevante: “A polêmica maistreana contra a ciência moderna não é uma polêmica contra a ciência propriamente dita: é uma polêmica contra a (falsa) auto-representação da ciência moderna, o que significa dizer que ela é também uma defesa da ciência entendida na verdade da sua essência, *contra* a falsa interpretação da ciência propagada pela filosofia moderna... É o empiricismo que é moderno, uma vez que ele só reconhece como real o conteúdo da experiência sensível e faz da ciência física o único conhecimento verdadeiro” *Autorité contre les Lumières* (tese de doutorado) *apud* Lebrun (ed. e trad.) *An Examination of Philosophy of Bacon*, 1998: p. XXXVII (introd.), n.82.

domínio da experiência material e palpável para entrar no campo da filosofia racional, deve-se sair da matéria e tudo explicar pela metafísica”; porque “não há ciência que não tenha de prestar contas à metafísica e responder às suas questões”⁸⁰¹. Com isso, porém, ele fazia referência não à metafísica do sujeito, com a sua “transcendência” no nível da simples razão, mas ao que ele chamava de a “divina metafísica”, que se utiliza da razão somente para transcendê-la, buscando a “realidade” no único lugar onde, para Maistre, ela pode ser encontrada, em Deus.

Por metafísica eu entendo a verdadeira metafísica e não aquela que foi cultivada com tanto ardor durante o século passado por homens que se denominavam a si mesmos com seriedade metafísicos. Belos metafísicos! Que passaram toda a sua vida a provar que não existe metafísica; bestas [*brutes*] ilustres nas quais o gênio foi animalizado!⁸⁰²

Vê-se, assim, por que e em que sentido exatamente Joseph de Maistre considerava a atitude da filosofia e da ciência moderna “aviltante”⁸⁰³: precisamente porque ela tenderia, com sua *epistemofilia*⁸⁰⁴ e sua obsessão pelo testemunho dos sentidos, a separar o homem da única vida que para ele valeria a pena ser vivida, a vida segundo a dimensão divina do homem, que o próprio Deus nos ordena, através da sua revelação, a buscar.

Uma das coisas que a filosofia [moderna] não cessa de nos dizer é que é preciso evitar fazer Deus semelhante a nós. Eu aceito o conselho, contanto que ela, de seu lado, aceite o conselho da religião: de *nos fazermos semelhantes a Deus* (...) E que ninguém se deixe seduzir pelas teorias modernas sobre a imensidão de Deus, sobre a nossa pequenez e sobre a loucura que cometemos ao querer julgá-lo a partir da nossa imagem; belas frases que não têm nenhuma intenção de elevar a Deus, mas degradar o homem! (...) Para colocar o infinito entre dois termos, não é necessário abaixar um; basta elevar o outro sem limites⁸⁰⁵.

Segundo Vico, foi precisamente isso o que Sócrates fez: ao invés de, como disseram alguns, trazer a filosofia moral do céu, o sábio ateniense teria na verdade elevado o homem até a divindade, mostrando, através da filosofia entendida como prática de vida e

⁸⁰¹ Ibid. p.578 n.15

⁸⁰² Ibid. p.510 (as duas citações) Grifo do autor. É quase certo que Maistre tinha aqui em mira a filosofia de Kant, a qual ele não combateu diretamente por achar, num erro de cálculo brutal, que sua influência estaria limitada “à outra margem do Reno”.

⁸⁰³ Falando sobre o postulado Lockeano de uma origem sensível das idéias, ele escreve: “Não há nada, eu creio, mais aviltante, mais funesto para o espírito humano. Nele a razão perde suas asas e se arrasta como um réptil asqueroso; por ele foi emudecida a fonte divina da poesia e da eloquência; por ele todas as ciências morais pereceram” J. de Maistre. *Soirées*, I, 2, p.159

⁸⁰⁴ Expressão do filósofo espanhol José Ferrater Mora citado in Pondé. *Homem Insuficiente*. Op. Cit, p.193. Na nota 12, à mesma página, o professor Pondé explica que “ser epistemofílico significa tomar como principal problema da filosofia o tema da relação entre o sujeito e o objeto da cognição, portanto o método desta relação – ou seja, o problema do conhecimento”

⁸⁰⁵ Ibid. Pp.232-3 Sobre o preceito de “tornar-se semelhante a Deus” ou “imitar Deus”, Maistre cita em nota Pitágoras, Platão, Plutarco os Salmos, o Livro da sabedoria e o Evangelho.

conhecimento de si mesmo, que a alma do homem é “de natureza celestial” (Vico, 1993: *Or.* I,12, p.48). É por isso que Vico exclama num tom completamente maistreano: “Ó, conhecimento de si, o quão alto tu nos exaltas e nos honras!”⁸⁰⁶ Não se trata, portanto, do que pode ou não pode ser conhecido (as condições de possibilidade do conhecimento), mas do que deve o homem buscar conhecer para viver “conforme a sua destinação”. Para Maistre, a “filosofia moderna” terminara por trair, por conta dos princípios mesmos em que se baseava, esta “sublime” destinação do espírito humano.

O espírito humano desnaturado pelo ceticismo irreligioso, escreve ele nas *Soirées*, assemelha-se a um terreno baldio que não produz nada ou que se cobre de ervas inúteis ao homem. Assim, mesmo a sua fecundidade natural é um mal; porquanto estas ervas, reunindo e entrelaçando suas raízes, endurecem o solo formando uma barreira a mais entre o céu e a terra. Quebrem, quebrem esta crosta maldita! Destruam estas ervas mortalmente vivazes; aprofundem os sulcos! Busquem profundamente as potências da terra para colocá-las em contato com as potências do céu (*Soirées*, II, 10, p. 511).

“Eis aí, senhores”, termina dizendo o Senador das *Soirées*, na continuação da citação, “a imagem natural da inteligência humana aberta ou fechada aos conhecimentos divinos”. Por isso e por tudo o mais que vimos até aqui, a unidade entre as coisas divinas e humanas (a definição clássica de sabedoria segundo Cícero) era para ele o único objeto de investigação próprio à dignidade do espírito. Como em Platão, “prefácio humano do Evangelho”, para Maistre a inteligência é o “piloto da alma”, ela tem “asas”, é a própria expressão do divino em nós. A ênfase do século XVIII na exclusividade das ciências experimentais, no momento mesmo em que pretende exaltar o homem, na verdade o degrada, na medida em que o separa do “único necessário”, na medida em que “desnatura” o seu espírito, o qual, segundo a imagem platônica, é de natureza “suspenso por suas raízes ao infinito”.⁸⁰⁷ Esta explicação clássica do *Timeu* para a “posição ereta” está tão disseminada na obra de Joseph de Maistre que me parece ser necessário ver nela o espírito subjacente a toda a sua reflexão sobre a ordem da inteligência assim como as múltiplas ocorrências de termos como “degradar”, “rebaixar”, “aviltar” e, de outro lado, “elevar”, “ascender”, “voar” etc. usados

⁸⁰⁶ No primeiro capítulo da terceira parte (cap. 10) veremos que, diferentemente de Vico, para Maistre, assim como para Pascal, a auto ciência do homem não se resume ao conhecimento da sua grandeza e divindade, mas antes precisa da consciência da sua miséria para se completar.

⁸⁰⁷ A passagem do *Timeu* (90A) é a seguinte: “Somos criaturas não da terra mas do céu, onde a alma teve seu nascimento, e nossa parte divina [o *nôus*] nos mantém atrelado ao céu pela cabeça, como uma planta por suas raízes, conservando nosso corpo ereto” Cf. Louth. *Op. Cit.* p.14 A imagem teve, como se sabe, uma posteridade célebre nas mais diversas correntes de pensamento religioso.

alternativamente para indicar as más e boas conseqüências antropológicas e, em última análise, educativas da sua formulação⁸⁰⁸. O dom divino da inteligência e, com ela, da liberdade, pode ser visto como aquilo mesmo que define o homem enquanto homem, um “farol” ou “luz” colocada por Deus nas mais recônditas profundezas de seu ser que lhe aponta o caminho e os meios da sua realização, como algo que foi escrito, em letras divinas, na sua natureza por ocasião do próprio ato criador⁸⁰⁹. Por isso, a meta da inteligência é ascender, elevar-se de volta na direção do divino, e a filosofia verdadeira só pode ser entendida metafisicamente como “assimilação a Deus”, conforme, novamente, a definição de Platão no mesmo *Teeteto*⁸¹⁰. Isso se liga à percepção de que a própria natureza da inteligência é metafísica e, como nunca é demais repetir, a metafísica, para Joseph de Maistre, assim como para a grande parte do pensamento humanista e cristão (ou, justamente “humanista cristão”), se consuma na teologia. Deus é o lugar dos espíritos como o espaço é o lugar dos corpos, escreve, na décima *Soirée*, o exaltado senador ortodoxo, citando Mallebranche, o “Platão Cristão”⁸¹¹, o que nos leva a crer que, fora do plano divino, como a queria a filosofia moderna, a inteligência do homem encontra-se forçosamente fora do seu lugar. É por isso que, “distráidos por sua vãs ciências da única ciência que interessa realmente”, os homens que a professam, tendo “jurado olhar apenas para a terra”, perderam a dimensão da sua dignidade de origem e já não sabem o que são (*Essai*, 1988: § XLVI, p. 257). Como, estando de tal modo perdidos, eles podem querer “esclarecer” ou “conduzir” os homens?

⁸⁰⁸ Uma de suas mais eloqüentes caracterizações do novo modelo experimental de ciência (a “ciência moderna”) resume em poucas palavras a inspiração autêntica da sua hostilidade: “Sob as vestes simplórias do norte, a cabeça perdida nos caracóis de uma cabeleira mentirosa, os braços carregados de livros e de instrumentos de toda espécie, pálida de vigílias e de obras, ela (a ciência moderna) se arrasta suja de tinta e toda palpitante sobre o caminho da verdade, inclinando sobre a terra a sua fronte enrugada de álgebra” *Soirées*, I. p.140. Na quarta *Soirée*, ele escreve, no mesmo espírito: “E agora vê-se-os curvados sobre a terra, unicamente ocupados de leis e estudos físicos, não tendo mais o menor sentimento de sua dignidade natural” *Ibid.* p.239

⁸⁰⁹ A inspiração humanista (na acepção em que eu venho fazendo uso da palavra) da defesa maistreana da inteligência contra o que ele via como a sua degradação pela filosofia moderna torna-se ainda mais evidente quando refletimos sobre a semelhança entre a sua posição e a do primeiro Vico. Uma passagem do pensador italiano pode servir como um esclarecimento sobre aquilo que Maistre deixa vago e não faz mais do que afirmar num contexto de polêmica: “A Natureza, de fato, nos fez para a verdade, a disposição natural nos guia e a admiração nos faz persistentes. A minha surpresa persiste quando eu me dou conta de que existem tantas pessoas ignorantes de si mesmas que não têm consciência de que, tal como a fumaça ofende os olhos, o ruído os ouvidos, o mal cheiro o nariz, da mesma forma errar, ser ignorante, e ser enganado são inimigos da mente humana. Estes homens jamais se conheceram. Eles negligenciam o poder divino do espírito. Eles não sabem no que podem ser excelentes. Por isso permanecem separados e não esclarecidos no que diz respeito às verdades mais altas porque jamais se aventuraram a usar as faculdades do espírito como asas para voar para as coisas divinas” Vico, 1993: I, 13: p.49.

⁸¹⁰ *Teeteto* 176B Comentário em Louth. *Op. Cit.* p.14

⁸¹¹ *Soirées*, II, p. 504. Em nota, Maistre cita o Agostinho das *Confissões* (L. XIII, 2 – referência errônea) a propósito da mesma idéia. Na passagem transcrita o bispo de Hipona chama Deus de *Sinum Cogitationes Meae* – “centro gerador de meus pensamentos”. A propósito, compare-se a referência a Mallebranche como o “Platão Cristão” à referência de Maistre a Kant, aposta à página de rosto de sua edição da “Crítica da Razão Pura”, como *Plato Putrefactus*. A anedota foi divulgada por Saint Beuve e repassada por Lebrun em sua biografia *Joseph de Maistre*, 1988: p. 266.

Para Maistre era evidente a falta de fundamento dessa pretensão. É por isso que, no que diz respeito à “alta questão” do laço que une ou deveria unir as ciências humanas e divinas, “a sabedoria consiste, escreve ele, em adotar exatamente a visão oposta de tudo o que Bacon [e, na esteira dele, o século XVIII] disse, isto é, em buscar unir por todos os meios possíveis o que ele tentou dividir: a ciência e a religião” (*Examen*, 1836: II, p. 260). Essa união desejável (e para Maistre salvífica) se dá em termos semelhantes ao que se viu a respeito do papel destinado à razão na articulação do mundo político e moral. Para ele, da mesma forma que, no universo das crenças que orientam a conduta dos homens, a razão individual deve estar subordinada à razão geral, no campo das ciências, quer dizer, dos objetos escolhidos para a projeção especulativa ou investigadora dessa mesma razão, a ordem correta (a chamada “ordem de estudos”) determina a precedência do que ele chama de “ciências morais” ou metafísicas sobre o estudo dos fenômenos da natureza. Em primeiro lugar deve estar a teologia (entendida também no sentido prático como “piedade”), caso se leve a sério a idéia de que o destino último do homem, a realização máxima dos ditames inscritos na sua natureza, é de fato tornar-se semelhante a Deus. Depois dela vem a metafísica, o estudo da língua (que por seu pendor metafísico e espiritual e por relacionar-se à idéia do homem como uma “alma falante” deve servir de base a todas as outras disciplinas), o direito e, por fim, a política, a “primeira das ciências”, que tem como objeto conduzir e governar os homens⁸¹²; com todas mais ou menos nessa seqüência, são estas “ciências morais” que, sozinhas, e de modo necessariamente subordinado em relação à disciplina “real”, ligam (através do estabelecimento de princípios para a boa formação do pensamento, da conduta, da ação, do caráter, enfim) o homem ao seu fim. Para Maistre, o fato é que “toda nação em que essa ordem não é observada encontra-se num estado de degradação” (*Examen*, 1836: II, p.260)⁸¹³.

Por isso, a aliança entre religião e ciência, que Bacon nos apresenta como a calamidade da mente humana, é a grande meta na qual os legisladores devem mirar com a toda a força, porque a religião, ao purificar e exaltar a mente humana, a torna mais apropriada às descobertas, porque combate incansavelmente o vício, que é o inimigo capital da verdade; e também porque, favorecendo a ciência dessas duas maneiras, ela a leva à perfeição livrando-a de uma certa *alcalescência* original que a faz tender incessantemente à putrefação (*Examen*, 1836: II, pp. 284-5).

⁸¹² Conferir *Quatres Chapitres sur la Russie*, O.C., VIII: pp. 298, 302.

⁸¹³ Comentando o sistema de Bacon em que, segundo ele, apenas a física é real, Maistre escreve: “É preciso evitar crer que esse sistema seja apenas ridículo; ele é eminentemente perigoso e tende diretamente ao aviltamento do homem. As ciências naturais sem dúvida têm o seu valor; mas elas não devem de modo algum ser cultivadas de maneira exclusiva, nem jamais ser colocadas em primeiro lugar. Toda nação que cometer esse erro logo cairá abaixo de si mesma” *Examen*, 1836: I, p.30.

Do ponto de vista educativo, o erro de Bacon, e, com ele, da ciência e da filosofia modernas consideradas de maneira geral, teria sido justamente ignorar a idéia de que a ciência, sendo uma chama, demanda certos cuidados para ser “dada ao homem” sem perigo para ele e para o mundo que o rodeia, e protestar sem razão contra os supostos atrasos que a posição dominante da religião e a referida ordem clássica dos estudos teria imposto à marcha das descobertas (cf. *Examen*, 1836: II, pp. 257-8). Para Maistre ao fazer isso, além de ignorar uma “lei do mundo”, quer dizer, um padrão providencial absolutamente determinante da realidade como ela é e tem que ser, os adeptos do método estavam na verdade “perturbando a vegetação da planta humana”, buscando apressar o tempo de formação das condições de que toda planta necessita, independentemente da sua própria vontade, para germinar e crescer. Melhor seria, diz ele, que Bacon e seus “discípulos” protestassem contra as marés ou equinócios ou alguma outra “lei cósmica”, pois o fato é que em ambos os casos sua contestação se dirigiria tolamente a nada menos que a ordem das coisas, ou ao que Maistre chama com um acento quiçá involuntariamente polêmico de o “progresso da ação divina”. Retardando, se é que a palavra se aplica aqui, a marcha das ciências, inclusive através da ação repressiva das instituições de índole conservadora, como a Igreja em certos momentos, a Providência divina estava na realidade buscando proteger o homem de si mesmo, preparando e formando a sua mente para receber a ciência sem perigo (IBID. p. 285), além de oferecendo um contrapeso aos efeitos “deletérios” do chamado “espírito de inovação”, sem, no entanto, acredita ele, acarretar com isso qualquer prejuízo para a verdade. Esta, sendo divina, e, portanto, “invencível”, é capaz de passar incólume por todas as dificuldades que se encontrem em seu caminho e mais cedo ou mais tarde prevalecerá, saindo-se fortalecida de todos os obstáculos que se lhe impuser⁸¹⁴.

⁸¹⁴ Vale a pena acompanhar todo o raciocínio de Maistre nesse ponto. Comentando uma passagem de um filósofo alemão que acusava a Igreja de ter imposto todos os obstáculos possíveis à “invencível verdade” em tempos passados, Maistre escreve: “Eu considero essa declaração assim como a precedente e observo que é estranho declarar a verdade invencível na mesma frase em que se acusa a Igreja de havê-la sufocado. Nada, com efeito, é capaz de suprimir uma verdade descoberta. Se alguns obstáculos a retardam, logo eles se viram em sua vantagem: a história dá fé disso, e se nos faltassem exemplos a natureza do espírito humano nos faria adivinhar a lei que é a mesma na ordem física; pois *todo obstáculo que não extingue uma força aumenta o seu poder, na medida em que a acumula*. De resto o que o olhar preconceituoso desses escritores não tem o cuidado de perceber é que é infinitamente útil que exista no mundo um poder que se oponha a todas as inovações que lhe pareçam temerárias: se ele se engana, a invencível verdade logo dissipa as nuvens. No caso contrário, infinitamente mais freqüente que o primeiro, ele presta o maior serviço aos homens colocando um freio no espírito de inovação, que é uma das maiores calamidades [*fléaux*] do mundo. Toda autoridade, mas sobretudo a autoridade da Igreja, deve se opor às novidades sem se deixar alarmar pelo perigo de retardar a descoberta de algumas verdades, inconveniente passageiro e completamente nulo quando comparado àquele de abalar as instituições e opiniões recebidas” (*Examen*, 1836: II, pp. 282-3).

Assim, voltando um pouco no texto, a precedência dada às disciplinas teológicas, metafísicas e morais na formação do homem (a “ordem dos estudos”) e na sua preparação para o saber advindo da investigação dos fenômenos naturais se revela em toda a sua importância, na medida em que, em termos humanos, políticos ou educativos, ela corresponde a nada menos que à ordem da Providência divina no que diz respeito à questão da formação da inteligência e do saber, respondendo depois, de modo subsidiário mas não menos importante, à necessidade de que o homem já formado saiba o que fazer com esse saber que consiste no domínio da natureza e que implica, como é do conhecimento de todos, um poder de inauditas proporções. No mesmo passo e por esse mesmo motivo se revela, aos olhos de Maistre, a magnitude do erro moderno de desprezar ou mesmo rejeitar como simples “opiniões” todos aqueles saberes realmente importantes que sozinhos interessam à formação do homem enquanto homem, reduzindo todas as ciências aos princípios da física, e colocando esta última em primeiro lugar na ordem das atividades da inteligência, ao passo que, ainda mais agora, com a “chama” da ciência natural ao alcance da humanidade, seria necessário fazer exatamente o contrário, atribuindo às ciências da natureza um posto secundário na hierarquia das humanas preocupações.

Diante desse quadro, se não se retornar às “antigas máximas”, Maistre adverte, se a educação não for devolvida aos sacerdotes e ordem religiosas e se em todo lugar a formação nas ciências naturais não for deixada em segundo plano, “seremos embrutecidos pela ciência”, o que segundo ele corresponde ao “derradeiro grau de embrutecimento” (*Essai*, 1988: § XXXIX, p. 248-9). Isto equivale a dizer que, sem as “preparações indispensáveis para que a ciência não se torne um mal”⁸¹⁵ usaremos o imenso poder adquirido através do domínio e controle dos fenômenos da natureza como uma espécie de magia negra, de maneira desafortunada para a nossa própria destruição, e isso não apenas no sentido que nos é conhecido já há algum tempo dos horrores da guerra atômica ou, mais recentemente, do pesadelo de uma hecatombe ecológica, mas em primeiro lugar no sentido da transformação gradual do homem, esse projeto divino, num animal exclusivamente terrestre, inferior, afastado do seu “lugar natural”, que é o mundo do espírito, da sua passagem de imagem de Deus a um mero sujeito de impulsos e desejos egoísta e desagregador, descrente e por isso mesmo “pernicioso para si mesmo e para os outros” (*Examen*, 1836: II, p. 262). É esse o

⁸¹⁵ *Soirées*, II, 10, p. 515. Na continuação desse texto ele diz: “Ensinai aos jovens a física e a química antes de tê-los impregnado de religião e de moral; enviai a uma nação nova acadêmicos antes de enviar missionários e vereis o resultado”.

homem que, segundo Maistre, uma educação exclusiva ou primordialmente científica estaria fadada a produzir.

Pode-se mesmo, creio eu, provar até a demonstração que existe na ciência, se ela não é inteiramente subordinada aos dogmas nacionais, alguma coisa de oculto que tende a rebaixar o homem, e sobretudo a torná-lo inútil ou mau cidadão: este princípio bem desenvolvido forneceria uma solução clara e peremptória ao grande problema da utilidade das ciências, problema que Rousseau embaralhou demasiadamente no meio do século passado com o seu espírito falso e os seus meios conhecimentos (*Soirées*, II, 10, p. 515)⁸¹⁶.

Ademais, apesar de este processo de “degradação” e “embrutecimento” estar ligado naturalmente a tudo aquilo que veio sendo discutido até aqui, ele se refere de maneira especial à “tirania” espiritual que Maistre reconhecia no projeto do Esclarecimento, e mais especificamente ainda à unanimidade existente entre os sábios europeus da sua época na desvalorização do saber teológico ou metafísico implicado na questão das “causas finais”. Tudo isso redundava, com efeito, numa questão eminentemente política, na medida em que é o poder (ou quem o ocupa) e os valores sobre os quais ele se assenta que determina o que é prioritário na educação, a política sendo a instância concreta de discriminação, escolha e implementação do processo que leva à formação de novos homens ou cidadãos (daí, observe-se *en passant*, a importância atribuída por Maistre à figura do legislador nesse campo que a princípio parece não ter nada que ver com ele, a posição da ciência na hierarquia social do saber). No entanto, como já foi sugerido, o poder que Maistre atribui (e contesta) à ciência não é de ordem corpórea, mas espiritual, e essa nova espécie de tirania que ele reconhece na prática científica moderna se exerce em primeiro lugar através de uma nova percepção acerca daquilo que é merecedor da atribuição de autoridade, o que leva, conseqüentemente, à necessidade de um controle cada vez mais estrito da opinião. Se este controle se dá não através da censura, mas de modo relativamente “democrático” no ambiente da “sociedade aberta” dos especialistas de um determinado campo isso apenas o torna, na visão de Maistre, mais perigoso, ao conferir-lhe uma autoridade e uma legitimidade (e, portanto, uma efetividade) que nenhum outro instrumento de controle da opinião conhecido na história foi capaz de ter. É, assim, nesse campo que se deve dar a disputa, é essa esfera da opinião e dos “dogmas nacionais” que para Maistre deve ser trazida de volta aos velhos princípios e entregue aos nobres, aos sacerdotes, enfim, àqueles que para ele são os guardiões das “verdades conservadoras” concernentes à conduta e à religião, sendo, portanto, os responsáveis naturais pela orientação da vida dos homens. Subvertendo-se essa ordem o

⁸¹⁶ Para uma passagem paralela ver a primeira das cinco *Lettres sur l'éducation publique em Russie*, O.C., VIII: p. 165.

perigo é levar os homens a dependerem dos princípios e das lições extremamente restritos dos praticantes do método da física para saber o que devem pensar acerca do bem e do mal na vida e principalmente, como vimos, do Deus que devem adorar (e de como devem adorá-lo), isso para não falar do perigo da tecnocracia, que nesse contexto Maistre também tematizou. Em todo caso esta é para Maistre a questão principal envolvida naquilo que a princípio poderia parecer uma simples disputa pelo poder com os cientistas, que a seus olhos sem dúvida haviam, para a desgraça dos homens e a sua própria, procedido a uma espécie de “usurpação”.

Mas vocês sabem, senhores, de onde vem esse transbordamento de doutrinas insolentes que julgam Deus *sans façon* e lhe pedem contas dos seus decretos? Elas nos vêm dessa falange numerosa que se chama de *savants*, e que neste século nós não soubemos manter em seu lugar, que é o segundo. Em outros tempos, havia um número bem reduzido de *savants*, e um número bem pequeno deste número bem pequeno era ímpio; hoje em dia não se vê senão *savants*: é um *métier*, é uma multidão, é um povo; e entre estes, a exceção, que já era tão triste, tornou-se regra. De todas as partes eles usurparam uma influência sem limites; e, no entanto, se há uma coisa certa nesse mundo é a meu ver que não cabe à ciência conduzir os homens. Nada do que é necessário lhe é confiado: é preciso ter perdido a cabeça para crer que Deus encarregou as academias de nos dizer o que Ele é e o que devemos a Ele (*Soirées*, II, 8, p. 452)

Com efeito, através da crítica da crítica científica da razão teológica ou religiosa voltamos exatamente ao ponto onde tudo começou: o ataque da Ilustração aos “preconceitos” e “superstições” e a afirmação maistreana da necessária precedência dos “dogmas nacionais” expressa na idéia de que não cabe aos sábios ou às academias onde eles se reúnem pontificar justamente sobre aquilo que para o homem é o mais importante, a relação da sua vida e da sua inteligência com aquele que o criou. O resultado para Maistre inevitável dessa nova e invertida “hierarquia dos estudos” é aquilo que quase cem anos antes Vico, praticamente no mesmo registro (isto é, referindo-se à prevalência do método sobre o estudo das humanidades), chamou de “loucura racional” ou “barbarismo refletido” (Vico, 1993: pp. 9,11) e que, conforme veremos no próximo capítulo, Maistre identificou nos momentos mais terríveis da Revolução francesa como o sujeito que, ignorante de si mesmo, coloca a sua razão pretensamente soberana a serviço das piores e mais baixas paixões⁸¹⁷. Para ele, em vez de seguir os modernos valia mais a pena refletir sobre o que já dizia Mallebranche: um “homem honesto”, que coloca em primeiro lugar a sua formação enquanto homem, deve cultivar as

⁸¹⁷ Cf. *Étude sur la Souveraineté*, O.C., I: pp. 404-5.

ciências físicas à maneira pascaliana, quer dizer, apenas como um “passatempo”, um divertimento incapaz de distraí-lo do “único necessário” (ou mais importante) no campo do saber – a “ciência do homem”, que vimos Maistre descrever pela primeira vez, no distante ano de 1782, em seu *Mémoire* à maçonaria, como o conhecimento ou a investigação da sua verdadeira origem e destinação⁸¹⁸. No caso da “ciência do homem” maistreana temos, em realidade, uma fusão entre o modelo de inspiração humanista, caracterizado de modo curioso como *pietas*, preocupado, sob remota inspiração de Isócrates, precipuamente com a formação moral do homem prático, com a utilidade das idéias e dos princípios do conhecimento para o desenvolvimento do caráter do “homem de bem” (o ideal do *honnête homme* que através de Pierre Charron e da retomada do estoicismo, e depois com a obra dos grandes moralistas, tomou conta do pensamento moral do século XVII⁸¹⁹), e a noção a princípio de inspiração platônica, mas também patrística e mais especificamente origenista ou ocultista, de gnose ou conhecimento da “verdade” (entendida holísticamente) como fim místico ou sobrenatural da inteligência⁸²⁰, tudo isso incorporado ao tipo de conduta religiosa estrita (ou “devota”) que, na Idade Média e no Renascimento, era caracterizada como *christianitas*, compondo um quadro sem dúvida eclético, mas ao mesmo tempo excelentemente bem informado a respeito das fontes clássicas dessas correntes de pensamento que tratavam do homem e sua orientação⁸²¹. Como mostra o embate constante entre os personagens do “Conde” e do “Senador” ao longo das *Soirées de São Petersburgo*, estas duas ou três facetas distintas porém complementares do pensamento maistreano não coexistem sem alguma tensão⁸²²; não obstante, penso ser possível

⁸¹⁸ Para a citação de Mallebranche, cf. *Examen*, 1836: II, p. 256-7: “Os homens podem encarar a astronomia, a química e quase todas as outras ciências como divertimentos de um homem de bem [*honnête homme*], mas não devem deixar-se encantar com o seu brilho, nem preferi-las à ciência do homem”. Para Maistre Bacon era “totalmente imperdoável por ter contraditado este grande verdade depois de tê-la exprimido com felicidade ao pronunciar as palavras tão conhecidas de que *a religião é o arômeta que impede a ciência de se corromper*. Ele falou portanto não somente contra a verdade, mas também contra a própria consciência, ao conceder às ciências naturais uma supremacia que não lhes pertencia de modo algum” (IBID. p. 257)

⁸¹⁹ A discussão desta representação moral será retomada em maior detalhe no último item do próximo capítulo. Para Pierre Charron, ver Faye, 1998: p. 241 e ss.

⁸²⁰ Esta dimensão da sua ciência do homem será objeto de discussão no primeiro capítulo da Parte III.

⁸²¹ Sobre as noções de *pietas* (formação do bom caráter, do *honnête homme* ou do homem de bem através do conhecimento de si e do estudo das humanidades – notadamente a literatura clássica) e *christianitas* (a “arte da vida cristã”) aplicadas a um contexto semelhante ver O’Malley, “How the First Jesuits...” in *Duminuco*, 2000: pp. 59-61. Parece-me interessante aproximar essa noção antiga de prática cristã expressa na palavra *christianitas* da idéia de equilíbrio e “caminho reto” no plano da inteligência que é proposta pelo personagem do “Conde” ao longo de todas as *Soirées*, mas especialmente na décima *entretien*, onde ele a propõe na perspectiva de uma incorporação balanceada da crítica, de um lado, e da especulação ao estilo gnóstico de outro, numa atitude “católica” que é descrita como “marchar firme, a igual distância entre o ceticismo e o iluminismo” *Soirées*, II 10, p. 528. Segundo Maistre isso só é possível, no plano da religião, pela adesão estrita e esclarecida (isto é, pela obediência) aos princípios do catolicismo romano.

⁸²² Essa tensão entre os dois personagens, supostamente portadores de duas facetas diversas do pensamento do próprio Maistre ou da sua visão do que devem ser os interesses maiores do homem, torna-se manifesta especialmente na décima *Soirée*, onde eles discutem sobre a “utilidade” das especulações gnósticas e metafísicas

dizer que o resultado de sua interação e mesmo de seus eventuais choques mútuos produz uma imagem geral de harmonia, compondo um mosaico aberto e multifacetado das possibilidades humanas a serem levadas em conta no processo de educação.

Seja como for, a idéia é que com o abandono destes princípios humanos universais que por sua vez respondiam pelos “fins” da boa educação (os quais muito provavelmente, ao modo de seus mestres jesuítas, Maistre considerava de maneira hierárquica e progressiva⁸²³) e o conseqüente “excesso” de especialização no estudo das ciências naturais que a modernidade estava prestes a instituir, estar-se-ia incorrendo no risco de “se expor a ficar sem homens para formar mais físicos” (*Soirées*, II, pp.541-2, n. 38)⁸²⁴, algo que, segundo ele, para além de qualquer filiação ideológica específica, deveria perturbar sobremaneira todos os que manifestam alguma preocupação com a questão do homem, todos os que com ou sem razão se auto-intitulam “humanistas”, e dentre todos, em primeiro lugar, o legislador, o “mundista”, o educador responsável por transformar a diversidade humana (interna e externamente) num todo ordenado e harmonioso. Em resumo, o perigo que se corre ao subverter a ordem correta, sagrada da inteligência, Maistre não se cansava de repetir, é o de perverter toda a economia do ser humano, tentando enquadrá-lo num molde que não é o seu e que, pior ainda, é próprio a “rebaixar”, “perverter” ou “degradar” aquilo que ele tem de mais precioso e constitutivo, a sua relação consigo próprio e com Deus.

Tudo o que foi exposto até aqui a respeito da crítica maistreana da ciência moderna e dos termos mais ou menos precisos da sua própria posição sobre o tema me parece ser mais do que suficiente para fazer com que deixemos, e a meu ver de modo definitivo, o estreito círculo vicioso composto de acusações extremadas e conseqüentes tentativas de refutação. A partir dessa ótica e do seu considerável grau de complexidade não me parece mais possível uma interpretação que simplesmente busque opor o “humanismo” dos philosophes ao “autoritarismo” (e, portanto, “anti-humanismo”) da visão maistreana considerados de forma absoluta e estanque, sendo antes necessário distinguir nestas posições duas ramificações

para o melhoramento do homem. O conde se mostra cético a respeito dessa possibilidade, inclusive apontando um certo perigo no exagero especulativo dos *illuminées* por exemplo, ao passo que o Senador defende com unhas e dentes aquelas mesmas idéias sobre a ciência do homem que num capítulo anterior vimos serem defendidas pelo jovem senador Joseph de Maistre em seu *Mémoire* sobre a maçonaria. O fato é que a questão permanece em aberto e não se chega, pelo menos não de maneira inequívoca, a uma conclusão, embora o texto pareça pender para a “utilidade” e “praticidade” das idéias defendidas pelo conde. Cf. *Soirées*, II, 10, esp. pp. 508-528.

⁸²³ Cf. John. W. Padberg, “*The Development of the Ratio Studiorum*”, in Duminuco, 2000: p. 98.

⁸²⁴ Eis a passagem inteira: “O estudo das ciências naturais têm seu excesso como todo o resto, e nós já o atingimos. Elas não são, elas não devem ser de maneira alguma a principal meta da inteligência e a maior insensatez que se poderia cometer é se expor a ficar sem *homens* para formar mais *físicos*.”

diferentes e, cada qual a seu modo, consideravelmente dinâmicas, do que na origem era talvez um mesmo humanismo, esclarecendo o que, em cada caso, corresponde às especificidades da sua construção. Nesse contexto, uma pergunta dentre todas se impõe: entre Maistre e os philosophes quem era o humanista verdadeiro? Qual das duas estratégias diversas de “valorização” do homem pode ser vista como mais afeita ou condizente com, de um lado, as necessidades e carências, e, do outro, as virtudes e potências que definem essencialmente a sua natureza ou condição?

Apesar da impossibilidade em que me vejo de oferecer uma resposta definitiva, me parece que, no que diz respeito à obra de Joseph de Maistre, a simples plausibilidade da pergunta já constitui em si mesma uma evolução, ademais intensamente desejável, em relação às perspectivas correntes sobre a obra do conde savoiano e os verdadeiros termos da sua filosofia. Pois, com efeito, o que sobretudo cabe reter é que o que temos diante de nós são duas visões radicalmente distintas acerca do que deve ser o verdadeiro processo de esclarecimento, duas maneiras (antagônicas decerto) de encarar e buscar resolver o problema do homem e sua formação. A meu ver representa, de fato, um ganho considerável deixar, na perspectiva da generosidade da interpretação, a seara do maniqueísmo mais simplório (feito de distinções apressadas entre “luz” e “trevas”, “filantropia” e “misantropia”, etc.) que tem marcado as análises da crítica maistreana sobre a ciência moderna, e aceitar a situação em toda a complexidade de nuances, instâncias e opções de entendimento que ela efetivamente oferece. Por hora é essa característica da empreitada maistreana que, nesse contexto específico, me parece pertinente destacar.

8.3. Religião e Civilização

À guisa de conclusão deste capítulo, me parece relevante discutir aquilo que Maistre indica como as bases históricas da sua visão da formação da mente humana sobre a qual se acaba de discorrer, estendendo a discussão para a idéia bem tipicamente maistreana da importância central dos valores, conceitos e instituições religiosas no processo de civilização dos homens e das nações.

Em termos concretos, o estreito parentesco existente (e “normativo”) entre o pensamento e a religião é tematizado por Maistre no contexto da afirmação da virtude formadora da teologia e do papel histórico preponderante desta disciplina na preparação do gênio filosófico e científico que segundo ele respondia pela “superioridade” da civilização européia. Quando vimos há pouco Maistre falar das “preparações indispensáveis” para que a ciência não se torne uma coisa deletéria para o homem é especificamente este processo que ele tem em mente. Para ele, aqueles que incensavam a ciência em detrimento da religião e que nesse intento lançavam mão do notório argumento da ignorância e do obscurantismo da idade “religiosa” que foi a Idade Média em contraposição ao século das luzes que ora decorria não tinham a menor idéia do que estavam falando, na medida em que, assim segue o argumento, a ciência moderna era apenas a coroação (sem dúvida brilhante) de um movimento subterrâneo de refinamento e evolução da inteligência crítica e investigativa que durante muito tempo se desenrolou de maneira subterrânea precisamente no interior dos domínios (e, segundo Maistre, sob os auspícios) da religião, neste caso o cristianismo. É nessa perspectiva que o Conde afirma, nas *Soirées*, que a religião é a “mãe da ciência”. Segundo ele,

A teoria e a experiência se reúnem para proclamar essa verdade. O cetro da ciência não pertence à Europa senão porque ela é cristã. A Europa só chegou a este ponto de civilização e conhecimento porque começou pela teologia, porque as universidades não foram a princípio senão escolas de teologia, e porque todas as ciências, inoculadas por este tema [*sujet*] celeste manifestaram a seiva divina por uma enorme vegetação (*Soirées*, II, 10, pp. 514-5).

Como se teve a oportunidade de ver no item anterior, a prática de projetar-se sobre Deus, de ser inoculada por ele, isto é, pelo infinito, amplia consideravelmente o espectro da inteligência humana, fazendo com que ela se torne “aberta”, reforçando a sua característica essencial de ter justamente as raízes no ilimitado, naquilo que por natureza não conhece fim. Se é verdade, como mostra magistralmente Cassirer⁸²⁵, que nos albores do Renascimento o “infinito” deixou de ser, mais especificamente na obra metafísica do cardeal de Cusa e na cosmologia de Giordano Bruno, o “nome próprio” da divindade criadora para projetar-se sobre o mundo criado (antes “finito”), e que essa transposição operou uma relativização radical de todos os planos de existência⁸²⁶, “diluindo” o universo vertical e hierárquico (e inteligente) da cosmologia dionisiana e medieval na diversidade irreduzível da horizontalidade do mundo empírico em sua perspectiva matemática e meramente funcional, é não menos verdade que esta transposição das categorias da teologia cristã (ainda que, de um certo ponto

⁸²⁵ Em seu *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, 2000.

⁸²⁶ Ver, a propósito, o *Traité de l'infini crée*, de Jean Montmasson, 2006

de vista, tenha significado uma “perversão” da destinação divina da inteligência, que deve apontar para o alto, e não para baixo) para o plano do universo físico foi uma das grandes responsáveis pela infusão de um dinamismo fundamental no paradigma clássico da ciência da natureza, tornando possível o próprio desenvolvimento dos princípios da física experimental moderna, tendo-se ademais constituído num fator determinante para a superação do modelo “estático” de universo inerente à ciência aristotélica que dominara os estudos da natureza por quase mil e quinhentos anos, com a sua concepção de tempo cíclico e a afirmação (que os maiores filósofos católicos, judeus e os adeptos do *kalam* no mundo árabe medieval muito se esforçaram por refutar) da eternidade do mundo⁸²⁷. Nesse contexto, esperar-se-ia de Maistre, platônico e católico inveterado, e, por isso, suspeito preferencial de obscurantismo, uma ferrenha oposição à nova orientação cosmológica, algo como uma reprodução acrítica da decantada oposição da Igreja ao “verdadeiro sistema do mundo” teorizado por Copérnico, Kepler e Galileu. No entanto, seja por ignorância ou mera incoerência, é exatamente o contrário que se verifica acontecer⁸²⁸. Para Maistre era simplesmente uma “bela lei da Providência” o fato de que “desde os tempos primitivos” a física experimental tenha sido dada apenas aos povos cristãos. Os antigos certamente eram superiores aos modernos em “força de espírito”, algo que Maistre vê comprovado pela superioridade das suas línguas, mas a sua física era praticamente nula, e isso não somente porque eles não atribuíam nenhum valor às experiências de ordem física (o que era verdade), mas também porque associavam a elas não se sabe que leve idéia de impiedade, um sentimento que Maistre considera correto e que, para ele, certamente “vinha do alto”. A situação mudou consideravelmente com a ascensão do cristianismo a uma posição de hegemonia social.

⁸²⁷ Para uma visão geral e não especializada deste problema ver Libera, *A Filosofia Medieval*, 1998: p. 164 e ss e 409 e ss. Para uma visão contemporânea aos eventos e bem mais especializada ver Maimonides, *O Guia dos Perplexos*, 2003 (trad. Brasileira), especialmente o vol. 2. Os argumentos do filósofo judeu contra a eternidade do mundo estão na base de praticamente tudo o que os principais teólogos latinos vieram a escrever depois sobre o assunto.

⁸²⁸ A posição de Maistre nesse ponto deve ser vista como ambígua. De um lado ele parecia não identificar nenhum inconveniente na proposição, já comum em sua época, de que o universo fosse infinito ou de que Deus tenha criado uma infinidade ou pluralidade de mundos (isso para não falar do sistema heliocêntrico de Copérnico, no qual ele não via qualquer problema). A exemplo do que acontecia com Fontenelle e com o autor anônimo do *Traité de L'infini Crée* a idéia da infinidade do mundo (ou dos mundos) era para ele, assim como já o era para Orígenes, perfeitamente compatível com a afirmação do Deus criador como causa primeira de tudo e inclusive com o dogma da encarnação, conforme veremos no primeiro capítulo da Parte III ao tratar da sua visão sobre a redenção trazida pelo Cristo. Cf. Terrasson, *Traité de L'infini Crée*, 2007: es; p. 154 e ss. Na realidade para Maistre a idéia de que o mundo criado é infinito sublinhava ainda mais a onipotência e a maravilha do poder criador de Deus. Agora a maneira em que seria possível harmonizar a infinidade com a idéia metafísica de que a busca das causas deve necessariamente ter um fim, remontando a Deus como causa primeira do movimento, “motor imóvel, uma representação típica do sistema cosmo-teológico de Aristóteles, esta contradição é uma questão espinhosa que Maistre nem tematizou nem sequer parece ter tido muito clara para si.

Quando toda a Europa se tornou cristã, quando os padres se tornaram os preceptores universais, quando todos os estabelecimentos da Europa foram cristianizados, quando a teologia foi elevada ao ponto mais alto do ensino e todas as outras faculdades se organizaram em torno dela como damas de honra em volta da soberana, o gênero humano assim preparado, as ciências naturais lhe foram dadas, *tantae molis erat Romanam condere gentem!* A ignorância desta grande verdade provocou idéias tolas nas cabeças mais bem formadas, sem a exceção de Bacon e na realidade começando exatamente por ele (*Soirées*, I, 5, p. 281).

Com efeito, o mesmo tema com a mesma inflexão é retomado no *Examen de la Philosophie de Bacon*⁸²⁹. Ali, no capítulo que fala da “União entre a ciência e a religião”, Maistre generaliza a afirmação feita a propósito da Europa e declara peremptoriamente que “todas as nações começaram pela teologia e estão fundadas sobre a teologia”. O argumento nos é conhecido: quanto mais uma instituição é religiosa, mais forte ela é. Só que agora ele ganha uma coloração diferente, ao trocar o critério político ou histórico da durabilidade e estabilidade institucional pela excelência científica como derivada do império da religião sobre os costumes e hábitos de um povo. “Em todo lugar, diz ele, os sacerdotes são os fundadores, os guardiões e os dispensadores da ciência, cujo lar são os templos” (*Examen*, 1836: II, p. 268). Tudo o que nesse ponto foi dito pelos críticos do século XVIII sobre a ambição, a avaria e o logro dos padres é digno de pena, diz Maistre. Que uma certa classe de homens encarregada do cultivo das ciências possa gloriar-se dessa possessão e abusar dela é algo provável e até bastante compreensível; mas imaginar a partir daí que eles tenham “roubado” o saber de caso pensado é uma idéia que segundo Maistre sequer vale a pena refutar. O fato atestado pela história é que “quanto mais a teologia é perfeita num país, mais este país é fecundo em verdadeira ciência” (IBID. p. 269). Mais uma vez, o exemplo da Europa é aquele que aparece mais à mão (talvez porque seja de fato o único disponível): “Eis a razão pela qual as nações européias ultrapassaram todas as outras nas ciências, e porque os indianos e chineses, com a sua ciência tanto e tantas vezes celebrada, jamais nos alcançarão enquanto permanecermos respectivamente o que somos”. E Maistre resume o argumento com uma declaração que em sua época era das mais ousadas, mas que de lá para cá muitos autores (inclusive importantes historiadores) buscaram de um modo ou de outro, em grau maior ou

⁸²⁹ E também no *Essai sur le Principe Générateur* (§ XXXVIII, p. 247), onde ele escreve: “Como freqüência se perguntou: *Por que uma escola de teologia em todas as universidades?* A resposta é fácil: *É para que as universidades subsistam e o ensino não se corrompa.* Primitivamente elas não foram senão escolas de teologia aonde as outras *faculdades* vieram se reunir como súditas em torno de uma rainha. O edifício da instrução pública, colocado sobre essas bases, durou até os nossos dias. Os que o derrubaram em seus países [vale lembrar que aqui Maistre está falando para a corte russa e, indiretamente, para o Czar, que à época pensava em fazer adotar em seu país um sistema laico de ensino, como se verá no próximo capítulo] se arrependerão por muito tempo inutilmente. Para queimar uma cidade basta uma criança ou um insensato; para reconstruí-la é preciso arquitetos, materiais, operários, milhões e sobretudo tempo”.

menor, corroborar: “Copérnico, Kepler, Descartes, Newton, os Bernouilli”, quer dizer, o supra-sumo da intelligentsia científica europeia, notadamente do século XVII, são nada menos que “produtos diretos do Evangelho” (Examen, 1836: II, p. 269). Algumas das razões para esse fato já foram aludidas um pouco mais atrás e algumas outras são verdadeiramente inusitadas. No campo da astronomia, por exemplo, é uma das teses preferidas de Maistre que o hábito de olhar constantemente para o céu e a preferência pelas especulações de ordem matemática, características peculiares de uma mente voltada para a contemplação desinteressada das coisas celestes ou imateriais, confere uma certa excelência àqueles que se dedicam à disciplina, o que segundo ele faria com que os sacerdotes (católicos, de preferência) exibissem uma vocação especial para esse tipo de estudos, como o teria provado o célebre exemplo de Kepler, que supostamente desbobriu as leis dos movimentos planetários levado por uma intuição mais ou menos vaga de ordem mística acerca da harmonia das esferas celestiais⁸³⁰.

Para além destas razões abstratas ou de ordem geral, voltemos ao exemplo histórico concreto do caso europeu, que é o que nos interessa. O fato é que “entre nós”, diz Maistre, a ciência começou, cresceu e foi conservada nos templos, pelos padres, monges e finalmente pela invenção revolucionária, no século XII, das universidades e do ensino “científico” da teologia (Examen, 1836: II, pp. 286 e ss). Esta combinação, especialmente pela consolidação e refinamento das leis do método silogístico nas *quaestiones disputatae* escolásticas (além das razões de ordem teológico-cosmológicas que foram arroladas mais acima), formaram o intelecto europeu para o que estava por vir. Se os modernos decidiram desprezar a importância dessa contribuição, é porque não querem, do alto da sua arrogância, ter a mínima idéia do que veio antes deles e tornou possível as suas próprias investigações. De novo, o problema deles tem raízes no coração orgulhoso: eles se recusam a agradecer, eles não querem admitir ter recebido alguma coisa ou gozar de algo que não tenha se originado apenas da sua própria razão. Mas essa “rebeldia” para Maistre tão típica da razão moderna não torna menos verdadeiro, assim acredita ele, o fato de que foram os medievais, e não Bacon, os responsáveis pela criação de um “novo instrumento”, como Maistre gostava de chamar desdenhosamente o celebrado *novo organum* supostamente inventado pelo filósofo inglês.

⁸³⁰ Era uma das idéias favoritas de Maistre nesse campo a de que os jesuítas seriam particularmente dotados para os estudos das estrelas, como diz Brague a parte mais “cósmica” do mundo segundo o pensamento antigo, clássico e medieval. Cf. Examen, 1836, II: pp. 287-8. É curioso assinalar que John. O’Malley, um dos maiores estudiosos contemporâneos da ordem, parece ser da mesma opinião. Cf. “How the First Jesuits Became Involved in Education” in Duminuco, 2000: p. 72.

Respondendo à acusação de D’Alembert de que os escolásticos haviam enfraquecido as ciências (ou a sua marcha) com a obsessiva minúcia das suas questões, ele escreve:

Como eles poderiam ter enfraquecido o que ainda não existia?⁸³¹ Eles tateavam esperando o dia em que elas viessem; eles prepararam o espírito humano; eles o tornaram fino, agudo, penetrante, eminentemente adequado à análise, à ordem nas idéias e às claras definições⁸³². Foram eles na verdade que criaram um novo instrumento; eles eram o que deviam ser e fizeram o que deviam fazer [de acordo com o seu tempo] (*Examen*, 1836: I, pp.64-65)⁸³³.

O interesse polêmico desta afirmação da importância do Medievo para aquilo mesmo que se lhe acusava ter faltado – “luzes” – é evidente a qualquer um acostumado com o contexto dessa discussão. Para Maistre cumpria antes de tudo refutar ou desqualificar (o que para ele também tinha o seu valor) a convicção generalizada no século XVIII de que os tempos de religião haviam sido necessariamente tempos de ignorância e de barbárie, e que, conseqüentemente, religião e inteligência ou religião e saber (ou ciência) eram termos mutuamente excludentes. Mas para ele, malgrado a sua importância central, não foi somente o gênio das ciências que saiu ganhando com a longa imersão européia no espírito do cristianismo, que agora começava a ser deprecada por uma nova ordem filosófica como um mergulho nas trevas. Mais importante ainda do que elas por motivos que logo deveremos ver, também as artes liberais e todo outro tipo de atividade espiritual do homem haviam-se beneficiado do “condimento [*arôme*] que não deixava a ciência se corromper”. A música européia, por exemplo, nasceu, como todos sabem, na Igreja, e “quando as ruínas da música e da poesia antigas fizeram finalmente uma aliança com o ‘gênio do norte’, cujas condições estão escritas para sempre nos hinos da Igreja romana, um membro do clero regular (Guy d’Arezzo) presenteou a Europa com esta escritura musical que segundo as aparências deve durar tanto quanto a linguagem algébrica” (*Examen*, 1836: II, p. 288). Nas artes visuais, que Maistre considerava, ao modo platônico, como “artes de imitação”, ter-se-ia operado algo semelhante: o Cristo e aqueles que lhe seguiram (mártires, santos e santas) substituíram os

⁸³¹ Era um dos argumentos preferidos de Maistre contra as acusações dos adeptos das luzes dirigidas aos filósofos e pensadores de outros tempos que estes não podiam ser responsabilizados pelo estado mais ou menos avançado da ciência (natural) em seu tempo, inclusive porque as suas investigações atendiam amiúde a outros interesses, uma posição histórica “esclarecida” muito rara em sua época mas que hoje não é mais do que um lugar comum da historiografia científica.

⁸³² Esta visão é expressa por ninguém menos que Émile Durkheim ao falar das universidades medievais no seu *Evolução Pedagógica*, 1956: p. 196.

⁸³³ “Dois sofismas evidentes estão na base de tudo o que Bacon disse sobre esse ponto. Ele supõem em primeiro lugar que o silogismo era a *ciência da escola*, ao passo que ele não era mais que o seu *instrumento*. Esta física operativa que Diderot chamava, se não me engano, de *philosophie manouvrière*, não tendo nascido no tempo desses antigos doutores, eles podiam sem nenhum inconveniente reduzir à forma silogística tudo o que acreditavam saber” (IBID. p. 65).

deuses e os heróis dos pagãos na imaginação dos artistas e exigiram destes obras-primas de uma “ordem superior”. Enquanto a arte antiga “pressentiu e reproduziu *o belo ideal* o cristianismo exigiu *o belo celeste*”, fornecendo, através das Escrituras e das narrativas das vidas dos santos, modelos de todos os gêneros à imitação não apenas dos artistas, mas dos homens e mulheres aos quais a sua arte se destinava: “os seus velhos, jovens, crianças, mulheres, as suas virgens são seres novos que parecem desafiar o gênio” (IBID. p. 289). Com efeito, sob a influência da religião cristã foi possível constatar que “a beleza religiosa é superior à beleza ideal, uma vez que ela é *o ideal do ideal*” e que por isso mesmo a beleza da mulher cristã, presente paradigmaticamente na figura de Maria e seu status sobrenatural (que Maistre caracteriza como a virtude de ser “sempre nova e sempre a mesma”) é “mais bonita que a beleza”. Galgando degrau por degrau na escala dos modelos, chega-se ao patamar máximo na representação da humanidade divina do Cristo, primeiro enquanto criança, visitada por reis na manjedoura, depois ensinando no templo, na perfeição angélica do Jesus adolescente, e finalmente na idéia inconcebível de sua paixão na Cruz. “Quem poderia, pergunta Maistre, nos mostrar Deus sendo humanamente castigado e o homem sofrendo divinamente? É uma obra-prima ideal da qual parece não ser sequer possível se aproximar; eu não creio que entre os maiores artistas um único que seja tenha conseguido contentar-se a si mesmo ou ao verdadeiro conhecedor”. “Mesmo assim”, conclui ele com uma fórmula de grande valor antropológico e educativo, “o modelo, mesmo inatingível [e justamente por isso mesmo], não deixa de elevar e aperfeiçoar o artista” (*Examen*, 1836: II, p. 292). O que Maistre diz aqui sobre a arte pode ser dito sobre a inteligência e sobre a formação do homem como um todo: quanto mais alto o modelo, a meta, o alvo, quanto maior o molde, maior é o esforço de auto-ultrapassagem e, conseqüentemente, o impulso de elevação. Tal é o “poder da religião”; é isto o que segundo Maistre se obtém quando se faz dela o centro irradiador de todas as atividades, empresas e realizações humanas, e quando se projeta na unidade/semelhança com o divino o fim último de toda a labuta humana na sociedade, na cultura e na civilização. No *Du Pape*, ele escreve, a propósito do baixo grau de civilização proporcionado pelas instituições russas, mesmo as mais religiosas:

É preciso ter muito cuidado para não confundir o poder da religião sobre o homem com o apego do homem à religião, duas coisas que nada têm em comum. O homem que passa a vida inteira roubando sem sequer conceber a idéia de restituir o que foi tirado aos outros ou vivendo uma união mais que culpável enquanto pratica regularmente as suas devoções pode muito bem defender uma imagem com o risco da própria vida ou mesmo morrer antes de comer carne num dia interdito. Mas o que eu chamo de poder da religião

é aquele que muda e exalta o homem⁸³⁴, tornando-o suscetível de um grau mais alto de virtude, de civilização e de ciência (*Du Pape*, 1966: III, 6, p. 285).

Como mostram os exemplos da ciência européia, da música, das artes liberais e plásticas informadas pelo cristianismo, o poder formador da religião sobre o que hoje chamamos de maneira vaga de “cultura”, e que Maistre chamava (da mesma forma vagamente) de “civilização” é, para ele, primordial. Tanto para o homem como para as nações e povos a religião é a civilização verdadeira, sendo a verdade precisamente o contrário do que pregavam os inimigos da Igreja e do cristianismo, os adeptos da filosofia atéia ou atéistica contra os quais Maistre se insurge em quase todos os campos da sua reflexão. Ao modo de um exemplo adicional dessa “verdade”, Maistre discorre, num outro contexto, sobre como a apoteose da figura angélica e sobrenatural de Maria (e, com ela, da mulher cristã) teria contribuído para “suavizar” os costumes europeus em relação à mulher, alçando o sexo frágil a uma posição de preeminência e igualdade inauditas em todas as grandes culturas conhecidas, nas quais, segundo Maistre, ela era mais ou menos “desprezada, degradada, machucada e maltratada” e sempre colocada em segundo lugar⁸³⁵. Todas as legislações antigas e modernas tomaram precauções mais ou menos severas contra as mulheres, seja transformando-as em escravas, como no Alcorão, seja em meras garantias da autenticidade das linhagens, como em Atenas, ou até em “bestas de carga”, como segundo ele acontecia com as mulheres indígenas na América: “apenas o Evangelho soube elevá-las ao nível do homem, tornando-as melhores”, declarando os seus “direitos” aos estabelecê-los, pela ascendência incomparável do modelo mariano de virtude, em seus corações, o instrumento mais ativo que existe no mundo, segundo Maistre, para o bem ou para o mal (*Éclaircissement sur les Sacrifices*, 1994: p. 45). O resultado é que, “se pudesse haver nesse ponto uma consideração sobre o mais ou o menos, eu diria que as mulheres devem mais do que nós ao cristianismo” (IBID). Generalizando para o todo dos costumes e das práticas sociais o exemplo da elevação cristã do feminino, Maistre acredita ser ridículo não reconhecer o quanto a “superioridade” e “humanidade” (a “doçura”) dos moeurs europeus são devedoras da “lei de amor” sob cuja égide constituiu-se a Europa; era para ele patético que o século XVIII não estivesse consciente de que não existem, como acreditavam os philosophes, “homens doces” na Índia, na China, no Japão, na Gália antiga ou nas florestas ou desertos da América, e que a verdadeira doçura é uma prerrogativa exclusiva do ensinamento daquele que era “manso e

⁸³⁴ Trata-se de uma alusão ao salmo 18,8 na versão da vulgata: “*Lex domini immaculata convertens animas*”.

⁸³⁵ *Éclaircissement Sur les Sacrifices*, 1994: p. 44. A propósito ele cita Platão, a lei de Manu, os costumes romanos, etc.

humilde de coração”. Para ele era inadmissível proceder como Rousseau e acreditar ingenuamente que a “religião do amor” ou a “religião do espírito” (“amar a Deus em espírito e verdade”, como ele diz na Profissão de Fé do Vigário Savoiano que fecha o seu *Émile*) poderia ser confundida com uma espécie qualquer de “religião natural”, entendida como a piedade sentimental de um povo não civilizado e, por isso, segundo as idéias do filósofo suíço, supostamente não corrompido⁸³⁶. Para Maistre o philosophe que age assim ou está de má-fé ou ignora completamente a história da sua própria civilização (e inclusive da sua própria atividade de filósofo). Pois, segundo ele,

No momento em que o cristianismo apareceu no mundo operou-se uma mudança sensível nos escritos dos filósofos, mesmo entre os inimigos ou indiferentes. Todos os seus escritos têm, se é que eu posso me exprimir assim, uma coloração que não tinham as obras anteriores a esta grande época. Se, portanto, a razão humana quiser nos mostrar as suas forças, que ela busque as suas provas antes da nossa era; que ela não venha *espancar a sua ama de leite* [*battre sa nourrice*], nos citando, como ela faz tão amiúde, o que tirou da revelação para provar que não tem necessidade dela (*Soirées*, II, 9, p. 483).

A idéia de fundo é que a razão tal como definida pelo século das luzes, como o mero “poder” de ligar ou desligar, é por essa própria definição “neutra” axiologicamente, não passando de um instrumento sem fim determinado, e não tendo, assim, nenhuma condição nem nenhum critério genuíno para pretender elevar-se à norma da ação (nem tampouco atribuir uma norma a si mesma, como sugere a idéia de autonomia racional). Como já o ouvimos dizer num momento anterior, tudo o que o homem sabe acerca de moral e religião, mesmo estando gravado na sua natureza em “letras divinas”, foi na realidade recebido através da história e das instituições, na transmissão dos “dogmas nacionais” e do “depósito da fé”, pois nesse campo nada se deve à razão individual de homem algum. Se para Maistre a consciência é, bem ao modo paulino, aquilo que existe de mais próximo (i.e. a depositária legítima) do que se pode chamar de “lei natural” no homem, da mesma forma que acontece no apóstolo sem uma espécie qualquer de “fecundação divina” esta lei se encontra constantemente exposta ao risco de subversão, seja operada pelo orgulho, pelos impulsos mais baixos da natureza humana, seja, enfim, devida às vicissitudes de uma má educação⁸³⁷.

⁸³⁶ A passagem é a seguinte: “Rousseau nos diz orgulhosamente em seu *Emílio*, ‘que em vão se defende diante dele a necessidade de uma revelação, na medida em que Deus tudo disse a nossos olhos, à nossa consciência e ao nosso julgamento; que Deus quer ser adorado EM ESPÍRITO E EM VERDADE e que todo o resto não é senão um caso de polícia’. Eis aí, senhores, o que se chama raciocinar! *Adorar a Deus em espírito e verdade!* É uma bagatela, sem dúvida! Não foi preciso senão Deus para nos ensinar” (*Soirées*, II, 9, p. 483).

⁸³⁷ A importância que Maistre atribui ao papel civilizatório da revelação (nesse caso as duas) é responsável por algo da sua postura conservadora em relação ao criticismo elevado em princípio máximo da filosofia das luzes. Embora não idênticos, esta importância e este conservadorismo me parecem poder ser comparados à atitude

Numa outra passagem, desta vez uma nota à sua tradução do tratado de Plutarco sobre o *Prazo da Justiça Divina*, Maistre é ainda mais explícito a respeito desse papel educativo da Providência divina na formação da razão (moral e religiosa) do homem europeu através da hegemonia sócio-cultural do cristianismo, sem dúvida entendido em primeiro lugar como revelação, mas também enquanto “causa segunda”, ou seja, como forma e conteúdo da educação dispensada de modo autoritativo pelas instituições sociais “queridas” e efetivamente constituídas pela Providência de Deus⁸³⁸. De fato, a noção mais ou menos exata da importância desse papel e de seus termos concretos só poder ser alcançada pela erudição de tipo histórico, quer dizer, pelo conhecimento de como se comportavam os homens (ou de como eles acreditavam ser a maneira correta de se comportar) antes e depois do surgimento da nova religião, comparando-se os dados obtidos nas duas épocas de modo a formar uma idéia geral da transformação operada pelos novos valores sobre as idéias e eventos. É isso mesmo o que, entre outros muitos lugares da sua obra, no tratado de Plutarco Maistre se propõe a fazer e que ele acusa os adeptos das luzes de negligenciar. Seguindo esta linha, ele observa que era comum encontrar entre os mais célebres poetas líricos da alta antigüidade grega (como Píndaro, por exemplo, de quem Maistre tira a citação que se segue), notáveis sobretudo por seus sentimentos religiosos e pelas sentenças morais que povoam os seus escritos, a idéia de

conservadora de uma certa filosofia abraâmica (especialmente Maimonides), que, inspirada na atitude de compromisso com o *ethos* histórico ou religioso exposta nas *Leis*, pensa não ser conveniente proceder a uma crítica pública das crenças e dogmas recebidos, recorrendo, em caso de dúvida, aos escritos de tipo esotérico, justamente por reconhecer que, embora não sejam perfeitamente justificáveis do ponto de vista da ciência, sem estes “valores” recebidos seria impossível proceder a uma verdadeira educação, posto que não haveria como, mesmo para a filosofia, formar os homens, especialmente do ponto de vista moral. É mais ou menos nestes termos que Maistre se dirige ao conde Jean Potocki, um nobre que publicara recentemente uma obra de geologia envolvendo questões de cronologia bíblica em que colocava em dúvida alguns dos ensinamentos da revelação pertinentes à criação: “Não se deve por nenhuma razão absolutamente, e mesmo quando se tenha dúvidas legítimas, atacar a revelação; é expor-se demais, mesmo sob o ponto de vista da probidade. É a lei fundamental da Europa: foi ela, a revelação, que nos civilizou. Até hoje não se a atacou senão para grande detrimento do gênero humano. Acabamos de passar por essa experiência terrível. Jamais se empreendeu, nem mesmo na imaginação, substituí-la por algo que fosse minimamente razoável: todos os seus dogmas tendem evidentemente a purificar e a exaltar o homem; nada é capaz de justificar o menor ataque dirigido contra ela, sobretudo da parte de um homem distinto” *Lettres à M. le Comte Jean Potocki sur la Chronologie Biblique*, 05 (17) de junho de 1810, O.C., VIII: p. 104. É por esse motivo, para evitar perturbar as crenças comuns com dúvidas ou dificuldades de índole especializada ou especulativa, que Maistre insiste em diversas ocasiões na manutenção da língua latina como *langue savante*, condenando conseqüentemente aqueles que em sua época (e já desde Montaigne, quase duzentos anos antes dele) escreviam sobre assuntos delicados principalmente relativos à religião em língua vulgar ou nacional.

⁸³⁸ Grande relevância é dada nesse processo à ação do papado e da Santa Sé, através de quem, exclusivamente, escreve Maistre com exagero, o cristianismo tem a sua “ação exterior”. Com efeito, Maistre passa todo o livro III (*Du Pape*, 1966: III, pp. 221-295) da sua grande obra de maturidade sobre o papado buscando provar mediante exemplos e análises históricas que os soberanos pontífices são os “demiúrgos da civilização universal”, tendo estado à frente de todas as missões civilizadoras na Europa e fora dela, favorecido as ciências, criado e sustentado as monarquias européias, suavizado os costumes dos bárbaros, acabado paulatinamente com todos os tipos de servidão, emancipado a mulher (do julgo do homem, não da lei de Deus), etc. De modo bem mais resumido, ele defende a mesma tese alguns anos antes, no *Essai sur le Principe Generateur*, 1988: § XXIII, p. 234, onde chama os papas de “tutores, salvadores e gênios constituidores da Europa”.

que a perfeição do caráter humano era “amar ternamente e odiar sem misericórdia”, algo que contrasta frontalmente com as nossas idéias sobre o certo e o errado e principalmente sobre o que, no campo da moralidade, pode ser identificado como a perfeição. Como, diante da constatação desse contraste, alegar, como faz Rousseau entre outros, a “naturalidade” da doçura que marca ao mesmo tempo os nossos hábitos e a nossa religião, de modo a, conforme acredita Maistre, evitar dar graças por aquilo que gratuitamente recebemos? Como cogitar, a exemplo do que fez Hume, que a noção de moralidade nada mais é que uma questão de “sentimento”? Baseando-se, como é de seu costume, no testemunho da história, Maistre se insurge contra essas opiniões filosóficas de seu tempo que para ele são, elas sim, produtos do preconceito e da ignorância ou o resultado de um talante mal intencionado de mistificação.

Enganados pelo mais feliz dos hábitos, com freqüência encaramos a moral evangélica como natural, porque ele está *naturalizada*; é um grande erro: a caridade é um mistério para o coração do homem assim como a *Trindade* é um mistério para o seu espírito; nem uma nem outra podiam ser conhecidas, nem em conseqüência possuir um nome antes da revelação. Somente então foi possível saber que “a caridade é incompatível com o ódio a um único homem, nem que ele seja dentre todos o mais odioso e malvado; verdade até então abertamente combatida pelo coração humano, que, depois de sofrer uma ofensa, não achava nada mais razoável que o ódio, nem nada mais justo que a vingança. [Mas o fato é que] *Novas luzes produziram novos sentimentos*” (*Sur les Delais*, 1980: pp. 376-7, n. XXIII)⁸³⁹.

É notável a consciência histórica demonstrada por Maistre nessa sua refutação dos philosophes, algo que às grandes figuras filosóficas do seu tempo, mesmo aquelas que entretiam uma espécie de filosofia da história, muitas vezes parecia faltar completamente. Em sua visão não era possível ignorar a centralidade do elemento religioso na formação da especificidade do caráter da Europa, da politéia profunda destes povos mesmo em toda a sua imensa diversidade, e muito menos como, na comparação geral com os outros povos e civilizações conhecidos, era isso, e não a mera excelência de ordem técnica, que respondia pela “superioridade” dos valores e do *modus vivendi* europeu⁸⁴⁰. De modo que se os philosophes queriam achar algo de que se gabar em comparação com os outros povos, se de fato eles queriam representar a sua própria época como o ápice da civilização, era à religião de seus pais, era ao cristianismo que irrefletidamente deprecavam que eles deveriam recorrer,

⁸³⁹ A citação é de Ligny, *Histoire de la Vie de Jésus-Christ*, Paris, Crapelet, 1804.

⁸⁴⁰ Observe-se que Maistre se sente autorizado a dizer isso, sem mais, porque essa percepção (hoje diríamos, etnocêntrica) da superioridade da civilização européia era um ponto em comum entre Maistre e os seus adversários. O que variava eram os motivos para ela e em que exatamente ela consistia: para Maistre ela estava no cristianismo; para os philosophes nos progressos da ciência e da razão.

e não ao império da razão e da ciência que em si mesmos, conforme acreditava Maistre, não são capazes de tornar o homem melhor, representando, muito pelo contrário, para ele um perigo iminente de degeneração. Além disso, a mistificação do que Rousseau (principalmente) imortalizou como o “homem natural”, assim como tudo aquilo que lhe é conseqüente (valorização da rusticidade, do “sentimento”, dos “instintos”, etc.), uma figura que, lembremos, está no centro ao mesmo tempo das representações de tipo revolucionário e da moderna doutrina dos direitos do homem e do cidadão (ela mesma, como mostrou magistralmente Pierre Manent, de intensa inspiração educativa⁸⁴¹), esta mistificação, eu dizia, era para Maistre em si mesma uma atitude das mais perigosas, na medida em que o conceito que os modernos (mais uma vez, Rousseau especialmente) tinham dessa “natureza”, definida em essência em seu núcleo biológico ou animal como desejo de auto-conservação (e espiritualmente enquanto instância de infinitas possibilidades, como já foi observado), implicava numa correspondente animalização do homem que desconsiderava completamente a necessidade (e, por que não dizer, a “urgência”) de uma elaborada (e eventualmente repressiva) formação humana de caráter religioso e espiritual.

De fato, para além desse aspecto especificamente filosófico que é sem dúvida alguma dos mais importantes, cumpre assinalar que o significado último das palavras que se acaba de reproduzir a respeito das “novas luzes” trazidas pelo cristianismo é a afirmação sem reservas de que somente à religião cristã, que para Maistre é, como vimos, a “ciência do homem” verdadeira, pertence o verdadeiro esclarecimento, algo que na realidade vem sendo sugerido desde o princípio deste trabalho, mas que deverá ser desenvolvido em maior detalhe no primeiro capítulo da parte III quando se discutir o que Maistre chama de teoria cristã dos sacrifícios.

No momento, vale mais a pena apontar para algumas das facetas essenciais da representação maistreana da centralidade da religião, especialmente o cristianismo, no processo civilizatório e educativo dos povos e nações. Neste aspecto é de fundamental importância apreciar em toda a sua extensão a admiração de vida inteira que ele dedicou ao trabalho missionário e educativo da Companhia de Jesus, algo que, dada a relevância que nela vim a identificar, a meu ver foi muito pouco estudado pela quase totalidade dos comentadores enquanto chave de compreensão do aspecto social e principalmente humano do pensamento do nosso autor. Com efeito, se existe algum “sistema” pressuposto como base oculta (ou implícita) ao longo de toda a multifacetada reflexão de Joseph de Maistre, e se ele remete

⁸⁴¹ Cf. Manent, 1997: p. 178 e ss.

vagamente, como sugeriu Pranchère, a algo como uma “filosofia cristã”, este “sistema” pode ser assimilado de modo privilegiado e como nenhum outro ao universo pedagógico e intelectual da Companhia de Jesus, representativo a um só tempo das duas grandes constantes do pensamento maistreano, o princípio da autoridade e o humanismo teológico ou metafísico, ambos amalgamados na idéia central do poder formativo (“unificador”), no plano do indivíduo e da sociedade, da religião.

Conforme foi aludido no capítulo anterior a opus jesuítica é amiúde mencionada em lugares-chave da reflexão maistreana, aparecendo usualmente em dois tipos principais de situações altamente relacionadas entre si. Em primeiro lugar por ocasião da crítica à desagregação humana e social que segundo Maistre estava sendo operada pela ação “dissolvente” do avatar crítico da filosofia das luzes, algo que ele repetidas vezes identificou como concomitante à dissolução da ordem de Santo Inácio (em 1763, na França) e à progressiva laicização educativa que se lhe sucedeu. De fato, não é nada difícil encontrar em sua obra, do *Étude sur la Souveraineté* (1794-5) às *Soirées de São Petersburgo* (1821)⁸⁴², a menção ao desmantelamento do sistema educativo europeu calcado sobre a pedagogia dos jesuítas como fator determinante para a produção da sociedade das luzes e mesmo, mais diretamente, para o surgimento das gerações que fizeram ou permitiram os “desmandos” da Revolução⁸⁴³.

Com efeito, essa disposição de pensamento se traduz numa ordem de idéias tão peculiar e que se assemelha tanto a um ato-reflexo (crítica racional-desagregação social-problema educativo) que chega a ser difícil transmitir a importância que ela tem ou deve ter para o entendimento da posição exata do autor. Não é nem um pouco exagerado dizer que para Maistre a dissolução da Companhia de Jesus foi uma causa maior (senão “a” causa) da desagregação espiritual da Europa do *Ancien Regime* (ou pelo menos o sinal de que esta era de algum modo irreversível) e, em conseqüência, do advento da modernidade enquanto fenômeno político, histórico e especialmente espiritual⁸⁴⁴, o que se torna compreensível quando se atenta para o fato de que ele simplesmente identificava, sem mais, a missão desta

⁸⁴²Passando também pelas *Considérations*, cf. IBID, 1980: p. 111 e pelas opúsculos sobre a Rússia.

⁸⁴³No *Examen* (1836: II, p. 267) ele diz: “O que não foi dito contra a educação religiosa no século passado? O que não foi feito para tornar a ciência e mesmo a moralidade puramente humana? Especialmente os franceses desferiram um grande golpe nesse campo em 1763 [ano da expulsão dos jesuítas na França]. O efeito é conhecido: ele foi claro, imediato e incontestável, e esta época será lembrada para sempre na história. Ali teve início a geração detestável que *quis, fez* ou permitiu que se fizesse tudo o que vimos”. Cf. também a quarta *Lettre sur L'éducation publique em Russie*, O.C., VIII: p. 205, onde Maistre chega ao cúmulo de dizer que sequer a Reforma haveria ocorrido se o século XVI tivesse sido “educado” pelos padres da Companhia de Jesus.

⁸⁴⁴Cf. *Étude*, O.C., I: p. 392.

ordem com a civilização européia, a qual, como tivemos a oportunidade de ver no princípio deste capítulo, ele entendia no sentido original de “cristandade”.

De fato, quando se tem em mente esta identificação, se verifica, numa leitura cuidadosa, a existência, em Maistre, de uma equivalência essencial entre a idéia de que o ódio dos *philosophes* às instituições européias se devia ao fato de que elas estavam todas cristianizadas e a representação sistemática da perseguição empreendida pelos ilustrados do século (a começar de Frederico II da Prússia e seu correspondente Voltaire) à Companhia de Jesus⁸⁴⁵, dois temas que perpassam de uma ponta à outra a sua reflexão política, de modo que a imagem central do combate *à outrance* entre o filosofismo e o cristianismo que teria caracterizado o século das luzes pode ser lida sem distorções como um conflito que se deu, na realidade, entre os adeptos do esclarecimento filosófico-racional e os sacerdotes jesuítas pela prerrogativa da educação/condução do homem europeu⁸⁴⁶.

Em Maistre, mantida com severidade sobre os princípios de hierarquia e obediência, seja ao cabeça da Igreja, seja à autoridade legítima (ou, como ele gostava de dizer, aos “dogmas nacionais”), eminente propagadora da virtude do nome divino através das missões, educadora dos poderosos e preceptora do povo, mas sempre e em todos os casos “sacerdotal” e “legisladora”, a instituição dos discípulos de santo Inácio de Loyola (cujas Constituições são para ele o que pode haver de mais perfeito nesse gênero⁸⁴⁷) é descrita, por antomásia, como o verdadeiro “cristianismo”, a imagem da verdadeira “ordem” cristã. A assimilação direta e sem reservas destes “poderes” da religião cristã ao jesuítismo (enquanto cristianismo *par excellence*) é deixada clara em diversas passagens, mas especialmente quando cruzamos os textos aparentemente desconexos (já citados) das *Considérations*, do *Étude* e do *Essai sur le Principe* com as reflexões do *Du Pape* sobre o papel fundamental da Santa Sé na constituição da Europa e na disseminação eminentemente persuasiva, não violenta e universal das sementes desta civilização⁸⁴⁸.

⁸⁴⁵ Para uma descrição eloqüente dessa perseguição, cf. *Étude*, O.C., I: p. 389 e ss.

⁸⁴⁶ Na realidade a identificação pura e simples entre jesuítismo e cristandade ou civilização cristã ou ainda, numa perspectiva mais próxima de uma história social, *Ancien Régime* não é uma invenção original de Maistre, mas algo que ele apropria dos seus adversários, os *philosophes*. Comentando uma carta do imperador da Prússia a Voltaire, ele diz: “Os jesuítas eram então, no julgamento de Frederico II, a raiz desta árvore e os fundamentos deste edifício. Que felicidade para eles!” *Étude*, O.C., I: p. 391. Cruzando as referências, verifica-se que o que Maistre chama de “este edifício” era nada menos do que o “sistema europeu”: “Não se achará, escreve ele ao conde Razumovski, o ministro da instrução pública do Czar Alexandre I, um único inimigo da Igreja e do Estado, um único revolucionário, um único *lluminée*, em uma palavra, um único inimigo do sistema europeu, que não o seja também destes religiosos” *Cinq lettres sur l’éducation publique em Russie*, O.C., VIII: p. 203.

⁸⁴⁷ Cf. *Étude*, O.C., I: p. 389.

⁸⁴⁸ Compare-se, em especial, o texto do *Étude*, O.C., I: p. 395, onde ele fala da “força” da instituição jesuíta e da sua “banca” como a persuasão universal, *Considérations*, 1980: p. 111, onde ele introduz através dos jesuítas e

O segundo aspecto da menção à opus jesuítica na argumentação maistreana encontra-se estreitamente relacionado com o primeiro e corresponde ao trabalho civilizatório das missões da Companhia de Jesus junto aos povos indígenas do Novo Mundo e às nações mais antigas da Índia e do Extremo Oriente. Com efeito, para Maistre em nenhuma outra situação se revelava com maior evidência o poder formativo e civilizatório da religião, nem, conseqüentemente, o carisma dos jesuítas como “ordem legisladora”, do que no trabalho de “regeneração do homem” operado pelos padres em missão. São inúmeras as oportunidades em que, em confronto direto com os discursos dos *philosophes*⁸⁴⁹, ele menciona a incapacidade (ou mesmo o desinteresse) da filosofia em se meter nas longíquas florestas da América do Sul ou enfrentar os tempestuosos mares do Oriente para “dar leis” verdadeiras a esses “rudimentos” de sociedade e transformar os “selvagens” e “bárbaros” (as duas modalidades clássicas do “homem natural” iluminista) em verdadeiros homens⁸⁵⁰, e isso não submetendo-os por meio da violência, como faziam os aventureiros e exploradores, um procedimento que segundo Maistre se revelava inútil⁸⁵¹, mas através da diversidade de formas “doces” e “gentis” propiciadas pela “lei do amor”⁸⁵², isto é, moldando-os segundo os *hypodeigmata* “

da “grande questão da educação nacional” a idéia de que qualquer instituição, não importa a humildade dos seus princípios ou do seu fundador, é poderosa quando baseada no nome divino, e finalmente *Du Pape*, 1966: III, 1, p. 229, onde Maistre descreve em termos talvez um tanto edulcorados a evangelização (= civilização) “pacífica” da Europa na alta Idade Média por iniciativa dos papas.

⁸⁴⁹ Numa passagem bastante significativa, Maistre contrasta o “carisma” educativo dos jesuítas com o projeto de um membro da Assembléia Nacional de ter o poder absoluto por um ano para estabelecer as novas bases da educação nacional. “Santo Inácio, para apoderar-se do ensino universal, não pediu aos soberanos, com um *ar incivil*, para ceder-lhe o poder absoluto *durante um ano*; ele estabeleceu [como Maistre diz numa passagem anterior, por um “movimento interno de religião”] uma Ordem de homens que colocou todos os soberanos a seu lado; ele não pediu milhões, mas as pessoas se apressaram em oferecer-lhe os seus filhos; o seu banco foi a persuasão universal, e a Companhia ficou rica porque foi bem sucedida em todos os lugares”, ao passo que nem com todo o poder absoluto de que gozou primeiro a dita Assembléia e depois a Convenção Nacional, os “todo poderosos legisladores de França”, “verdadeiros prodígios de orgulho e de impotência”, foram capazes de fundar “eu não digo um governo durável, mas somente uma escola primária que tivesse o assentimento da razão universal, isto é, o princípio da duração” *Étude*, O.C., I: pp. 397-8.

⁸⁵⁰ “Algum filósofo, pergunta ele, já imaginou algum dia deixar a sua pátria e os seus prazeres para se enfiar nas florestas da América à caça de selvagens, desgostá-los de todos os vícios da barbárie e lhes dar uma moral? Ah, eles fizeram melhor; eles compuseram belos livros para provar que o selvagem era o homem natural, e que nós não podíamos desejar nada de melhor do que nos parecer com eles (*Essai*, 1988: §XXXIV, p. 243). Mais de dez anos antes, ele escrevia praticamente a mesma coisa no *Étude sur la Souveraineté* (O.C., I: p. 396): “Onde estão os relojoeiros de Ferney que Voltaire chamava ridiculamente de a sua colônia da qual ele nos falou até a saciedade? Se ele fosse capaz de reunir nas margens do Orenoco ou do Mississipi duas ou três centenas de selvagens, desgostá-los da carne humana em nome da filosofia e ensiná-los a contar até vinte, eu não estou exagerando, Voltaire morreria sufocado pelo orgulho e exigindo uma apoteose”.

⁸⁵¹ “Depois de três séculos nós estamos lá com as nossas leis, as nossas artes, as nossas ciências, a nossa civilização, o nosso comércio e o nosso luxo: o que ganhamos sobre o estado selvagem? Nada. Destruímos estes infelizes com o aço [da espada] e a aguardente; os expulsamos insensivelmente para o interior dos desertos até que enfim eles desapareçam inteiramente, vítimas dos nossos vícios tanto quanto da nossa cruel superioridade” (IBID. §XXXIII, p. 242).

⁸⁵² Como diz Maistre mais à frente “não pela força das armas, das quais eles não tinham necessidade, mas pela doce persuasão, pelos cantos morais, e o poder dos hinos” (§XXXV, p. 244). No *Du Pape* (1966, III,1, p. 229-230) ele diz que os missionários, em especial os jesuítas, seguiram os exploradores para tentar curar os males

dos homens e mulheres “celestes” (quer dizer, “exaltados” pela influência do “centro divino”) presentes nas Escrituras e nas narrativas hagiográficas representados na música e nas artes que há pouco vimos terem resultado do efeito transfigurante operado sobre a cultura pelo cristianismo em seu influxo sobrenatural.

Foram eles, no entanto, foram os missionários que operaram essa maravilha tão acima das forças e mesmo da vontade humana. Somente eles percorreram de uma extremidade à outra o vasto continente americano para nele criar homens. Somente eles fizeram o que a política sequer ousou imaginar. Mas nada nesse gênero iguala as missões do Paraguai: foi lá que se viu da maneira mais saliente a autoridade e o poder exclusivos da religião na civilização dos homens (*Essai*, 1988: § XXXV, p. 244 – grifo meu)⁸⁵³.

De fato, ao valorizar o caráter “total”, hoje diríamos “cultural”, da formação jesuíta, Maistre está se referindo a um aspecto muitas vezes negligenciado da pedagogia da ordem, não raro analisada apenas a partir do instrumento formal que determinava a sua “ordem dos estudos”: trata-se da utilização do que hoje chamaríamos de “fatores de cultura” como a música, a pintura, o teatro e o canto, tudo isso unificado pelo domínio das línguas nativas, para proceder a uma formação total de novos homens e cidadãos, inoculando nas formas de um outro ethos os valores e paradigmas da “verdadeira” religião, e assim transformando este mesmo ethos desde dentro, numa estratégia civilizatória e evangelizadora que, como aponta John W. O’Malley, até o século XVIII havia se estabelecido como uma das características principais da obra educativa da Companhia de Jesus, algo que no nível teológico poderia ser configurado segundo os termos do apostolado paulino e da cristologia origenista como “fazer-se tudo para todos”, com efeito uma bela imagem verbal daquilo que pode ser vislumbrado

produzidos pelos nossos vícios e “tornar os fascínoras [*brigands*] europeus menos odiosos a estes povos longínquos”.

⁸⁵³ Os louvores de Maistre à Companhia de Jesus praticamente não têm medida, chegando ao limite da mistificação: “Ora, quando se pensa que esta *ordem legisladora* [grifo meu], que reinava no Paraguai pelo ascendente único das virtudes e talentos sem jamais se agastar da atitude da mais humilde submissão à autoridade legítima mesma a mais equivocada; que esta ordem, eu dizia, vinha ao mesmo tempo confrontar-se em nossas prisões, nossos hospitais e nossos lazaretos com tudo o que a miséria, a doença e o desespero têm de mais vergonhoso e mais repulsivo; que estes mesmos homens que corriam, ao primeiro chamado, para dormir no chão ao lado da indigência, não estranhavam a convivência mesmo nos círculos mais polidos; que eles iam aos cadafalsos *dizer as últimas palavras* às vítimas da justiça humana, e que destes teatros de horror depois se lançavam aos púlpitos para tropejar diante dos reis; que eles trabalhavam com o pincel na China, com o telescópio em nossos observatórios, com a lira de Orfeu no meio dos selvagens, que eles educaram todo o século de Luís XIV; quando se pensa enfim que uma detestável coalizão de ministros perversos, magistrados em delírio e ignóbeis sectários pôde, em nossos dias, destruir essa instituição maravilhosa aplaudindo-se uns aos outros pelo feito, acredita-se estar diante daquele louco que colocou gloriosamente o pé sobre um relógio, dizendo: *eu te proíbo de fazer barulho*. – Mas, o que estou dizendo? Um louco não pode ser responsabilizado por nada” (§XXXVI, pp. 245-6). Para uma passagem paralela acerca desse quase mítico espírito de adaptação da ordem às mais diversas circunstâncias, cf. *Étude*, O.C., I: p. 396.

como o trabalho missionário ideal⁸⁵⁴. Como se sabe, essa estratégia humanística, totalizante e universalizante foi um dos fatores mais importantes para conferir às missões (mas também aos colégios) jesuítas uma espécie de vantagem competitiva em relação às outras ordens religiosas que tinham a educação como carisma, o que no entanto será discutido em maior detalhe apenas no capítulo seguinte.

O que me parece oportuno assinalar nesse momento é que, para além do sucesso relativo da sua dimensão especificamente catequética e evangelizadora, e independentemente também das controvérsias que possa ensejar, a estratégia é adequada para nos levar a entender em seus termos próprios a visão que Maistre tinha do papel educativo e civilizatório (“legislador”) da religião, a sua afirmação da absoluta necessidade de uma “fecundação divina” para o florescimento do mundo humano como um todo, em todas as suas dimensões, assim como, finalmente, a sua visão do que é o ser humano e a sua perfeição. Como se terá oportunidade de ver em maior detalhe quando falarmos da teoria maistreana dos sacrifícios, os jesuítas em todas as oportunidades teoricamente relevantes em que Maistre os menciona nada mais são do que uma imagem concreta, organizada numa instituição dotada de nome e endereço fixo, deste “centro divino” de que eu venho falando, e sem o qual o cosmos humano, seja individual seja coletivo, seja uma simples psique individual ou a maior e mais importante das instituições, do núcleo familiar mais básico até uma civilização inteira, não pode ter esperança de se estruturar e tornar-se uma coisa boa, criadora, construtiva, cumprindo desse modo aquilo que determina a sua destinação, a qual, sendo divina, só poderia tender para o bem. E esta destinação necessariamente “boa” se realiza, como já foi afirmado em diversas chaves nesses últimos capítulos, não como um grito de independência ou na intenção obstinada de agir sozinho, mas como a disposição de cooperar com os “decretos” da Providência, a única instância em que o homem é chamado a consumir a plenitude do seu ser.

⁸⁵⁴ Para o artigo de O’Malley, ver *Duminuco*, 2000: pp. 138-9. Tecendo uma analogia com os mitos do mundo antigo, Maistre descreve o missionário jesuíta (na figura do fundador da ordem, santo Inácio) especificamente nessa sua faceta de inculturação como “Osíris cristão”, referindo-se à divindade que segundo a mitologia egípcia e uma grande parte das culturas mediterrâneas da Antigüidade teria sido responsável, nos tempos prístinos, justamente por trazer a cultura, as leis e as artes aos homens, civilizando-os, a exemplo de Orfeu, não pela força das armas, mas através do canto e pela lira. Cf. *Essai*, 1988: § XXXV, p. 244, esp. n.1. onde ele fala de um padre Salvaterra, “apóstolo da Califórnia”, que teria “abordado os selvagens mais intratáveis sem outra arma que não um violão que ele tocava de forma superior, cantando *In voi credo o dio mio*”. No *Examen*, na mesma chave ele faz referência à utilidade dos retratos da virgem no trabalho dos missionários: “e enquanto o amador se extasia diante deles, o missionário armado da mesma figura, ainda que mediocrementemente executada, começa eficazmente a obra da regeneração humana” *Examen*, 1836: II, p. 298. Tanto na analogia com Osíris quanto nas demais passagens fica bastante clara a identificação entre legislação, civilização e educação, três grandes sinônimos não só para Maistre, mas desde tempos imemoriais. Em sua interpretação particular os três termos significam fundamentalmente “organização, harmonização ou unificação da diversidade em torno de um centro comum”, que é o divino.

O esforço que leva a esta realização é definido, essencialmente em termos religiosos, com grande clareza e precisão numa passagem do *Essai* que pode, com efeito, servir de conclusão a este capítulo.

Se há algo de evidente para o homem é a existência de duas forças opostas que se combatem sem descanso no universo. Não há nada de bom que o mal não manche e não altere; não há nada de mal que o bem não comprima e não ataque, impulsionando sem cessar tudo o que existe na direção de um estado mais perfeito. Estas duas forças estão presentes em todo lugar. Vê-se-as igualmente na vegetação das plantas, na geração dos animais, etc. O poder humano só se estende talvez a subtrair ou a combater o mal para separá-lo do bem e deixar ao bem o poder de germinar segundo a sua natureza (*Essai*, 1988: §XL, p. 249).

Esse “estado mais perfeito” (ou a “natureza melhor”, como Maistre gosta de dizer) para o qual todas as coisas tendem ou devem tender sob a direção da Providência divina e com a cooperação do homem, e que consiste na “compressão” ou no combate ao mal que para Maistre é uma das maiores das virtudes do cristianismo enquanto instituição⁸⁵⁵, pode ser definido, segundo o espírito grego (conforme citado nessa mesma página do *Essai*), como a “restituição integral” (*epanordosin – la restitution en entier*), a restauração escatológica (apocatástase) que consiste em nada menos que o destino final de todo o percurso da paidéia divina. Mas isso é assunto para o último capítulo deste trabalho. Por hora, resta estudar em detalhe, em termos concretos, dir-se-ia escolares, em seus opusculos sobre a Rússia, o aspecto formal daquilo que Joseph de Maistre entendia por educação. Passemos então a esta discussão.

⁸⁵⁵ Cf. *Examen*, 1836: II, p. 303.

CAPÍTULO IX A BATALHA DA EDUCAÇÃO

Com este capítulo, que visa discutir a formação do homem concreto através da aplicação dos “primeiros princípios” postulados nos últimos três capítulos num sistema ou numa prática educacional, se conclui o nosso longo périplo pela “filosofia das coisas humanas” de Joseph de Maistre. Claro está que, apesar da especificidade do título, de modo algum começa agora, na discussão da sua dimensão mais concreta, a investigação da visão maistreana sobre o problema da educação. Com efeito, temo-lo visto o tempo todo, da constatação do irromper violento da Providência divina na Revolução francesa à análise das questões mais abstratas da inteligência, da sua primeira obra de fôlego, o *Étude sur la Souveraineté*, de 1794, e da proposição da influência divina na constituição das sociedades e nações (com as *Considérations*) até o exame crítico das “raízes” intelectuais e espirituais da modernidade nas obras de Bacon e Locke, temo-lo visto, eu dizia, em todos estes momentos capitais da sua reflexão sobre as coisas do mundo constantemente envolvido, de diversas formas e em variados níveis, com a questão do homem e da sua formação.

De fato, a maior parte do que se segue consiste em uma recapitulação e ampliação das noções centrais da metapolítica e da “epistemologia” maistreanas realizada ao modo de um estudo de caso, o que implica uma relativa independência em relação ao grande quadro providencial que, segundo reza a minha hipótese, unifica (assim espero) todas as várias dimensões do pensamento maistreano, e que deve voltar ao centro das preocupações na terceira e última parte deste trabalho. Na realidade, “independência” está longe de ser a palavra correta, uma vez que se trata de preferência de *encarnar* as idéias, de fazer um esforço para esboçar, a propósito de um contexto específico, as feições mais ou menos exatas desta doutrina, trazendo-a do mundo abstrato das elaborações teóricas para o calor do debate histórico com todo o peso das suas circunstâncias, a fim de aferir a cara que ela teve ou eventualmente possa ter. Trata-se de buscar, na própria obra de Maistre, uma resposta para as perguntas que decorrem naturalmente dos princípios do seu pensamento, e que podem ser assim resumidas: o que de fato deve ser feito, por uma família, uma sociedade, um governo,

uma escola ou outra instituição social qualquer para formar, a partir da matéria-prima das crianças e jovens, os homens “sadios”, “executores conscientes e voluntários dos decretos divinos” (como, segundo vimos, determina a definição maistreana da “sublime destinação” da criatura espiritual) que a sua teoria delinea ou entrevê? Quais são as estratégias concretas para a reprodução metódica e voluntária, no seio de um país, sociedade ou nação particulares, desta *ordem* mantida, querida ou buscada pela Providência divina? Como é que se inculcam no homem de carne e osso os valores pertinentes à sublime missão que Maistre, seguindo uma longa tradição de pensamento, lhe atribui?

Portanto, o objeto central deste capítulo é aquela segunda dimensão da paidéia providencial que identificamos pela primeira vez, no capítulo IV da Parte I, na noção bíblica de educação e que se pretende complementar, no nível do *fazer* humano, ao trabalho educativo da Providência, implicando no reconhecimento dos desígnios divinos pelo homem em suas condições reais de existência e na conseqüente tentativa de reproduzi-los ou imitá-los voluntária e conscientemente pelo estabelecimento (ou, como é mais freqüente, pela *conservação*) de uma ordem de coisas através da educação proporcionada pelo conjunto das instituições e das práticas sociais, na medida em que apenas isto corresponde ao que se pensa ser o *fim* do homem, realizável em última instância através da imitação de Deus e da (livre) obediência aos seus desígnios. Em termos gerais ou abstratos é mais ou menos nestes moldes que Maistre, e com ele grande parte do pensamento conservador de fundamento religioso, pensa o problema da educação, a “primeira das artes”, à qual ele atribuía uma importância que só pode ser definida como “central”⁸⁵⁶.

Pois bem, como acontece com quase todos os outros campos da sua reflexão, Maistre parece ter sido despertado para a questão da educação em sua dimensão concreta pelos eventos e principalmente pela ideologia da Revolução Francesa. Com efeito, dão testemunho desta contingência e deste interesse particular as primeiras duas ocasiões em que ele busca tratar o problema em profundidade, primeiro no *Étude sur la Souveraineté*, de 1794-5, e cerca de cinco anos mais tarde (1798-9?), num opúsculo satírico intitulado *Bienfaits de la Révolution Française* (O.C., VII: p. 235 e ss). Estes exemplos mostram de modo incontrovertível algo que acompanhará o pensamento pedagógico de Joseph de Maistre e que antes de qualquer consideração ulterior me parece importante reter: como já vinha sendo sugerido, em Maistre o problema da educação está umbilicalmente relacionado à questão da

⁸⁵⁶ Na Quinta carta sobre a Educação Pública na Rússia ele diz que “a primeira das artes” é a “arte de formar homens”. O.C., VIII: p. 228.

formação das constituições políticas e da origem divina do poder social, não podendo em absoluto ser entendido em separado destes temas na qual ele se fundamenta.

Consideremos, pois, seguindo em ordem cronológica, o caso do *Étude* em primeiro lugar. Ali, a reflexão sobre o “grande problema da educação pública”, que ocupa aquele que é provavelmente o mais longo capítulo (cap. XI) da primeira parte do tratado (O.C., I: pp. 379-398), se dá no contexto da discussão das condições de formação daquilo que Maistre chama de “alma nacional”, um tema cuja proposição teórica ou filosófica já foi estudada no primeiro item do capítulo anterior e cujo tom é dado pelo discurso, para nós a esta altura já bastante conhecido, acerca da impotência da filosofia entendida enquanto primado da razão crítica individual para conduzir os homens e produzir, a partir de seu engenho e arbítrio, as condições para o estabelecimento concreto, legítimo e duradouro das suas criações. Nesse contexto, o tema da educação tal como ele vinha sendo conduzido pela Revolução significava para ele, como no princípio do mesmo capítulo XI o próprio Maistre dá a entender⁸⁵⁷, uma ótima oportunidade para uma “aplicação prática” dos princípios essenciais da sua metapolítica, notadamente a idéia de que sem um centro transcendente e unificador que seja aceito como pré-existente à vontade reformadora (mesmo a melhor e mais bem intencionada) dos homens o mundo social e político está condenado à violência, à desordem e, no limite, à dissolução.

Seguindo as melhores análises disponíveis acerca das idéias e práticas revolucionárias sobre educação, forçoso é reconhecer que, nesse campo, assim como no campo análogo da teoria e prática constitucional dos revolucionários, Maistre encontrava um prato cheio para as suas diatribes, uma oportunidade que não havia como ele perder. Com efeito, em nenhum outro campo (à exceção, como já disse, da questão constitucional) a radicalidade e o apriorismo abstrato da ideologia revolucionária, assim como os fracassos sucessivos das suas tentativas concretas de implementação, se mostraram com tamanha nitidez quanto nos projetos de reforma das instituições educacionais do Antigo Regime⁸⁵⁸. Foram inúmeros deles, cada um mais utópico do que outro, e não apenas nos primeiros anos do movimento. Como mostra Durkheim, ecoando *avant lettre*, no campo pedagógico, o famoso tema furetiano das conseqüências desestabilizantes da Revolução sobre as instituições francesas ao

⁸⁵⁷ O título do capítulo XI é significativamente: “Aplicação dos princípios precedentes a um tema particular [=educação pública]” cf. O.C., I: p. 379.

⁸⁵⁸ Sobre os seguidos fracassos das utopias pedagógicas revolucionárias, cf. Baczkó, *Une Éducation pour la Démocratie: Textes et Projets de L'époque Révolutionnaire*, 2000: p. 51. Maistre se diverte citando o testemunho dos próprios revolucionários e simpatizantes sobre a ruína das instituições educacionais que a Revolução tinha a intenção de implantar. Cf. *Bienfaits de la Révolution Française*, O.C., VII: pp. 449-463.

longo de todo o século XIX e mesmo além⁸⁵⁹, a quebra da tradição educacional que durante pelo menos dois séculos vinha sendo implantada no *Ancièn Régime* em favor de teorias abstratas sobre o homem e os meios convenientes para a sua formação condenou a França a mais de cem anos de instabilidade no que diz respeito à organização do currículo e das instituições de ensino, com as legislações se seguindo umas às outras sem que os sucessivos governos ou ordens estabelecidas conseguissem se entender sequer a respeito dos termos e da natureza do problema, que dirá da sua solução⁸⁶⁰.

É que, na visão dos revolucionários, mesmo dos mais moderados, como Mirabeau ou Talleyrand, à educação sobretudo cabia a realização da missão revolucionária por excelência - a “regeneração” do homem corrompido, ignorante e supersticioso do *Ancien Régime* através da disseminação das *lumières*, acelerando, por meio de uma espécie de nova *plasmação* da natureza humana, o progresso da humanidade na direção da felicidade que correspondia à crença maior da filosofia da história da Ilustração, a própria síntese do movimento. Não é, com efeito, a educação a essência e o resumo do projeto do *Esclarecimento*? Afora um processo de índole educativa, o que mais esse nome poderia significar? E que oportunidade melhor do que ter nas mãos a máquina educacional do Estado para concretizar o processo de regeneração? Pois se era, de fato, uma nova raça de homens, um “povo de deuses”⁸⁶¹, aquilo que a doutrinação revolucionária pretendia criar, o que estava em jogo na implementação bem-sucedida de um projeto educativo era nada menos que o “triunfo das *lumières*”. Isso fica claro quando apreendemos o espírito dos projetos que foram propostos e efetivamente implementados, ainda que por pouco tempo, em seu radical contraste com a pedagogia de caráter humanista e teológico que os antecedeu.

⁸⁵⁹ O argumento foi enunciado no final da década de Setenta (1978) numa obra célebre, *Penser la Révolution Française*, e tem dado muito o que falar até os dias de hoje. Ele é retomado de forma independente (quer dizer, aparentemente sem uma influência direta do autor) por William Doyle no último capítulo da sua monumental história da Revolução francesa, onde ele faz um balanço dos avanços e recuos concretos ocasionados pelo grande evento. Cf. Doyle, 1989: p. 391 e ss.

⁸⁶⁰ Sobre a herança revolucionária no que tange à organização do ensino, Durkheim é da seguinte opinião: “O que marca em primeiro lugar ao empreender-se a história dos planos de estudos no século XIX é a sua extraordinária instabilidade. Foram contados não menos que quinze sucedendo-se uns aos outros. Gérard compilou todos os decretos, circulares e portarias que introduziram modificações de maior ou menor importância nos liceus e colégios: de 1802 até 1887 houve nada menos do que setenta e cinco, sessenta e quatro deles antes de 1870. Os programas vivem em movimento perpétuo”. Mais abaixo, ele classifica essa instabilidade saída da Revolução e do período napoleônico como “um estado crônico, que dura mais de um século”. Durkheim, 1995: p. 287. Cf. tb. p. 285 sobre o fracasso da tentativa de tábula rasa dos projetos pedagógicos revolucionários, com suas “concepções desmedidas”, as suas instituições “improvisadas” e o seu desprezo da necessidade de uma continuidade histórica mínima para o sucesso do processo pedagógico e educacional.

⁸⁶¹ É isso pelo menos que acreditava o cidadão Boissel, dirigindo-se aos jacobinos na Convenção Nacional em 24 de outubro de 1794 conforme citado in *Étude*, O.C., I: p. 380, n.1.

Desde os primórdios da nossa história escolar, escreve Durkheim, dirigindo-se a seus alunos franceses, desde a época carolíngia, o objetivo único do ensino fora o homem, considerado ora sob seu mero aspecto lógico [nas universidades da Idade Média], ora, com as humanidades, na integridade de sua natureza (...) Jamais, acredito eu, o pensamento humano levou tão longe o antropocentrismo. Mas a pedagogia revolucionária norteia-se por um sentido totalmente diferente; para fora, para a natureza é que se orienta. E *as ciências tendem a tornar-se o centro de gravidade do ensino* (Durkheim, 1995: p. 273 – grifo meu).

Dá-se, no programa de estudos da Revolução, precisamente a mesma reviravolta estudada no capítulo anterior em relação à atividade intelectual considerada de uma maneira geral. Inspirados pelo que Durkheim chama de pedagogia “realista”, que tendeu progressivamente, a partir do século XVII e da voga empirista iniciada por Bacon e mais especificamente pelos trabalhos de Comenius e depois Rousseau, a revalorizar o estudo da natureza⁸⁶², e que, no seio da sociedade burguesa nascente, e no contexto do enorme sucesso das ciências naturais, buscava enquadrar as novas especialidades técnicas e profissionais que as novas atividades comerciais (e, futuramente, industriais) criavam e exigiam numa visão de educação para o trabalho que marcaria especialmente, num momento posterior (XVIII-XIX) a pedagogia de origem protestante; inspirando-se, como dizia, nessa nova onda pedagógica, ainda mais reforçada pela verdadeira cruzada em favor do método das ciências patrocinada pelos maiores escritores da Ilustração no decorrer de todo o século XVIII, os revolucionários assumiram como principal bandeira pedagógica a implantação imediata de um sistema de ensino enciclopédico, baseado na idéia de que a instrução correta consistia em “apresentar todos os conhecimentos humanos num sistema geral e de partes interdependentes de acordo com a sua natureza e desenvolvimento gradual”⁸⁶³. O sentido profundo destas novas instituições foi buscado nos princípios da nova filosofia em toda a variedade das suas manifestações. Como dizia Comenius, era preciso tirar as crianças do mundo abstrato de deuses, heróis e grandes homens que lhe proporcionava a educação literária ao estilo antigo para colocá-la “na escola das coisas”, formando-a não a partir de exemplos livrescos, mas através de conhecimentos positivos, enquanto parte da unidade das ciências que é dada pela

⁸⁶² Uma revalorização entendida não apenas no sentido propriamente técnico ou científico, mas como a necessidade de “substituir o estudo das palavras pelo estudo das coisas”, como dizia Diderot conforme cit por Durkheim, 1995: p. 272

⁸⁶³ Cf. Durkheim, 1995: p. 271. Nesse mesmo texto, uma alocução à Comissão de Instrução Pública, o orador revolucionário coloca em estreita relação de correspondência o sistema das ciências, o do ensino e o das novas profissões: “Representemo-nos, diz ele, as diversas profissões e funções da sociedade, as mais necessárias às nossas necessidades naturais e políticas, ordenadas num sistema geral, conforme o grau de inteligência, a natureza e o grau de instrução que elas supõe. A arte da instrução consistiria assim em *apresentar todos os conhecimentos humanos num sistema geral e de partes interdependentes de acordo com a sua natureza e desenvolvimento gradual*” (grifo meu).

unidade do próprio mundo, quer dizer, pela unidade do real⁸⁶⁴, no qual o ser humano se encontra integrado.

Num outro registro, Rosseau, o “pai da pedagogia moderna”, aquele que, segundo Cambi, operou uma verdadeira “revolução copernicana” no pensamento pedagógico, recomendava com veemência no seu *Emílio* a adoção de um método “indireto” de educação, no qual o pedagogo deveria guiar a criança não com discursos, mas através de exemplos e principalmente dos estímulos “naturais” vindos do mundo exterior, deixando lugar para a escalada progressiva das suas sensações, que iriam da mais simples à mais complexa até a produção do pensamento abstrato⁸⁶⁵. “Nenhum outro livro a não ser o mundo, escrevia o genebrino embriagado de *pathos* empiricista, nenhuma outra instrução a não serem os fatos⁸⁶⁶” – era desse modo que o trabalho de regeneração através da escola deveria se iniciar.

Além do clamor geral dos *philosophes*, na França, como mostra Durkheim⁸⁶⁷, a reforma da escola segundo estas novas idéias e principalmente a instituição de um ensino laico de tipo experimental ou “científico” já vinha sendo cobrada pelos expoentes mais “esclarecidos” da sociedade (especialmente Condorcet, o “elo perdido” entre as *lumières* e a Revolução) há algum tempo antes da Revolução⁸⁶⁸. Porém, mesmo com a dissolução da Companhia de Jesus (1762) precedendo em quase trinta anos a instituição da Assembléia Nacional, o Antigo Regime, tendo entregue as escolas da ordem a outras coletividades religiosas (principalmente oratorianos e piaristas), se mostrava tímido em realizar as mudanças que os tempos pareciam exigir. Foi de fato apenas com a eclosão do movimento revolucionário que as reformas desejadas puderam aspirar a uma implementação no nível concreto. O resultado mais saliente desse esforço foi a instituição das Escolas Centrais, um

⁸⁶⁴ Daí a idéia central nessa pedagogia das “ciências do real” como a base da *Realshculen*, o modelo moderno de escola alemão. Cf. Durkheim, 1995: p. 269.

⁸⁶⁵ Todo o processo descrito no Livro III do *Emílio* que trata do lento despertar das potencialidades naturais da criança até os quinze anos de idade se baseia nestes princípios da epistemologia empiricista de Locke, inclusive a não necessidade de uma educação moral positiva. Cf. *Émile*, 1969: III, esp. pp. 263 e ss.

⁸⁶⁶ “A criança que lê não pensa, ela não faz senão ler; ela não se instrui, apenas aprende palavras” *Émile*, 1969: III, p. 266 (ver tb p. 283 e Cambi, 1999: p. 352). Como veremos, não pode haver nada mais distante do paradigma clássico da educação literária defendida por Maistre do que isso.

⁸⁶⁷ E também Franco Cambi, fazendo referência à ação dos parlamentos e a sua importância na expulsão dos jesuítas. Cf. Cambi, 1999: p. 335.

⁸⁶⁸ Pierre Mesnard reporta, neste sentido, um outro testemunho bastante interessante devido ao padre Navarre, autor de um “plano de educação” que pugnava com arrebatamento a favor de uma educação “nacional e enciclopédica” e que foi merecedor do prêmio concedido pela Academia dos Jogos Florais no significativo ano de 1763, contemporâneo à expulsão dos jesuítas pelo Parlamento de Paris. Na obra laureada, o religioso escreveu: “Que se afastem para longe estes legisladores da língua grega e latina que reúnem todas as condições para assustar os nossos alunos. Que se excluam para sempre dos colégios esta coletânea fastidiosa de preceitos, a rigidez da sintaxe, estas glosas que inundam as escolas e são capazes de extinguir todo o fogo do espírito francês”. Cit in Mesnard, “A pedagogia dos Jesuítas (1548-1762)” in Chateau (org.), *Os Grandes Pedagogos*, 1956: p. 121.

sistema escolar no qual todas as disciplinas científicas assumiam o seu lugar de acordo com um plano metódico, abrangendo “elementos de todos os conhecimentos humanos” e invertendo, a partir da ênfase dada ao ensino da ciência, totalmente o sistema tradicional.

Segundo Durkheim, de acordo com o novo programa em vigor nessas escolas, no primeiro ciclo, dois cursos entre três tinham esse caráter, enquanto o segundo era “inteiramente dedicado à matemática, à física e química experimentais”. De modo que “dos seis anos exigidos para completar o curso todo, havia quatro durante os quais a atenção dos alunos era quase que exclusivamente dirigida para fora, para o mundo exterior, para as coisas da natureza” (Durkheim, 1995: p. 278), e, somente depois de haver estudado a natureza física é que o aluno abordava o estudo da natureza humana (IBID. p. 279). O contraste entre esse sistema e aquele praticado nos antigos *Collèges*, seja a cargo dos humanistas clássicos, seja dos jesuítas, que no próximo item veremos ser defendido por Joseph de Maistre, não pode ser definido como menos do que total⁸⁶⁹. No entanto, e a despeito dos protestos sempre recorrentes que dão conta de um “esquecimento do homem” potencialmente provocado por este ensino fundamentado sobre as ciências, é preciso reconhecer que os defensores do modelo enciclopédico ou “realista” tinham, certa ou erradamente, as suas próprias motivações humanistas para apostar nele⁸⁷⁰. É preciso entender que nesta época entusiasta pelo saber se esperava da ciência e, mais do que isso, de uma formação científica geral (a própria expressão dos ideais do movimento das *lumières*), exatamente aquilo que mais tarde se irá se esperar da Revolução: a regeneração do homem. “Nesse momento, escreve Durkheim, em que se contavam tantos cientistas famosos nas diversas ciências da natureza, em que se multiplicavam as grandes descobertas, em que, conseqüentemente, as ciências inspiravam um tal entusiasmo que se esperava delas uma regeneração do homem e das sociedades”, parecia um escândalo que o seu ensino ainda não tivesse sido adotado universalmente e o fato de elas não estarem na base dos currículos dos antigos colégios era algo que só podia provocar grande clamor⁸⁷¹. Numa palavra, vivia-se então uma espécie de *utopia da ciência*, que em muitos

⁸⁶⁹ Para uma breve descrição das instituições escolares revolucionárias (especialmente no que tange à sua marcada índole científica) na dinâmica da sua sucessão, ver Cambi, 1999: pp. 365-7.

⁸⁷⁰ Estas motivações são expressas, desenvolvidas e defendidas com grande eloquência pelo próprio Durkheim em 1995: p. 203-7.

⁸⁷¹ Cf. Durkheim, 1995: p. 274. Cambi descreve com grande poder de síntese essa situação pré-revolucionária: “Na França do *Ancien Régime*, as condições da instrução são ainda de todo tradicionais sem nenhuma abertura para reformas que renovem a organização de estudos. A Igreja predomina na instrução primária e secundária (após a eliminação dos jesuítas os colégios passam aos oratorianos), enquanto as universidades estão ancoradas nos modelos medievais tardios. A cultura das escolas e das universidades é humanística, tendo ao centro o latim e a filosofia escolástica, com a quase ausência das ciências e da língua nacional. Mas a este quadro estagnante o poder público nada contrapõe: só os intelectuais, os representantes das *Lumières*, movem uma intensa batalha pelos colégios por uma instrução estatal, laica e moderna” Cambi, 1999: p. 335.

pontos essenciais deve ser vista em complementariedade e analogia com a utopia “humanista” da Revolução.

Poucos autores pré-revolucionários defenderam estas idéias de maneira tão clara e conseqüente, em sua inflexão propriamente pedagógica, quanto os chamados materialistas (Helvetius, d’Holbach e La Mettrie), os expoentes mais radicais do iluminismo francês⁸⁷². Diferentemente de Voltaire, D’Alembert ou mesmo Diderot, eles pugnavam por uma pedagogia rigorosamente igualitária, reclamando uma instrução para todos, estatal, civil, laica gratuita e obrigatória, e que fosse universalmente implantada em consonância com a missão de acelerar o “progresso das *lumières*”.

Além disso, estes pensadores acreditavam, seguindo de perto os princípios antropológicos de Rousseau, que a “revolução pedagógica” era a “condição necessária e suficiente da revolução política”, que, enfim, o homem, este ser de natureza indefinida, totalmente desprovido de “inatismos” ou de quaisquer outros tipos de “conteúdos” ou formas fixas, podia ser “plasmado infinitamente”, o que naturalmente desaguava na afirmação exaltada daquilo que Baczko chamou a meu ver com grande propriedade de uma “fé na onipotência da educação”⁸⁷³. Com efeito, para estes *philosophes* tardios (com a exceção de La Mettrie, que conheceu seu *acme* na década de 1740) que influenciaram mais do que quaisquer outros (com a exceção de Rousseau) a ideologia da Revolução, a educação era o instrumento perfeito para a realização dos seus sonhos de demiurgia universal. Tudo era culpa dela (no Antigo Regime) e tudo lhe cabia consertar (de agora em diante). De modo que, se existiam desigualdades ou injustiças, isso não se devia às vicissitudes que caracterizam essencialmente a natureza do homem enquanto homem, e muito menos à idéia retrógrada de um pecado original, mas sim à péssima conformação da sociedade humana tal como ela se apresentava *naquele* momento (e de resto, em todos os tempos anteriores)⁸⁷⁴: elas consistiam em problemas que cabe a uma nova “plasmação” do ser humano desde a infância, segundo princípios mais adequados, resolver; se no mundo predominava a opressão, não era o caso de

⁸⁷² Para tudo o que se segue sobre os materialistas, ver Cambi, 1999: pp. 342-3; Gianluca Mori, *Philosophes sans Dieu*, 2005: esp. 363 e ss (d’Holbach); Berlin, 1984: pp. 266-270 (Condillac e LaMettrie) e Cassirer, 1997: pp. 46-50.

⁸⁷³ A ausência de características positivas inatas, mas apenas de potencialidades, seja na criança seja no homem primitivo é um dos pontos de contato mais evidentes entre a pedagogia e a antropologia de Rousseau. Como diz Manent, é com base nisso que, seja no *Segundo Ensaio*, seja no *Contrato Social*, o filósofo suíço se sente capaz de representar o homem tirando a si mesmo, autonomamente (e com a ajuda das circunstâncias entendidas como “acaso”), como demiurgo do seu próprio mundo, do estado de natureza para o estado social (ou, num outro registro, da inocência do estado incoato para o reino da moralidade e da razão). Cf. Manent, 1994: p. 261 e ss.

⁸⁷⁴ Cf. *Émile*, 1969: II, pp. 146-7, onde Rousseau descreve em detalhe o processo de depravação do homem pelas instituições da vida social e tb. p. 361. Na p. 157 (I, 2) ele se lança numa diatribe dirigida sem dúvida alguma à educação jesuíta.

chamar os homens à maneira evangélica para a penitência ou a reforma do coração: o que se precisava era proceder a uma reforma total do mundo exterior, das instituições educacionais, inculcando nas crianças, no lugar das ladainhas dos padres, as noções sagradas que falam dos direitos imprescritíveis da liberdade e da igualdade natural; se no Antigo Regime as crianças e os jovens ainda sofriam de doenças, isso não se dava por causa da proverbial infirmitude do animal humano: bastava acabar com as “insalubridades” que caracterizavam o regime de internato, solucionando definitivamente o problema pela educação do corpo combinada a um curso completo e atualizado de higiene pessoal. Enfim, segundo este ponto de vista exaltadamente utopista não haveria no mundo um problema, nem sequer – e isso é importante reter – a própria existência do mal (todos os males, não importa a sua ordem ou procedência), que uma decidida atuação reformadora, metódica e consciente, do homem sobre si mesmo e sobre as suas “condições de existência” através de uma educação de índole científica, não há nada no mundo que esta auto-transformação “esclarecida” não fosse capaz de solucionar.

Nenhum traço, aqui, daquela sutileza envolvida na problemática platônico-socrática sobre a possibilidade de ensinar a virtude, ou mesmo sobre os eventuais obstáculos impostos pela natureza (como quer que se a defina) para o sucesso de uma boa educação. Tratava-se, ao contrário, para estes discípulos das *lumières*, de uma autêntica tentativa de teodicéia através da educação e da ação política que, apesar da contradição aparente derivada do linguajar e do ideário de feitiço científico, é no seu espírito profundo exatamente o mesmo que a teodicéia de Rousseau, ela própria baseada, mais uma vez malgrado as aparências, na “metafísica” da ciência moderna e nos postulados mais em voga no momento em que ele escrevia, como a proposição lockeana da mente como “poder” e *tábula rasa*, ou a teoria epistemológica sensualista que lhe corresponde⁸⁷⁵. Com efeito, não foi por acaso que o filósofo suíço escreveu ao mesmo tempo o *Émile* e o *Contrato Social*: para ele tratava-se, como diz Cambi, de propor dois modelos complementares e alternativos de “regeneração” moral do homem que por toda parte em sua época ele via “corrompido”: um que podia ser aplicado individualmente (o *Émile*) por qualquer pessoa na educação dos seus filhos (ou de si mesma) e outro que exigia apoderar-se da máquina estatal⁸⁷⁶. Nas palavras do próprio Cambi, a

⁸⁷⁵ Leia-se, por exemplo, o primeiro e o segundo Livros do *Émile*, onde principalmente os primeiros passos da formação da criança, e em especial os princípios conexos da educação indireta e da educação negativa, baseiam-se inteiramente na perspectiva lockeana de que as nossas idéias formam-se a partir das sensações recebidas numa ordem que vai do mais simples e concreto ao mais complexo e abstrato e que corresponde, assim, à ordem da natureza. Para a teodicéia promovida pelo pensamento antropológico, social e político de Rousseau (resumida na idéia de que o homem, enquanto criação divina, é bom, e o mal que testemunhamos é um produto social) nos limites da pura imanência, ver a interpretação kantiana destrinchada por Cassirer em 1997: p. 212 e ss e principalmente *Émile*, 1969: IV, p. 401 e ss, a *Profissão de Fé do Vigário Savoiano*.

⁸⁷⁶ Estes dois “métodos” de educação encontram-se indicados no *Émile*, 1969: IV, p. 330.

situação era a seguinte: “política e pedagogia estão estreitamente ligadas em Rousseau: uma é o pressuposto e o complemento da outra e juntas elas tornam possível a reforma integral do homem e da sociedade, reconduzindo-o – por vias novas – para a recuperação da condição natural, ou seja, *por vias totalmente artificiais e não ingênuas*, ativadas através de um radical esforço racional” (Cambi, 1999: p. 343). Através do artifício a natureza é recuperada: este é, com efeito, o melhor resumo possível (no meu entendimento, é claro) do pensamento político e pedagógico de Rousseau⁸⁷⁷.

No que diz respeito à Revolução, esta é a própria definição da missão auto-imposta por seus partidários. Condorcet, herdeiro direto da perspectiva dos materialistas, e personagem central tanto no projeto das *lumières* quanto no pensamento pedagógico da Assembléia nacional, resume, tanto na sua própria figura quanto no caráter utópico que marca a sua representação da missão educativa da Revolução– que ele compartilhava com todos os demais entusiastas da Ilustração -, a dimensão semi-escatológica do empreendimento tal como os mais ativos participantes do movimento o entendiam:

Chegará sem dúvida um tempo, diz ele, em que todo estabelecimento de instrução pública se tornará inútil. Ele chegará quando nenhum erro geral puder ser temido, quando todas as causas que despertam o interesse [pessoal] e as paixões tiverem perdido a sua influência; num tempo em que as luzes serão disseminadas com igualdade e sobre todos os lugares de um mesmo território e em todas as classes de uma mesma sociedade; em que todo homem achará, em seus próprios conhecimentos, na retidão do seu espírito, as armas necessárias para repelir todas as trapaças da charlatanice. Este tempo ainda está distante; nosso objetivo deve ser prepará-lo, acelerar a chegada dessa época; e, ao trabalhar para formar instituições novas, devemos nos ocupar incessantemente de apressar o instante feliz em que elas se tornarão inúteis⁸⁷⁸.

Na visão revolucionária, para efetuar essa regeneração utópica e colocar o homem definitivamente no caminho da felicidade, era necessário primeiro libertá-lo das amarras que o mantinham preso aos tempos de escravidão e ignorância, era preciso, como diz Baczko, *refazer toda a história a partir do zero* e não poupar o que quer que fosse das antigas instituições⁸⁷⁹. Conforme testemunha Mirabeau, sentindo que todos os “abusos” estavam

⁸⁷⁷ As razões para esse juízo vêm sendo discutidas há muito tempo neste trabalho para que seja preciso enunciá-las mais uma vez. Ademais, elas são enunciadas de modo exemplar por Alan Bloom, um dos maiores especialistas de língua inglesa no pensamento do filósofo suíço, no capítulo de sua autoria publicado na *Historia de la filosofía política* de Leo Strauss, 1993: p. 537-8

⁸⁷⁸ Condorcet, *Rapport et Projet de Décret sur l’instruction publique* apresentado à Assembléia Nacional nos dias 20 e 21 de abril de 1792 in Baczko, 2000: pp. 217-8

⁸⁷⁹ Baczko, 2000: p. 26. Segundo Baczko essa condenação sem apelação das velhas formas pedagógicas foi influente o suficiente para legar à posteridade, num prolongamento e amplificação da crítica constante das luzes, a “legenda negra” do estado desastroso da educação no Antigo Regime, a cargo de velhas tolas e padres mal-intencionados sob o comando de “tiranos antropófagos”. Diante desse quadro dantesco, nada mais se podia fazer

entrelaçados uns com os outros como uma floresta e que em seu entrelaçamento eles se identificavam com a própria existência pública (do Antigo Regime), os novos legisladores entenderam que para construir o que a razão ditava era preciso antes “tudo demolir”⁸⁸⁰. Se, com efeito, como havia dito Rousseau (neste sentido legítimo “autor da Revolução francesa”) já na primeira frase do seu *Contrato Social*, o homem, nascido livre, “por todo lugar estava a ferros”, fazia-se imperativa uma reformulação total do contrato de origem e uma reproposição não menos absoluta dos termos básicos do pacto social.⁸⁸¹ Era, assim, preciso *desnaturá-lo* novamente, para desta vez re-estabelecê-lo na convenção que melhor convém à sua natureza, a qual, como já disse reiteradas vezes, para o filósofo suíço não tem conteúdo algum, resumindo-se na infinita potencialidade de aperfeiçoamento (a *perfectibilité*) advinda justamente da liberdade e da conseqüente possibilidade, sem limites pré-definidos, de livremente contratar⁸⁸². Como já acontecia com a doutrina constitucional revolucionária, no plano pedagógico a instituição de um “novo povo” (através de um novo “contrato”), que se tornasse digno por suas luzes e costumes da liberdade recém-conquistada⁸⁸³, passava

a não ser “destruir até os últimos vestígios as formas antigas do ensino, estas formas absurdas que não tinham outro objetivo que não escravizar os povos sob o duplo jugo da ignorância e da superstição” C. L. Massuyer, *Intervention à la Convention Nationale*, 12 de dezembro de 1792 cit in Baczko, 2000: p. 26. Ver tb. p. 25.

⁸⁸⁰ Mirabeau, *Premier Discours de l’instruction publique ou de l’organisation du corps enseignant* in Baczko, 2000: p. 71. “Desde o início eles proclamaram a necessidade de fazer *tábula rasa* e construir de uma ponta a outra um sistema inteiramente novo em relação com as necessidades da época”. Durkheim, 1995: p. 275.

⁸⁸¹ Baczko, 2000: p. 73.

⁸⁸² Cf. a propósito o luminoso artigo de Alan Bloom, in Strauss, 1993: p. 534 e ss.

⁸⁸³ A idéia de que cabia aos legisladores tornar não apenas o povo francês, mas o “homem” considerado abstratamente, “digno” da liberdade, de que cabia a eles esclarecê-lo no seu melhor interesse é de tal modo onipresente no discurso revolucionário que seria tedioso exemplificá-la com citações. Como bem intuiu Maistre, ela foi responsável por não poucas violências de estilo totalitário cometidas contra os cidadãos que, por uma razão ou outra, pareciam recusar-se a ser livres ou se deixar esclarecer. Para citar apenas um exemplo deste exaltado utopismo e deste sentido de missão, atente-se para a seguinte alocução de Mirabeau, reconhecidamente um dos membros mais moderados da primeira onda revolucionária, à Assembléia Nacional: “A abolição de todas as tiranias que pesavam sobre nossas cabeças; a organização do melhor sistema de liberdade que os pensadores até agora jamais imaginaram nos seus sonhos benfazejos; o estabelecimento de uma verdadeira moral pública: estes são em resumo os dons inapreciáveis que a França recebeu de vós. A restituição dos direitos da natureza humana; o germe imperecível da salvação e da felicidade de toda a espécie: tais são os bens que vos devem todos os climas do globo e todos os séculos por vir. (...) Sois vós, senhores, que *procurareis o meio de elevar prontamente ao nível da vossa constituição e de preencher o intervalo imenso que subitamente ela impôs entre o estado atual das coisas e os hábitos da nação*. Este meio é nada mais que um bom sistema de educação pública: através dele o vosso edifício será eterno” Mirabeau, IBID: pp. 71-2. A idéia se encontra tal e qual em Rabaud de Saint-Étienne, *Projet d’éducation nationale* apresentado à Convenção Nacional em 21 de dezembro de 1792 in Baczko, 2000: p. 296. Maistre dirá que o povo francês e, ainda muito mais, o homem *en general* passariam muito bem sem essa espécie de filantropia que segundo o orador fez os constituintes (entre os quais ele próprio naturalmente estava incluído) merecedores dos aplausos do mundo e inclusive das futuras gerações. Baczko faz um resumo esclarecedor das causas e das conseqüências desse utopismo revolucionário que vale a pena citar por inteiro: “Investida de todos estes sonhos e esperanças, a educação, mensageira das *Lumières*, encarna o poder demiúrgico da sociedade sobre a felicidade dos indivíduos. A sua vocação cívica e o seu papel missionário fazem dela o próprio lugar de ruptura entre as gerações antigas – marcadas pelos “hábitos rotineiros” e as “cicatrices do passado” – e a geração nascente, que anuncia a chegada de um povo novo, sonhado e querido. Logo as instituições educativas e notadamente a escola primária concebidas como lugar de extirpação dos preconceitos e de aprendizado da liberdade se tornam o espaço de um combate político e de um enfrentamento

necessariamente por fazer tábula rasa dos hábitos “corrompidos” do Antigo Regime e reconstruir tudo de novo segundo uma “boa teoria do ensino”, baseada, nas palavras de Rabaud de Saint-Étienne, outro insigne membro da Assembléia Nacional, nas seguintes “verdades”: “que foram as *lumières* que fizeram a Revolução e romperam os grilhões dos escravos; que o homem é suscetível de uma perfeição indefinida; que a sua perfeição depende das luzes que ele adquire; que quanto mais os homens forem esclarecidos, e sobretudo geralmente esclarecidos (sic), mais os governos se aperfeiçoarão”, e outras tantas coisas nessa linha⁸⁸⁴.

O que se encontra no fundo de tudo isso é aquele “império da vontade” sobre a natureza (ou a Providência) que nesse trabalho já foi reiteradamente discutido: uma vontade titânica de transformar ao bel-prazer a realidade – nesse caso o homem - a partir da idéia abstrata que se tem a respeito daquilo que ela *deve* ser, uma vontade que parece não ter limites (ou que, autônoma, tem apenas em si mesma o seu limite) e que, nas suas manifestações mais excessivas, resvala ou na violência de um radicalismo intransigente que busca a todo custo impor-se ao real ou no ridículo da impotência que o fracasso dessa imposição, tal como expressa nos mais elaborados projetos, deixa ver.

Desnecessário dizer que foi assim mesmo, nessa dupla chave apenas aparentemente contraditória, que as exaltadas pretensões dos projetos pedagógicos revolucionários foram percebidas pelos críticos olhos do nosso autor. Ao longo das duas primeiras obras, o *Étude* e os *Bienfaits*, nas quais, como se disse, ele fez os seus primeiros ensaios a respeito do problema pedagógico propriamente dito, Maistre se compraz, seguindo a sua estratégia constante de fazer os adversários falar em favor das suas próprias opiniões, em multiplicar os exemplos de discursos sobre os fins e o alcance supostamente universal, imorredouro, da educação revolucionária, os quais, na sua visão, por pretensiosos e às vezes mesmo francamente amalucados⁸⁸⁵, desmoralizam-se com a sua simples enunciação⁸⁸⁶. Para ele este

cultural entre o poder estatal que impõe a inovação e a resistência das forças tradicionais da comunidade local e da família. Depois da Constituição Civil do Clero a questão religiosa não cessará de atravessar a instituição escolar. A luta contra os ‘preconceitos religiosos’ que, no final das contas, contribuiria acima de tudo para o fracasso da experiência escolar republicana, empurrava ainda mais a ideologia pedagógica na direção da utopia. Quanto mais as resistências eram fortes, mais os ardentes pedagogos republicanos tinham necessidade de uma utopia reconfortante e mobilizadora que se combinava com uma visão maniqueísta das forças em jogo. A utopia pedagógica conquistadora buscava assim o seu *élan* na sua própria agressividade. Se os corações e os espíritos não se abriam espontaneamente às luzes e à virtude republicanas, impostas por decreto e, conforme necessário, pelo terror, de que outro modo as resistências poderiam ser explicadas senão como um complô das forças tenebrosas, dos fanáticos e dos contra-revolucionários?” Baczko, 2000: pp. 29-30.

⁸⁸⁴ Rabaud de Saint-Étienne, IBID: p. 296.

⁸⁸⁵ Ver o exemplo citado na p. 441 dos *Bienfaits*, O.C., VII: p. 441.

⁸⁸⁶ Como já foi sugerido, o exagero pedagógico é apenas um capítulo a mais do utopismo e da *hybris* generalizada que marcou as primeiras fases da Revolução. Ao longo de todo o texto dos *Bienfaits de la*

maximalismo verborrágico e especulativo, em seu inegável contraste entre a idéia e o fato, intenção e realização, era a própria expressão do caráter profundo de todo o movimento. Comentando mais um dos fracassados grandes planos de reforma pedagógica que custaram milhões aos cofres nacionais, ele escreve, num arroubo de indignação:

Este traço caracteriza toda a Revolução francesa. De um lado, audácia sem limites, confiança temerária, presunção inaudita, empreendimentos gigantescos, despesas extravagantes e promessas magníficas; do outro, equívocos insígnies, ignorância de selvagens, desprezo pelos homens e por tudo o que pode ser útil a eles, *malandragem* sórdida e impotência absoluta (*Bienfaits*, O.C., VII: p. 465).

Em nenhum lugar essa mistura de “qualidades” que Maistre identificava na ideologia revolucionária como um todo foi mais saliente do que nos ousados projetos de “reforma dos costumes” que devem ser entendidos como parte essencial da pedagogia da Revolução, e que, no contexto do movimento de *Descristianização* da França, incluíam o estabelecimento ao modo rousseauiano de uma religião civil (o culto da bandeira tricolor, da liberdade e da *Deèsse raison*), de um novo calendário e de comemorações ou festas revolucionárias que visavam, através da inculcação de um novo conteúdo (“civil”, “nacional” ou “patriótico”) nos elementos da cultura, destituir o povo do antigo jugo do “preconceito”, do prestígio mal-fazejo dos “padres” e das “velhas tolas”, e, a partir dessa “massa de trevas”, formar em todo o conteúdo das luzes do XVIII os novos cidadãos⁸⁸⁷.

Révolution Française, concebido (como indica a ironia do título) como uma paródia das pretensões humanísticas revolucionárias, Maistre reproduz, ao modo de uma colcha de citações, diversas falas exageradas sobre tudo o que havia a ser feito para a regeneração da França e da Humanidade. A conclusão é que, na ótica dos revolucionários, e mesmo em estágios mais adiantados da Revolução, como o período que se sucedeu à queda da Convenção Nacional (1795-1798) tudo, absolutamente tudo ainda restava por fazer: as finanças, o código civil, o código florestal, todas as instituições (inclusive as escolas e a educação), a seguridade social (caridade e filantropia), a reforma da língua, etc. cf. *Bienfaits de la Révolution Française*, O.C., I: p. 390. Na página seguinte a esta Maistre resume, numa nota, o que pensa sobre isso: “Barère declarou, dois anos depois da constituição de 1793, que nada mais resta a fazer a não ser tudo. Hoje eis que o zelo republicano nos declara, três anos após a constituição de 1795, que tudo resta por fazer. Pode-se ter certeza de que estas falas durarão tanto quanto a república francesa. Enquanto se espera por este acontecimento, pode-se rir e se instruir ao assistir a esses faustosos alquimistas, mostrando ao universo o crisol misterioso no qual empenharam toda a sua fortuna e que contém de tudo, menos o ouro que deveria conter” IBID. p. 391, n.1.

⁸⁸⁷ O campeão dessa visão, digamos, cultural, holística de uma educação revolucionária do “imaginário” foi sem dúvida Rabaud de Saint-Étienne, pastor protestante e líder girondino, que morreu guilhotinado no dia 05 de dezembro de 1793. Traçando uma aguda distinção entre “instrução pública” e “educação nacional”, Rabaud deixava para esta última a missão de formar e se “apoderar do homem desde o nascimento” para torná-lo digno dos ideais da Revolução. Essa inculcação total (alguns diriam, totalitária) dos hábitos cívicos republicanos Rabaud a concebia expressamente em imitação do método dos antigos padres (provavelmente os jesuítas), “legisladores hábeis”, que falavam em nome do céu mas que, com seus hinos, catecismos e procissões apenas enganavam os seus desavisados pupilos. “Não saberíamos, pergunta ele a seus colegas de Convenção Nacional, fazer em nome da liberdade e da verdade o que eles fizeram com tanta freqüência em nome do erro e da escravidão?” O seu plano de decreto se constitui assim sobre a idéia de inculcar “docemente”, pela inserção dos valores republicanos na vida cotidiana, através da execução periódica de “catecismos leigos”, marchas, reuniões cívicas, procissões patrióticas, e todo tipo de cerimônias exuberantes realizadas no “Templo Nacional”, e ainda através das mudanças no calendário e no sistema de medidas, uma nova existência aos novos “filhos da nação”,

Com efeito, quase nunca se presta a devida atenção ao fato de que a chamada “festa revolucionária”, muito estudada sob diversos prismas, foi desde o seu princípio pensada como um artifício de (como hoje diríamos) “educação para a cidadania”, de inculturação de *mores* igualitários e democráticos em substituição ao *ethos* do Antigo Regime baseado na “injustiça” e na desigualdade de uma sociedade estamental. Segundo reza a teoria, ela visava justamente àquela “elevação” do povo de que se falava mais acima do estado de massa ignorante e iludida à dignidade dos princípios *esclarecidos* que baseavam a constituição (ou as seguidas constituições promulgadas pelas sucessivas ordens revolucionárias) e, naturalmente, os constituintes da nação. No entanto, e a exemplo do que segundo Maistre acontecia com os projetos propriamente escolares⁸⁸⁸, também esse belo projeto de reforma do homem através de uma guinada (mais uma vez a partir do zero) nos padrões da cultura não passava de uma vã teoria metafísica, e os “novos preceptores do gênero humano” não conseguiam carregar sequer as crianças para comemorar com eles os grandes e recentes acontecimentos de liberação⁸⁸⁹. Contudo, para além de tudo isto que já foi discutido num capítulo anterior, o que me parece mais importante assinalar é que, num primeiro plano, aquilo que Maistre mais desejava deixar claro neste quesito era a impossibilidade de que os revolucionários, baseando-se nos princípios essencialmente dissolventes da razão crítica que marcavam o *Esclarecimento*, viessem a conseguir aquilo que em suas próprias palavras eles mais queriam e precisavam no momento, a saber, imprimir na massa informe de indivíduos que eles governavam a abnegação necessária à produção da unidade moral que define justamente, não importa o partido ideológico que se tome, o espírito de um cidadão⁸⁹⁰. Independentemente da

bem ao modo da doutrina de Rousseau, que atribuía ao legislador (entendido também de modo arquetípico como o responsável pela fundação e estabelecimento da cidade) a missão de tirar o homem natural da independência que caracteriza a sua animalidade de origem para dar-lhe uma “segunda existência” coletiva, civil (cf. *Du Contrat Social*, 1966: II, 7, p. 77). Cf. Rabaud de Saint-Étienne, *Projet d'éducation nationale*, etc in Baczko, 2000: pp. 296-301. Para uma descrição resumida das festas revolucionárias e as suas motivações, Cf. Cambi, 1999: pp. 367-9. Segundo ele (p. 368), com essa estratégia de doutrinação a revolução, especialmente em seu período jacobino mais radical, teria criado as técnicas de “normalização” da opinião que seriam usadas pelos regimes totalitários do século XX.

⁸⁸⁸ É com efeito curioso que nessas duas primeiras obras em que trata do tema da educação ele deixe de lado a discussão das questões mais propriamente pedagógicas para concentrar-se sobre a enumeração das tentativas de implementação de projetos concretos e a descrição dos sucessivos fracassos com os enormes prejuízos respectivos para os cofres nacionais.

⁸⁸⁹ Numa nota aos *Bienfaits de la Révolution française*, comentando o discurso de um revolucionário que reclama do fracasso da “Festa da Agricultura”, que passava a ser vulgamente conhecida como “Fête des Bêtes” e para onde os trabalhadores rurais se recusavam a comparecer com os seus animais de criação, Maistre se diverte ao constatar que “seria preciso ser bastante tolo para imaginar que um camponês enviaria seus bois voluntariamente para uma *festa metafísica*” *Bienfaits*, O.C., VII: p. 410, n.

⁸⁹⁰ Romme, um dos mais ardentes membros da Convenção Nacional, resume essa pretensão de maneira paradigmática: “Uma boa instrução pública assegurará, promete ele, à sociedade bons filhos, bons esposos e bons pais; à liberdade e à igualdade amigos ardentes e defensores fiéis; ao corpo político funcionários esclarecidos, corajosos e devotados aos seus deveres... A instrução pública esclarecerá a opinião, auxiliará à

crença ou das simpatias que se cultive no plano pessoal, para Maistre esta impossibilidade era simplesmente um fato de ciência que aos exaltados revolucionários escapava inteiramente.

Antes de qualquer outra coisa, e a despeito mesmo da discussão acerca da orientação ideológica específica que, para a consecução dos objetivos do movimento, eles deveriam privilegiar, os senhores da revolução precisavam primeiro decidir o que queriam: uma elite governante constituída de homens sábios e ilustrados ou a massa heterogênea de homens e mulheres por assim dizer *amarrada* numa unidade política sólida, dotada do espírito público que confere unidade a uma nação e que, sendo semi-religioso, certamente não pode ser entendido como uma consequência necessária e natural do progresso das luzes representado (pelo menos em sua dimensão mais importante) enquanto afirmação paulatina do primado da razão individual. Falando em outros termos, aos olhos de Maistre os revolucionários estavam equivocados principalmente ao dar mostras de não compreender direito os seus próprios sonhos rousseauístas: se a filosofia tendia, como pensava o filósofo suíço, nesse caso num discurso muito próximo ao do próprio Maistre, a fazer do homem um ser egoísta e sobretudo mau cidadão, como querer formar uma sociedade coesa e, portanto, dar aos franceses uma “segunda vida cívica”, buscando criar um povo de filósofos, doutrinando-os através das “luzes e da filosofia”, que, com a sua atitude de independência em relação às crenças, sejam recentes ou recebidas, se pretendem exatamente o contrário de toda doutrinação?

Mesmo deixando de lado a discussão sobre o quanto vale realmente esta auto-representação da razão moderna e sabendo que, para além de todo esse discurso, a doutrinação ideológica (e não o suposto desenvolvimento de um espírito crítico desinteressado) saiu-se, como não podia deixar de ser, vencedora do debate revolucionário (se debate houve realmente), e, ainda, mesmo levando em conta a possibilidade da insinceridade ou da falta de uma consciência clara por parte dos atores sobre os termos verdadeiros da questão, mesmo com todas estas concessões à boa-fé alheia ainda restava, para Maistre, um paradoxo insolúvel no seio da teoria pedagógica dos revolucionários, uma autêntica contradição que, tanto no plano teórico quanto no prático, eles pareciam não ter como solucionar. Pois como eles poderiam admitir que a idéia do progresso indefinido das luzes não era um postulado da ciência, mas apenas mais uma crença *formadora* útil para mover as

vontade geral e através dela melhorará todas as instituições sociais. Ela deve espalhar sobretudo este amor sagrado pela pátria que vivifica e une tudo, para tudo embelezar e tudo fortalecer e assegurar aos cidadãos, pela concórdia e pela fraternidade, todas as vantagens de uma grande associação. A constituição dará à nação uma existência política e social, a instrução pública lhe dará uma existência moral e intelectual. Assim como o corpo humano o corpo social terá o órgão dos seus pensamentos, das suas concepções que produzirá em todo lugar ramificações vivificantes, e o órgão dos seus movimentos, das suas ações, que levará a todos os lugares a vida e a felicidade”. Romme, *Rapport sur l'instruction publique considerée dans son ensemble*, apresentado à Convenção Nacional em 20 de dezembro de 1792 in Baczko, 2000: p. 273.

massas (enfim, mais uma “ideologia”), dirigir a opinião e balizar a ação dos grupos (sempre menores) realmente esclarecidos? Na hipótese de que eles estivessem ou pudessem estar conscientes disso, como, enfim, poderiam os reformadores sequer aventar (ao menos publicamente) a possibilidade de uma oposição essencial entre as luzes e os “dogmas” comuns sem os quais, como dizia Tocqueville, não pode haver uma verdadeira existência social, isto é, como eles poderiam aventar a possibilidade de que a feliz e coesa sociedade de sábios que com tanto ardor e eloquência prometiam fosse algo como uma contradição em termos?

Seja qual for a interpretação correta desta questão deveras complexa que envolve o que há de mais profundo na teoria política moderna⁸⁹¹, o fato é que a tentativa revolucionária de uma educação para a cidadania operada segundo princípios teóricos abstratos e apelando para o interesse individual de cada um era algo que para Maistre estava, desde o princípio, condenada ao fracasso (pelo menos no que toca aos auto-confessados objetivos), e isso pelas razões já reiteradamente discutidas que não há mais, segundo me parece, qualquer necessidade de repisar.

Mas este fogo sagrado que anima as nações és tu que podes acendê-lo, homem imperceptível? O quê? És capaz de dar uma alma comum a vários milhões de homens? O quê?! És capaz de fazer uma única vontade de todas estas vontades? De reuni-las sob as tuas leis? Estreitá-las em torno de um centro único? Dar o teu pensamento a homens que ainda não existem? Fazer-te obedecer pelas gerações futuras e criar estes costumes veneráveis, estes *preconceitos* conservadores, pais das leis e mais fortes que as leis? Cala-te (*Étude sur la Souveraineté*, O.C., I: p. 378).

Se era o cidadão que os revolucionários pretendiam criar com as suas táticas de doutrinação (e, segundo mostram os muitos testemunhos, era isso mesmo que eles pretendiam), para Maistre parecia certo que eles precisavam com urgência proceder a uma revisão dos princípios que as norteavam. Desenganar os homens dos seus preconceitos e educá-los no método da nova ciência (isto é, segundo o modelo de uma educação “enciclopédica”) bem podia ser suficiente para construir uma espécie de império das academias, reforçar o Estado pelo domínio progressivo das artes técnicas (importantes,

⁸⁹¹ Esta problematização da liberdade moderna é o tema central de um texto clássico de Benjamim Constant onde ele contrasta exatamente o individualismo da sociedade burguesa com o espírito de abnegação que caracterizava as repúblicas da Antiguidade, numa atitude teórica que se poderia classificar como de sociologia política. Apesar das profundas diferenças de posição entre os dois autores (Maistre desprezava o amante de Madame de Staël, a quem conhecera em Lausanne, chamando-o desdenhosamente de *petit drôle de Constant*), o que no fundo Constant quis dizer com o seu argumento é exatamente a mesma coisa que Joseph de Maistre diz aqui em outros termos: existe uma clivagem irremediável no ambiente político laico moderno entre o indivíduo e o cidadão, algo que também Rousseau parece ter intuído, tematizado, mas que não trouxe em plenitude à luz da consciência (pelo menos não à sua). Cf. Constant, *Political Writings*, 1988, esp. pp. 102-114.

especialmente em termos políticos, no campo do poderio militar⁸⁹²), ou criar, como de fato aconteceu, gerações sucessivas de *sprit forts*, de pequenos Maquiavéis ou imitações de Voltaire; porém com isso dificilmente se lograria consolidar as bases coletivas de uma grande nação, fortificar o tecido e a solidariedade social, cujos princípios evocam a disposição típica de espíritos simples e não sofisticados que tendem à unidade da crença comum, algo que segundo Maistre escapa inteiramente ao alcance e à natureza das “luzes” (mesmo entendidas *enquanto* ideologia), e que pertence a uma outra esfera e, portanto, a um outro gênero de educação.

Este (ou esta) certamente havia de ter, na visão de Joseph de Maistre, um fundo e uma inspiração religiosos, mas isso não de modo exclusivo, fanático ou supostamente “obscurantista”, algo como uma formação monástica no sentido (pejorativamente) medieval; mas sim no duplo sentido e com a dupla finalidade que se veio estudando até aqui – em benefício da ordem do mundo e da ordem da alma, as duas ordens que se estabelecem apenas baseadas neste centro transcendente, mas que também demandam, para dar frutos, um certo tipo de saber. Vejamos agora, em maior detalhe, que saber é esse, e o que, no plano concreto, ele vem a significar.

9.1. As Obras Russas

Exatamente as mesmas questões que encontramos na crítica à pedagogia revolucionária estavam envolvidas mais de vinte anos depois do *Étude sur la Souveraineté* (e dez, mais ou menos, em relação ao *Bienfaits*) num contexto bem diverso, da segunda vez em que Maistre foi levado a tratar em profundidade e em seu aspecto concreto o problema da educação. Também aqui a questão educativa apresenta-se em conexão estreita com o problema constitucional, uma vez que a reforma geral do ensino sobre a qual, instado pelo então ministro da instrução pública, o conde Razumovski, Maistre foi chamado a opinar, se deu no âmbito de um esforço de modernização da sociedade russa pelo Czar Alexandre I, cujo carro-chefe era a reforma constitucional deixada a cargo do primeiro-ministro Michael Speranski, adepto notório do *aufklärung* alemão. Desde cedo, e na tradição de seus grandes antepassados, Catarina e Pedro, Alexandre se havia mostrado simpático aos valores da Ilustração europeia, uma simpatia que se expressava, entre outras coisas, numa vontade,

⁸⁹² Algo que foi perfeitamente percebido por Napoleão, que, recuando da posição revolucionária, admitiu as ciências em seu programa de ensino principalmente no campo da engenharia e da arte militar. Cf. Durkheim, 1995: p. 285. O mesmo seria feito depois por grande parte dos Estados europeus no século XIX, notadamente pela Rússia.

recalcitrante, é verdade, porém digna de nota, de suavizar (pelo menos no papel) a prerrogativa imperial que era a marca do regime autocrático através de uma constituição liberal ao estilo inglês (regulada por uma espécie de magna carta), tornar a sociedade russa mais igualitária e, no que toca à educação, conferir uma maior eficiência à burocracia estatal. Inicialmente destinadas exclusivamente aos nobres, o objetivo era quebrar o monopólio ancestral da aristocracia sobre as carreiras civis e militares e abrir os postos do serviço público a todos os cidadãos livres, erigindo o mérito como critério de acesso maior⁸⁹³. Tendo em vista a relação de dependência mútua existente entre o Czar e a nobreza e a não conveniência de uma confrontação, o plano inicial do autocrata era transformar o serviço público (e, com ele, a sociedade) de modo indireto, mudando os pré-requisitos de entrada e promoção nas instituições escolares, assim como as regras que determinavam o grau de instrução mínimo para o desempenho de cada posto particular, de maneira que o monopólio da nobreza sobre os cargos públicos fosse, na prática, sendo quebrado como que imperceptivelmente sem nenhuma espécie de confrontação, apenas com uma mudança geral nas normas regulatórias e na instrução obrigatória para o acesso aos diversos níveis do serviço público.

No entanto, claro está que esta mudança, por mais sutil e indireta que pudesse parecer, representava nada menos que uma revolução numa sociedade aristocrática como era a Rússia de princípios do XIX, uma vez que o fim do monopólio aristocrático e a adoção do mérito como critério universal, além de eliminar do serviço público um bom número de nobre despreparados, fatalmente lançaria as bases de uma sociedade mais igualitária, na medida mesma em que, ao universalizar (ou quase) o acesso, passava a alimentar em todos os russos, não importa a sua condição de nascimento ou origem, o espírito de emulação⁸⁹⁴. Naturalmente, as resistências por parte da aristocracia não esperariam por se seguir.

Não obstante, e a despeito do que querem as análises ao estilo marxista, as questões relacionadas à reforma do Estado russo envolvem muito mais do que um exemplo particular da eterna luta de classes pelo poder. Havia, ali especialmente, e em particular quando percebemos o problema através dos olhos perspicazes de Joseph de Maistre, uma questão

⁸⁹³ O modelo de educação e burocracia que Alexandre tinha em mente se inspirava no Estado prussiano e visava à criação de uma espécie de “nobreza do talento”. Cf. Edwards, “Count Joseph Marie de Maistre and Russian Educational Policy, 1803-1828”, *Slavic Review*, 36 (1977): p. 56.

⁸⁹⁴ “Influenciada ainda por outros modelos estrangeiros, particularmente o francês e o polonês, e pelas idéias educacionais da Ilustração, as reformas de Alexandre eram a manifestação de uma filosofia educacional igualitária e utilitarista. O conceito de oportunidades iguais de educação caracterizava cada nível do sistema” composto de escolas paroquiais (primárias), distritais e ginásios. IBID. Para um panorama bem detalhado da reforma educacional de Alexandre e o seu significado social, político e cultural na sociedade russa da época, ver Edwards, IBID: pp. 55-58 e James T. Flynn, “The Role of the Jesuits in the Politics of Russian Education, 1801-1820”, *The Catholic Historical Review*, LVI, # 2 (julho de 1970): pp. 251-2.

espiritual de grande monta que uma concentração demasiadamente exclusiva nos aspectos puramente políticos ou sócio-ideológicos da questão apenas pode mascarar. E essa questão tem a ver com o fato já mencionado de que, ao lado deste objetivo de grandes conseqüências sociais e políticas, e talvez ainda mais importante do que ele, havia, do ponto de vista do projeto czarista, a necessidade de aprimorar, em seu aspecto técnico, as funções desempenhadas pelo Estado, o que gerava a necessidade de “atualizar” os conhecimentos dos funcionários públicos já existentes e principalmente das futuras gerações de servidores através do ensino sistemático das ciências, levando os novos desenvolvimentos tecnológicos e científicos da Europa ocidental moderna para as bancas escolares da velha Rússia, que até então vivera relativamente isolada, desde o século XI alijada, com o cisma de Potius, da grande corrente de civilização universal que Maistre via partir de Roma e da “latinidade” da Santa Sé⁸⁹⁵.

Assim, no que diz respeito à forma e ao conteúdo do currículo, o que se pretendia era a introdução do modelo moderno de educação enciclopédica que há pouco foi descrito brevemente a propósito do ideário das luzes e dos projetos pedagógicos da Revolução, uma política cujas conseqüências e cujo alcance Maistre reputava os russos (nomeadamente a nobreza e, em particular, o próprio Czar) “verdes” e inexperientes demais para apreender. Na sua visão, era como se a Rússia estivesse reproduzindo, passo a passo, e inadvertidamente, as mesmas alianças espirituais e as mesmas decisões desavisadas que levaram as antigas monarquias européias, num ritmo mais ou menos acelerado, com maior ou menor ruído, à decadência ou, no limite, como na França, à auto-dissolução, conseqüência inevitável, pensava ele, de seguir o projeto ilustrado de reforma do homem e da sociedade e principalmente de entregar a ele de bandeja a mais eficiente das fontes de poder, a de formar as mentes dos futuros homens e cidadãos, deixando o “veneno” estrangeiro penetrar de uma ponta à outra na alma nacional através do sistema público de ensino. A exemplo do que vimos no princípio do capítulo anterior, é, com efeito, uma das idéias favoritas dos seus opúsculos sobre a Rússia⁸⁹⁶ a de que os Antigos Regimes europeus se enganaram de maneira desastrosa e em última análise suicida ao entrar em aliança com o “filosofismo” do século XVIII, sem perceber que os princípios deste movimento eram em sua essência mesma antagônicos ao

⁸⁹⁵ Cf. *Cinq lettres sur l'éducation publique en Russie*, O.C., VIII: pp. 168-9.

⁸⁹⁶ Tratam-se, como veremos a seguir, de quatro obras ao todo, escritas entre junho de 1810 e o fim do ano seguinte em circunstâncias diferentes e editadas no volume VIII das suas Obras Completas: *Cinq Lettres sur L'éducation publique en Russie* (pp. 1163-232); *Observations sur le Prospectus Disciplinarum ou Plan d'étude proposé pour le Séminaire Newsky par le Professeur Fessler* (pp. 233-65, assinada com o pseudônimo de Philoruse); *Mémoire sur la Liberté de l'enseignement public* (pp. 267-75, assinada sob o pseudônimo Philoalexandre, e provavelmente endereçada diretamente ao Czar), e *Quatres chapitres sur la Russie* (pp. 277-360).

tecido espiritual em que o seu poder estava ancestralmente apoiado, e o qual, para o bem dos povos e mesmo da civilização segundo Maistre a concebia, eles tinham como missão “sagrada” preservar. Foi assim, segundo Maistre, que a “seita” filosófica e protestante convenceu com todos os tipos de seduções, mas principalmente pela lisonja de ter a seu lado a “opinião” do século, os reis, os conselhos e os parlamentos europeus a abolir a educação religiosa, permitir a circulação de escritos demasiadamente críticos dos costumes e hábitos sociais vigentes, enfim, promover muitas vezes alegremente e, segundo ele de modo tragicamente cego, toda aquela “dissolução” provocada pelo primado da razão individual cujos princípios foram discutidos à saciedade no primeiro item do capítulo anterior⁸⁹⁷. Na sua visão, exatamente o mesmo estava acontecendo agora (1810), e era o seu dever de amigo da Rússia (*Philorusse*), de iniciado nos mistérios da política (em particular a política européia do seu tempo) e, principalmente, de franco-maçom, aconselhar, tal como determinavam os objetivos do “segundo grau” que, no seu *Mémoire* de juventude, ele atribuía à maçonaria, o soberano no que ele via como a “verdade” e os verdadeiros ditames da razão.

Com efeito, como antes de mim já foi abundantemente observado pelos comentadores, as obras russas desempenham o mesmo “serviço essencial” que, a partir das análises de Triomphe e de Jean-Louis Darcel, dissemos dever ser, no caso da teoria das constituições escritas, atribuída ao *Essai*: na definição do próprio Maistre, elas consistem num trabalho de iniciado, destinando-se a “fazer triunfar a verdade” ao levá-la direta ou indiretamente aos ouvidos da autoridade e, com isso, a esclarecer⁸⁹⁸.

⁸⁹⁷ Maistre desenvolve esse raciocínio com particular ênfase em O.C., VIII: pp. 221-3.

⁸⁹⁸ Que as obras russas se ligam mais ou menos diretamente, a exemplo do *Essai sur le Principe* que lhes é contemporâneo, aos objetivos do segundo grau da maçonaria, isso é algo de que hoje, depois de todos os estudos realizados sobre o tema, dificilmente se pode duvidar. Ademais, a intenção de “fazer chegar a verdade aos ouvidos do soberano”, no caso o Czar Alexandre I, é expressamente enunciada no último parágrafo do *Memoire sur la liberté de l'enseignement publique*, O.C., VIII: p. 275. Segundo o jovem Maistre, a segunda classe ou grau da maçonaria teria ou deveria ter por objetivo *a instrução dos governos e a reunião de todas as seitas cristãs*. De acordo com a primeira finalidade, que nos interessa aqui diretamente, os maçons de segundo grau ou classe deveriam “se ocupar com um cuidado infatigável de afastar os obstáculos de toda espécie interpostos pelas paixões entre a verdade e os ouvidos da autoridade. Nenhum príncipe, escreve Maistre, quer o mal, e, se ele o ordena, foi enganado: a esse respeito a opinião pública não é nem um pouco equívoca, na medida em que, detestando os agentes secundários da injustiça, se contenta quase sempre em culpar a *causa imediata*. Seria portanto importante se aplicar, cada um segundo as suas forças e sem descanso, em *desconcertar todos os projetos dos agentes mal-intencionados e fazer chegar a verdade em todo lugar em que ela possa frutificar*”. Com efeito, a descrição sobre os agentes mal-intencionados se enquadra perfeitamente na visão que Maistre tinha do ministro Speranski enquanto agente das *lumières* no poder russo. Era contra eles que maçonaria considerada como uma sociedade voltada para o bem deveria atuar: “Nestas ocasiões delicadas em que as paixões desencaminham com tanta freqüência mesmo a equidade mais clarividente, uma sociedade devotada pelos motivos mais sagrados a fazer triunfar a verdade poderia prestar serviços essenciais, seja fazendo-a chegar indiretamente aos agentes da autoridade, seja entrando em correspondência com eles, se eles pertencem à ordem, o que pode facilmente acontecer” *Mémoire au duc de Brunswick in Écrits Maçonniques*, 1983: p. 104-5. Ora, e o que são as obras russas senão um ano e meio de contínua correspondência entre o diplomata savoiano e os agentes do Czar (ou mesmo o próprio que, como se sabe, era ele mesmo franco-maçom) com vistas a esclarecê-

No plano das coisas concretas, a seu ver o projeto imperial de reforma significava nada menos que escancarar as portas deste imenso país de dimensões continentais que, na aurora do século XIX, era o mais aristocrático da Europa e tinha uma estrutura social ainda inteiramente marcada pelo modelo medieval de servidão, para o radical espírito de inovação de um movimento de idéias que soprava a partir do oeste e que em seus lugares de nascimento, na França, na Alemanha e na Inglaterra, especialmente, se havia demonstrado irresistível, devastando com a sua inquietude e o seu essencial igualitarismo tudo o que encontrara no caminho, aniquilando no processo aqueles mesmos que, sendo membros da elite, foram cegos o suficiente para lhe favorecer.

Neste sentido, o projeto de reforma implicava, sobretudo, promover, como que por decreto, do dia para a noite, e com a chancela oficial e em última análise irresistível de um novo sistema educativo sustentado sobre a vontade do soberano, uma substituição dos valores aristocráticos e cavaleirescos milenares da nação russa, preservados ciosamente por uma grande parte da elite e que respondiam, na visão de Maistre, pela própria “unidade nacional”, pelos valores “burgueses” da laicidade, do trabalho e da emulação igualitária que Maistre havia visto, sob o pretexto, entre muitos outros, de promover a justiça através do mérito, arrasar as instituições materiais e imateriais da velha Europa (as instituições religiosas em primeiro lugar) e conduzir a França a uma desastrosa revolução. Este é, em suas linhas gerais, o cenário dentro do qual se deve buscar entender a posição de Joseph de Maistre em suas obras sobre a Rússia; é nesta perspectiva que a meu ver se faz necessário aquilatar as intenções que norteiam aquele deslavado (e por vezes mesmo agressivo) “reacionarismo” tão característico das posições expressas nestes textos, mas que não obstante pode ser, quando lido na atitude e contra o pano de fundo histórico-ideológico corretos, bastante revelador dos valores e das forças que estavam em jogo na concorrência (na verdade uma luta de vida ou morte) entre as duas concepções de educação que na época representavam, e radicalmente, uma clivagem e uma alternativa, postas no plano concreto, entre o absolutamente novo e aquilo que era conhecido e tradicional. Apreciando em seu justo título cada um dos termos do debate, podemos descobrir, talvez levados pela própria dinâmica interna do contraste entre as visões em disputa e como que inadvertidamente, que aquilo que a princípio se nos apresentava como um exemplo acabado de obscurantismo, originalmente se pretendia apenas como uma outra luz.

los sobre a “verdade” de uma questão reputada como das mais importantes, a questão da educação? Exatamente a mesma coisa pode ser dita a respeito da doutrina anti-constitucionalista do *Essai*: tratava-se de desenganar o Czar sobre as idéias modernas combatendo frontal mas indiretamente os projetos e ações do outro lado, neste caso representado pelo constitucionalista Speranski.

Pois bem, isto posto, qual era exatamente a posição de Maistre sobre o novo sistema de educação pública que acabava de ser implementado, sob conselho do reformador Speranski, pelo Czar? Ela pode ser aquilatada pelas análises e opiniões expressas sem meias palavras sobre o currículo do futuro “Liceu Imperial”, uma instituição modelo concebida por Alexandre especialmente para cuidar da educação de seus dois irmãos mais novos, Nicolau e Michael, e com eles destinada à formação daquilo que Maistre chamava de as *classes distingués*⁸⁹⁹. A versão original do currículo do Liceu (uma escola destinada à “educação do príncipe”), a sua, digamos, concepção filosófica ou intelectual, fora desenvolvida, como se disse, sob a supervisão pessoal do próprio Speranski, que posteriormente deixou a sua implementação a cargo de outros, caindo o projeto finalmente sob a responsabilidade do recém-empossado ministro da Instrução Pública, o inexperiente conde Razumovski. Este último, já tendo ouvido, em reuniões sociais, as idéias de Joseph de Maistre sobre a questão, solicitou ao nosso autor que as colocasse por escrito, fornecendo-lhe algo pelo que pudesse se orientar no cumprimento da sua nova função⁹⁰⁰. Foi assim que, entre junho e julho de 1810, nasceram as *Cinq lettres sur l'éducation publique en Russie*, a primeira obra de Joseph de Maistre exclusivamente dedicada ao problema da educação na totalidade de seus aspectos teóricos e práticos, sem dúvida o texto mais rico e esclarecedor de toda a sua carreira sobre o assunto, com os outros opúsculos que compõem aquilo que tenho chamado de “obras russas” apenas servindo para esclarecer ou, com maior freqüência, reforçar, num contexto diverso, um ou outro aspecto já abordado com profundidade neste seu primeiro “tratado” pedagógico de natureza epistolar⁹⁰¹.

Na sua primeira carta, de junho de 1810, Maistre começa enunciando o problema da educação exatamente do mesmo modo em que enuncia o problema político, afirmando que a teoria política e a teoria educacional modernas se identificam na proposição de um erro comum: ambas buscam considerar o homem como um ser abstrato, o mesmo em todos os tempos e todos os países, para o qual um governo ou um sistema educacional imaginário deveria ser construído sobre a pura teoria, articulada a partir de princípios concebidos a priori.

⁸⁹⁹Cf. Edwards, 1977: pp. 58, 68.

⁹⁰⁰ A história da gênese das obras russas é contada por Maistre na introdução às Cartas sobre Educação Pública (O.C., VIII: p. 163) e mais detalhadamente numa carta endereçada ao seu soberano, o rei do Piemonte Vitor Emanuel, reproduzida por Albert Blanc na sua edição da *Correspondance Diplomatique, 1811-1817*, 1860: I, pp. 42-50. De acordo com Edwards, o conde Razumovski, assim como o príncipe Golitsyn (seu sucessor no ministério da Instrução pública) receberam as idéias de Maistre de braços abertos porque ambos, junto com um vasto grupo de nobres russos que faziam parte da corte do Czar, comungavam de um mesmo sentimento nacionalista e de uma mesma repulsão pelas novas idéias vindas da França, mostrando-se particularmente antipáticos à figura de Napoleão. Cf. IBID. p. 59 e ss.

⁹⁰¹ É por isso que a seguir eu só irei analisar detidamente o conteúdo dessa primeira obra, recorrendo às outras apenas a título de complementação, quando necessário.

Como se viu em relação à teoria das constituições políticas, resta claro que para Maistre não é assim que funciona: antes de estabelecer um plano educacional faz-se necessário “interrogar os hábitos, as inclinações e a maturidade de uma nação”, buscar apoiar-se naquele solo firme da experiência que aos seus olhos deve ser identificado com a vontade e a palavra de Deus e que por isso mesmo não deve, como nunca é demais repetir, ser lido como a proposição de um empiricismo relativista qualquer (O. C., VIII: pp. 163-4).

Como temos visto nos últimos capítulos, a leitura que Maistre faz da particularidade histórica está longe de satisfazer as nossas exigências de “experimentação empírica” tal como ela costuma ser concebida no ambiente das modernas ciências humanas. Apesar da crítica ao abstracionismo ilustrado e revolucionário, o que Maistre pretende a todo momento é descobrir no particular o universal, é apreender a natureza imperecível do homem através dos exemplos concretos da sua manifestação num tempo e num lugar circunscritos, num esquema teórico que de certo modo se assemelha bastante à lógica inerente ao próprio conceito de revelação histórica tal como a tradição teológica o concebeu: não é porque Deus se dirigiu a uma nação específica, e a homens específicos no interior dessa nação, seja Abraão, Jacó ou Moisés; não é porque a intervenção divina se dá na especificidade do momento histórico concreto que o seu ensinamento e exemplo não podem ser objeto de universalização. Está aí o exemplo do Cristo, filho de um carpinteiro de Nazaré, alçado a modelo maior da *humanitas* que cabe ao homem alcançar, para demonstrar precisamente o contrário. Pois é a divindade que, ao tornar o lugar e o momento em que se manifesta um espaço e tempo *sagrado*, ao enchê-los da presença do eterno, cria o universal “verdadeiro”, que, ao contrário dos objetos da razão, não pode ser relegado ao status de uma mera abstração. Isto posto, descobrir, através da observação da experiência histórica, o que convém ou não convém a uma nação específica, nesse caso a Rússia, num estágio particular da sua evolução, significa nada menos que *destacar* nesse povo e nesse tempo particulares uma dimensão da natureza humana que carrega em si mesma uma lição universal e que serve em última instância para determinar ou confirmar o que, em sua essência, é o homem, nas diversas dimensões que compõem aquilo que chamamos de a sua natureza.

Isto ficará suficientemente claro, assim espero, à medida em que for evoluindo a análise das obras russas sobre educação e se for evidenciando o aspecto hierárquico da crítica maistreana, quer dizer, o fato de que ele opõe ao projeto ilustrado de homem algo que ele considera ser mais perfeito e maior, e não meramente “diferente”. Com efeito, para Maistre a Rússia de princípios do século XIX, assim como já acontecera com a França em Revolução, só merece ser estudada e conhecida pelo que nela existe de universalizável, pelo que ela

revela do homem enquanto tal, ainda que, nesse processo, o impulso para o universal tenha de partir inevitavelmente do concreto, entendido como a feição característica da sua atualização.

Bem, é neste espírito, como à continuação deverá ficar bastante claro, que Maistre adverte os russos a examinarem a si mesmos e à sua própria alma para descobrir se eles realmente são feitos, enquanto nação, para a ciência; se, ao contrário do que prega a “*rage encyclopédique*” que segundo ele se constitui na verdadeira “doença dos nossos tempos”, é conveniente acreditar que a proficiência científica é o único meio de tornar uma nação feliz e poderosa (segundo Maistre o objetivo primeiro de todo soberano), se, enfim, não existem outras dimensões da excelência humana que estejam acima da ciência e que eventualmente sejam inclusive incompatíveis com a sua valorização. Tome-se o exemplo de Roma, sugere ele. Os romanos nada sabiam de ciência alguma; tudo o que eles tinham nesse campo era comprado ou “roubado” dos gregos. No entanto, lembra Maistre, eles fizeram uma “figura decente” no mundo do seu tempo e jamais se lamentaram da sua falta de talento ou ilustração. Não poderia ser esse o caso da Rússia? Qual a razão, afinal, para atribuir um valor tão alto às ciências e colocar na dependência delas, posicionando-as no centro do sistema educativo, o futuro dessa grandiosa, ainda que não ilustrada, nação? Para Maistre a iniciativa não parecia fazer qualquer sentido e só podia ser entendida como um caso particular daquela “cegueira geral” que levava os Antigos Regimes da Europa ocidental à espécie de suicídio coletivo que foi descrita num contexto anterior. Pois se era bons súditos o que o Czar visava produzir com o seu sistema educativo, adotar o modelo enciclopédico significava nada menos que um baita tiro no pé. Isso porque, a exemplo do que havia proclamado Rousseau no século anterior,

A ciência torna o homem preguiçoso, incapaz para os negócios e para os grandes empreendimentos, argumentador, obstinado com as suas próprias opiniões enquanto despreza as opiniões dos outros, observador crítico do governo, inovador por essência, rebelde para com a autoridade e os dogmas nacionais, etc (O.C., VIII: p. 165)⁹⁰².

A base desse pensamento é aquela mesmo que discutimos no capítulo anterior, agora afirmada em relação às suas implicações especificamente educativas. Ao valor exagerado que a filosofia das luzes atribuía ao conhecimento e principalmente ao método da ciência natural

⁹⁰² No Segundo dos *Quatres chapitres sur la Russie*, Maistre oferece uma versão um pouco diferente desta diatribe: “Os inconvenientes inevitáveis da ciência em todos os países e todos os lugares são os de tornar o homem incapaz para a vida ativa, que é a verdadeira vocação do homem; de torná-lo soberanamente orgulhoso, embriagado de si mesmo e de suas próprias idéias, inimigo de toda subordinação, contestador (*frondeur*) de toda lei e de toda instituição e partidário nato de toda inovação. Ela tende, portanto, e necessariamente, a matar o espírito público e a prejudicar a sociedade. Há sem dúvida uma gradação de *mais e menos* nos males indicados; no entanto, em maior ou menor grau eles são inevitáveis”. O.C., VIII: p. 297-8.

corresponde necessariamente a predominância desse método e dessa ciência no sistema de educação. Mas é exatamente nisso, diz Maistre,

Que os homens se enganaram cruelmente no século passado. Acreditou-se que a educação científica era a educação, enquanto ela não é senão uma parte dela, e, sem comparação, a menos interessante, não tendo valor a não ser quando repousa sobre a educação moral. Todos os esforços voltaram os espíritos na direção da ciência e fez-se da moral uma espécie de *hors d'oeuvre*, um enchimento de pura conveniência. Este sistema, adotado com a destruição dos jesuítas, produziu em menos de trinta anos a espantosa geração que derrubou os altares e degolou o rei de França (O.C., VIII: p. 165).

É por isso, continua ele, introduzindo já, sorrateiramente, as bases para a defesa dos jesuítas que irá se seguir, é por causa desta ação deletéria da ciência sobre a unidade e a solidariedade do tecido social que um instinto universal levou as nações em todos os tempos e lugares a confiar a educação da juventude aos sacerdotes. Pois é preciso antes preparar, através de uma rígida formação nos dogmas nacionais, os corações e mentes para que a ciência não suba à cabeça dos homens e possa se integrar na ordem da sociedade naquele que é seu verdadeiro lugar, que conforme vimos para Maistre é o segundo. Para que isso aconteça, além da necessária colaboração da educação moral dos jovens, é preciso que a ciência se desenvolva “naturalmente”, é preciso que ela se torne por seu impulso próprio uma exigência do gênio nacional, instalando-se na vida intelectual da nação por si mesma e como que sem ruídos, para apenas depois ser oficializada pelo poder imperial. É insensato, pensa Maistre, querer, como a seus olhos estaria preconizado no projeto de reforma do Czar, “naturalizar” todas as ciências ao mesmo tempo no solo russo, enfiando-as, por assim dizer, sob a inspiração de um ideário abstrato de Ilustração, goela abaixo do povo, sem nenhum cuidado ou preparação anterior. Aos olhos de um estrangeiro bem informado, como Maistre pretendia ser, o favor exagerado que os russos desta época (ou um certo gênero de russos dessa época) dedicavam às ciências e principalmente o sentimento de inferioridade que nesse ponto eles cultivavam em relação às nações ocidentais, fazia-lhes parecer como adolescentes “com vergonha de não serem ainda velhos”. Pois “todas as outras nações da Europa balbuciam durante três ou quatro séculos antes de falar: por que então os russos teriam a pretensão de falar tudo de uma só vez?” (O.C., VII: p. 168). No caso russo esta pressa é ainda mais agravada pelo fato de a nação haver se mantido, levada pelo Grande Cisma do século X e pela invasão tártara, à margem do grande processo civilizatório que segundo Maistre desde o Medievo irradiava desde Roma, com todas as conseqüências que supostamente devem ser

atribuídas a esta separação: a ignorância de uma língua erudita como o latim, que os colocaria em contato com o pensamento das outras nações; a falta de um clero forte e ilustrado que mantivesse acesa a chama e o interesse pela ciência, ou mesmo a ausência de uma classe intermediária entre a nobreza e o povo, como na Europa era o caso da magistratura, uma classe que estivesse dedicada às letras e à erudição (cf. O.C., VIII: pp. 168,172-3)⁹⁰³. Enfim, por todos estes motivos, somados ainda ao que Maistre entendia ser a própria natureza das coisas, a Rússia (leia-se: o Czar) precisava entender que a ciência, em contraste frontal com o credo igualitário da filosofia das luzes que naquele momento o país inteiro insistia em valorizar, não era uma “planta” que se podia produzir artificialmente, e tudo o que cabia ao Estado fazer de maneira oficial era criar as condições necessárias para ela germinar, o que, por exemplo, havia acontecido do “outro lado do rio Dwina”, com os vizinhos poloneses, a pátria de ninguém menos que Copérnico⁹⁰⁴. Qual o sentido, por exemplo, de exigir de um pleiteante a oficial nas forças armadas conhecimentos detalhados em química ou epistemologia? Qual a sabedoria propriamente política que existe em determinar que um nobre disposto a dar a sua vida pela pátria e pelo Czar, mas que não demonstre o menor talento ou disposição para estudos de ordem abstrata, seja impedido por isso de atingir os maiores postos do serviço público do seu país? Ao proceder deste modo se estava realmente, conforme se pregava, dando a precedência ao mérito? Para Maistre era um tremendo erro achar que a ciência é feita para todas as classes de homens indistintamente (uma idéia que será retomada alguns anos mais tarde, em 1816, no seu *Examen* da filosofia de Bacon) e sobretudo para todas as classes de *hommes distingués*; para algumas delas, sobretudo as mais importantes, ela tem inclusive um efeito deletério, notadamente para os militares e os homens de estado, precisamente as duas profissões mais relevantes num regime monárquico e aristocrática como a Rússia era e pretendia continuar a ser⁹⁰⁵.

⁹⁰³ Cf. também, num outro contexto, *Quatre chapitres sur la Russie*, O.C., VIII: p. 284-5.

⁹⁰⁴ O.C., VIII: p. 169. No final das contas, para Maistre apenas o passar do tempo poderia dizer se os russos eram ou não “feitos para a ciência”. Em caso negativo, eles ainda assim poderiam ser grandes como foram os romanos em seu próprio tempo; se, ao contrário, a existência de uma vocação para as ciências se verificasse no país “aconteceria com ele o mesmo que aconteceu com todas as outras nações que brilharam nesse gênero, e notadamente com os italianos do século XV. Uma faísca transportada num momento favorável acenderá a chama das ciências. Todos os espíritos se voltarão para este lado. As sociedades de estudo se formarão por si mesmas e todo o trabalho do governo se limitará a conferir-lhes forma e legitimação” (O.C., VIII: p. 169-170). De todas as observações que ele faz sobre esse assunto, parece evidente que ele ignorava – ou procedia como se ignorasse – as condições sócio-econômicas maiores que faziam com que nessa nova era a ciência, notadamente em seu aspecto técnico de engenharia, estivesse prestes a se tornar o grande fator de poder na nova conjuntura política internacional, uma ignorância que é perfeitamente perdoável no moralista, mas não no homem político que faz profissão de estar falando, como faz ele, apenas do ponto de vista “experimental”.

⁹⁰⁵ O.C., VIII: p. 172.

Mas, por interessantes que elas possam ser, estas considerações de ordem prática ou histórica relativas ao caso russo em particular e às condições de desenvolvimento da ciência de maneira geral estão muito longe de corresponder ao que de mais importante, no que diz respeito ao pensamento pedagógico de Joseph de Maistre, pode ser extraído destes tratados sobre educação. Conforme já foi sugerido, a questão fundamental para ele é que tipo de perfeição se deve considerar a mais adequada ou mais alta para o homem enquanto homem e, apenas depois de haver respondido a esta questão (resumida por ele mesmo como aquela envolvida na escolha entre uma educação clássica ou científica⁹⁰⁶), proceder à adoção de um modelo específico de educação. Ora, já ouvimo-lo dizer repetidas vezes que a perfeição nas ciências (naturais ou modernas), embora importante, não corresponde de modo algum à perfeição mais alta desejável de um ser humano, que a inclinação para as ciências na verdade tende, quando levada a limites extremos, a “rebaixá-lo” e, com ele, a sua inteligência, da dignidade original da sua condição, deixando-o, ademais, enamorado de si mesmo e daquilo que ele pensa conhecer. De fato, estes princípios que foram enunciados no capítulo anterior a propósito da crítica da ciência, quando transportados para a crítica pontual da educação enciclopédica que o Czar estava em vias de implementar na sociedade russa do século XIX, resultam numa discussão de valor universal a respeito da formação humana e mais especificamente sobre o ideário pedagógico moderno que ultrapassa em muito as especificidades que originalmente presidiram à sua formulação.

Com efeito, na visão de Maistre a educação baseada no estudo das ciências pode não ser apenas inútil, como para ele era o caso do “esforço de naturalização” de cima para baixo de todas as ciências na Rússia do XIX; em seu entender ela era positivamente perigosa para a sociedade e o Estado. É certo que, numa dada medida, aos olhos de Maistre esse “perigo” se baseava em razões de natureza contextual, quer dizer, no potencial subversivo do conteúdo particular que no seu tempo caracterizava as próprias disciplinas individuais que reunidas constituiriam a enciclopédia da nova educação. De modo que seria decerto “perigoso” expor os jovens russos a uma disciplina como a epistemologia, por exemplo, prevista inicialmente no programa do Liceu, que no seu sentido “moderno” (principalmente lockeano, mas também, na visão de Maistre, Kantiano) consistia em pouco mais que uma “introdução ao materialismo”; ou mesmo cultivá-los num saber que à primeira vista parece absolutamente neutro ou inocente como a história natural, mas que naquela época (e, nesse ponto, evidentemente também depois) conduzia a um questionamento da narrativa genésica sobre a

⁹⁰⁶ O.C., VIII: p. 186.

origem do mundo, colocando em risco as opiniões recebidas sobre a criação e o lugar que nela ocupa o homem⁹⁰⁷.

Mas a ação deletéria da educação enciclopédico-científica no entender de Joseph de Maistre estava longe de circunscrever-se a estes efeitos de ordem contextual gerados pela composição momentânea dos conhecimentos numa determinada disciplina científica. Para ele, o maior “risco” que ela representava, um perigo de conseqüências inauditas e de alcance verdadeiramente universal, era o de tirar os homens da falta de conhecimentos que marca a sua simplicidade original, e que em certa medida responde pelo seu apego aos “dogmas nacionais” recebidos através da tradição, a seu ver os verdadeiros elementos norteadores da conduta, apenas para levá-los a uma segunda espécie, mais requintada, e por isso mesmo mais cruel, de ignorância, um gênero inédito e “civilizado” (ou, melhor dizendo, “ilustrado”) de barbárie e “degradação” marcado pela crítica indiscriminada ao que existe (ao que *é*) e pela superficialidade do conhecimento adquirido, algo cuja invenção para Maistre deve ser atribuída à ideologia pedagógica moderna⁹⁰⁸. Falando especificamente, a título de exemplo, do caso russo, para Maistre a introdução abrupta e universal do ensino das ciências (segundo o modelo enciclopédico, bem entendido) no sistema público de educação tenderia a destruir o “bom senso nacional”, que em todos os países funciona como “princípio conservador”, e a encher a Rússia de

Uma multidão inumerável de semi-letrados [*demi-savants*], cem vezes pior do que a própria ignorância, espíritos falsos e orgulhosos, desgostosos do seu país, críticos eternos do governo, idólatras do gosto, das modas, das línguas estrangeiras, e sempre prontos a derrubar o que desprezam, quer dizer, tudo (O.C., VIII: p. 170).

⁹⁰⁷ O.C., VIII: p. 182 e ss. De modo bastante significativo ao meu ver, Maistre inclui a história no rol destas matérias “perigosas” para a educação da juventude, na medida em que, em seu entender, nenhum outro “gênero de literatura” está, especialmente desde o protestantismo, tão “infectado” quanto este (p. 183). Esta visão maistreana sobre os perigos da nova disciplina histórica reforça sobremaneira a minha visão do contraste existente entre a sua concepção de história e a de Vico exposta no capítulo anterior. Para Maistre, o importante no estudo da história é a descoberta do padrão invariável e universal, do sentido único que abarca a multiplicidade muitas vezes intratável dos eventos e não esta multiplicidade considerada em si mesma, uma concepção do tempo histórico (que na realidade é uma concepção clássica, grega) como lugar de retirada de modelos atemporais que é de uma ponta a outra humanística (no sentido renascentista) e principalmente jesuítica, conforme teremos oportunidade de ver.

⁹⁰⁸ “Há, escreve Maistre, duas espécies de ignorância: uma tem que ver com a simplicidade e a outra com o embrutecimento; esta última é verdadeiramente um doença horrível cujo remédio é o mesmo que os outros males da França; a primeira [ignorância] é um enorme dom do céu”. *Les Bienfaits de la Révolution Française*, O.C., VII: p. 451, n.1. Platão procede quase que exatamente à mesma caracterização de uma dupla ignorância em *Leis*, IX 863 c: uma simples, que implica “ofensas leves” e uma Dupla, que é acompanhada de uma falsa (pretensão de) sabedoria. Este segundo tipo de ignorância, que consiste em “não saber nada daquilo que se acha saber tudo”, merece a atenção do legislador, por ser a fonte de “grandes e monstruosos crimes”. Nessa linha, é clara, no livr X das *Leis*, a idéia de que o ateísmo da geração formada pelos sofistas se deve a essa pretenciosa ignorância, a uma falsa pretensão de saber – uma “meia ciência” - que conduz ao “monstruoso crime” do ceticismo e da descrença em Deus.

“O cúmulo do mal, complementa ele mais à frente, seria que todo mundo tivesse o orgulho da ciência sem gozar da sua substância” (IBID. 174); seria disseminar, através do “indiscreto catálogo” de conhecimentos enciclopédicos que Speranski e seus discípulos esclarecidos enxertaram no currículo do Liceu, e cujos nomes nos seis anos previstos para a conclusão dos estudos os jovens já se destacariam o suficiente se meramente conseguissem memorizá-los⁹⁰⁹, as desvantagens e todos os vícios que a “meia-ciência” [*demi-science*] carrega atrás de si (o orgulho, o desprezo pela autoridade, o ódio à tradição e aos dogmas nacionais) sem compensá-los pela menor vantagem que seja e notadamente pela ciência mesma, que nesse tempo exíguo e através deste método panorâmico é, na opinião de Maistre, simplesmente impossível adquirir (IBID. p.182). De modo que os novos alquimistas que estavam prometendo ao Czar transformar os russos num povo de “eruditos” (*savants*) são na realidade “charlatões que não farão senão jovens pretensiosos” (*fats*)⁹¹⁰. Na visão de Maistre, todo mundo que fosse formado por este sistema científico de ensino seria, assim, “obstinado, inquieto, raciocinador, descontente, examinador, indócil como se soubesse realmente alguma coisa. De modo que o governo, com os seus esforços e enormes despesas, não conseguirá senão criar *maus súditos* em todos os sentidos da expressão” (IBID. p. 174).

Apesar do acento inconfundivelmente conservador que permeia estas palavras, engana-se redondamente, em minha opinião, quem as desqualifica reduzindo-as a apenas um *plaidoyer* autoritário pela desigualdade ou pela necessidade de deixar o povo na ignorância para melhor operar a sua dominação. Há, com efeito, aqui, a dimensão especificamente ideológica, consubstanciada na defesa do exclusivismo da nobreza nas mais altas posições do Estado e dos seus valores em detrimento dos valores da Ilustração. No entanto, mais uma vez essa “ideologia” radicalmente aristocrática encontra-se apoiada num conjunto de pensamentos e reflexões que formam um todo coerente, que compõem, enfim, uma *filosofia*⁹¹¹, a qual por isso mesmo (isto é, por se tratar de uma filosofia) a meu ver vale mais a pena estudar do que

⁹⁰⁹ Cf. a extensíssima lista dos assuntos e ciências a serem tratados nos seis anos de estudo previstos para os alunos do Liceu Imperial. A lista é tão grande que a sua enumeração chega a ocupar duas páginas inteiras da *Segunda carta sobre a educação pública na Rússia*, O.C., VIII: pp. 179-80.

⁹¹⁰ O.C., VIII: p. 270, n.1. Segundo Maistre este é justamente o perigo que corriam os alunos do seminário Nevski se o currículo quilométrico e multifacetado submetido às autoridades pelo professor Fessler, um alemão de origem protestante que ali pretendia ministrar as suas aulas, fosse aprovado. Ver as suas *Observations sur le Prospectus Disciplinarum*, O.C., VIII: pp. 233-265, onde ele também procede a uma leitura “astuta” no sentido strausiano das intenções do professor supostamente presentes nas entrelinhas do texto assim como do conteúdo preciso da formação que ele pretendia fornecer aos jovens seminaristas, com o que Maistre acreditava estar prestando um serviço ao governo russo, “ingênuo”, a seu ver, no que respeitava à educação e ao *modus operandi* das doutrinas modernas.

⁹¹¹ Além de Pranchère, que num outro contexto dissemos também encontrar em Maistre este “filósofo” conservador, esta é também a visão de Edwards, 1977: pp.62-3, ainda que enunciada de um modo um tanto ambíguo.

os elementos puramente ideológicos da escrita maistreana (os quais, ademais, com toda a sua pretensa riqueza hermenêutica podem ser resumidos, assim acredito, numa nota de rodapé), sem, é claro, desqualificar a priori qualquer outra leitura que se possa conceber.

Enfim, na minha visão, aquilo que de relevante Maistre parece estar criticando na educação enciclopédico-científica, algo que na realidade está já em suas palavras bastante claro, mas que poucos estão dispostos a ver, não é a atitude de levar a todos os benefícios do conhecimento, a noção da universalidade do ensino como uma questão de justiça, mas antes a impossibilidade concreta, considerada a constituição da natureza humana, de que uma formação baseada em todo o espectro das ciências viesse a resultar em algo de algum valor para a coletividade, apontando além disso para os efeitos potencialmente danosos que essa tentativa seria capaz de produzir.

Deixando de lado a sua condenação da unilateralidade de inclinação tecnocrática que marca a educação baseada na ciência, voltada desde o princípio para “fora” e como que fragmentada sobre um milhão de objetos desconexos entre si, algo que, não obstante, de modo algum pode ser desprezado, assim como também a noção de natureza mais empirista de que uma sociedade harmônica, a considerar as diferenças existentes entre as funções que ela exige para o seu bom funcionamento, requer um tipo mais geral e menos técnico de educação, a despeito de tudo isso o que Maistre me parece estar dizendo é que para o homem enquanto homem é muito pior conhecer pela metade, ter a “ilusão do conhecimento”, do que ficar na ignorância da “simplicidade” ou no conhecimento, necessariamente limitado, daquilo que enquanto homem lhe concerne diretamente (que é “útil” para ele ou para o seu aperfeiçoamento espiritual). Essa montanha de saberes muitas vezes vagos ou hipotéticos nos quais os discípulos das luzes pretendiam que de agora em diante se baseasse a educação da juventude não tem, segundo Maistre, e ao contrário do que se pretendia ver nela, o poder de levar essa mesma juventude ao conhecimento, mas apenas o de plantar o orgulho da pretensão ao conhecimento em seu coração. Pois quem quer que decida lançar-se na direção das ciências deve “atingi-las, sob pena de sofrer as maiores desgraças”, na medida em que os esforços neste sentido não deixam de legar todos aqueles inconvenientes (notadamente sociais) do “meio-gênio” científico que mais acima acompanhamo-lo descrever⁹¹².

⁹¹²“Os esforços nesse gênero, diz ele, deixam atrás de si, se permanecem vãos, todo os inconvenientes da ciência, a preguiça, a impertinência, a audácia nas opiniões e a fragilidade na ação, a insubordinação, a incredulidade, etc.” O.C., VIII: p. 299. Nessa mesma página e na seguinte, ele traça uma interessante analogia para tentar esclarecer o que diz: “As dificuldades que nos separam das ciências podem ser consideradas como um fosso profundo que nos separam de um belo palácio. A lei determina que é preciso franqueá-lo por nossas próprias forças. Aquele que possui bastante vigor para pousar os dois pés sobre a outra margem é sem dúvida feliz, e ele o é de duas maneiras, pelo seu próprio gozo [de conhecer] e pelos aplausos que ouve em torno de si. Mas aquele

À primeira vista esta descrição um tanto superlativa dos inconvenientes e perigos da “meia-ciência” que resultariam da exposição da criança e do jovem ao extenso currículo enciclopédico pode parecer um tanto arbitrária ao desarmado leitor, principalmente àqueles (como, ademais, parece ser o caso da imensa maioria de nós) que não acreditam na existência de algo como uma natureza humana capaz de ser corrompida ou desencaminhada por um equívoco no seu, digamos, “manuseio”. No entanto ela se liga ao que existe de mais antigo no pensamento pedagógico ocidental, remontando, em seu teor e seus princípios, à noção de *paidéia* de Platão. De acordo com esta concepção (*Rep.*, VII, 538 c-d), existe, com efeito, um perigo real, concreto, envolvido numa educação que atrai o jovem prematuramente para fora da caverna com o fim de expô-lo de maneira abrupta à luz do conhecimento das coisas como elas são. Ao se considerar a natureza do homem e as leis próprias do seu desenvolvimento, esta pedagogia “apressada”, que Platão identificava na filosofia natural e na sofística da sua época (esta última se constituindo, com efeito, no campo estritamente pedagógico, como uma espécie de proto-enciclopedismo e ilustração⁹¹³), revelava-se incauta e até mesmo potencialmente desastrosa, na medida em que os olhos do aprendiz mostravam-se incapazes de contemplar o objeto à sua frente, tomando erroneamente os fantasmas da sua vista queimada pela verdade mesma que ele não conseguia ver. Interpretando a metáfora, o resultado disto é que, para Platão, a experiência mostrava que o homem introduzido cedo demais no exercício da dialética (aqui equivalente à arte do cotejo sistemático das opiniões e argumentos) corria o risco de se tornar, no campo da moral e mesmo do conhecimento, uma espécie de ser híbrido (na realidade, pelo que sugere o texto, uma espécie de “libertino”, que passa a buscar apenas o que “dá mais prazer”), deixando para trás o que havia recebido “desde o berço”, e que o filósofo grego chamava de “as máximas paternas” (*tá patria*), exatamente aquilo que temos visto o nosso autor chamar de “os dogmas nacionais”, deixando-os para trás, eu dizia, em troca de um pseudo-conhecimento de natureza altamente equívoca entendido exatamente como o faz Maistre enquanto um esforço de sabedoria que fica no meio do caminho, caracterizado pela imaturidade do gênio que conhece e principalmente pelo excesso

que se lançou sem a força suficiente não tem o privilégio de voltar para a casa tranqüilamente: ele cai no fosso, e se não se arruina ao menos recebe uma boa vaia” IBID. pp. 299-300.

⁹¹³ Algo que segundo Jaeger se caracterizava por uma mistura de conhecimento tradicional derivado dos poetas e da aplicação dos princípios da nova cosmologia jônia às coisas humanas, numa salada que pretendia cultivar os homens da época numa espécie de “saber universal” e que era notoriamente acompanhada de um intenso sentimento de orgulho. Cf. Jaeger, *Paidéia*, 1995: pp. 272-3.

de criticismo, que leva, no limite, ao niilismo ético expresso no desprezo pela sabedoria recebida e também a um certo embevecimento com as próprias opiniões⁹¹⁴.

Com efeito, Platão chega a dizer que estes que passaram a sua existência “no estudo de muitas coisas” (os *polimathíe*, designação notória dos sofistas e poetas “enciclopédicos” ao estilo de Hesíodo) mas não voltaram a alma para onde deveriam (a idéia do bem), pensam já estar trasladados, nessa vida mesmo, para a Ilha dos Bem-aventurados, não tendo mais o que aprender de ninguém (*Rep.*, VII 519 b-c). Dessa forma, vemos que certamente não foi à toa que Maistre decidiu abrir as suas *Cinco Cartas sobre a Educação Pública na Rússia* exatamente com a passagem capital disto que podemos classificar como a crítica platônica aos efeitos nefastos da pedagogia da Ilustração:

Todo homem encontra em seu berço certas opiniões recebidas sobre a virtude, a justiça e o belo moral, pelas quais somos por assim dizer alimentados e formados, e às quais devemos respeito e submissão como aos nossos próprios pais (...) E quanto às prescrições contrárias, que não têm senão o prazer como objeto, e que parecem adular a alma para atraí-la para si, um homem, por pouco que seja sábio, não se deixa convencer por elas: antes ele venera os dogmas nacionais e não obedece senão a eles (*Rep.*, VII 538 c-d ci in O.C., VIII: p. 163.)⁹¹⁵.

A conexão entre estes textos de Platão e os de Joseph de Maistre sobre o mesmo tema me parece ser da maior importância, na medida em que ela nos remete para fora da luta ideológica do momento (à qual muitos gostariam de reduzir a visão maistreana da educação) e é capaz de nos dar uma perspectiva privilegiada sobre os princípios que norteiam o conservadorismo pedagógico do nosso autor. Pois, num certo sentido, o semi-letrado maistreano nada mais é que uma versão moderna e bem mais virulenta do sofista ateniense e dos seus epígonos, críticos acerbos dos deuses da cidade e das tradições recebidas, impregnados com as teses mais radicais da nova filosofia sobre a auto-suficiência do mundo e a relatividade das leis que prescrevem a prática da religião. Nas *Leis* esse mesmo tipo que aqui Platão critica pela sua imprudente rebeldia e pela tendência a disseminar no seio da

⁹¹⁴ “Ora, diz Sócrates se dirigindo a Glauco, não será uma precaução segura não os deixar tomar gosto à dialética enquanto são novos? Calculo que não passa despercebido que os rapazes novos [ele se refere a “rapazes” de trinta anos!], quando pela primeira vez provam da dialética, se servem dela como de um brinquedo, usando-a constantemente para contradizer, e, imitando os que os refutam, vão eles mesmos refutar os outros, e sentem-se felizes como cachorrinhos em derriçar e dilacerar a toda hora com argumentos quem estiver perto deles (...) Ora, depois de terem refutado muita gente e, por sua vez, terem sido refutados por vários, caem rapidamente e com toda a força na situação de não acreditar em nada do que dantes acreditavam. E por este motivo eles mesmos e tudo o que respeita à filosofia são caluniados perante os outros (...) Ora, não foi para nos precavermos disso o que anteriormente dissemos, que é às pessoas moderadas e firmes por natureza que se dará acesso à dialética, e não, como agora, a quem por acaso abordá-la sem estar indicado para isso?” (*Rep.*, VII, 539 b-d)

⁹¹⁵ A tradução, aliás notavelmente fiel ao original (inclusive em espírito), é de Joseph de Maistre. Daí a utilização de “dogmas nacionais” para verter a expressão platônica *ta pátria*.

cidade (“revolucionando-a”) os princípios do relativismo ético⁹¹⁶, aparecerá como o ateu científico por excelência, o estudioso que busca inspiração para a sua impiedade num entendimento atravessado dos princípios da astronomia ou nas teorias cosmogônicas da então nova e revolucionária ciência natural (cf. *LEIS*, X, 886 b e ss⁹¹⁷). Além de tudo isso, a analogia com a obra e principalmente com o trecho de Platão que se acaba de reproduzir relacionado aos cuidados a serem tomados com a educação dialética da juventude me parece importante na medida em que ela representa uma crítica da cultura enciclopédica (ou de algo semelhante a ela na Atenas do século IV a.C.), ao mesmo tempo em que uma defesa (relativa, é verdade) bem informada da relevância pedagógica das crenças e opiniões recebidas no campo da ética e da moralidade (das opiniões sobre o “honesto” e o “desonesto”, o “justo” e o “injusto”, como diz Platão) feitas *a partir do ponto de vista da própria sabedoria*, da perspectiva do que o saber tem de mais alto em sua dimensão humana e, o que a alguns pode parecer surpreendente, racional. Isto significa que de uma certa perspectiva filosófica a própria filosofia *não* deve, por inadequada e inconveniente em certas circunstâncias dadas, ser a base da educação da juventude, a qual, segundo Platão, deve continuar a ser formada nos costumes e na religião da cidade (sem dúvida purificados *filosoficamente* de toda mancha ou imoralidade), nas “máximas paternas” que ao nascer ela encontra já prontas no berço, naquilo que Maistre chama, e isso desde o *Étude sur la Souveraineté*, conforme vimos, de dogmas nacionais. Para Platão, a quem dificilmente se pode acusar de inimigo da ciência ou da razão, era certo que, ao contrário do que pensavam os ilustrados do seu tempo, a faculdade de pensar, notadamente em seu aspecto social, é passível de ser má utilizada, podendo, “conforme a volta que lhe derem, tornar-se vantajosa e útil, ou inútil e prejudicial” (*Rep.*, VII 518 e). A reflexão sobre este ponto me parece ser de grande importância, na medida em que se ganha, penso eu, por essa via, uma perspectiva bem mais criteriosa sobre o que pensar da luta maistreana contra o predomínio das ciências naturais modernas na educação, com a possibilidade em nada desprezível de interpretar “generosamente” o que a princípio parece de fato apenas um conjunto de acusações irracionais.

⁹¹⁶ “Se se fizer a uma pessoa nessas condições esta pergunta: “Que é o honesto”, e, depois de ela responder o que ouviu do legislador, a sua argumentação ficar confundida, e depois de ser refutada muitas vezes e em muitos pontos, for atraída para a opinião de que o honesto não é mais honesto do que o vergonhoso, e se com o justo, o bom e as qualidades que ela mais venerava se fizer da mesma maneira, depois disso, que atitude julgas que ela tomaria, em relação a elas, no que respeita à honra e à obediência?/ É forçoso que não mais as honre nem lhes obedeça da mesma maneira./Logo, quando não tiver já essas máximas na conta de preciosas e familiares como anteriormente, *sem que descubra qual é a verdade*, acaso é natural que se acolha a qualquer outro gênero de vida que não seja o que o lisonjeia?” *Rep.*, VII 538e-539a. Grifo meu.

⁹¹⁷ Nesta passagem Platão introduz a sua teodicéia protestando contra as novas gerações de ilustrados cuja impiedade nasce “de um terrível gênero de ignorância que pensar ser a maior sabedoria”.

A interpretação generosa da crítica de Joseph de Maistre ao modelo pedagógico calcado no enciclopedismo pode ser reforçada também por outro lado se pensarmos na estreita relação existente entre o semi-letrado das obras russas e a peculiar representação maistreana da barbárie revolucionária. Com efeito, mesmo passando ao largo do “parentesco” existente entre as suas posições educativas e as idéias defendidas por Platão, para Maistre era de certa forma fácil dizer o que o vimos dizer sobre a ciência aos seus interlocutores russos, na medida em que a “experiência” ora sugerida na Rússia pelos novos “alquimistas” (a analogia entre educação e alquimia é dele próprio) que buscavam tomar o país de assalto através do domínio do sistema educativo já havia sido levada a cabo alguns anos antes pelos franceses, que segundo Maistre “são enamorados das grandes aventuras”, e ao invés de produzir o ouro da boa cidadania, da doçura dos costumes e do conhecimento universal, como agora se prometia, não conseguiu colocar no crisol da sua labuta senão a insalubridade de um “vapor pestilencial que sufocou a Europa”⁹¹⁸.

De fato, considerando tudo o que vimos nos capítulos anteriores, o retrato impiedoso desta nova figura que numa tradução livre eu estou chamando de “semi-letrado” corresponde, aos olhos de Maistre, a nada menos que à tipificação do revolucionário, tal como formado nos princípios daquele sistema educacional erigido sobre a ruína do *status quo* jesuíta que segundo ele em menos de trinta anos teria resultado na “espantosa” geração que fez ou permitiu fazer todos os desmandos violentos que a seus olhos caracterizaram essencialmente (e não de maneira “acidental”, como muitos dos simpatizantes do movimento ainda hoje insistem em ver o terrorismo do estado revolucionário) a Revolução⁹¹⁹.

É evidente, como nesse ponto cabe novamente repetir, a natureza propriamente reacionária do argumento, que ficará ainda mais clara quando daqui a pouco discutirmos o caráter essencialmente conservador que a educação jesuíta exibia aos olhos do nosso autor. Mas a meu ver este conservadorismo de fundo não deve impedir que se veja a caracterização maistreana do “semi-letrado” como a descrição do surgimento de um novo tipo humano que, depois dele, muitos outros autores viriam a identificar, uma espécie inaudita de “novo bárbaro” criada pelo ideário democrático e igualitário do pensamento das luzes e que por ocasião da Revolução francesa havia dado uma demonstração cabal de todo a sua fúria e poder. Para Maistre, a exemplo do movimento que lhes animava, e que muito havia feito para

⁹¹⁸ O.C., VIII: p. 228.

⁹¹⁹ “Toda instituição, diz Maistre, produz frutos análogos ao seu princípio; ora, os verdadeiros frutos da Revolução Francesa são os heróis de 1793 [Maistre se refere aos jacobinos e à Convenção Nacional]; neles somente desenvolveu-se em toda a sua plenitude o princípio dessa Revolução” *Les Bienfaits de la Révolution Française*, O.C., VII: p. 487.

“fazer avançar a barbárie”⁹²⁰, esse novo homem alimentado desde o berço, e de maneira exclusiva, pelos valores da Ilustração, exemplificava um novo tipo, mais radical, de “embrutecimento”, caracterizado por uma “mediocridade vaidosa e *tranchante*” que, não obstante a sua burrice, tem exatamente o “espírito suficiente para ser culpável” (*Les Bienfaits de la Révolution*, O.C., VII: p. 443) e que, por ser absolutamente inaudita, parece exigir a criação de um novo nome que seja capaz de lhe expressar⁹²¹.

A exemplo do que acontecia com o semi-letrado que a havia feito, este era “o espírito geral da Revolução Francesa, invariável como o seu princípio. Enquanto ele subsistir, os franceses viverão sob o mesmo anátema; eles serão devorados por uma gangrena que a cada dia fará novos progressos” (IBID). Pois a “barbárie universal é o efeito inevitável da Revolução e não há nada que possa deter a sua *progressão inevitável*” (O.C., VII: p. 451). Para Maistre este progresso da barbárie, este “avanço progressivo para trás”, como dizia Eliot, um outro inteligente e bem informado conservador, a respeito do que a grosso modo pode ser descrito como a mesma “civilização”, estava manifesto naquilo que não sem ironia ele chamou, numa obra que já copiosamente citada, de as *Benfeitorias da Revolução Francesa*, colocando sob esta rubrica as contribuições que os sucessivos governos e legisladores revolucionários teriam dado, nos diversos campos da atividade humana, para o avanço das luzes e da civilização. Nada parece faltar na lista maistreana de benfeitorias: ciência e artes, línguas, educação, filantropia, inovações mais ou menos absurdas no sistema de justiça e, finalmente, para coroar a série, as lições de crueldade deixadas à posteridade pelos “crimes” da Revolução. Com efeito, em poucos lugares da obra de Maistre é possível testemunhar de modo tão vívido o significado que ele atribuía a essa virada educativa (o termo “cultural” talvez fosse mais exato aqui se, nesse nível e nessa profundidade de que estamos falando, ele realmente significasse alguma coisa) e ao tipo de homem que ela era capaz de produzir do que no último capítulo dos *Bienfaits de la Révolution Française*, todo ele dedicado a uma descrição minuciosa, feita através de uma espécie de colagem de artigos com as atas dos

⁹²⁰ O.C., VII: p. 447.

⁹²¹ Nesse contexto Maistre se refere à criação do termo “vandalismo” para descrever os saques da Revolução. Cf. O.C., VII: p. 472. Mais à frente ele faz, a respeito da República, uma observação que se encaixa perfeitamente no caráter inaudito dessa nova ordem de barbárie que a seus olhos a Revolução lançava e que eu estou tentando descrever: “A República francesa nasceu da fermentação pútrida de todos os crimes reunidos; seus verdadeiros fundadores não podem ser caracterizados por nenhuma expressão: eles escapam a todos os poderes da palavra; para eles todos os epítetos que exprimem a baixeza são demasiadamente nobres e todos aqueles que exprimem a perversidade são frágeis demais” IBID: p. 486-7. A mesma impressão de um mal escatológico e indescritível se aplica quando Maistre busca descrever a personalidade peculiar do “padre” Sieyès, uma das figuras mais importantes das primeiras fases da Revolução: “Por uma derrogação formal das leis ordinárias da natureza, vícios que ordinariamente se excluem entraram em aliança para formá-lo. O seu orgulho é vil, e a sua covardia é feroz. Difícilmente se encontraria algo mais repugnante entre os muitos animais imundos vomitados pela Revolução” IBID. p. 488, n.1.

próprios tribunais revolucionários, dos massacres da Vendéia. O caráter novo dos acontecimentos da Revolução nesse quesito é enunciado em poucas palavras já no começo dessa terrível coleção:

Sem dúvida todos os séculos conheceram épocas horrendas em que o homem exerceu sobre o homem crueldades terríveis. Não obstante, não se deve se deixar enganar por semelhanças imperfeitas: as crueldades exercidas em França durante esta época infeliz diferem de tudo o que possuímos nesse gênero por seu número, por seu caráter e pela sua influência sobre o caráter nacional (*Bienfaits*, O.C., VII: p. 491).

Não há ninguém, continua ele, que não tenha sentido calafrios na espinha todas as vezes em que ouviu os relatos das atrocidades cometidas pelo tirano Tibério; mas nada disso pode se comparar às notícias das execuções que a França há menos de cinco anos (Maistre está escrevendo entre 1798-99) vinha de experimentar. Há, ademais, segundo Maistre, uma diferença flagrante entre as duas crueldades, que tem a ver com tudo aquilo que, a respeito dos produtos da educação Ilustrada, eu venho tentando explicar: enquanto em Roma as “trapulinagens” do medonho Imperador diziam respeito a apenas uma ínfima parcela da elite romana e dificilmente interessavam minimamente à vida cotidiana de “250 milhões de súditos” (!), passando no mais das vezes por um mero inconveniente, na França revolucionária a crueldade, tendo se tornado igualitária e democrática, ameaçava a vida de todos e de cada um dos cidadãos em particular. Ninguém, a princípio, estava livre dos expurgos sucessivos que resultavam de cada novo período do terror. Mas há algo ainda para nós mais importante nessa analogia e nesse contraste entre o imperador romano e os tribunais da Revolução francesa: há a disseminação da crueldade nos corações de uma parte inaudita da população, a democratização da prática da crueldade, não apenas das suas vítimas preferenciais.

Um historiador grego, escreve Maistre, pintou com uma única pincelada um retrato de Tibério que possui uma verdade perfeita: “ele era, disse ele, uma mistura das qualidades mais excelentes e das mais detestáveis reunidas sem se prejudicar”. As primeiras governavam o mundo conhecido; as segundas não operavam além dos limites de Capri. Agora, para se formar uma idéia da situação na França, é preciso pensar que cada província, cada vila teve o seu Tibério, mas um Tibério *sem educação, sem nobreza, sem nenhuma mistura de grandeza e de elevação*. É preciso pensar que a crueldade mais infame se exerceu sem misericórdia, que ela se exerceu em toda parte com um requinte cuja mera lembrança ainda faz os cabelos arrepiar (O.C., VII: p. 492).

É daí que Maistre parte para uma descrição minuciosa das mais terríveis facetas dos massacres que as forças revolucionárias promoveram em Nantes e nas cidades vizinhas da

Vendéia; de como os muitos Tibérios, Calígulas e Átilas; de como os inúmeros pequenos déspotas e “proconsules” cuja existência vimo-lo, no primeiro capítulo desta segunda parte, denunciar dentro de cada um de nós, de como, enfim, estes simples homens, sem os freios das instituições mediadoras ou as máximas paternas para nortear a formação da sua sensibilidade moral (ou pelo menos reprimir as suas malignas intenções) e investidos do poder absoluto pela nova ordem da Revolução conseguiram a proeza de democratizar a tirania, tornando-a ainda mais baixa, cruenta e abominável do que em todas as épocas anteriores ela teve o costume de ser. É que o semi-letrado ou a “raça dos *affranchies*”⁹²², que num outro contexto Maistre elege como a figura-chave para a própria possibilidade de uma revolução⁹²³, é o legítimo ancestral daquilo que Georges Bernanos chamaria, pouco mais de um século depois, de “o homem totalitário”, o *homme à la mitraille*, o “agente inerte” típico da sociedade de massas, que, embora “crítico” (com efeito, segundo o mesmo Bernanos, tão crítico que se pode caracterizá-lo como um puro produto intelectual), não passa de um mero instrumento, exercendo no entanto com grande entusiasmo a sua ilusão de soberania sem qualquer noção de limite ou moderação – a não ser o medo que, pela força, os seus pares ou superiores sejam capazes de lhe impor⁹²⁴.

Por espantoso que possa parecer, é este homem cheio de verniz, porém radicalmente embrutecido e mal formado, que Maistre considerava a prova viva, gerada através de um novo sistema de educação, da influência deletéria das ciências sobre a juventude, principalmente quando elas são entendidas, a seu ver de maneira equivocada, como substitutas suficientes de uma rígida educação moral realizada segundo o patrimônio imemorial da sociedade, particularmente segundo as suas representações de caráter religioso. Sem estas e com aquelas a única coisa que aos olhos de Maistre se é capaz de produzir é esta “atrocidade sistemática” de um “novo gênero” de que deram testemunho as sucessivas torrentes revolucionárias, esta *barbarie savante*, essa “corrupção calculada”, e sobretudo essa “prostituição impudente da razão e de todas as palavras feitas para exprimir as idéias de justiça e de virtude” (*Considérations*, 1980: p. 105).

“Progressão inevitável da barbárie”, “avanço acelerado para trás”, “barbárie sábia”, “atrocidade sistemática” - estas expressões deliberadamente polêmicas usadas para definir o

⁹²² Isto é, dos “alforriados”.

⁹²³ Ver *Quatres Chapitres sur la Russie*, O.C., VIII: p. 283.

⁹²⁴ Nas páginas 184-6 de seu *La liberté, pour quoi faire?* (1995), Bernanos sugere que esse homem totalitário (“no *homme à la mitraille* não é a metralhadora que é acessória, mas o homem”) é um produto direto do clima de relativismo ético criado pela degradação do justo e do injusto (entendida no contexto de “descristianização” da Europa) promovida em primeiro lugar pela legião de pseudo-intelectuais (alguns até bastante brilhantes) que inunda o ambiente social moderno, a maioria dos quais sequer desconfia ser manipulado através das suas próprias crenças e ilusões de sabedoria.

espírito de um movimento que pretendia trazer justamente o progresso e a civilização a um mundo ancestralmente mergulhado nas trevas marcam mais do que uma simples estratégia retórica de desqualificação do adversário; elas são coerentes com toda a visão maistreana do homem resultante do abandono dos princípios religiosos e tradicionais em troca de uma imersão na cultura ilustrada e enciclopédica, ou, segundo o registro rousseauniano que lhe é complementar, do homem que se guia apenas pelos ditames da sua natureza entendida biologicamente, mas que em ambos os casos é pensado como um ser autônomo, desprezando o ensinamento dos pais e dos antigos de uma maneira geral.

A verdade é que para Maistre essa *barbarie savante* que a seus olhos foi uma das marcas indeléveis da Revolução francesa ou “européia” se manifestava já muito antes nos próprios *philosophes*, com o seu desprezo pela educação calcada sobre os modelos antigos, na deficiência que eles demonstravam no domínio do latim e no caráter superficial que estes defeitos de formação imprimiam a muitas das suas idéias capitais. É freqüente em sua obra a sugestão de que um dos grandes problemas dos pensadores dessa época, notadamente Rousseau e os enciclopedistas, era não ter lido o suficiente e possuir, com isso, uma cultura falsa e artificiosa (justamente, “enciclopédica”), não se aprofundando em nenhum dos inúmeros assuntos que se metiam a tratar⁹²⁵. Neste sentido a Revolução parece ter sido para ele apenas o evento-símbolo dessa grande mudança espiritual que teve lugar na passagem do mundo moderno para o contemporâneo em meados do século XVIII, na medida em que praticamente todas estas críticas que eu acabo de apresentar (com a exceção, é claro, dos exemplos de crueldade terrorista ou policial, que estão num outro grau de profundidade) poderiam dirigir-se perfeitamente àquele público “bem-informado” dos salões, cafés e lojas maçônicas que uma onda recente da historiografia sobre século das luzes colocou em relevo como o grande artífice (ou pelo menos o grande substrato sociológico) dessa virada cultural⁹²⁶.

Num registro diverso porém semelhante, também seria possível compreender essa questão através das categorias de Alexis de Tocqueville, que, na sua *A Democracia na América*, em lugar do “semi-letrado” fala do surgimento de um novo “homem democrático” como resultado inevitável do mecanismo da *égalité des conditions*, um personagem que não obstante compartilha com o tipo maistreano produzido pela cultura enciclopédica

⁹²⁵ Nos *Bienfaits de la Révolution*, O.C., VII: p. 446 Maistre observa que a filosofia do XVIII havia declarado “guerra ao latim” e que os ensaios dos seus adeptos nesse campo, como D’Alembert por exemplo, eram nada menos que sofríveis.

⁹²⁶ Estou falando da perspectiva “cultural” de estudos do século das luzes classificada por Doyle no seu apanhado sobre a historiografia da Revolução como “pós-revisionista”. Cf. Doyle, 1999: p. 35 e ss.

praticamente todas as características (descritas pelo grande filósofo social francês no mais das vezes sob um prisma positivo) essenciais: grande dificuldade com a autoridade (apesar de não ser realmente um rebelde), vaidade e emulação compulsiva e, principalmente, uma grande superficialidade de concepções⁹²⁷.

Com efeito, segundo Tocqueville o homem democrático costuma ter um grande apreço pelas próprias idéias, assim como um desprezo proporcional pelas opiniões alheias, que ele se recusa sob qualquer hipótese a reconhecer como superiores às suas, muitas vezes sem perceber que estas mesmas não lhe pertencem realmente, mas lhe vêm de uma massa indistinta e “comum” de pensamentos que ele conhece de maneira vaga como a “opinião pública”, e que ele compartilha ao mesmo tempo com todos e com ninguém⁹²⁸. Esta ignorância a respeito da origem do seu próprio saber, ou, melhor dizendo, esta espécie de meio-conhecimento sobre todas as coisas é com efeito absolutamente necessária ao bom funcionamento do sistema.

É, de fato, apenas natural e necessário que essa massa pensante permaneça numa “perpétua adoração de si mesma”, de laços cortados com o núcleo mais sólido da realidade exterior, e ignorando, sem o saber, as coisas como elas são⁹²⁹. Pois, quem, perguntam nesse caso Maistre e Tocqueville numa única voz, a não ser alguém que *não* fez todo o caminho do conhecimento e que, portanto, não é capaz de *criticar a crítica* ou *duvidar da dúvida*, poderia acreditar ser necessário destruir tudo o que existe e, ainda por cima, ser capaz de refazer o mundo a partir do zero em toda a imensa variedade das suas dimensões? Quem, a não ser um semi-letrado (que sob esse aspecto hoje costumamos chamar de “idealista”), alguém que jamais pensou a sério e profundamente sobre qualquer coisa que seja, poderia acreditar na aliança eterna e necessária entre conhecimento e felicidade? Como, enfim, se poderia conceber a existência de cem Pascais, mil Sócrates ou mesmo vinte mil Descartes, esses exemplos maiores da verdadeira elite do espírito, no comando de uma horda *enragé* de *sans-cullotes* esbravejando palavras de ordem de significado primário que a primeira reflexão mais aprofundada facilmente faria desaparecer?

O fato é que o homem verdadeiramente simples jamais pensaria em lançar-se numa empresa dessas; e o homem verdadeiramente hábil provavelmente não a desejaria. Apenas um tipo como o *demi-habile* pascaliano (ancestral direto do semi-letrado maistreano), que não

⁹²⁷ Para o que se segue sobre o “homem democrático” segundo Tocqueville, cf. *A Democracia na América*, 2000: II, 2, p. 9 e ss. Cf. tb. Manent, *Tocqueville et la Nature de la Démocratie*, 1993: p. 81 e ss.

⁹²⁸ “O conteúdo da opinião importa menos do que o fato de que é a opinião da maioria; e ao reivindicar como sua essa opinião o indivíduo exerce sobretudo o direito a ter uma opinião pessoal, que lhe atribui a doutrina democrática” Manent, 1993: p. 82.

⁹²⁹ Tocqueville, *A Democracia na América*, 2000: I, 7, p.300; cf. tb. Manent, 1993: pp. 61-71.

conhece, mas tem a ilusão (e a vaidade) de conhecer, seria capaz de acreditar fanática e acriticamente num tamanho contra-senso, chegando mesmo a sacrificar a própria vida e a vida daqueles que lhe estão subordinados em nome de um princípio de teoria, de uma mera abstração⁹³⁰. Era isso precisamente o que, segundo Maistre, caracterizava a “monstruosidade” sem grandeza de um personagem como Robespierre, que teria, pelo menos segundo o anedotário, confessado preferir “um princípio a seis mil homens”, mas cujo grande pecado teria sido, no fundo, o de incorporar até o fim, com uma fé que resvalava no fanatismo, a ideologia (segundo Maistre em sua face verdadeira) da Ilustração⁹³¹.

Para nós o relevante é perceber que, em meio à própria ideologia da crítica e do primado do pensamento individual, se afirma uma espécie de certo modo surpreendente de uniformidade, que embora não tenha o potencial de unidade e solidariedade que caracterizavam as antigas instituições, faz as vezes delas no novo ambiente social. A questão é que, enquanto no antigo sistema a validade e autoridade de uma opinião estava condicionada (fora o caso do grande homem reconhecido por todos ou pelos “melhores” pela sua autoridade intelectual) ao fato mesmo de ela ser anterior a todos e de natureza coletiva e tradicional (ou, de preferência, revelada ou divina), agora essa autoridade, ainda que continue a ser em sua essência coletiva, vê-se obrigada a camuflar a sua origem e afirmar-se enganosamente como uma criação individual, resultado da reflexão original do sujeito que a sustenta, posto ser isso o que é exigido pelo novo “dogma nacional” travestido com os nomes grandiloqüentes de autonomia do sujeito e, no plano coletivo, de doutrina da auto-determinação.

Claro está que é sobre essa contradição, ou, como se queira, sobre esta “mentira”, que se sustenta a “resolução” (ou “não resolução”) daquele que mais acima, no princípio deste capítulo, eu dizia ser o grande dilema inerente ao projeto pedagógico revolucionário, algo que pode ser descrito como a antinomia constitutiva do *système d'égalité* e, por extensão, do Estado burguês que nele se fundamenta: não se deve desesperar diante da impossibilidade (ademais não comprovada empiricamente) de transformar todos ao mesmo tempo e

⁹³⁰ O mesmo Tocqueville mostra com grande elegância explicativa porque o sistema (ou o credo, tanto faz nesse sentido) da igualdade de condições fazia os americanos (entendidos como exemplos do “homem democrático”) estar sempre enamorado das idéias gerais. Cf. *A Democracia na América*, 2000: II, 3, p. 15 e ss e tb. Manent, 1993: p. 69.

⁹³¹ É justamente no intuito de “revelar” o verdadeiro espírito do movimento revolucionário, que teria a sua encarnação mais fidedigna nos “heróis de 1793”, que Maistre reproduz essa anedota sobre Robespierre, sugerindo que se erigissem estátuas em homenagem a ele e outros notórios sanguinários que marcaram a sua passagem na Revolução. A anedota é a seguinte: “Foi anunciada ao Comitê de Salvação Pública a capitulação de uma cidade do Baixo-Flandres. A guarnição, de 6 mil homens, foi tomada como prisioneira de guerra. Robespierre espantou-se ao ver violado o decreto da Convenção Nacional que proibia que se fizesse prisioneiros. Como então, disse-lhe um de seus colegas, *mas você quer que se degole 6 mil homens a sangue-frio?* – Ah, retorquiu Robespierre com humor, *eu prefiro um princípio a 6 mil homens*”. *Bienfaits de la Révolution Française*, O.C., VII: p. 487, n.1.

igualmente em homens e mulheres sábios, felizes e bons cidadãos; mas se esta impossibilidade por acaso se insinuar (e alguém pode duvidar que ela sempre se insinua?), é suficiente oferecer-lhes, em todo caso, a ilusão de que conhecem (ou de que foram bem-educados) e de que, por “conhecerem”, detêm a soberania, levando-os a tomar aquilo que os manipula como produto da sua própria criação.

Com efeito, Maistre me parece ter sido o primeiro dentre todos os autores de alguma relevância a exergar em todas as nuances esta contradição instalada no coração da modernidade. Ele me parece ter sido o primeiro a pelo menos intuir o futuro desse sistema, que, doravante fundado sobre ela, se alimentaria indefinidamente por si mesmo, como o resultado sempre adiado da promessa constitutiva da sua própria ideologia, que não por acaso se apresenta sob a imagem de um “progresso” indefinido, o que significa que o sistema nunca existe real e plenamente *in concreto*, operando através da expectativa que ele mesmo gera a propósito da sua própria realização, quer dizer, afirmando-se, enfim, como algo que só pode ser vivido e apreendido numa espécie de eterno vir a ser, como uma intenção que justifica-se em si mesma a despeito de jamais realizar-se completamente.

É exatamente aquilo de que fala Tocqueville a propósito do sistema americano: pela primeira vez na história os homens se reuniram e decidiram refundar o mundo inteiro em torno de uma idéia, a idéia da igualdade, que, enquanto idéia, não precisa (e, segundo ele, nem mesmo deveria, ao contrário do que pensara Robespierre⁹³²) se realizar em plenitude, atendendo apenas às leis que constituem a sua própria necessidade interna⁹³³. Seja como for, me parece ser um dos méritos imperecíveis de Joseph de Maistre ter reconhecido e denunciado o pensamento das luzes no que ele tinha de mais dissimulado (inclusive para os seus fautores) e difícil de reconhecer, apontando o dedo para o seu caráter profundamente ideológico, assim como para aquilo que ele via como as conseqüências nefastas da sua adoção universal, atingindo nesse processo uma profundidade que raras vezes seria vista depois⁹³⁴.

⁹³² Esta necessidade de que a idéia da igualdade não se realize plenamente e se mantenha no nível formal para dar todos os seus frutos é ressaltada por Manent na brilhante conclusão do seu estudo sobre Alexis de Tocqueville (1993: p. 177 e ss).

⁹³³ É nesse sentido que, a meu ver, o termo ideologia, apesar de ser usado na literatura indiscriminadamente, se encaixa no novo estado de coisas de um modo bem mais exato do que ocorre com as diversas ordens que lhe antecederam.

⁹³⁴ É evidente que, com a “tensão” permanente entre os ideais individuais e coletivos e seus significados em permanente mutação, e mesmo que a postulação destes ideais (inclusive em sua condição “conflitante”) esteja condenada a ser para sempre mentirosa, na medida em que a experiência mostra ser impossível a existência de uma sociedade sem crenças comuns anteriores ao trabalho do espírito, é evidente, como dizia, que com isso haverá sempre uma grande instabilidade no tecido social do novo “regime”. Comprova-o a pressão por mais igualdade que levou às diversas reivindicações revolucionárias dos séculos XIX e XX e particularmente ao marxismo, que por sua vez conduziram os mandatários da sociedade burguesa a contrabalançar o seu ideal igualitário original com as exigências da “ordem”, buscando perpetuar uma espécie notoriamente bizarra de

Contra todos os perigos que ele acreditava haver descoberto na base do ensino enciclopédico, o que Maistre propunha, especialmente aos seus interlocutores russos, era uma volta às “máximas paternas”, um retorno (arrazoado e qualificado pelas necessidades do momento) aos antigos princípios, particularmente àqueles que se expressavam no sistema de educação do Antigo Regime. Vamos, então, através da análise deste último, tal como Maistre o discute, em especial na segunda carta sobre a educação pública na Rússia, tentar chegar até estes princípios e à sua significação, concluindo com isso este último capítulo da Segunda Parte que trata da dimensão que se poderia dizer “mundana” da *Paidéia* providencial.

9.2. A educação jesuíta e o “Sistema Europeu”

Já no começo da sua segunda carta sobre a educação pública na Rússia, Maistre pede licença ao seu interlocutor, o conde Razumovski, para, numa digressão em relação ao assunto principal que é a análise do currículo proposto para o Liceu imperial, colocar sob os olhos dele “um quadro bem resumido da educação antiga, tal como se busca nesse momento, e por todos os meios possíveis, ressuscitá-la na França, com todas as modificações necessárias”(O.C., VIII: p. 175). Esta descrição deverá servir, segundo ele, para julgar o que se deve pensar do currículo enciclopédico oferecido ao Liceu, cujos fundamentos filosóficos e ideológicos se acabou de discutir no item anterior. Ao longo das páginas que se seguem a esta, e mesmo já na citação de Bossuet que abre a segunda carta, o objetivo de Maistre não podia ser mais claro: colocar lado a lado os métodos dos antigos e dos novos preceptores do gênero humano, para que, através das articulações internas e das instâncias de implementação dos dois conjuntos de princípios, combinando “máximas e exemplos”⁹³⁵, levar o interlocutor a avaliar qual deles é o melhor, seja em abstrato, seja em concreto, para o caso da Rússia do século XIX. Numa palavra, o que Maistre promove nesta carta, como deixam suficientemente

sociedade igualitária de dominação. Nesse contexto, é também a meu ver um dos maiores méritos de Joseph de Maistre não ter em nenhum momento sequer aventado a possibilidade de estender a mão, transigindo, como muitos conservadores o fizeram (constituindo, grosso modo, o que nesse último século e meio tem-se nomeado de “conservadorismo”), com uma situação de compromisso, ao *establishment* burguês, o qual, a partir de uma inabalável posição aristocrática, ele combatia e desprezava em sua integridade, desde fora, ao contrário dos seus críticos internos que nada mais fazem que exigir, com um maior ou menor grau de radicalidade, o cumprimento concreto dos princípios igualitários em que ele se baseia. Não me parece ser possível encontrar em sua obra um único esforço que seja na direção de justificar a nova dominação por quaisquer artifícios ideológicos que sejam, nem muito menos, como é evidente, de exigir o fiel cumprimento das suas promessas originais; muito pelo contrário, a sua desconfiança em relação à nova elite, industrial, plutocrata ou comerciante era tão grande quanto o era em relação aos mais exaltados igualitários, os revolucionários, dois grupos que ele desconfiava serem no fundo feitos de uma mesma e única matéria – ou de um mesmo amor a ela -, separados pelo nascimento comum a partir de um mesmo e único princípio. Cf. por exemplo, *Quatres Chapitres sur la Russie*, O.C., VIII: p. 356, onde, no registro aristocrático, ele demonstra todo o seu desprezo pela nova elite comercial.

⁹³⁵ Ver a terceira *Lettre sur l'éducation publique en Russie*, O.C., VIII: p. 196.

claro as suas próprias palavras, é uma espécie de reedição da querela entre os antigos e os modernos, episódio chave da passagem do século XVII para o XVIII em que se viram envolvidos de maneira decisiva os próprios jesuítas, aplicada ao problema da educação.

Tentemos resumir a descrição (já resumida) que Maistre dá da “educação antiga”, acompanhando-a, quando conveniente, de anotações e observações provenientes de outras fontes e autores, antes de discutir o seu significado filosófico e antropológico, assim como os aspectos sociais e históricos da sua articulação. Aqui, a pressuposição de fundo, que só deve ser explicada por meras razões de conveniência expositiva, um pouco mais à frente, é que o currículo descrito por Maistre como exemplar da educação de outrora e que ele opõe ao novo projeto das luzes na Rússia se identifica em praticamente todos os pontos e todos os seus elementos constitutivos com o programa pedagógico e disciplinar praticado nos colégios administrados pela Companhia de Jesus, os famosos colégios jesuítas de Humanidades, nos quais o próprio Maistre (e com ele todo o seu século) se formou, correspondendo especialmente às regras e disciplinas enumeradas na célebre *Ratio atque Institutio studiorum Societatis Iesu*, mais conhecido simplesmente como *Ratio Studiorum*, um documento cuja versão definitiva data de 1599 e que consiste numa espécie de constituição da ordem no plano pedagógico, institucional e curricular⁹³⁶.

Pois bem, na descrição de Maistre o antigo curso secundário ou clássico se dividia em sete classes e durava um total de sete anos, algo que na *Ratio* se encontra dividido em duas etapas principais, os primeiros cinco ou seis anos classificados como *studia inferiora* e com os dois ou três anos remanescentes, basicamente destinados aos escolásticos ou futuros jesuítas, sendo descritos como *studia superiora*⁹³⁷. Na primeira classe eram ensinados os rudimentos da língua latina através da realização de pequenas composições, da tradução minuciosa de cada frase e elemento de um dado texto e da proposição de diversos incentivos para a memorização das regras gramaticais. Tratava-se, como descreve a *Ratio* e como elabora Pierre Mesnard, da primeira aula de gramática, onde eram trabalhadas as epístolas de Cícero e outras obras latinas consideradas de dificuldade média ou inferior (Mesnard, 1956: p.79). Quanto à moral e à religião, correspondentes, como veremos mais à frente, à dimensão fundamental desse currículo, exigia-se, nesse primeiro momento, que os alunos aprendessem

⁹³⁶ Como ficará claro à continuação, além da bibliografia padrão (formada por Durkheim, Franco Cambi, Maria Lúcia Hilsdorf e Pierre Mesnard) as análises que se seguem em muito se beneficiaram da leitura da obra coletiva organizada por Vincent J. Duminuco em comemoração dos 400 anos da versão final da *Ratio Studiorum*, chamada *The Jesuit Ratio Studiorum: 400th anniversary. Perspectives*, Boston, 2000, com contribuições dos maiores especialistas contemporâneos sobre a história da Companhia de Jesus, nomes como John O'Malley, John Padberg, Gabriel Codina e Howard Gray.

⁹³⁷ Cf. Durkheim, 1995: p. 228.

de cor o catecismo da diocese, que era explicado pelo professor em classe (O.C., VIII: p. 175). No segundo ano acontecia a mesma coisa que no primeiro, apenas com uma elevação na dificuldade dos autores estudados. Aqui mais uma vez o primeiro lugar era concedido a Cícero, o herói das belas letras na visão da Companhia (assim como, ao lado de Quintiliano, de todo o humanismo cristão), e às suas obras de maior dificuldade, como as *Cartas a Atticus*, *De Amititia* e *De Senectude*, sendo seguido de perto por extratos selecionados de Ovídio, Catulo, Tíbulo e Propércio, assim como por excertos de Vigílio⁹³⁸.

A terceira classe consistia naquilo que se chamava de *suprema grammatica*, pois era nela que o aluno devia adquirir um conhecimento perfeito da língua latina do ponto de vista gramatical. Daqui em diante, diz Maistre, tratava-se apenas de aprimorar a elegância. No quarto ano se cursava o que era conhecido como as “humanidades”, que correspondiam na verdade a uma primeira classe de retórica voltada a afinar a elegância dos pupilos no latim por meio do estudo dos autores mais difíceis, clássicos, apresentados como modelos supremos (principalmente Cícero) da “latinidade” (*latinitas*) em belos *morceaux choisis*, formando, segundo Maistre, uma “coleção preciosa” nas jovens mentes, que jamais se esquecem do que aprendem nessa idade, e ao mesmo tempo preparando-as, segundo a linguagem característica da *Ratio*, para a consecução da *eloquentia perfecta*, uma expressão cujo amplíssimo significado ético e humano mais à frente não deixaremos de discutir⁹³⁹. Era nessa classe também que se procedia aos exercícios de *amplificação* dos textos antigos, um método de aprendizado da língua muito criticado pelos adeptos da pedagogia moderna, que o

⁹³⁸ Onde se ensinava o grego os autores preferidos nessa fase eram os fabulistas, especialmente Esopo, e também Agapeto e, no campo cristão, São João Crisóstomo. Para uma discussão de todos esses elementos curriculares cf. Mesnard, “A pedagogia dos jesuítas (1548-1762)”, in Chateau (org.), *Os grande pedagogos*, 1956: p. 79-80.

⁹³⁹ Mesnard resume com grande propriedade os princípios e os objetivos dos três primeiros anos da educação literária nos colégios jesuítas que Joseph de Maistre tem em mente com a sua descrição: “A retórica, o término do ensino literário propriamente dito (e para muitos alunos a última classe freqüentada) propunha-se a elevar o humanismo ao apogeu, o que se exprimia em linguagem escolar dizendo-se que *formava o espírito para a eloquência perfeita*. Esta formação assentava sempre no estudo dos bons autores, dado que as duas classes superiores apresentavam aos alunos as principais obras-primas da literatura grega e latina. Mas esta comparação obedecia sempre a uma organização de um triedro de referência: ‘os preceitos de expressão, o estilo e a erudição’. No que se refere aos preceitos devia-se recorrer continuamente às regras formuladas por Cícero nas suas obras sobre a *arte oratória* e por Aristóteles na *Retórica* e na *Poética*. Toda a pureza de estilo continuava a ser exigida pela imitação de Cícero: este autor era estudado sob o ponto de vista formal em toda a sua profundidade, influenciando fortemente o “academismo” da Companhia”. Mesnard, 1956: p. 80. A centralidade de Cícero no currículo dos *studia inferiora* (gramática, humanidades e retórica) também é apontada por Durkheim (1995), pp. 232-3: “Havia, assim, um autor que ocupava no plano de estudos um lugar de total preponderância: Cícero. Suas obras eram perpetuamente trabalhadas. Era lido, explicado, aprendido de cor, imitado, virado e revirado em todos os sentidos. Em todas as séries, desde a sexta, seus livros forneciam a principal matéria das explicações. Era o modelo por excelência: *stilus ex uno fere Cicerone sumendus*, dizia a *Ratio Studiorum*. No que diz respeito ao estilo, de Cícero é que quase tudo deve ser emprestado”. Paras as inúmeras referências à Cícero como modelo desde as primeiras aulas de gramática até os últimos estágios das humanidades, ver as regras para o professor de gramática e retórica (os *studia inferiora*) na *Ratio Studiorum atque Institutio Studiorum Societatis Iesu (Ratio Studiorum)* de 1599.

censuravam por supostamente produzir uma “vã e falsa eloquência”⁹⁴⁰, mas que, não obstante, relembra Maistre, havia formado todos os grandes escritores do Grande Século na excelência não apenas das línguas clássicas, mas também do francês⁹⁴¹. Com efeito, constitui-se num de seus argumentos favoritos a favor da educação antiga o paradoxo aparente de que nunca se escreveu tão bem em língua vernácula quanto no tempo em que, na escola, ela foi deixada em segundo plano, assim como, por outro lado, a eloquência teria se extinguido “precisamente na época em que se mudou o sistema de educação” (O.C., VIII: p. 176)⁹⁴².

De fato, como veremos mais abaixo Maistre pensa que exatamente a mesma coisa é válida também para o ensino das ciências: os melhores cientistas que o mundo conheceu se formaram num sistema de educação geral ou secundária onde a ciência não tinha quase nenhuma penetração, o que para ele provava que o ensino científico não é recomendável sequer para produzir os frutos que parecia evidente que ele deveria produzir.

Bem, continuando, as “amplificações” dos autores latinos traziam consigo também uma lição de moral, na medida em que elas normalmente eram propostas a partir de um assunto tirado da religião, da moral ou mesmo da fábula, alimentando com isso a imaginação

⁹⁴⁰ Estas críticas, que acusam a educação literária humanista (e em especial jesuíta) de inútil, vazia e formalista são reverberadas em todo canto por Durkheim e também em Cambi, 1999: p. 331.

⁹⁴¹ Sobre os exercícios de composição, versão, tradução e amplificação correspondentes à dimensão eminentemente prática da educação literária dos jesuítas e entendidos por Joseph de Maistre como a própria alma (ao mesmo tempo em que a grande vantagem) desse sistema de educação, cf. Mesnard, 1956: p. 106.

⁹⁴² Aqui também, nas limitações impostas ao estudo do francês, havia uma forte inspiração moral. “Um jovem mestre, escreve o Pe. Jouvençy em sua *Ratio docendi et discendi*, deve sobretudo guardar-se de se apaixonar demais pelas obras escritas em sua língua materna, sobretudo pelos poetas, que lhe fariam perder a maior parte do seu tempo e *até de sua moralidade*” cit in Durkheim, 1995: p. 229. Segundo o sociólogo francês essa desconfiança dos pedagogos jesuítas se devia principalmente ao lugar preponderante que a versão mundana e sensual do sentimento do amor ocupava na obra dos autores contemporâneos, especialmente os poetas e romancistas, o que se comprova facilmente ao ler as recomendações do mesmo Pe. Jouvençy aos autores das tragédias a serem encenadas pelos alunos da ordem: ali não devia “ser dado lugar algum para o amor profano, mesmo que casto, bem como aos papéis femininos sob qualquer vestimenta que seja. É preciso pensar que o fogo que dorme sob as cinzas não pode ser manuseado impunemente, e que a brasa, embora apagada, se não arde, pelo menos suja as mãos”. Mas havia também, ainda na visão de Durkheim, uma razão maior para a desconfiança em relação ao estudo da língua vernácula. Ela estava ligada à inspiração clássica dos estudos, que determinava que o ambiente escolar e acadêmico devia ser colocado a salvo das modas, paixões e influências do momento, concentrando a formação do jovem apenas sobre aquilo que se provou paradigmático, eterno e universal. Cf. IBID, pp. 229-30; tb. Mesnard, 1956: pp. 102-3 e Hilsdorf, 2006: pp. 81-2. Vale observar que também a Durkheim não escapou a contradição fundamental em que incorriam os adeptos da pedagogia moderna ao criticar a exclusão da língua vernacular do programa de estudos implementado pelos Jesuítas sob o pretexto de que isto deveria prejudicar a sua evolução. Como Maistre, e apesar de ocupar uma posição bastante diversa no espectro político-ideológico, o sociólogo francês não podia deixar de notar que o “desenvolvimento da língua não parece em absoluto ter sido estorvado pela meditação sobre as obras-primas da Antigüidade”, uma vez que o período de glória da língua francesa, quando ela tornou-se uma língua clássica, coincide justamente com a voga mais ou menos universal desse sistema e de seus princípios. “Não é curioso, pergunta ele, que os homens que mais contribuíram para fazer do francês o que ele se tornou, para dar-lhe a sua originalidade, tenham passado toda a sua juventude a fazer versões latinas, discursos latinos, a compor poemas latinos? Não será isso a prova de que, para ensinar à criança o manuseio de sua língua natal, não é necessário obrigá-la a fazer, nessa mesma língua, repetidos exercícios de composição, a acumular os discursos sobre as narrações e as dissertações sobre os discursos”. Cf. Durkheim, 1995: p. 253 e ss.

dos alunos ao mesmo tempo em que levando-os a se exercer sobre temas de uma “natureza superior”. De maneira que, aqui, a formação era dupla e, segundo Maistre, total: o pensamento e a habilidade do jovem com a língua (que segundo a “lingüística” maistreana se dá numa proporção exata em relação à sua habilidade com o pensamento) era formada ao mesmo tempo em que a sua sensibilidade moral (O.C., VIII: p. 177). Ademais, a utilização das lições históricas ou religiosas tiradas dos textos antigos para a formação moral dos alunos faz pensar que esta classe recebia o nome de “Humanidades” exatamente porque, com isso, colocava em evidência, delineando-a, a idéia de uma natureza humana universal revelada através dos tempos (uma espécie de “ciência literária” do homem⁹⁴³) e portadora de uma excelência que em todos os tempos e lugares seria digna de emulação – justamente aquele caráter segundo Durkheim “ultrapassado” da visão histórica do humanismo clássico e do seu representante na Igreja, a Companhia de Jesus⁹⁴⁴.

O quinto ano da educação básica ou geral era tomado pelo estudo de um modelo mais alto de “retórica”, na verdade uma repetição da classe anterior sobre um plano mais estendido, arrematando a busca da perfeição do ponto de vista da expressão literária com a análise e a imitação detida e continuada do estilo dos grandes autores antigos. Apenas aqui se começava a usar a língua do país, na medida em que, relata Maistre, “se pensava universalmente que era necessário estudar o antigo antes de se meter a pintar ou esculpir” (O.C., VIII: p. 177)⁹⁴⁵.

⁹⁴³ Isto, é claro, desde que não se entenda o termo “literário” como o entendemos hoje enquanto mera “literatura” ou “ficção” imaginativa, mas também como conhecimento digno de fé (embora potencialmente eivado de erros) acerca de como foi e é o homem. Observe-se que, a partir desta visão sobre o patrimônio literário da humanidade se alcança um posição vantajosa para entender o esforço de vida inteira de Maistre para a aquisição de uma grande erudição, assim como o valor extremo que ele atribuía ao conhecimento das línguas e do mundo antigo em particular, algo de que ele fez grande uso ao longo de toda a sua obra. O que ele pretendia com isso, não resta dúvida, era ganhar uma perspectiva privilegiada acerca do ser humano, algo que apenas a observação do tempo presente não é capaz de proporcionar.

⁹⁴⁴ Com efeito, segundo a concepção reinante na Companhia (mas também na maior parte dos meios humanistas clássicos da época) o estudo da História estava destinado principalmente a fornecer aos jovens lições de moral, paradigmas ou *hypodeigmas* aos quais seguir e exemplos de vícios e desgraças a serem evitados, levando, no limite, à aquisição do que à época se chamava de “prudência civil”, através da qual “o homem entregue à reflexão histórica saberia omitir os acontecimentos que nada ensinam e interpretar favoravelmente os restantes, ver as coisas sob uma justa apreciação, evidenciar os bons princípios, aprender a estruturar a verdade histórica contra o adversário e a compreender em todos os aspectos a profunda motivação do comportamento humano”. É por isso que os historiadores mais “maquiavélicos”, como Tácito, incapazes de fornecer um bom exemplo, eram deixados de lado no programa de estudos, na medida em que a história era concebida em essência como uma espécie de “intermediária natural entre a literatura e a filosofia moral”. Mesnard, 1956: pp. 87-89. Para uma visão crítica desse uso literário da história para decalcar a natureza humana como uma espécie de “realidade eterna, imutável, invariável, independente do tempo e do espaço” e que não é afetada, essencialmente, pela diversidade das condições de tempo e lugar, ver Durkheim, 1956: pp. 233-4 e 255, onde ele acusa os padres de terem procedido a uma “desnaturação” da Antigüidade pagã para fazê-la servir aos preceitos da moral cristã. O exemplo característico desse procedimento seria, segundo ele, a preferência dada às seleções de *morceaux choisis* em detrimento das obras individuais, marcadas de singularidades que imprimem indelavelmente as contingências de tempo e lugar na trama interna do escrito.

⁹⁴⁵ Cf. Mesnard, 1956: p. 103. Nos *Quatres Chapitres sur la Russie* (O.C., VIII: pp. 300-1) Maistre reforça ainda mais este ponto, colocando-o em perspectiva histórica: “Não há nada melhor do que aquilo que é provado (ou

Com este último esforço na direção da perfeição do bem falar ou bem dizer conforme os modelos dos antigos tinha fim a “educação literária”⁹⁴⁶. No sexto ano, finalmente, ainda segundo esse paradigma clássico de educação, se deixava o estudo da língua (latina) e se entrava no domínio da filosofia, ou, como Maistre chama com talvez até maior propriedade diante do conteúdo desse estudo, na classe de “Lógica”⁹⁴⁷, onde se aprendia “as regras do raciocínio, o mecanismo do silogismo e sua aplicação” (O.C., VIII: p. 178), e onde provavelmente o método preferencial de ensino eram as *quaestiones disputatae* ao estilo escolástico realizadas publicamente⁹⁴⁸, uma estratégia de afinação do pensamento e de incentivo à discussão que a grande parte da literatura sobre o tema faz questão de destacar (às vezes inclusive com um forte ânimo de crítica⁹⁴⁹). No entanto, não é o caso de dizer que esta classe se esgotava num puro exercício de formalismo; segundo Maistre ela também, a exemplo da retórica ensinada no ano anterior, era coroada pelo que poderíamos descrever como um exercício de teoria moral, expresso na composição de um “tratado de moral e outro de metafísica que não apresentavam nenhum perigo [para a ortodoxia das idéias dos alunos], visto que estas disciplinas não formavam, a bem dizer, senão uma espécie de teologia laica inteiramente conforme aos dogmas cristãos” (O.C., VIII: p. 178).

Com efeito, no dizer de Mesnard estes dois anos adicionais de filosofia (mas não apenas eles) se destinavam precipuamente a, seguindo uma espécie de institucionalização tardia do preceito origenista⁹⁵⁰, “transformar os conhecimentos teóricos ou práticos adquiridos no decurso deste prolongado contato com a Antigüidade clássica numa *sabedoria cristã*”, entendendo os autores pagãos como uma espécie de “cristãos antes de Cristo” e a filosofia

‘experimentado’), dizia Bossuet. Ora, o que foi experimentado na Europa desde o renascimento das letras é que os anos da primeira juventude devem ser consagrados ao estudo dos autores gregos e latinos; porque, para *sentir* e depois *imitar* o belo é preciso, na literatura como nas artes, consultar o *antigo*, e este estudo não ensina apenas a bem falar, mas a bem pensar, porque ao ler os antigos não se aprende o que há de mais eloqüentemente escrito, mas também o que existe de mais sabiamente pensado”.

⁹⁴⁶ Na página 81 do seu estudo, Mesnard (1956) descreve com riqueza de detalhes de que maneira exatamente os jesuítas usavam os instrumentos e conceitos próprios da sua pedagogia (a *praelectio*, a *explanatio*, a *repetitio*, a *eruditio*, etc.) em busca deste resultado.

⁹⁴⁷ Cf. Mesnard, 1956: p. 86

⁹⁴⁸ *Ratio Studiorum* (1599), regras # 6-18 para o “Prefeito de Estudos” onde se enuncia minuciosamente as normas para a realização das disputas filosófico-teológicas.

⁹⁴⁹ É o caso de Mesnard (1956: esp. p. 85), que fala nesse sentido de uma “fraqueza filosófica dos jesuítas”, notadamente em relação aos recentes sucessos da filosofia cartesiana.

⁹⁵⁰ Refiro-me ao conselho, já mencionado num capítulo anterior, que dá Orígenes a Gregório Taumaturgo de seguir o exemplo do povo de Israel e aproveitar-se dos espólios do Egito para formar e construir uma sabedoria cristã. A nova menção ao episódio no contexto da atitude jesuíta em relação ao estudo da filosofia e das humanidades me parece oportuna na medida em que ninguém menos que Inácio de Loyola lança mão dessa clássica explicação origenista para incorporar a sabedoria dos antigos ao currículo das escolas da Companhia, que declaradamente perseguiam, acima de tudo, a formação de bons cristãos. Cf. *Constitutiones Societatis Iesus*, 359, e Codina, “The Modus Parisiensis” in Duminuco, 2000: p. 41.

como uma valiosa propedêutica para o ensino da teologia⁹⁵¹. Nesse ponto, recebiam um papel central os tratados de Sêneca e dos autores estóicos sobre a Providência ou temas afins, assim como o *De Natura Deorum* de Cícero, quer dizer, obras clássicas sobre as principais questões morais e religiosas que apresentavam grande afinidade temática com os estudos de teologia que logo iriam se seguir ou, no caso dos leigos, com o *humanismo cristão* (também chamado por Mesnard em referência à perspectiva particular de Inácio de Loyola de “humanismo integral”, quer dizer, desaguando no Cristo⁹⁵²), que animava, desde dentro, todo o programa de estudos⁹⁵³.

Nesse mesmo espírito, a educação geral se fechava, segundo Maistre, por mais um ano de filosofia natural ou o que na época se chamava de “física”, decerto entendida em sua versão antiga ou aristotélica como *cosmologia*, uma vez que a nova física matemática não tinha qualquer relevância para esse tipo de educação⁹⁵⁴. Por isso mesmo com o tempo, revela Maistre, este último ano passou a se tornar facultativo, pelo menos para os alunos leigos⁹⁵⁵.

⁹⁵¹ Mesnard, 1956: pp. 84, 102 e Durkheim, 1995: p. 228. Cf. também a Regra # 1 para o Professor de Filosofia da *Ratio Studiorum*, onde as ciências naturais e as Humanidades, enquanto disciplinas propedêuticas à teologia, deve acima de tudo levar os alunos ao conhecimento do criador. Essa integração sistemática dos modelos e categorias da sabedoria pagã nos valores do cristianismo será objeto de uma discussão mais detalhada mais à frente. Por hora, basta dizer que o estudo sistemático da teologia e da Sagrada Escritura, os estágios mais altos do ensino nos colégios jesuítas, estavam reservados exclusivamente para a formação de novos membros da ordem, que a *Ratio* chama de *escolastici*.

⁹⁵² Como escreve Inácio em uma de suas cartas (III,60), “uma das primeiras preocupações de todos os mestres de Humanidades e de Filosofia residirá em manter vivas pequenas chamas no coração dos seus jovens alunos, a fim de que cada vez se sintam mais entusiasmados pelo estudo de Deus e que conjuguem todos os seus esforços nesse sentido como finalidade de trabalho, a fim de o conseguirem” cit in Mesnard, 1956: p. 84.

⁹⁵³ “A atenção do professor era firmemente orientada na direção dos objetivos educacionais: o estudo de todos esses autores profanos somente era favorável num clima de humanismo cristão em que assumissem a feição de ‘arautos de Cristo’. Não devia, portanto, existir descontinuidade entre a formação literária e a formação religiosa cujos princípios e exercícios se interpenetravam”. Mesnard, 1956: p. 102.

⁹⁵⁴ De fato a *Ratio* recomenda insistentemente (cf. Regra # 2 para o Professor de Filosofia) o estudo de Aristóteles nas classes de filosofia natural, um privilégio que, ainda muito menos do que acontecia com Tomás de Aquino na teologia, não parece ter sido exclusivo. O que parece certo é que, ao proceder assim, a Companhia de Jesus pouco mais fazia do que seguir a voga do humanismo do seu tempo (nesse caso do século XVI) que, através principalmente de Lefèvre d’Étaples, havia acabado de reconduzir o estagirita à condição de autoridade máxima em questões físicas ou cosmológicas que ele gozara durante toda a Idade Média. Cf. Mesnard, 1956: p. 92. Nessa mesma página o autor faz um resumo interessante do conteúdo e do significado precisos desses estudos de “física” incorporados ao currículo clássico-humanista: “A Física só era geralmente incluída em todos os programas porque representava uma dupla forma de ingresso: permitia uma iniciação, quer a partir dos autores antigos em que a intuição cosmológica fora particularmente profunda, quer a partir dos problemas clássicos relativos à criação, essência e duração do mundo que há dois milênios alimentavam discussões entre cientistas. A física aparecia portanto antes de mais nada como uma ‘filosofia natural’ mais ou menos ligada à história do pensamento grego. Reunia todas as condições para desempenhar no segundo ciclo de estudos (os dois ou três anos do curso de filosofia) o papel da *eruditio* que a História e a Geografia tinham partilhado no primeiro”.

⁹⁵⁵ Na realidade, segundo a *Ratio* (Regra # 21, *Provincial*) o colégio jesuíta normal, aberto para os leigos das comunidades vizinhas, contava (ou deveria contar) com um máximo de cinco classes: uma de Retórica, uma de Humanidades e três de Gramática. Estes dois últimos anos mencionados por Maistre correspondiam tradicionalmente ao currículo básico dos *studia superiora* que encaminhavam à produção de novos membros da ordem ou, no caso dos leigos, à faculdade de artes, embora, conforme sugere o autor em diversas partes do texto, eles possam ser uma expressão da sua própria experiência pessoal. Ademais, segundo Mesnard, já em fins do

Então, depois de todos estes anos de trabalho e estudos o aluno estava pronto, escreve Maistre, para entrar na faculdade de artes, centrada no estudo das belas letras, que levava às três faculdades superiores – a teologia, o direito e a medicina, em cursos que duravam cada qual cinco anos, ou ainda para especializar-se no que ele bem quisesse fazer. Somente então, depois de doze anos da vida consagrados a “estudos espinhosos”, com cinco apenas para a educação literária e dois para elementos de física e filosofia moral (e lógica), se aventava qualquer possibilidade de especialização do ensino. O objetivo que, com este sistema, os “nossos ancestrais” tinham a intenção de atingir, não podia, defende Maistre, ser mais sábio: “todo mundo devendo saber *bem pensar, bem falar e bem escrever*, eles limitaram a esses três pontos toda a educação geral” (O.C., VIII: p. 178). Depois, e apenas depois disso, cada um seguia o seu caminho e se dedicava à ciência particular que preferisse ou de que tivesse necessidade. “Jamais, continua Maistre, eles [os antigos] imaginaram que fosse necessário saber química para ser bispo, ou as matemáticas para se ser advogado. *A primeira educação* não ultrapassava jamais os limites que eu acabo de indicar” (IBID. p. 179). Para ele era ridículo proceder como faziam os partidários do enciclopedismo que acusavam esse sistema de ser um impedimento voluntariamente colocado ao progresso da ciência, uma homenagem prestada à ignorância e aos tempos da escuridão, uma vez que ele de modo algum preconizava o abandono ou o desprezo das disciplinas científicas, mas apenas a sua introdução suave e pedagogicamente efetiva no que se acreditava ser o momento correto (e, portanto, mais eficiente) para isso ocorrer⁹⁵⁶.

Ademais, foram formados nesse método ninguém menos que Copérnico, Galileu, Descartes, Newton, Leibnitz, os Bernouilli, Fénelon, Bossuet e mil outros, o que prova bem, escreve Maistre cheio de ironia, que ele “*não era próprio senão a arruinar e estreitar o espírito*, como queriam os dissertadores deste século” (O.C., VIII: p. 179). Como Maistre dissera, citando Bossuet já nas primeiras linhas dessa segunda carta sobre a educação, no mínimo o sistema dos antigos é superior ao dos modernos pela razão, expressa

século XVI alguns colégios passaram a incorporar dois ou três anos de filosofia ao currículo literário básico, o que praticamente os elevou, no que diz respeito à grande clientela de leigos, à categoria de faculdades de artes, propedêuticas ao aprendizado das profissões. Cf. Mesnard, “A pedagogia dos jesuítas (1548-1762)”, in Chateau (org.), *Os grandes pedagogos*, 1956: pp. 77-8 e p. 83.

⁹⁵⁶ Segundo Mesnard, “os jovens que recebiam assim uma cultura geral apoiada numa sólida instrução secundária estariam portanto aptos para adquirir nas universidades e em seguida nas profissões liberais os conhecimentos científicos e técnicos destinados a um aperfeiçoamento da sua educação integral. Quando se julga a pedagogia da época barroca (tanto católica como protestante) é preciso não esquecer que este ensaio secundário formal não passa afinal de uma longa propedêutica para uma cultura científica e técnica que todo o mundo concorda em não facilitar a espíritos insuficientemente amadurecidos” Mesnard, “A pedagogia dos Jesuítas (1548-1762)”, in Chateau (org.), *Os grandes pedagogos*, 1956: p. 77.

eloqüentemente pelo grande bispo, de que não existe nada de melhor do que aquilo que é *éprouvé*.

Entretanto, e a despeito da importância que ele dedica a esta dimensão do problema, para Maistre há muito mais envolvido na querela da educação do que os seus aspectos sistêmicos e intelectuais. Estou falando do tema da terceira Carta Sobre a Educação Pública na Rússia, a educação moral, que, conforme vimos, para Maistre é a verdadeira educação⁹⁵⁷. Afora aquela que já vimos encarnada no estudo e no exercício constante da mente do aluno nas disciplinas de um caráter “superior”, como a religião, a metafísica ou os exemplos históricos dos grandes homens ou mesmo os exemplos morais refletidos pelas fábulas, há, segundo Maistre, uma dimensão prática da moralidade dos alunos que não pode jamais ser descuidada, e cuja ausência, seja no plano curricular do Liceu, seja nos debates dos legisladores revolucionários a respeito de educação⁹⁵⁸, o escandaliza sobejamente, levando-o a caracterizar a nova educação científica como algo ainda mais deletério do que aquilo que, no plano teórico, já vimo-lo considerá-la ser.

É, com efeito, como se já não bastasse a identidade quase total entre eles no que respeita ao currículo clássico que acaba de ser descrito, nesta dimensão específica da preocupação com a moralidade na educação da juventude que o modelo pedagógico maistreano mais se assemelha ao esquema jesuíta de educação. Como os padres, Maistre pensa que todas as precauções devem ser tomadas para evitar os perigos inerentes à “reunião de muitos jovens num mesmo lugar”, porquanto o vício é por sua própria natureza contagiante (O.C., VIII: p. 180); como eles, ele recomenda a mais estrita vigilância a cada passo do caminho, até mesmo durante o sono, assim como a supervisão dos professores e demais participantes das instituições educacionais sobre tudo o que os pupilos fazem, lêem e discutem⁹⁵⁹; a exemplo do que acontecia num típico colégio da Companhia, como aquele que Maistre provavelmente freqüentou quando adolescente em Chambéry, ele também pensava que se deve premiar o esforço dos alunos com uma certa periodicidade, organizando competições públicas e usando o desejo de glória e emulação inato no homem em prol de um

⁹⁵⁷ Como se verá mais à frente, quando for discutida a filosofia subjacente ao currículo baseado nas humanidades, e como já devem ter sugerido algumas observações colocadas em nota, do ponto de vista do paradigma clássico a educação literária já é em si mesma uma educação voltada inteiramente para a formação moral e espiritual do ser humano. Se aqui eu estou dividindo-a em dois ramos é apenas para efeito de exposição.

⁹⁵⁸ *Les Bienfaits, etc.* O.C., VII: p. 160, n.1.

⁹⁵⁹ Essa vigilância é um traço que salta aos olhos do leitor das regras da *Ratio*. Cf. por exemplo a Regras # 4 e 29-30 para o Prefeito de Estudos e as regras # 2, 4, 6-7 para os Professores de Filosofia e Teologia. Sobre essa característica particular da disciplina jesuíta, a vigilância incansável, cf. Durkheim, 1995: p. 242.

motivo nobre, social e individualmente bom, a progressão das habilidades intelectuais⁹⁶⁰; como os jesuítas, enfim, Maistre pensava que grande atenção deve ser dispensada ao caráter e às maneiras (a “probidade”) dos professores, que são os primeiros responsáveis pela formação do jovem⁹⁶¹. Entre outras coisas é por isso que para ele existe uma vantagem incomparável em entregar a educação da juventude aos sacerdotes ou, como acontece no caso da Universidade, a uma corporação de clérigos celibatários, como o fizeram, segundo ele levados pela sabedoria inata que há no homem, todas as épocas, lugares e tradições (O.C., VIII: p. 191).

Com efeito, a ênfase de Maistre e dos jesuítas sobre a questão da moralidade nas instituições de ensino (basicamente a moralidade sexual, mas também outras dimensões dela, como o libertinismo filosófico e intelectual, por exemplo) nada tem de gratuita, devendo ser lida, na realidade, na perspectiva da continuidade de uma longa e respeitável tradição pedagógico-filosófica.

No que toca à história da pedagogia, a literatura mostra como, no século XVI, época do surgimento da Companhia de Jesus, as instituições educacionais criadas na Idade Média, as universidades e mesmo os inúmeros colégios que logo passaram a surgir impulsionados pela então recente onda Humanística, gozavam, em sua maioria, de uma péssima reputação na sociedade em geral, estando ligadas ao cometimento de todo tipo de crimes, arruaças e

⁹⁶⁰ Cf. a terceira *Lettre sur l'éducation publique en Russie*, O.C., VIII: pp. 196-7 onde Maistre discute em detalhe os melhores meios de incentivar o esforço dos alunos a progredir nos estudos por meio de distinções de ordem social e às vezes até mesmo militar. Este aspecto do método jesuíta, que Durkheim chama muito caracteristicamente de “sistema de emulação”, e que consiste em usar o amor à honra e a glória social como fator de incentivo, é com efeito tão ressaltado pela literatura que seria tedioso proceder a uma indicação exaustiva das fontes. Apesar do que dizem alguns, ele não é, entretanto, uma criação da Companhia de Jesus. Como mostra Gabriel Codina, trata-se de um aspecto saliente do *modus parisiensis* expressamente encampado pelos padres em suas escolas desde o princípio (Cf. Codina “The Modus Parisiensis” in Duminuco, 2000: p. 35), ele mesmo resultante da aplicação prática dos princípios pedagógicos dos grandes humanistas, desde Petrarca, no século XIV, até Erasmo de Roterdã. Cf. Durkheim, 1995: p. 199-200, 243. Ver mais abaixo para uma interpretação do seu significado no contexto da tentativa de harmonização entre as paidéias pagã e cristã que marcou a perspectiva educacional da Companhia de Jesus.

⁹⁶¹ A esse propósito, ele adverte o seu correspondente ministerial: “Eu me limito a lhe assegurar que, se não se tomar as medidas necessárias para garantir a moralidade dos professores, para excluir os maus livros e para tornar impossível nos liceus toda comunicação exterior, estas casas não tardarão a ser difamadas na opinião como escolas de corrupção e maus costumes” O.C., VIII: p. 196. Como vimos no capítulo anterior, esta necessidade de uma severa educação moral é reforçada ainda mais no contexto de um currículo científico, para, segundo acredita Maistre, contrabalançar os efeitos deletérios da ciência. Cf. IBID. p. 165 e Edwards, “Joseph Marie de Maistre and Russian Educational Policy”, *Slavic Review*, 36 (1977): p. 65, onde ele diz: “A religião moral e religiosa advogada por Maistre assentava-se sobre dois fundamentos: o estudo dos antigos e o caráter probado [*upright character*] dos professores”. Esta preocupação com o caráter e a moralidade dos professores ocupava, conforme veremos mais à frente, um lugar de grande destaque na pedagogia dos defensores do modelo clássico, desde Plutarco até Erasmo de Roterdã. Para o caso específico dos colégios da Companhia ver a Regra # 3 para os Professores das Faculdades mais Altas e a # 1 para o Professor de Teologia Escolástica, instado a ter uma fé pura e verdadeira naquilo que ensina.

atitudes desregradas e libertinas, pelas quais eram notórias as corporações estudantis⁹⁶². Nesses novos tempos, principalmente, descritos por um comentarista bem informado como uma época “louca por educação”⁹⁶³, esse estado de coisas chegou a representar um grave problema social, na medida em que as famílias, interessadas como nunca antes em fornecer aos seus filhos uma educação geral, relutavam em colocá-los nesses lugares então considerados moralmente insalubres⁹⁶⁴. É em grande parte por conta disso que os colégios jesuítas já nascem com a preocupação de oferecer uma alternativa viável de educação institucional a esse público mais amplo interessado em colocar os filhos na escola, mesmo descontando as preocupações morais inerentes ao carisma e à instituição da própria Companhia de Jesus. Com efeito, esta preocupação com a questão da moralidade nos colégios e especialmente a probidade dos professores a cargo de quem devia estar a educação dos jovens é expressa por ninguém menos que o próprio Inácio de Loyola como uma das razões pelas quais a Companhia de Jesus, fundada originalmente sobre um carisma missionário, veio a notabilizar-se pelo carisma de educação. Neste sentido ele escreve, em 1556, ao monarca espanhol Filipe II:

⁹⁶² Sobre os hábitos selvagens dessas corporações de “clérigos errantes” Cf. Cambi, 1999: p. 185. Conforme escreve Codina, havia basicamente dois modelos de administração universitária na Europa de princípios do século XVI: a *universitas magistrorum* e a *universitas scholarum*, um tipo de universidade gerido e controlado pelo corpo docente ao lado de outro gerido pela corporação estudantil, que pagava aos professores e exigia que eles ministrassem uma determinada seleção de estudos. O primeiro modelo era característico da universidade de Paris, o segundo da universidade de Bolonha. A instabilidade era, entretanto, um traço constitutivo de ambas as corporações (mais da italiana, por razões óbvias). Codina nos conta como, quando Inácio chegou a Paris em 1528, uma ampla reforma levada a cabo em meados do século anterior (1452) pelo poder central havia resolvido em grande parte os problemas disciplinares da universidade de Paris, estabelecendo uma legislação rígida de controle do comportamento estudantil tanto dentro quanto fora das instituições de ensino. Foi esse modelo parisiense, entendido em contraste com o modelo bolonhês que era mais ou menos hegemônico na Europa da época, que Inácio transportou posteriormente para as escolas da Companhia, aperfeiçoando-o em muitos pontos no que toca à sua ação disciplinar. Cf. Codina, “The Modus parisiensis” in Duminuco, 2000: pp. 31-4. Por outro lado, O’Malley sugere que o contraste entre o modelo disciplinar e moralizante dos colégios e uma certa lassidão que marcava o ambiente universitário também tinha que ver com os fins distintos perseguidos pelas duas instituições, a Univeritária e a humanista: enquanto esta última estava especialmente preocupada com a instilação da *pietas litterata*, a formação do homem probo ou honesto (algo que será discutido em detalhe mais à frente), a outra tinha como preocupação primeira a *veritas*, fundada na arte da dialética e na investigação desinteressada sobre temas de interesse prático duvidoso. “Ela (a Universidade) não estava centrada no desenvolvimento do estudante ou no melhoramento da sociedade, mas na resolução de problemas intelectuais. Ela se gloriava não na *vita activa* do envolvimento público, mas na *vita contemplativa* do estudo e da pesquisa” “From the 1599 *Ratio* to the present: a Humanistic tradition?” in Duminuco, 2000: p. 132.

⁹⁶³ Para um panorama dessa explosão do interesse pela educação geral ou secundária na Renascença européia, ver Gabriel Codina, “The Modus Parisiensis” in Duminuco, 2000: p. 45.

⁹⁶⁴ Sobre essa questão, cf. Mesnard, “A pedagogia dos Jesuítas”, in *Os Grandes Pedagogos* (Jean Chateau, org.), 1956: p. 74 e Durkheim, 1995: p. 243. A disseminação e moralização dos colégios de humanidades evidentemente também teve que ver com a nova “clientela” da educação, constituída basicamente pela pequena nobreza e pela nova burguesia das cidades. Cf. Durkheim, 1995: p. 163 e Hilsdorf, 2006: p. 73. Segundo Hilsdorf (p. 81), essas instituições também apresentavam a facilidade de propiciar a oportunidade para uma vigilância constante sobre a espontaneidade das crianças, preservando-a dos perigos da sua “espontaneidade” infantil, um tema que discutiremos em profundidade logo mais à frente.

Verifica-se diariamente como é difícil para os que envelheceram no vício e nos maus costumes despojarem-se de seus hábitos inveterados para vestirem uma pele nova e entregarem-se a Deus, e como todo o bem da cristandade e de toda a sociedade depende de uma boa educação da juventude; esta que é tão maleável como a cera recebe mais facilmente a forma que se pretende dar a ela. Mas dado que, para prodigalizá-la, encontram-se poucos mestres [ao mesmo tempo] virtuosos e cultos que conjuguem o exemplo com a doutrina, a mesma Companhia, com todo o zelo que o Cristo nosso redentor lhe inspirou, aceitou a humilhação de empreender este papel menos honroso, mas não menos fecundo da instrução dos jovens e adolescentes⁹⁶⁵.

Mas há também um importante elemento de cunho filosófico nessa preocupação maistreana (e, mais uma vez, jesuíta) em assegurar a precedência da educação moral sobre a educação do intelecto, e ela se liga de maneira essencial à polêmica que neste trabalho se vem delineando entre Maistre e os princípios antropológicos do pensamento das luzes, nesse caso particularmente Rousseau. Com efeito, a ênfase na disciplina e na conformação dos meninos quase que desde o berço aos ditames da doutrina religiosa e a noções mais ou menos estritas de obrigação e obediência que marcam sobremaneira essa educação de tipo clássico oferecida nos antigos colégios, normalmente geridos por grupos ou ordens de religiosos, esta ênfase, eu dizia, parte notoriamente do princípio de que a criança tem poucas chances de não se extraviar quando deixada a si mesma, ao sabor de seus próprios impulsos, os quais por isso mesmo carecem de alguma forma de direcionamento ou mesmo, em último caso, repressão; ela se baseia na idéia de que há algo de originalmente errado, de defeituoso mesmo na mais pura espontaneidade do ser humano; de que para que este seja aquilo para o que foi criado e atinja a sua perfeição um trabalho de ascese e auto-ultrapassagem se faz absolutamente necessário. Estas noções disciplinares sobre a natureza não são, ao contrário do que comumente se pensa, uma prerrogativa exclusiva da doutrina cristã do pecado original; elas consistem, com efeito, no conteúdo comum, na realidade banal, das representações clássicas, literárias e filosóficas, a respeito da natureza humana e da sua formação, tendo sido abundantemente tematizadas pelos moralistas antigos, de Heráclito a Plutarco, passando, é claro, por Sócrates e Platão. Estou me referindo à noção clássica, normativa de natureza que ao longo deste trabalho tem sido trazida à baila repetidas vezes em outros contextos, e que é, em praticamente todos os sentidos, radicalmente diversa da noção biológica ou empiricista que fez a sua entrada no repertório ocidental a partir do pensamento científico, mas decerto principalmente político, da Ilustração.

⁹⁶⁵ Carta ao rei de Espanha Filipe II de 1556 cit in Mesnard, “A pedagogia dos Jesuítas”, in *Os Grandes Pedagogos* (Jean Chateau, org.), 1956: p. 70.

Contrariando os princípios da pedagogia moderna, em grande parte inspirados na antropologia de Rousseau, existe, com efeito, no modelo tradicional de educação, uma desconfiança de que a espontaneidade infantil não é de modo algum a expressão de uma natureza “boa”, mas antes de um estado que, de uma forma ou de outra, é corrompido de nascença, que é menor ou mais baixo do que, segundo a razão e a justiça (o que existe de mais algo no ser humano), ele deveria (e poderia) ser, um estado decaído cuja imagem clássica é aquela do homem escravo das paixões, um tema cuja relevância para o pensamento moral antigo dificilmente pode ser exagerada e que passou quase que naturalmente para a teologia moral do cristianismo, fazendo história na pena de, entre muitos outros, ninguém menos que Santo Agostinho. Para citar apenas um exemplo sob todos os aspectos clássico desta visão, é num sentido muito semelhante às desconfianças de Joseph de Maistre em relação à falta de preocupação demonstrada pelo sistema enciclopédico com a educação moral (notadamente com a moralidade dos professores) que Plutarco critica, na sua *Da educação das Crianças*,

Os instigadores dos maus costumes, que colocam pedagogos e mestres junto aos seus filhos, mas deixam os desejos dos adolescentes alimentarem-se em toda liberdade, ao passo que seria preciso, ao contrário, a tomada de precauções e uma vigilância maior sobre eles do que sobre os filhos (...) É necessário, portanto, que os pais razoáveis permaneçam, sobretudo nesse período, atentos e vigilantes, admoestando os jovens através de ameaças, pedidos, conselhos, promessas, pelos exemplos daqueles que caíram na miséria por conta do seu gosto pelo prazer e também daqueles que, graças à sua força d’alma⁹⁶⁶, conquistaram elogios e uma boa reputação⁹⁶⁷.

A exemplo do que pensa o nosso autor, Plutarco é da opinião de que não é apenas o controle da conduta que garante a saúde moral do jovem; esta é dependente também de uma seleção minuciosa das influências intelectuais que ele sofre nos momentos mais capitais da sua fase de maturação, da supervisão cuidadosa das doutrinas às quais o jovem é exposto no seu ambiente familiar e em especial por influência de seus preceptores⁹⁶⁸, dependendo

⁹⁶⁶ Tradução bastante exata do caráter ascético, moral, de ultrapassagem de si mesmo, sugerido pela noção clássica de *virtú* ou *areté*.

⁹⁶⁷ Plutarco, *Da Educação das Crianças*, cit in David Lucas, “Joseph de Maistre, Témoin d’une conception aristocratique de L’éducation”, in *Dossier H*, 2005: p. 308, n. 54.

⁹⁶⁸ Dentre as quais destacam-se notadamente aquelas que falam da existência de uma moralidade objetiva no universo (quer dizer, que identificam ou não identificam “ser” e “bem”), quer dizer, as doutrinas que lidam com o tema da Providência. A grande parte dos moralistas clássicos tem como um axioma que as doutrinas de feição epicurista (ou ímpio, no sentido bíblico) que procedem à negação (ou à indiferença em relação a ela) da justiça no governo divino do mundo tendem fortemente ao *libertinismo* (inclusive, mas não apenas, da conduta), tendo um efeito potencialmente deletério no processo de educação moral. É o caso descrito por Joseph de Maistre do deísta ou latitudinário, que nega a positividade da revelação (ou se sente indiferente diante dela) para não se ver obrigado a mudar de vida, exatamente como o ímpio é representado no Livro da Sabedoria discutido no penúltimo capítulo da Parte I. Cf. *Observations sur le Prospectus Disciplinarum*, O.C., VIII: p. 264. No plano mais concreto do programa de estudos do Liceu, Maistre adverte o conde Razumovski quanto ao perigo

sobretudo dos exemplos que, na idade em que ele é mais impressionável, lhe são apresentados para a emulação⁹⁶⁹. Como esclarecem de modo paradigmático as imagens platônicas do *Fedro* e do *Teeteto*, o homem tal como ele se apresenta empiricamente (num estado que, mais uma vez se faz necessário notar, o sábio ateniense jamais assimila pura e simplesmente à “natureza” humana) dá testemunho de um exílio – uma queda - em relação a algo mais alto ou melhor de onde ele veio e para o qual se sente impelido a voltar através de uma espécie *conversão* do mais baixo ao mais alto em sua própria natureza, um movimento de ascese e de auto-superação que Platão representa de modo muito característico como uma *conversão para o inteligível*⁹⁷⁰.

Seja como for, na parte que nos toca pouco importa, realmente, a representação específica que se queira arrolar, seja baseada, em estilo platônico, no apego ao mundo mutante e passageiro dos sentidos, ou, em estilo cristão (e não apenas agostiniano), no anátema do pecado original: o certo é que com essa desconfiança profunda em relação aos *élans* espontâneos da “natureza”, normalmente identificados ao reino mais baixo, *animalesco* dos impulsos e das paixões primitivas, não se poderia estar mais distante da inspiração rousseuniana que marca intensamente toda a educação moderna (e também enciclopédica), encarnada na idéia central dos dois primeiros livros do *Emílio* de que a criança deve ser educada “segundo a natureza”, quer dizer, no compasso dos ritmos inerentes ao desenvolvimento “espontâneo” do seu ser biológico (e, incidentalmente, espiritual⁹⁷¹), aquilo

representado pelas novas doutrinas “anti-religiosas e anti-sociais” que infestavam muitas das disciplinas previstas no currículo enciclopédico a ele sugerido. Cf. *Cinq lettres sur l'éducation publique en Russie*, O.C., VIII: pp. 182-5. Cf. tb. Edwards, “Count Joseph Marie de Maistre, etc.”, *Slavic Review*, 36 (1977): p. 65, esp. n. 59.

⁹⁶⁹ “Não somente, diz o moralista de Queroneia, é preciso velar para que eles se portem convenientemente em relação aos prazeres da mesa, mas ainda mais nas leituras que fazem ou que se faz a eles, habituando-os a não buscar a não ser o que é útil e salutar sem abusar dos elementos agradáveis, como se faz com um tempero. Porquanto fechar os portões não coloca uma cidadela a salvo da destruição se resta uma porta ainda aberta aos inimigos. Dominar os prazeres também não salva o jovem se ele cede involuntariamente aos prazeres proporcionados pelas leituras. Mas quanto mais estes prazeres atraem a atenção do pensamento e da reflexão, mais eles causam, se não se toma os cuidados necessários, danos e prejuízos àquele que se entrega a eles. Mas então como não é possível, nem útil, afastar da poesia um jovem da idade que têm agora o meu Soclaros e o teu Cleandro, vigiemos atentamente: eles têm mais necessidade de ser dirigidos em suas leituras do que nas estradas que tomam”. *A Arte de ler a Poesia*, cit por Lucas, 2005: p. 308, n.60.

⁹⁷⁰ Na República, ele escreve: “A educação não é o que apregoam que ela é. Dizem ser capazes de introduzi-la numa alma em que ela não existe, como se introduzissem a vista em olhos cegos (...) A presente discussão indica a existência dessa faculdade na alma e de um órgão pelo qual apreende; como um olho que não fosse possível voltar das trevas para a luz senão juntamente com todo o corpo, do mesmo modo esse órgão deve ser desviado, juntamente com a alma toda, das coisas que se alteram, até ser capaz de suportar a contemplação do Ser e da parte mais brilhante do Ser, à qual chamamos bem (...) A educação é, por conseguinte, a arte que se propõe este objetivo, a *conversão da alma*, e que busca os meios mais fáceis e mais eficazes de operá-lo; ela não consiste em dar a vista ao órgão da alma, posto que ele já a tem; mas *uma vez que ela está voltada para o lugar errado e não olha para onde deveria*, ela se *esforça* para conduzi-la na boa direção” *República* VII, 518 a-d (grifos meus).

⁹⁷¹ Na realidade “proto-espiritual” na medida em que as qualidades espirituais do homem existem, para o filósofo suíço, apenas em potência, dependendo do homem e da influência do acaso a eventualidade de elas se

que Cambi representa, usando uma imagem já um tanto gasta porém ainda significativa, como a “Revolução copernicana” da pedagogia levada a cabo por Rousseau⁹⁷². Com efeito, a partir desta doutrina revolucionária, que sem dúvida alguma serve, nem que seja de forma indireta, como bem viu Maistre, de princípio filosófico para a concepção da instituição educativa do Liceu Imperial, o reino das paixões é objeto de um movimento inaudito de valorização, na medida em que, segundo ela, as paixões e o instinto são originalmente produzidos pela natureza justamente para garantir a nossa auto-conservação, a qual aliás corresponde, segundo o credo rousseauiano (mas também Lockeano, Hobesiano, Espinozista e, enfim, revolucionário), à paixão básica e original do homem enquanto homem, aquela de onde todas as outras nascem e, com efeito, devem nascer⁹⁷³.

É, de fato, só para observar *en passant*, nesta centralidade da paixão de auto-conservação na economia natural do homem pensado *biologicamente* que se fundamentará no plano filosófico nada menos do que a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, este momento capital da Revolução francesa que em certo sentido nada mais faz do que transformar um fato atestado empiricamente – a paixão biológica do animal homem pela conservação da sua própria vida – num axioma a partir do qual nascerão todos os direitos fundamentais, com o direito à vida e à liberdade ocupando o primeiro lugar⁹⁷⁴. A partir desse

desenvolverem – ou não, como supostamente teria acontecido com o homem natural, o “primitivo” encontrado em estado semi-vingem na América, principalmente.

⁹⁷² Cf. Cambi, 1999: p. 346. “Postulemos, escreve Rousseau no livro II do Emílio, como uma máxima incontestável, que os primeiros movimentos do coração humano são sempre retos: não há perversidade original no coração. Ali não se encontra um único vício que não se possa dizer como e por onde ele entrou. A única paixão é o amor de si mesmo ou o amor próprio tomado neste sentido lato. Este amor próprio em si ou relativamente a nós é bom e útil, e como ele não tem uma ligação necessária com os outros ele é a este respeito naturalmente indiferente; ele não se torna bom ou mal senão pela aplicação que se faz dele ou pelas relações que se lhe atribui. Até que o guia do amor próprio [no sentido “bom” de *amour de soi*] que é a razão possa nascer, importa que a criança não faça nada porque ela é vista ou ouvida, quer dizer, nada em relação com [o que pensam] os outros, mas somente o que a natureza lhe exige, de modo que ela não faça senão o bem” *Émile*, 1969: II, p. 158. É baseado nessa teoria de feição lockeana acerca da evolução das faculdades humanas, que coloca a razão e, com ela, a moralidade (dependente de idéias “complexas” de relação entre os homens que o jovem, conhecedor apenas das relações com as coisas que determinam o seu interesse e sobrevivência, ainda não pode dominar), como uma faculdade tardia, que Rousseau afirmará, em total contraste com o ponto de vista cristão e clássico, a não conveniência 1) de uma educação literária (e, nesse caso, tampouco científica) e 2) principalmente de se empreender uma educação moral e religiosa até pelo menos os quinze anos de idade (III, pp. 323-4). Para ele, tal procedimento, que era (e ainda é) o procedimento comum dos povos, sociedades e tradições, só pode contribuir para desvirtuar o potencial para a piedade que o egoísmo inocente do estado da natureza tenderia a demonstrar no desenvolvimento espontâneo da sociabilidade infantil.

⁹⁷³ Assim, ele escreve no seu Emílio: “Nossas paixões são os principais instrumentos da nossa conservação; é portanto uma empresa tão vã quanto ridícula querer destruí-las; isto significa controlar a natureza, controlar a obra de Deus. Se Deus dissesse ao homem para aniquilar as paixões que ele lhe dá, Deus quererá e não quererá e se contradiziria a si mesmo. Jamais ele deu essa ordem insensata; nada parecido e está escrito no coração humano; e o que Deus quer que um homem faça ele não o diz através de um outro homem, ele lhe diz ele próprio, ele escreve no fundo do seu coração” *Émile*, 1969: IV, pp. 326-7.

⁹⁷⁴ Na realidade, e ao contrário do que poderia parecer, segundo a antropologia rousseauiana mesmo a liberdade (e, nesse caso, também a *perfectibilité*) que caracteriza o estado de natureza não pode ser dita como um aspecto puramente espiritual do ser humano, na medida em que ela se encontra ligada à representação do estado original

momento fundador que determina a auto-conservação como paixão primeira, cabe ao processo educativo não, como se pensava antes, superar, sublimar ou *converter* as paixões e os instintos dados por Deus ou pela natureza no nascimento em algo maior ou mais alto, resultado de um esforço consciente de metamorfose ou transformação da matéria bruta, empírica ou natural, pela vontade orientada pela razão, no qual irradia o que há de próprio à humanidade do homem⁹⁷⁵; não, a partir de agora, reconhecendo-as como irredutíveis, como um dado fundante e inescapável da animalidade que nos define (ou, como queriam os protestantes e jansenistas, da nossa “concupiscência”), cabe à educação entendida científica ou racionalmente organizá-las segundo um cálculo utilitário de prazeres e dores individuais e coletivos, procedendo a uma espécie de engenharia das paixões humanas que toma como princípio concebê-las como a matéria-prima das motivações da vida e inclusive, nas diversas

como um estado de “independência” no qual a liberdade nada mais é, a exemplo de todo o resto, que uma espécie de estratégia da natureza para garantir ao bicho homem a sua auto-conservação, da mesma forma que ao leão são dadas as garras e a tromba ao elefante. Não há, aí, com efeito, especialmente no *Segundo Discurso*, nenhuma discussão a respeito de uma liberdade interior no sentido de uma autonomia da vontade sobre os sentimentos, como ocorrerá em Kant (nesse ponto bem mais próximo das representações clássicas e medievais sobre a dimensão ética do ser humano), apenas para citar um exemplo de um “moderno” ou “ilustrado” que estava plenamente consciente de que o homem é um ser de natureza espiritual. O Rousseau que mais tarde, em textos como *Do Contrato Social*, defenderá sob a aparência de um radical humanismo a liberdade do homem num sentido que, vale reparar, é bem mais propriamente político que metafísico (mais uma vez em contraste com Kant, que, como é sabido, tanto deve a ele neste setor), é já um outro autor supostamente consciente de que o processo histórico de humanização do homem pela vida em sociedade (que ele mesmo descrevera no *Segundo Discurso*) é irreversível, e de que é impossível (além de não desejável, embora o ponto de vista tardio e radicalmente individualista das *Reveries d'un Promeneur Solitaire* tenha provocado não poucas controvérsias nesse ponto) simplesmente querer retornar à independência que caracterizava essencialmente o estado original. É como se, com isso, ele dissesse ou admitisse tacitamente que a estratégia de sobrevivência do bicho homem no estado social agora é outra (como, aliás, acontece de maneira explícita com Hobbes), demandando a afirmação da liberdade num outro registro, o registro civil. Seja como for, em ambos os casos, como facilmente se percebe, a liberdade para Rousseau não tem valor em si mesma, enquanto uma prerrogativa da nossa natureza espiritual, sendo vista em função estrita da paixão de auto-conservação, que a tudo comanda desde o princípio e a partir da qual tudo veio a se desenvolver. Se ainda parece válido continuar sublinhando a existência de um humanismo radical a caracterizar o pensamento político, antropológico e social (e, portanto, também pedagógico) de Jean-Jacques Rousseau ele deve ser buscado exatamente nessa visão positiva das paixões institivas ou biológicas do homem e não, segundo me parece, na versão clássica do humanismo, exemplificada em autores como Platão, Plutarco e muitos outros que o filósofo suíço não cansava de citar, mas dos quais ele se utiliza de maneira extremamente ambígua e, por que não dizer, de modo em grande parte instrumental. Sobre toda essa questão ver, entre muitos outros intérpretes, Bloom in *Dicionário de Filosofia política* (Strauss, ed.), 1993: p. 532.; Robert A Goldwin, in *IBID*: p. 462; e Cambi, 1999: esp. pp. 342-5, que em poucas páginas resume adequadamente as diferentes conjunturas éticas pertinentes aos dois estados do homem, a natureza e a sociedade. Esse caráter que num certo sentido é radicalmente moderno do “humanismo” de Rousseau me parece ter escapado inteiramente ao cientista político canadense Graemme Garrard, na sua tentativa de aproximação entre o suposto classicismo “contra-iluminista” do filósofo suíço e o conservadorismo do nosso autor. Cf. Garrard, *Rousseau's Counter-Enlightenment: A Republican Critique of the Philosophes*, 2003.

⁹⁷⁵ É, com efeito, um traço comum entre a ética filosófica antiga e a santidade cristã a representação do estado de perfeição moral como um estado livre de toda e qualquer paixão obsedante, um estado de *apathéia*, o único estado humano em que se poderia dizer imperar realmente, *in concreto*, o que se chama de liberdade, que assim é naturalmente entendida como um atributo ou dimensão metafísica. Segundo essa tradição, o homem apaixonado não é livre, ele é escravo das suas paixões, que não podem simplesmente, como fizeram os modernos, ser identificadas com ele ou com o seu “eu”. Na frase lapidar de santo Agostinho citando a Escritura (2Pd 2,19), “cada um é escravo daquele que o vence”. Cf. *Do Espírito e da Letra*, in *A Graça I*, 1999: p. 79.

elaborações do liberalismo, das próprias relações sociais⁹⁷⁶. Nenhuma noção, aqui, de transcendência no processo educativo; nenhuma noção de um esforço implicado na virtude ou da necessidade de elementos repressivos que condicionem e dêem forma aos impulsos espontâneos ou “naturais” potencialmente deformados ou deformantes em relação ao julgamento da reta razão⁹⁷⁷. Não é por acaso que abundam na obra de Rousseau a condenação

⁹⁷⁶ Refiro-me, em primeiro lugar, ao princípio mandeviliano (mas que já se encontra insinuado em Locke, por exemplo, com a organização da sociedade em torno do desejo de bem-estar que gera prosperidade) de “vícios privados, virtudes (ou benefícios) públicas” no qual o capitalismo em sua dimensão espiritual (ou psíquica ou motivacional) está inteiramente baseado. É interessante apontar para o parentesco histórico e ideológico existente entre essa concepção nova da importância das mais baixas paixões humanas para o bom funcionamento da sociedade e o radicalismo moral do protestantismo do século XVII, especialmente o jansenismo francês, expresso naquela idéia pascaliana de que a “saúde” ou o “bem” do mundo humano nada mais é que um “equilíbrio de concupiscências”, não havendo qualquer espaço na sociedade para a verdadeira virtude ou para uma autêntica idéia do bem, entendido por essa tradição de modo exclusivamente ascético. Ao arrepio da caridade que é a única verdadeira virtude divina, a sociedade se baseia inteiramente no *amour propre*, no pior lado do ser humano, prosperando através da sua manipulação. A propósito dessa raiz jansenista da visão social e econômica das luzes, ver Dale Van Kley, ‘Pierre Nicole, jansenism, and the morality of Enlightened self-interest’, *Anticipations of the Enlightenment in England, France and Germany*, ed. Alan C. Kors and Paul J. Korshim (Philadelphia, 1987), pp. 7-27. O fato é que, apesar das aparências e das diatribes que ele lhe dirigiu, Rousseau participa exatamente dos mesmos princípios que informam esse radicalismo moralizante; a sua discordância com o pensamento liberal de origem protestante (que ele acusará, não sem razão, de cinismo) liga-se, de um lado, à afirmação do *amour propre* (que ele aceita como base da sociedade presente ou “atual”) como produto da sociedade e não do pecado do homem, e de outro, conseqüentemente, ao valor, ao sinal atribuído a esse equilíbrio “pecaminoso” que constitui a sociedade, que para ele nada tem de “benéfico”, seguindo sendo inaceitável e devendo ser substituído por algo mais próximo do verdadeiro valor, o reino da natureza ou das “paixões puras”, entendidas como variações do inocente *amour de soi* que caracteriza o estado humano primitivo. Num registro diverso porém também expressivo dos mesmos princípios, correspondente aos casos mais extremos de “ceticismo” moral tributário da revalorização moderna do reino das paixões, como ocorre em Nietzsche, por exemplo, os próprios valores passam a ser vistos como produtos ou sub-produtos das paixões, como estratégias mais ou menos conscientes da sua imposição ou realização ou, em outros termos, da realização da paixão primeira, a vontade de poder. Em todos estes casos resta evidente o potencial secularizante disso que Kley chamou de “agostinismo social”. É assim que, malgrado todas as aparências, em qualquer das suas modalidades de enunciação todas estas representações modernas e contemporâneas (protestante, liberal, rousseauiana, ou dos adeptos da “suspeita”) da importância das paixões humanas não poderiam estar mais distantes da visão maistreana e jesuíta que afirma o bem como tendo, sim, um lugar próprio no mundo humano, entendendo que é possível realizá-lo através da ação familiar, comunitária, educacional, política e social dos homens, cujas intenções não podem simplesmente, sem mais, ser denunciadas peremptoriamente como hipócritas, reduzidas ao mero disfarce ou entendidas apenas segundo a ótica do interesse particular. Para eles isso acontece quando as paixões não são educadas como se deve, quando elas não são vencidas por uma rígida educação moral de natureza exemplar, ou seja, quando o homem, querendo-se livre, forja, através do desejo imoderado dessa mesma liberdade, os elos da sua própria escravidão.

⁹⁷⁷ Se, para Rousseau, existe um esforço implicado na virtude (e ele de fato existe), ele não se liga à superação do que é dado na natureza, mas, ao contrário, no trabalho de desconstrução das influências da vida coletiva sobre o indivíduo e, com ele, na eliminação das paixões anti-naturais, as únicas realmente nocivas, produzidas pelo ambiente social, do qual doravante é necessário proteger a criança até onde der. Estou falando da célebre diferença traçada por ele entre o *amour de soi*, que se liga ao estado primitivo do homem e que age beneficentemente para a sua conservação, e o *amour propre*, o egoísmo propriamente dito, que segundo o filósofo suíço é criação exclusiva das influências sociais. “A fonte das nossas paixões, escreve ele, a origem e o princípio de todas as outras, a única que nasce com o homem e não o deixa jamais enquanto ele viver é o *amour de soi*; paixão primitiva, inata, anterior a toda outra e da qual todas as outras não são, em certo sentido, senão modificações. Neste sentido todas as paixões, se assim se quiser, são naturais. Mas a maior parte dessas modificações tem causas estranhas sem as quais elas jamais teriam tido lugar, e essas mesmas modificações, longe de nos ser vantajosas, nos são prejudiciais, na medida em que elas mudam o primeiro objeto e vão contra o seu princípio; é então que o homem se acha fora da natureza e se põe em contradição consigo mesmo”. É por essa via original que Rousseau atribui um sentido positivo à categoria moral há muito condenada, especialmente

da “hipocrisia” da sociedade civilizada, esse “espírito de revolta” que incessantemente o leva à rejeição inapelável dos aspectos formais e rituais da vida e das relações sociais sob a acusação de “formalismo” e “depravação”, à assimilação da noção de obediência à simples dominação (“pensamento de escravos”), assim como a um desprezo profundo pela educação religiosa positiva e pelo treinamento da criança nas habilidades lingüísticas e racionais próprias da civilização⁹⁷⁸.

O naturalismo de Rousseau é, com efeito, tão exacerbado, que ele chega a considerar, antecipando Nietzsche, o homem que pensa como “um animal depravado”, assim como antes já havia representado a entrada da humanidade “natural” no estado social e político como uma espécie de violento processo (segundo ele movido pelo acaso) de “desnaturação”. É assim que, a partir dele, a pureza que definiria o estado de natureza passa a ser identificada com a pureza do estado infantil, incoato do ser humano, com a criança se tornando a “embaixadora de um estado de natureza revestido de uma nova glória”, sendo elevada a modelo máximo (e, portanto, a juiz) do próprio homem na maturidade, que vê desse modo as suas “inclinações elementares e espontâneas acederem à dignidade da qual os pequeninos serão doravante os [grandes] modelos” (Lucas, 2005: p. 299). Dessa forma a experiência pedagógica naturalista de Rousseau se afirma como uma reprodução fiel e em miniatura, transposta para o universo da educação e mesmo da escola, do próprio processo de evolução “histórica” do homem da animalidade do estado de natureza à organização social, descrita por ele no chamado “Segundo Discurso”. Como diz David Lucas, num artigo questionável porém rico de idéias, no domínio da educação isto significa que “a consciência moderna está convencida de que a infância é um valor que convém de agora em diante defender contra os abusos da maturidade, acabando por vezes, em seus movimentos mais excessivos, por temer alterar o livre desenvolvimento de uma puerilidade assim entregue a si mesma”, o que leva a uma recusa mais ou menos radical segundo a doutrina específica em treiná-la, estrangê-la ou

pela Igreja, da *philautia*, ou “amor razoável de si mesmo”, postulando, com o seu *amour de soi*, como base de toda a moralidade humana algo que em si mesmo é absolutamente amoral, como ele mesmo diz, nem mal nem bom, mas “indeterminado”. “É preciso que nos amemos, diz ele, para nos conservar, e por uma conseqüência imediata do mesmo sentimento nós amamos o que nos conserva”. Este “instinto” inato e primevo que reside no homem original levando, seja na infância seja no estado de natureza, uma vida de completa independência, só se “modifica” para o mal, como se acabou de ouvi-lo dizer, no contato com outros seres humanos, quando as necessidades rústicas do primeiro estado passam a multiplicar-se no ambiente de emulação criado pela vida social. A virtude passará a ser, assim, a arte de evitar, diante dos “perigos da sociedade” a entrada “no coração humano a depravação que nasce de suas novas necessidades”. *Émile*, 1969: IV, pp. 327-9.

⁹⁷⁸ Cf. *Emílio*, 1969: IV, p. 390, onde ele rejeita peremptoriamente a necessidade de uma educação religiosa positiva e III, pp. 283-4, onde ele condena peremptoriamente uma educação de estilo literário. Ver também a pp. 360-1 (um bom exemplo de seu famoso “espírito de revolta”) e Cambi, 1999: pp. 347-9.

simplesmente discipliná-la (IBID)⁹⁷⁹. Claro está que o ponto de vista religioso e aristocrático da educação segundo Joseph de Maistre se sustenta sobre princípios inteiramente contrários a estes, segundo os quais a *desnaturação*, se ela existe, é na realidade a consequência do livre curso dado às paixões (entendidas, em todo o rigor do termo, como veremos no capítulo seguinte, como a expressão de um estado *contra-natura*) e da pretensa espontaneidade que caracteriza o estado “empírico” do homem incoato. É por isso que, através de uma rígida disciplina, ela [a educação clássica] busca “livrar as crianças das suas inclinações espontâneas para conduzi-las além”, algo que só pode ser conseguido através da inculcação de uma proporção saudável, efetiva, entre autoridade e obediência, entre o modelo e o objeto de formação (Lucas, 2005: p. 302). Por isso a educação aristocrática se distingue justamente “pela distância que separa os valores que ela defende das inclinações daqueles aos quais ela deseja ensiná-los, consistindo, em sua essência, na penosa redução dessa distância” e dessa separação triste porém empiricamente constatada (IBID. 304). Esta, por sua vez, é propriamente vencida pelo processo (mais uma vez, penoso) de prática e aquisição da virtude, o único que pode conduzir o homem a tudo o que ele está destinado a ser – e, portanto, o único, mesmo com todas as suas durezas (e, com efeito, por causa delas mesmas), próprio a conduzi-lo à felicidade.

A propósito, vale a pena observar *en passant* que ao representar a virtude (notadamente em seu registro social ou cívico) como algo anti ou contra natural, Rousseau e com ele todo o pensamento moderno exclui peremptoriamente da filosofia moral toda perspectiva de eudaimonismo, de uma relação estreita e “natural” entre a felicidade e a prática da virtude, o que para Maistre implicava simplesmente (e que, enfim, parece evidente) na afirmação de uma ordem do mundo ao menos potencialmente injusta, onde a vida boa não pode (e, segundo alguns, nem mesmo deve) ser representada em coincidência com a vida feliz. É nesse sentido que se deve entender a sua curiosa observação de que o pensamento antropológico de Rousseau implicaria na afirmação, para ele absurda, de que o homem tornou-se um ser social e, portanto, sujeito de virtude, não a favor, quer dizer, realizando as potencialidades da sua natureza, mas antes contra a vontade de Deus, que segundo os modernos não teria dado ao homem a existência ética e social como *fim*, *telos*, enfim, como a sua destinação⁹⁸⁰.

⁹⁷⁹ Este credo se incorpora na prática no conceito de educação negativa ou indireta, descrito por Cambi, 1999, nas pp. 351 e ss.

⁹⁸⁰ Cf. *Étude sur la Souveraineté*, O.C., I: p. 321.

Seja como for, é por esta característica peculiar da sua auto-representação que, continua a observar David Lucas, o “sistema” aristocrático de educação se sente apto a justificar a sua dureza pelo que ela tem de salutar e benfazeja, postulando a severidade que o caracteriza como “a expressão última da afeição que a infância lhe suscita”. É precisamente nesse sentido (muitas vezes muito mal compreendido) que, na nona *Soirée*, Maistre defende, num contexto bastante similar ao da representação da paidéia divina na LXX, a necessidade da severidade no processo de educação, a qual, em estrita analogia ao que acontece com o *aperfeiçoamento* dos homens levado a cabo pela Providência de Deus, encontra-se fundamentada única e exclusivamente no amor.

O pai de família pode rir de um servidor grosseiro que jura e mente; mas a sua mão ternamente severa pune rigorosamente essas mesmas faltas no filho único cuja vida ele resgataria de bom grado com a sua própria. Se a ternura nada perdoa é por não haver nada a ser perdoado (*Soirées*, II, 9, pp. 468-9).

O texto é pouco mais que uma livre tradução de um dos marcos da doutrina pedagógica da LXX, expresso no célebre adágio do Eclesiástico (30,1) que diz: “aquele que poupa a vara odeia o seu filho”. Em consonância com o que foi dito no capítulo em que estudamos detidamente a noção de educação da bíblia grega, e sem subscrever completamente à identificação pura e simples que no seu artigo ele empreende entre o elemento aristocrático e o pensamento platônico, penso que David Lucas tem razão ao dizer que grande parte dessa diferença de perspectivas entre os dois modelos pedagógicos se origina do fato de que a educação antiga se mostra preocupada precipuamente com a alma do homem, ao passo que a moderna se recusa voluntariamente a estender as suas preocupações um palmo que seja para além do reino das preocupações materiais, identificando completamente aquilo que conhecemos como sociedade ou cultura, entendida como produto das condições materiais da vida (ou da “História”), com o reino do espírito, que para os antigos correspondia a algo infinitamente maior e mais relevante do que as meras representações sócio-culturais.

Com efeito, para os antigos a vida presente não podia ser vista como um valor pura e simplesmente, e muito menos como uma fonte de direitos; ela era um meio para a realização do bem (ela só tinha valor *sub specie boni*) que se encontra num lugar mais alto do que ela, jamais podendo ser um fim em si mesma, tendo pouco (ou nenhum) valor quando utilizada para fins considerados excusos ou, o que me parece mais importante, quando voltada apenas para a realização das suas próprias exigências e satisfações, ensimesmada, como o pensamento moderno propõe (na prática senão na teoria) que ela deva ser. De fato, do ponto

de vista da moralidade tradicional, aristocrática ou religiosa, praticamente todos os valores, a honra, a coragem, o amor, a fidelidade, a fé, a caridade, o bem, enfim, tudo o que se liga à natureza espiritual do homem (à natureza do homem, estrito senso), devem ser vistos como superiores à vida e dignos de que esta seja sacrificada em nome deles, porquanto em todos os casos e circunstâncias é o espírito imortal, entendido como o penhor da vida eterna (a vida “verdadeira”) e aquilo que consiste no *proprium* do homem, que deve ocupar o primeiro lugar – jamais o mero desejo (sem dúvida natural e universalmente reconhecido) de auto-conservação, que, enquanto guia de conduta e moralidade, deve ser deixado, em definitivo, ao reino das bestas irracionais.

A educação do espírito entendido nesse sentido largo, amplo, ao mesmo tempo filosófico e religioso, é com efeito o propósito primeiro de uma educação baseada no estudo das humanidades, como a que acompanhamos Maistre descrever detalhadamente algumas páginas atrás. Ela está no centro da educação oferecida pelos colégios jesuítas, modelo evidente das considerações pedagógicas de Joseph de Maistre que eu acabo de delinear a propósito da sua análise do currículo do Liceu. Com efeito, dificilmente seria necessário provar que a educação que Maistre recomenda aos seus interlocutores russos em oposição à ordem de estudos enciclopédica foi decalcada de uma ponta a outra da pedagogia tradicionalmente praticada pela Companhia de Jesus⁹⁸¹. Não bastasse a identidade quase literal entre os dois currículos analisada nas notas, é certo que um dos motivos centrais que levaram Maistre a se envolver com os aspectos práticos e teóricos da educação na Rússia foi o seu zelo em promover a instável situação dos jesuítas no reino e a independência das suas instituições de ensino, os colégios de Polock e São Petersburgo, cuja autonomia se via ameaçada pelas diretrizes do novo sistema público de educação, que previa, seguindo o modelo francês de Napoleão (mas também o prussiano) a submissão de todas as instituições de ensino secundário numa determinada área geográfica, inclusive no que diz respeito à determinação das disciplinas incluídas no currículo, às universidades locais, no caso dos jesuítas em Polock (hoje Bielorrússia ou “Rússia Branca”) mais especificamente à universidade de Vilna⁹⁸².

⁹⁸¹ Edwards resume a questão ao dizer que os jesuítas exemplificavam os valores de Maistre no que diz respeito à educação. “Count Joseph Marie de Maistre, etc”, *Slavic Review*, 36 (1977): p. 67.

⁹⁸² Como é sabido, a defesa apaixonada dos jesuítas foi um dos fatores que contribuíram inclusive para que ele caísse em desgraça junto ao Czar e a sua corte cada vez mais imbuídos de valores nacionalistas e, finalmente, para a sua dispensa, a pedido de Alexandre I, do serviço diplomático em São Petersburgo. Sobre toda essa questão, conferir Edwards, “Count Joseph Marie de Maistre and Russian Educational Policy, 1803-1828”, *Slavic Review*, 36 (1977) esp. p. 66 e ss, Flynn, “The Role of the Jesuits in the Politics of Russian Education”, *The Catholic Historic Review*, LVI (julho de 1970, #2), pp. 249-265, esp. p. 256 e Lebrun, *Joseph de Maistre*, 1988: pp. 202-5, 209 e 221 e ss.

É de fato impossível não perceber o tanto de razão estratégica que se encontra envolvido nas considerações pedagógico-curriculares que há pouco acabamos de ver; é impossível não ver como tudo no texto, nos exemplos e na argumentação maistreanos dessas quatro obras dedicadas ao caso russo leva à exaltação dos métodos e da missão educativa dos discípulos de Inácio de Loyola, pleiteando ora direta, ora indiretamente, senão a sua adoção, pela menos, diante do caráter adverso das novas circunstâncias, a sua tolerância por parte do Czar⁹⁸³. Não são poucos os exemplos nestes textos da afirmação desse “sistema”, que podemos chamar indiferentemente, seja de “jesuíta” seja de “antigo” (ou mesmo “cristão”, como por vezes a Maistre ocorre chamá-lo), como um grande poder conservador, como o meio mais eficaz de garantir a manutenção da ordem tradicional em contraposição ao impulso revolucionário que animava a proposta do novo modelo de educação⁹⁸⁴.

É impossível, enfim, ignorar como Maistre tenta “vender” os jesuítas e os princípios de obediência ou submissão que, segundo ele, se constituem na essência da sua pedagogia, e que compõem em primeiro plano o que ele chama de sistema “católico”, como uma espécie de milícia à disposição do Czar para a conservação dos princípios da autocracia, uma verdadeira matilha de “cães de guarda” que a ele serviria gratuitamente, afugentando, pelos próprios princípios que norteiam a sua existência e atuação, as ameaças vindas do oeste (nessa época principalmente da França e da Alemanha) e que em sua visão tinham o potencial de dissolver a sociedade russa como já haviam feito há não muito tempo em outras partes do continente europeu⁹⁸⁵.

Entretanto, mais uma vez esse “reacionarismo” que o leva a defender com unhas e dentes o patrimônio pedagógico dos jesuítas, e que pode ser visto como “ponto pacífico”, estando, como Lebrun gosta de dizer, para além de qualquer tentativa de revisão, esse visceral conservadorismo de Joseph de Maistre não se baseia, ao contrário do que quiseram alguns, na satisfação oportunista de interesses do momento, mas antes numa filosofia conservadora que busca dar conta das coisas como, segundo ele, elas já foram e deveriam voltar a ser. Como se disse no capítulo anterior, Maistre tendia a identificar completamente jesuitismo e

⁹⁸³ Isto se aplica especialmente às *Quarta e Quinta Lettres su l'éducation publique en russie* (pp.198-232) a todo o *Mémoire sur la liberté de l'enseignement publique* (pp. 267-275) e a pelo menos uma página dos *Quatres Chapitres sur la Russie*, p. 341 todas as obras em O.C., VIII.

⁹⁸⁴ Cf. especialmente a *Quatrième Lettre sur l'éducation publique en russie* (O.C., VIII), pp. 206-216, em particular as páginas 215, onde Maistre chama a Companhia de Jesus de o “cão de guarda” que o soberano deve evitar de mandar embora, e 216-222, onde ele tece uma comparação sistemática entre os dogmas politicamente revolucionários da reforma e do filosofismo e os princípios politicamente conservadores da Companhia, entendida em sinonímia com o catolicismo.

⁹⁸⁵ Na p. 272 (*Mémoire sur la liberté de l'enseignement public*, O.C., VIII) Maistre diz textualmente (decerto mirando no Czar), que já que “felizes circunstâncias colocaram os jesuítas n Rússia, é preciso servir-se deles para deter o espírito revolucionário que entra por todas as portas, mas sobretudo pela porta da instrução pública”.

crisandade, a representar os membros dessa ordem como os arautos e fatores mais pronunciados daquilo que ele chamava de “sistema europeu”⁹⁸⁶. Discutiu-se já, de modo preliminar, o que Maistre entendia por esta expressão, apontando para o lugar central que o trabalho civilizador da religião cristã ocupava para ele nesse contexto. Olhando a questão agora especificamente do ponto de vista da educação oferecida pelos jesuítas na Europa dos séculos XVI a XVIII, como se poderia entendê-la?

A meu ver a primeira coisa a fazer é buscar compreender de que forma os próprios jesuítas representaram originalmente os fins da educação que pretendiam ministrar, principalmente durante a primeira e mais importante fase do seu ministério que se estende da fundação do Colégio de Messina, em 1548, até a bula de supressão papal, publicada em 1773. Apesar do que as aparências podem sugerir, a tarefa está longe de ser das mais fáceis. E isso em grande parte devido a um detalhe de natureza, digamos, documental. Com efeito, é simplesmente avassaladora a proporção de comentaristas que ao longo dos últimos cento e cinquenta anos pelo menos buscaram decalcar a filosofia educacional da Companhia de Jesus baseando-se quase que exclusivamente na célebre *Ratio Studiorum* mencionada mais acima, reduzindo a rica amplitude de visão que informava a prática pedagógica dos padres aos pouco mais de cem artigos ou regras que compõem esse documento, o qual, enfim, nada mais é que um “documento para uso”, uma mera seqüência de *job descriptions*, como diz um comentador, que jamais teve qualquer aspiração a ser um tratado teórico sobre educação⁹⁸⁷. Ao não se dar conta da impropriedade dessa redução, comentadores inteligentes e bem informados, como Durkheim, por exemplo, aceitaram não poucas deturpações acerca da verdadeira motivação que estaria por trás do ministério educativo da Companhia, algo que uma pesquisa mais detalhada nos documentos de caráter secundário, como as cartas trocadas pelos membros, as Constituições da ordem ou os votos de seus representantes mais significativos (principalmente durante os primeiros tempos de sua existência) poderia

⁹⁸⁶ A expressão se encontra, entre muitas outras passagens, na p. 203 da *Quatrième Lettre sur l'éducation publique en Russie*, O.C., VIII.

⁹⁸⁷ Como a descreve Mesnard (1956: p. 74) "a *Ratio* não parte de preconceitos psicológicos ou doutrinários; ela resume sumariamente as regras que se consideram adequadas para o ensino das belas letras em ambiente cristão". Mas é O'Malley, principalmente, um dos maiores especialistas na história da Companhia, em especial nos seus tempos de formação, quem adverte para os riscos de interpretar a prática e especialmente a filosofia pedagógica dos colégios jesuítas apenas a partir das regras da *Ratio*, um documento focado na formação de novos jesuítas e que, por isso (entre outras razões), demanda cautela em sua generalização. Os *studia superiora*, por exemplo (filosofia, teologia, hebraico e Sacra Escripura), apesar de ocupar a maior e mais importante parte do documento, não se dirigiam à clientela leiga, de longe a mais numerosa nos colégios, mas apenas aos escolásticos ou os novos jesuítas em formação. Cf. O'Malley, "From the 1599 *ratio studiorum*, etc." in Duminuco, 2000: pp. 137-138.

facilmente evitar⁹⁸⁸. É evidente que a *Ratio* é um documento de suma importância para o entendimento dos colégios jesuítas e principalmente do currículo que ali se ministrava; prova-o sobejamente a possibilidade de decalcar dela praticamente todo o sumário maistreano acerca do currículo padrão da “educação antiga”, o que foi feito um pouco mais acima. Entretanto, o documento nada diz sobre os princípios que orientam o currículo e a disciplina ali previstos e recomendados, os quais devem, desse modo, ser procurados num outro lugar.

Como aponta John O’Malley entre outros comentadores contemporâneos, e diferentemente do que dizem muitos dos seus críticos mais encarniçados⁹⁸⁹, este lugar onde se encontram os princípios norteadores da educação jesuíta deve ser buscado, pelo menos no que diz respeito aos aspectos curriculares, no entusiasmo dos primeiros membros da ordem, e especialmente seu fundador Santo Inácio de Loyola, para com o humanismo que à época, em meados do século XVI, começava por toda a parte a tomar conta da educação⁹⁹⁰. O grande processo que, em fins do século XV, levaria à reforma do modelo medieval de estudos decalcado da Universidade na direção dos colégios secundários de humanidades já foi descrito mais acima e não me parece haver necessidade de reiterar que foi nesse contexto de uma crescente hegemonia dos *studia humanitatis* que a Companhia de Jesus tornou-se a primeira ordem “ensinante” de toda a cristandade, a primeira a assumir como principal carisma a missão educacional⁹⁹¹. No tocante a este ponto, para mim o fato relevante é que não parece haver qualquer razão para pensar, com Durkheim, que o entusiasmo da ordem nascente por esse modelo de educação não fosse genuíno, ou que ele correspondesse apenas a um oportunismo de princípio que supostamente estaria na base da sua fundação, tendo sido os jesuítas criados para ser uma espécie de “cavalaria ligeira” da cristandade⁹⁹² num momento de

⁹⁸⁸ Isso sem contar, é claro, as motivações ideológicas envolvidas no combate aos supostos princípios da Companhia, que predominam na literatura (e isso contra e a favor) pelo menos até a proximidade da Primeira Guerra Mundial.

⁹⁸⁹ Com destaque, na literatura consultada, para Durkheim (1995: pp. 234-6 entre muitas outras passagens) e Cambi (1999: p. 258).

⁹⁹⁰ Cf. O’Malley, “How the first jesuits became involved in education” in Duminuco, 2000: pp. 56-74.

⁹⁹¹ IBID.: p. 57. O’Malley justifica a atribuição desse título da seguinte maneira: “O que significa a expressão ‘a primeira ordem ensinante da Igreja Católica?’ E os monastérios dos Beneditinos na Idade Média? E os grandes professores dominicanos e franciscanos nas Universidades medievais? Os jesuítas diferiam destes e de outros protótipos semelhantes de três maneiras significativas. Primeiro, depois de um certo ponto da sua existência eles designaram formal e expressamente a condução e administração de escolas como um autêntico ministério da ordem, na verdade o seu principal ministério, enquanto nos protótipos a educação jamais teve esse status. Segundo, eles de fato se lançaram à criação dessas instituições e assumiram a responsabilidade pela sua continuidade. Em terceiro lugar, estas instituições não estavam destinadas primariamente ao treinamento do clero mas à formação de meninos e rapazes destinados a perseguir uma carreira mundana. Nenhum grupo na Igreja ou na sociedade como um todo jamais havia se lançado num empreendimento de tão grande escala no qual estes três fatores estivessem conjugados”.

⁹⁹² Nas pp. 217-8 Durkheim descreve a organização jesuíta precisamente nestes termos (“exército de tropas leves, bastante ágeis para saber variar a sua tática conforme a diversidade dos homens e das circunstâncias, e tudo isso perseguindo sempre e por toda parte a mesma meta, cooperando no mesmo plano”), ressaltando a

ruptura e necessidade de re- evangelização do continente europeu, o que supostamente teria gerado na ordem a necessidade de proceder a indefinidos processos de adaptação aos tempos que corriam (nem sempre, argumenta Durkheim, com grande sinceridade) para o melhor cumprimento da sua hipotética missão – garantir a ortodoxia num meio religioso tumultuado que acabava de se romper⁹⁹³.

Por um lado é simplesmente correto pensar que os padres adotaram sem reticências os estudos das humanidades no currículo porque era isso que, no tempo em que eles começaram, todo mundo entendia ser a coisa correta a fazer. Mas, de novo, não dá para ver como essa atitude poderia ser tachada de “oportunista”: com efeito, que outra disciplina e que outro currículo Inácio de Loyola, Francisco Xavier, Diego de Ledesma ou Juan de Polanco, para citar apenas quatro dos dez membros fundadores da ordem, poderiam conceber se, na época em que foram educados, isso era o que manifestamente havia de melhor?⁹⁹⁴

Assim, se é possível chamá-los de “oportunistas” porque eles souberam entender os ideais e aspirações do seu próprio tempo, transportando-os para o seu sistema de educação, é também necessário entender que isso se deu apenas porque eles próprios participavam, e com grande entusiasmo, desses mesmos ideais, porque eles os assumiram sem duplicidade como plenamente seus⁹⁹⁵. Os comentadores que se debruçaram sobre a história da Companhia a

propósito o caráter “mundano” ou não ascético (ou “menos ascético”) da espiritualidade da Companhia em relação às outras ordens de mesmo tipo.

⁹⁹³ Na p. 223 do seu estudo Durkheim traça um retrato absolutamente clássico desse oportunismo constitutivo do jesuíta que é simplesmente de arrepiar (e isso logo depois de professar que abordará o estudo da ordem com uma “imparcialidade” que nem sempre lhe foi concedida): “É que a fisionomia do jesuíta, escreve ele, não tem nada que desperte espontaneamente a simpatia. Dominado, obcecado por uma única idéia, a de fazer triunfar a causa à qual se deu inteiramente de corpo e alma, quero dizer a causa da Igreja Católica, o jesuíta é domado, treinado numa espécie de insensibilidade para com tudo quanto não concerne à missão da sua ordem (...) Acrescente-se a isso o chocante contraste que essa inflexibilidade apresenta na perseguição da meta com a extrema flexibilidade na escolha dos meios e teremos mais do que o necessário para explicar que o jesuíta seja naturalmente o objeto de uma preconceito desfavorável, contra o qual é preciso nos proteger”. Como se esquecesse o que dissera, um pouco mais à frente (p. 236) ele escreve: “Vimos no capítulo anterior que um dos princípios gerais da política dos jesuítas era o de ceder aos gostos e idéias do momento para melhor dirigir o seu desenvolvimento. Esse mesmo princípio é que encontramos na base da sua pedagogia. Como as letras antigas gozavam do favor do público cultivado, fizeram-se seus devotos; mas não professaram o humanismo senão para contê-lo, canalizá-lo, para impedir que ele surtisse os seus efeitos naturais”. Na visão de Durkheim os padres da Companhia de Jesus, a começar de seu fundador Santo Inácio de Loyola, decididamente correspondiam à descrição de Joseph de Maistre feita por Émile Cioran: eles eram uma espécie de “maquiavéis de batina”.

⁹⁹⁴ De fato, parece conveniente lembrar que os dez primeiros membros da ordem eram homens altamente letrados, tendo se conhecido e se juntado no ambiente da Universidade de Paris. Cf. Codina, “The Modus Parisiensis” in Duminuco, 2000: p. 29 e ss, onde o autor lembra que a bula papal que autorizou a criação da Companhia de Jesus (1540) sublinhava o fato de que os seus fundadores eram “Mestres de Artes formados na Universidade de Paris”.

⁹⁹⁵ Como escreve a meu ver com propriedade Gabriel Codina, as desconfianças em relação à posição dos jesuítas nascem em grande parte da não compreensão de que a sua apropriação particular dos valores educacionais do Renascimento atendia à necessidade de estabelecer um fino equilíbrio entre fé e cultura humanística, sem que nenhum dos pólos viesse a se prejudicar. É nesse sentido, aliado à idéia inaciana de serem “monges em meio ao mundo”, que, segundo ele, se deve entender o seu célebre senso de oportunidade e a sua tão discutida capacidade de adaptação às circunstâncias socio-culturais, características que, no capítulo anterior, vimos Maistre elogiar.

partir dos documentos não oficiais (incluindo as comunicações não-oficiais entre os membros, além das *Constituições* e da *ratio*) são unânimes em sustentar a sinceridade (e, em alguns casos, a fidelidade) da motivação humanista da pedagogia da Companhia⁹⁹⁶ e com isso desfazer o mito muito difundido do jesuíta como um humanista mal-intencionado, como alguém que incorporou os valores da Renascença apenas por razões estratégicas com o fim de neutralizá-los e fazê-los servir à fé (entendida como contrária a eles), o que segundo os críticos implicaria na sua total desnaturação⁹⁹⁷.

Não é isso, entretanto, o que transparece da literatura, em especial dos estudos mais recentes, que buscam entender as raízes mais profundas, históricas e filosóficas, da pedagogia da Companhia de Jesus. A primeira coisa que nesse sentido se deve reter é que, ao colocar o estudo dos autores pagãos no centro do currículo e fazê-los servir à formação de bons cristãos – nas palavras que abrem a própria *Ratio*, “levar os alunos ao conhecimento do nosso Criador e Redentor”⁹⁹⁸ através das matérias do currículo humanístico –, entendendo-os como espécies de “cristãos antes de Cristo” (ou, como disse um outro autor, como “arautos do Evangelho”),

“Num ponto de virada da história, escreve Codina, Inácio de Loyola e os primeiros jesuítas tiveram a intuição de tomar parte na nova cultura do humanismo sem abandonar a riqueza do passado”. Codina, “The Modus Parisiensis” in Duminuco, 2000: p. 48.

⁹⁹⁶ Na página 66 do seu artigo “How the First Jesuits became, etc.” in Duminuco, 2000, O’Malley mostra com que ardor e entusiasmo os primeiros jesuítas encaravam, a exemplo dos primeiros humanistas, as possibilidades da educação da juventude, ao citar uma carta de Pedro Ribadeneira ao rei Felipe II da Espanha, descrevendo a missão educativa da ordem: *institutio puerorum reformatio mundi*, disse ao rei o entusiasmado fundador da Companhia. Na página anterior (65), O’Malley me parece acertar em cheio ao sugerir, num registro complementar ao que diz Codina na nota anterior, que grande parte da desconfiança que a modernidade demonstrou em relação ao empreendimento educacional jesuíta nasce da representação de que este teria sido motivado precipuamente pela necessidade de defender a fé contra a heresia e conter a onda protestante que em meados do século XVI invadia a Europa. Esta é, com efeito, a premissa de fundo nas análises da maioria dos comentadores representativos de ou baseados em um literatura mais antiga, a começar de Durkheim, assim como Cambi, Hilsdorf e até mesmo Pierre Mesnard. O pressuposto, entretanto, não se sustenta. Como mostra O’Malley a maioria dos colégios estava situada em regiões onde a ameaça protestante era pequena ou mesmo irrelevante e nula, além de, o que me parece mais importante, não haver qualquer menção a essa motivação nos documentos originais, oficiais ou não, que ilustram os primeiros tempos da fundação.

⁹⁹⁷ Mais uma vez é Durkheim quem tematiza esse desvirtuamento do humanismo supostamente operado pelos jesuítas, falando de uma “desnaturação proposital do mundo antigo” pelo programa de estudos da ordem, Durkheim, 1995: p. 233. A conclusão de O’Malley vai na direção completamente oposta e por isso merece ser reproduzida: “O quão humanista foi a tradição jesuíta de 1599 até o presente? Essa é a questão que temos diante de nós. Eu acho que podemos respondê-la dizendo que essa tradição foi profunda e consistentemente humanista em dois níveis. Primeiro, no nível da fé dedicada ao potencial prático e mais amplamente humanizador das humanidades e, segundo, no nível de uma preocupação pelos anseios do coração humano que nasce da espiritualidade inaciana – os dois níveis que o professor Fumaroli designou respectivamente como *rethorica humana* e *rethorica divina*. Num mundo ideal estas duas ‘retóricas’ deveriam ter impacto sobre cada aspecto e cada disciplina do empreendimento educacional” “From the 1599 *Ratio*, etc.” in Duminuco, 2000: p. 144. Já para Mesnard (1956: p. 115) o grande mérito de Inácio e seus companheiros foi o de ter dado uma orientação, uma aplicação prática ao espírito um tanto abstrato do humanismo renascentista, ao qual faltava, segundo ele, em sua formulação original, “finalidade, ponderação e capacidade de adaptação social”.

⁹⁹⁸ *Ratio Studiorum*, Regra # 1 para o Provincial. É assim que, “buscando Deus em todas as coisas” a Companhia pensava ser possível atingir a “nobre meta” de levar os jovens ao conhecimento do criador e redentor atingida através de toda a gama do conhecimento humano”. John Padberg, “Development of the Ratio Studiorum”, in Duminuco, 2000: pp. 97-8.

os padres não faziam nada que antes dele os grandes humanistas da escola de Florença, como Marsilio Ficino e Pico de la Mirandola, e principalmente, ali pertinho no princípio do século XVI, Erasmo de Roterdã, já não houvessem feito, e copiosamente.

De fato, como mostra O'Malley, não existe nada mais incorreto do ponto de vista histórico do que a assimilação – de resto muito comum – do humanismo do Renascimento a essa idéia que temos hoje, nascida precisamente durante o século XVIII, de que o humanista é forçosamente alguém que tem “fé” no homem como algo diametralmente oposto (e mesmo radicalmente contrário) a ter fé em Deus⁹⁹⁹. Ao contrário, as humanidades na concepção renascentista não podiam ser entendidas à parte das suas profundas raízes teológicas, raízes que no plano educativo determinavam a *humanitas* do Cristo como supremo modelo, a ponto de ser bem mais correto chamar, conforme já sugerimos, o credo antropológico dessa época de “Humanismo cristão”. Assim, se os padres insistiam, em contraste com o que em grande parte fazemos hoje, em não ver qualquer incompatibilidade fundamental entre o estudo dos autores e ideais antigos e as categorias ascéticas da moral cristã, isso se dava não em função de um pensamento estratégico ou como fruto de uma falta de percepção de como as coisas realmente eram, mas em grande parte porque já era assim que pensavam os humanistas que vieram antes deles e nos quais eles tanto se inspiraram para criar o seu próprio sistema educacional¹⁰⁰⁰.

Com efeito, para entender o caráter peculiar da educação dos jesuítas é preciso antes de tudo renunciar a estas distinções tranchantes de ordem teórica e formal que estamos acostumados a fazer acerca de uma suposta incompatibilidade essencial entre os valores da *paidéia* pagã e o cristianismo¹⁰⁰¹. Para o jesuíta, assim como para o homem letrado dos séculos XVI-XVII considerado de modo geral (fosse ele católico ou protestante, como o

⁹⁹⁹ O'Malley, “From the 1599 *Ratio Studiorum* to the present: A Humanistic Tradition?” in Duminuco, 2000: p. 127.

¹⁰⁰⁰ Como resume O'Malley, “os jesuítas tinham muitos e complexos motivos para assumir o ministério educacional, mas absolutamente fundamental para eles era a sua fé no potencial quase ilimitado para o indivíduo e a sociedade dos *studia humanitatis*, tal como estes eram defendidos pelos humanistas da Renascença” “From the 1599 *Ratio*, etc.” in Duminuco, 2000: p. 135. Mais uma vez é necessário ressaltar que o fato de os fundadores da ordem terem sido “extraordinariamente eruditos” em relação ao homem e mesmo ao religioso comum em seu tempo e de terem estudado na Universidade de Paris também teve um impacto não negligenciável na sua decisão pristina de adotar praticamente sem restrições o currículo humanista. Cf. O'Malley, “How the First Jesuits, etc.” in Duminuco, 2000: p. 63.

¹⁰⁰¹ De fato, por onde quer que se olhe a questão não parece haver qualquer cabimento para a hipótese de Durkheim de que, ao contrário dos humanistas, que teriam pensado a continuidade natural entre paganismo e cristianismo com a melhor das intenções, os padres, quais legítimos maquiavéis de batina, teriam, ao sentir a distância implicada entre os dois sistemas de valores, se servido do primeiro apenas para neutralizar uma onda de cultura perigosa para a ortodoxia que na época ameaçava a tudo dominar, usando-o, como escreve o grande sociólogo, “como um anteparo atrás do qual e ao abrigo do qual eles constituíam toda uma engenhosa maquinaria destinada a dominar a vontade do aluno e dar-lhe a postura que os interesses da fé lhes pareciam exigir”. Cf. Durkheim, 1995: p. 248-9

prova a surpreendente identidade nos currículos dos colégios de ambas as confissões¹⁰⁰²), era nada menos que banal a noção de que o estudo e o conhecimento do mundo, especialmente o mundo dos homens (mas também a física entendida como *cosmologia*), deveria fatalmente conduzir ao conhecimento e à glorificação do Deus que o criou, de modo que, para citar somente os dois exemplos mais significativos desse modo de ver as coisas, o estudo da história, quando bem compreendido, só poderia provar a existência de uma Providência benfazeja que veio preparando a humanidade paulatinamente através do surgimento de grandes figuras educativas como Sócrates ou os profetas, que, por seus ensinamentos e exemplos, voltaram os olhos de todos para a suprema revelação do Cristo, o modelo do homem por excelência; ou, num registro semelhante, segundo essa visão a literatura, a fábula e os mitos antigos teriam esgotado a representação de todos os modelos de virtudes e vícios de que o ser humano seria capaz, delineando com isso os contornos e possibilidades (legítimos e ilegítimos) da natureza humana, os quais seriam confirmados ou retificados pelo ensinamento e modelo transmitidos pelo mesmo Cristo que em última análise eles deveriam emular¹⁰⁰³.

¹⁰⁰² A diferença fundamental entre eles era, naturalmente, a ênfase confessional. Para uma visão resumida desse contexto, inclusive com uma tábua comparativa entre os currículos dos colégios protestantes e jesuítas, ver Hilsdorf, 2006: pp. 68-72 e também Codina, “The Modus Parisiensis” in Duminuco, 2000: pp. 45-8, que ressalta especialmente a “estranha semelhança” entre os dois tipos de instituição.

¹⁰⁰³ Segundo esse modelo conciliatório entre a paidéia pagã e cristã, ambas as civilizações e seus valores convergem e se compatibilizam principalmente em suas representações respectivas acerca da excelência humana, entendidas não como concorrentes, mas como complementares. Nesse sentido, vem imediatamente à mente o célebre “sistema de emulação” adotado pela Companhia como meio de motivar os jovens para o estudo, baseando, a exemplo do que já haviam feito os humanistas, no desejo de honra, glória e elogio os esforços dos jovens na direção da aquisição da excelência no currículo, valores que parecem ter sido incorporados pelos padres sem o menor temor de uma suposta incompatibilidade com os valores cristãos. A esse propósito, ver as ótimas descrições de Durkheim, 1995: p.200-1 (sobre Erasmo) e 243 (sobre os jesuítas); Mesnard, 1956: pp. 81-2; e Hilsdorf, 2006: p. 79. Vale observar *en passant* que a adoção das recompensas como motor para os estudos estava ligada a uma pressuposição filosófica e antropológica maior que já foi mencionada, a saber, a perspectiva do eudaimonismo, de que a prática da virtude deve, havendo justiça no governo do mundo, conduzir, se não à prosperidade nesta terra, pelo menos à felicidade e à pública aprovação. Naturalmente, a crítica a esse modelo, seja protestante, filosófica ou jansenista, tem uma marcada feição rigorista, postulando que a virtude deve ser sempre buscada por si mesma, e que oferecer prêmios a ela implica em, mais cedo ou mais tarde, a corromper. Durkheim, provavelmente inspirado por Kant vocaliza ponto por ponto essa objeção (p. 203). O mesmo se dá com Rousseau, que no livro II do seu *Émile* (1969: p. 157), condena expressamente, provavelmente pensando nos colégios jesuítas, a estratégia de motivar através da emulação, um método que, de acordo com os princípios da sua doutrina, só poderia atizar o que existe de pior na criança, o seu *amour propre*, corrompendo visceralmente a sua moralidade “natural”. Evidentemente não era assim que pensavam os jesuítas. Para eles a cultura da glória e a cultura do sacrifício se harmonizavam perfeitamente na figura do Cristo ou, pelo menos, do Cavaleiro cristão. Eles não postulavam uma dualidade de princípio entre o humano e o divino, o terreno e o celeste, buscando ao contrário e o tempo inteiro incorporar um ao outro. Conforme mostra O’Malley, tal como já havia acontecido com as Universidades num outro registro (a recuperação de Aristóteles), eles tiveram “desde o princípio a convicção de que a cultura humana e a religião não eram valores concorrentes, mas complementares, cada qual enriquecendo e desafiando o outro” “How the First Jesuits, etc.” in Duminuco, 2000: p. 69. Mesnard (102) também traz uma descrição interessante dessa complementariedade: “o estudo de todos estes autores profanos somente era favorável num clima de *humanismo cristão* em que assumissem uma feição de ‘arautos de Cristo’. Não devia portanto existir descontinuidade entre a formação literária e a formação religiosa cujos

De fato, esse esquema grego e humanista que fala de uma formação providencial da humanidade ao longo de etapas históricas de valor e conteúdo diverso se harmoniza (por uma via que à primeira vista não parece muito intuitiva) perfeitamente com a visão inaciana a respeito da ação educativa da Providência na sua própria vida, uma visão que, como sublinha Howard Gray, serviu de base espiritual para o tipo de educação que mais tarde seria ministrado nas escolas administradas por seus discípulos. Segundo este autor, a missão educativa da Companhia de Jesus e principalmente a valorização do mundo que ela supõe como um princípio fundamental se encontram estreitamente ligadas à visão inaciana da presença de Deus na vida dos homens como uma presença educativa, que se adapta aos meios e necessidades dos povos e indivíduos para conduzi-los paulatinamente à salvação e ensiná-los a verdade, encorajando-os “a confiar nas próprias experiências e a enriquecer as maneiras pelas quais toda a criação pode se tornar uma revelação da presença e da ação de Deus”¹⁰⁰⁴.

Verificar-se-ia, assim, uma “continuidade entre a pedagogia divina que Inácio experimentou ao longo de sua vida e a ênfase que ele dá na parte IV das suas *Constitutiones*”, o que o teria levado a “adaptar a sabedoria divina à realidade secular da educação e das escolas”¹⁰⁰⁵.

No plano concreto, essa noção paidêutica e progressiva da humanidade defendida pelos humanistas da Renascença, especialmente Erasmo, mas também Inácio de Loyola, sem dúvida sob inspiração do cristianismo de fala grega que, desde fins do século XV, penetrava no Ocidente a partir da dissolução de Constantinopla em 1495 (vale lembrar que Erasmo foi tradutor e assíduo freqüentador das obras de Orígenes), significava muitas coisas. Para os padres que dela se apropriaram, ela implicava numa visão de educação religiosa entendida no contexto maior da *formação humana total*, envolvendo não apenas os aspectos individuais, psicológicos ou devocionais da fé ou ortodoxia do jovem em formação, mas também os aspectos sociais, culturais e políticos da sua condição e atuação no mundo concreto em que vivia¹⁰⁰⁶.

princípios e exercícios remetiam um ao outro. Tornava-se necessário colocar os alunos numa posição de discernirem, objetivando os estudos, o gênero de vida para o qual se sentiam atraídos e prepará-los para uma vida civil, educando-lhes o caráter”.

¹⁰⁰⁴ Howard Gray, “The Experience of Ignatius Loyola: Background to Jesuit Education” in Duminuco, 2000: p. 6.

¹⁰⁰⁵ IBID. p. 16. É freqüente a menção, na biografia espiritual de Inácio de Loyola, a idéia de que por meio dos acontecimentos e dos pensamentos e emoções que estes lhe despertavam Deus o estava educando *de arriba*.

¹⁰⁰⁶ Como escreve O’Malley, “em outras palavras, o auxílio às almas [que era o objetivo primário da ordem] não significava somente levar as pessoas para o céu, mas incluía de modo marcante uma preocupação com o bem-estar da cidade terrena. Ela era, portanto, menos exclusivamente ‘clerical’ do que por vezes fomos levados a crer, em parte por causa, assim eu estou convencido, da sua visão espiritual do mundo como ‘carregado com a grandeza de Deus’”. “How the First Jesuits, etc.” in Duminuco, 2000: p. 67.

É daí, em conjunção com os princípios fundamentais da espiritualidade inaciana que O'Malley e Gray descrevem, cada qual ao seu modo, como *world-friendly*, como eivada do sentimento de grandeza e da presença do criador no mundo criado (algo que teria levado, também sob influência de Trento, à adoção de Tomás de Aquino como o doutor oficial da ordem), é a partir desses dois fatores, eu ia dizendo, que se deve buscar entender o espírito supostamente “mundano” da ação pedagógica e missionária da Companhia de Jesus, e em especial a ênfase daquilo que poderíamos chamar de sua “filosofia educacional” sobre os fatores especificamente cívicos e culturais implicados na formação humana, tal como os descreve o mesmo O'Malley num interessante artigo¹⁰⁰⁷.

Estes fatores ou princípios, que, conforme já sugeri, estão ausentes do documento oficial que prescreve o currículo dos colégios de humanidades da Companhia, a *Ratio Studiorum*, e os quais me parecem ser de longe os mais importantes no que tange à definição da posição exata (da “filosofia”) de Joseph de Maistre sobre o problema da educação, são enunciados por ninguém menos que Diego Ledesma, uma das mais importantes figuras dos primórdios da ordem, ao enumerar, na versão da *Ratio* de 1586, os fins da educação a ser fornecida pela Companhia de Jesus. Respondendo à pergunta sobre as razões que teriam levado a Companhia a entrar no “negócio” da administração de escolas, ele diz:

Primeiro, porque elas [as escolas] proporcionam às pessoas muitas vantagens para a vida prática; em segundo lugar, porque contribuem com o governo correto dos negócios públicos e com uma legislação apropriada; em terceiro lugar porque elas dão ornamento, esplendor e perfeição à nossa natureza racional; e em quarto, o que é mais importante, porque elas são o bastião da religião e nos guiam com maior segurança e facilidade para a consecução do nosso fim último¹⁰⁰⁸.

Como diz Padberg à continuação, com estas palavras Ledesma indica, em ordem crescente de importância e no interior de um mesmo contexto (na concepção do que poderíamos chamar de “humanidade total”), quatro propósitos para a educação jesuíta, que ele chama respectivamente de “prático, social, humanista e religioso”, dos quais talvez apenas o último é realmente óbvio em se tratando da reputação da Companhia, ao passo que dos três primeiros muitos sequer, talvez, poderiam suspeitar.

Com efeito, durante muito tempo a opinião dominante no estudo da pedagogia jesuíta foi, mais uma vez, aquela expressa por Durkheim na sua grande obra sobre o assunto, *A Evolução Pedagógica*, onde o eminente sociólogo francês caracteriza os esforços educativos

¹⁰⁰⁷ “Jesuit Spirituality: The Civic and Cultural Dimensions”, *Review of Ignatian Spirituality*, 105: pp. 37-44.

¹⁰⁰⁸ Carta reproduzida em John Padberg, “Development of the *Ratio Studiorum*” in Duminuco, 2000: p. 98.

da Companhia como portadores de uma concepção excessivamente formalista do cultivo da inteligência, sem qualquer atenção para com as dimensões mais práticas ou concretas da vida individual ou social do aluno, uma educação, enfim, que, para além do objetivo primordial de manutenção e reforço da ortodoxia numa cristandade dividida, em nada serviria para a vida, sendo entendida o mais das vezes tanto por aqueles que a ministravam, quanto pelos que a recebiam como elemento de ostentação ou simples ornamento de bom gosto, obrigatório no contexto do que ele chama de uma sociedade “polida” ou cortesã¹⁰⁰⁹.

Na realidade, e apesar do que alhures ele diz professar, em Durkheim pelo menos (mas também na concepção dominante na opinião pública do século XVIII em diante) essa acusação de formalismo recai sobre a própria educação humanista considerada em si mesma, definida enquanto uma educação “literária” baseada quase que exclusivamente no estudo das línguas antigas (o que então se chamava de belas-letas), não consistindo numa prerrogativa específica da cultura ministrada pela Companhia de Jesus, embora ele argumente que, com esta, o beletrismo inerente à visão cultural dos humanistas tivesse sido alçado um tal grau de formalismo e de inutilidade que nem mesmo eles teriam conseguido suportar¹⁰¹⁰. Apesar de, como tudo o mais nele, ela ser bem proposta e estar bem fundamentada, não há como descrever essa visão durkheimiana (usada aqui apenas como exemplo de uma opinião geral e bastante prestigiosa em certos círculos) da formação nas belas letras e, por extensão, da educação jesuíta, não há como representá-la a não ser como preconceituosa, a opinião de alguém que não se preocupou em entender o que está em jogo na educação clássica concentrada sobre o domínio dos autores, dos modelos e das línguas antigas, e que não

¹⁰⁰⁹ Para o sociólogo francês, este formalismo se dava em função direta do conflito irremediável existente entre os valores da cultura pagã e a finalidade de defesa da ortodoxia à qual os padres supostamente queriam fazê-los servir. Trata-se, mais uma vez, de uma versão melhorada (porquanto beneficiada pela argúcia e a inteligência de Durkheim) da acusação clássica dirigida pelo pensamento moderno contra a Companhia de Jesus: “Entregue a si mesmo, escreve ele, o humanismo estava determinando o renascimento do espírito pagão; propuseram-se os jesuítas a torná-lo um instrumento de educação cristã. Para isso, porém, era preciso, numa certa medida, esvaziar as obras dos escritores antigos do seu conteúdo positivo; isto é, esvaziá-las de seu paganismo. Assim, *seu humanismo viu-se condenado ao formalismo mais completo que se pudesse conceber*. Em definitivo, tudo o que eles pediram à Antigüidade foram, não idéias, não uma certa maneira de conceber o mundo, mas sim palavras, combinações verbais, modelos de estilo. Estudaram-na não para entendê-la e fazê-la entender, mas sim para falar a sua língua, que não era mais falada” Durkheim, 1995: p. 236. Paralela a esse duro julgamento, e conduzindo a ele, é a concepção talvez um tanto forçada que ele tinha do que era essa sociedade polida ou cortesã para a qual a educação literária e os colégios jesuítas estavam formando a juventude, insinuando que, nela, os jovens destinatários dessa educação viveriam num mundo imaginário de doçura, mergulhados na emulação da nobreza e “afastados das realidades da existência” (cf. pp. 189-191).

¹⁰¹⁰ Na página 196 por exemplo ele acusa a concepção pedagógica de Erasmo de “não preparar em nada para a vida”, num tom muito semelhante àquele com que condena o formalismo resultante da educação da ordem.

buscou, por razões que nesse espaço não é oportuno discutir, compreender o aporte propriamente ético e humano contido nessa filosofia da educação¹⁰¹¹.

Qual é, com efeito, a filosofia que se encontra por trás da educação baseada nos *studia humanitatis*? Muitos dos aspectos que fazem parte da sua descrição, como a ênfase na formação do caráter, a idéia do auto-conhecimento como conhecimento do divino (que mais acima Ledesma representa caracteristicamente como o aperfeiçoamento da nossa “natureza racional”) e a educação a partir do exemplo literário e do professor já vêm sendo delineados em abstrato e em concreto desde o capítulo anterior. Em resumo, pode-se dizer que a educação literária pretende ser um processo de auto-descoberta e auto-conhecimento através da descoberta e do conhecimento do homem tal como ele se encontra expresso nos grandes textos da cultura ocidental, no sentido de que a literatura, especialmente a literatura antiga, trataria fundamentalmente do que significa ser humano, daquilo que o homem foi e é idealmente e através dos tempos, expressando uma humanidade eterna, um *molde* humano atemporal, que aqueles que entram em contato com o seu universo são levados a encontrar dentro de si¹⁰¹². No modelo clássico de educação, acreditava-se, assim, que esta literatura, quando bem ensinada, era capaz de produzir pessoas honestas (*upright persons*), articuladas e socialmente comprometidas, com todas as suas forças e potencialidades voltadas para o bem comum¹⁰¹³. Era este pelo menos o exemplo que o aluno deveria ser levado a encontrar nas

¹⁰¹¹ Esse caráter preconceituoso ou ao menos “prevenido” da posição de Durkheim fica bastante claro quando, depois de dizer que ninguém precisa imitar Cícero ou Ovídio para ser um bom cristão, o ouvimos emitir o seguinte julgamento: “as qualidades que o ensino jesuíta desenvolvia não serviam, portanto, nem para a fé nem para a vida civil. É que, em definitivo, o humanismo é para eles uma cortina atrás da qual chegam a seu fim, antes do que um meio para alcançar esse fim” IBID. p. 238. De outro lado, para ele a educação literária, o conhecimento do que é o homem atrás dos livros de história e das obras de ficção, representava um contraste fundamental com o que ele chama de “ciência positiva do homem” – o que conhecemos como “ciências humanas ou sociais” –, a qual, na época, e por razões bastante compreensíveis, ele, enquanto sociólogo, lutava para fomentar. Parece-me lícito caracterizar esse confronto apontado por Durkheim como a diferença existente entre “humanismo” e “humanidades”, algo que já foi discutido em nota no capítulo anterior. Cf. Durkheim, 1995: pp. 263-4.

¹⁰¹² Segundo Mesnard (1956: p. 77), ao saírem dos colégios jesuítas “esses jovens instruídos devem possuir a fundo o que Montaigne e Pascal chamavam de ‘arte de conferenciar’, quer dizer, a possibilidade de manter uma discussão brilhante e aprofundada *relativa a todos os assuntos referentes à condição humana* com vista ao maior aproveitamento da vida social e defesa e exemplo da religião cristã” (grifo meu).

¹⁰¹³ O’Malley “From the 1599 *Ratio*, etc.” in Duminuco, 2000: p. 127. Na página 130 do seu excelente artigo (“From the 1599 *ratio* to the present: a humanistic tradition?” in Duminuco, 2000), O’Malley traça uma descrição resumida dos princípios sobre os quais estavam baseadas as escolas humanistas que vale a pena reproduzir: “Primeiro o currículo estava centrado nas obras de latim, história, oratória, teatro e poesia, pois estas ensinavam a expressão eloqüente; segundo estas obras têm também um propósito didático, quer dizer, elas ofereciam orientação no campo moral e nas coisas práticas; em terceiro lugar a suposição que estava atrás do currículo era classicista, isto é, os melhores pensamentos já haviam sido pensados, e o melhor estilo criado, de modo que o que se pedia do aluno era que ele se apropriasse destes pensamentos e deste estilo. Em quarto lugar a educação formal deveria acabar quando o rapaz estava no fim da adolescência; em quinto a formação da pessoa honesta [*upright person*] era a meta de todo o sistema, algo que Erasmo mais tarde identificaria como *pietas*. *Pietas*, nesse contexto, incluía e era condicionada pela bondade cristã, mas denotava mais diretamente a maturidade do caráter. E embora Erasmo e outros escritores da Renascença acreditassem que ela estava

maiores obras da antigüidade pagã, onde a coisa pública ocupava, como se sabe, um lugar fundamental, de modo que, por essa via, as finalidades números um e dois da educação jesuíta segundo Diego Ledesma estariam, pelo menos em teoria, plenamente atendidas. Como resume O'Malley,

Estas obras de poesia, teatro, oratória e história não deviam produzir apenas eloqüência naqueles que as estudavam, mas também inspirar nobres e edificantes ideais. Se bem ensinadas, elas tornariam o estudante um ser humano melhor, imbuído especialmente de um ideal de serviço ao bem comum, em imitação dos grande heróis da Antigüidade. O propósito deste ensino não era tanto a busca de uma verdade especulativa ou abstrata, que é o que as universidades buscavam, mas a formação do caráter do aluno, um ideal que os humanistas encapsularam na palavra *pietas* - que não deve ser traduzida por piedade, embora a inclua, mas como caráter honesto (*upright character*)¹⁰¹⁴.

É neste sentido eminentemente ético e prático na acepção antiga do termo que deve ser compreendida a injunção central do currículo da *Ratio Studiorum* que descreve o fim desta educação literária à qual corresponde os chamados *studia inferiora* como a aquisição da *eloquentia perfecta*. Algo deste caráter já foi, com efeito, adiantado mais acima; não obstante, muito mais pode ser dito a propósito dele. O ideal da eloqüência tal como o concebeu os humanistas, e isto desde as raízes gregas da educação retórica, com Isócrates e a inflexão particular dada por ele ao termo “filosofia”¹⁰¹⁵, se dirige à formação de cavalheiros, de uma

embebida nas obras que compunham o currículo, eles davam talvez até mais ênfase às qualidades morais e humanas exigidas do professor com o fim de atingir a meta, uma ênfase que mais tarde foi apropriada entusiasticamente pelos jesuítas” sendo, como atestam as obras russas, advogada com grande veemência também pelo nosso autor.

¹⁰¹⁴ O'Malley, “How the First Jesuits”, etc. in Duminuco, 2000: p. 59. Num outro artigo (“From the 1599 *Ratio*, etc.” In Duminuco, 2000: p. 128), ele escreve: “O estudo diligente da “boa literatura” forneceria aos estudantes os dois elementos básicos, constitutivos dessa forma de excelência: um estilo eloqüente e o exemplo dos grandes homens”. Ainda segundo O'Malley, “desde o princípio os padres reconheceram a existência de uma correlação estreita entre *pietas* e *christianitas*, o tipo de conversão pessoal que era a meta tradicional do cristianismo”, fundindo indissolivelmente os dois conceitos para servir de cerne à sua instituição educacional. De modo característico, esta fusão entre aprendizado humano e aprendizado divino, *pietas* e *christianitas*, estava ligada à dimensão ainda mais ampla da pedagogia divina tal como a concebia santo Inácio, na medida em que a educação formal era tratada dentro da Companhia de Jesus com profunda reverência, como um emblema da Providência de Deus, parte do plano divino para ajudar as pessoas. Assim, “quando santo Inácio falava das escolas ele as descrevias como obras de caridade, uma contribuição para o que ele chamava de o ‘bem comum’ da sociedade em geral, sendo as escolas apenas uma maneira de ajudar (p. 64). Para tanto, escreve ele em suas *Constituições*, “os meios humanos ou adquiridos devem ser buscados com diligência, em especial um aprendizado bem fundamentado e sólido, e um método de propô-lo às pessoas por meio de sermões, aulas, e a arte de lidar e conversar com os homens e mulheres” *Constitutio*, 814. Foi nesse espírito de trazer o mundo inteiro (incluindo as suas técnicas e saberes) para dentro do cristianismo, que, segundo Gray, “a tradição jesuíta promoveu a ligação entre fé e cultura numa visão integrada de educação”. Gray, “The Experience of Ignatius Loyola” in Duminuco, 2000: pp. 17-8, 19.

¹⁰¹⁵ De modo a meu ver bastante convincente, O'Malley identifica no processo de refinamento da areté retórica levado a cabo por Isócrates (por influência de seu embate com a noção de *areté* platônica) as raízes desse ponto de vista clássico, humanístico sobre a educação, que segundo ele teria se saído vitorioso no século IV (a despeito

elite de líderes que, como lembra O'Malley, é capaz de agir como fala e falar como age¹⁰¹⁶. A meta da educação retórica passa a ser, assim, não apenas o discurso rebuscado e cheio de ornamentos, mas a produção de oradores eloquentes e moralmente efetivos, uma representação que, observe-se *en passant*, corresponde também em larga medida ao *revival* que o pensamento estóico conheceu a partir de meados do século XVI.

Em todo caso, a idéia é que a partir do estudo das coisas humanas nas obras clássicas da literatura, da conformação prática e intelectual aos modelos de “perfeição” vindos do passado, os alunos “adquiririam uma prudência prática nos negócios humanos, uma sabedoria que os capacitaria a influenciar os outros – para o bem – nas cortes de justiça, nos senados e nas ante-câmaras do poder. Numa palavra, eles se tornariam o que hoje chamamos de ‘líderes’. É por isso principalmente que a retórica, a arte de falar persuasivamente, “a arte necessária a um homem *comprometido com a vida pública*”, tornou-se a disciplina central no currículo, de modo que, ao contrário do que comumente se acredita, essa educação tão depreciada em razão da sua corrupção (de fato muito comum), o beletismo, detinha na origem – e, insistem Gray, O'Malley e Codina, continuava a deter também em sua versão jesuíta - o mais prático e político dos objetivos, preparando o homem (particularmente a elite) para a ação em prol do interesse comum¹⁰¹⁷.

A questão é que a “ação” e a “prática” para a qual ela preparava ou visava preparar não eram o que modernamente passou a ser entendido por esses nomes; ela não estava preocupada em formar engenheiros, contadores ou operários de fábrica (ou, como queria Maistre, “físicos”); antes ela se dirige àquilo a que Maistre se refere como a maior de todas as artes e de todas as virtudes, a condução dos homens na vida civil¹⁰¹⁸, entendida, segundo esta

do imenso prestígio de seus opositores, cujos princípios acabaram inclusive sendo incorporados a ele) influenciando a partir dali todo o pensamento pedagógico ocidental. Segundo o autor (p. 128), “tocado pelas críticas de Platão, Isócrates buscou transformar a tradição sofística em algo moral e intelectualmente responsável. Com ele o sofista também passou a aspirar à sabedoria, a ser um amante dela, um filósofo. Mas o conceito abstrato de sabedoria de Platão e Aristóteles era-lhe totalmente estranho. Para ele o importante na educação eram as preocupações da sociedade. O próprio conceito de filosofia natural ao estilo aristotélico era para ele algo inútil, que nada tinha que ver com a Pólis e que não lidava com as questões humanas fundamentais. Enquanto a educação platônica e aristotélica baseava-se na busca da verdade com V maiúsculo, a de Isócrates era baseada nas virtudes do discurso, que para ele e seus discípulos é o que de fato distingue o homem dos outros animais”. Como já foi sugerido, da fusão mais ou menos feliz desses dois modelos formativos, no século XVI grosso modo representados pelas Universidades e pelos Colégios de Humanidades, nasceu o sistema jesuíta de educação. Uma coisa que ele (e Joseph de Maistre) viria a herdar de forma perene dessas suas raízes Isocráticas foi a resistência a um currículo baseado nas ciências entendidas seja no seu sentido técnico ou abstrato, e mais ainda como uma estratégia generalizada de ilustração.

¹⁰¹⁶ Numa descrição mais detalhada isso significa “raciocinar, sentir e expressar-se harmonizando virtude e letras” O'Malley, “How the first Jesuits” in Duminuco, 2000: p. 40.

¹⁰¹⁷ O'Malley, “From the 1599 *ratio*, etc.” in Duminuco, 2000: p. 129.

¹⁰¹⁸ “A primeira de todas as ciências é a ciência do homem de estado”. *Quatres Chapitres sur la Russie* (2º), O.C., VIII: p. 298. Essa idéia da política como ciência arquetônica é repetida logo mais á frente, na p. 302.

concepção, como a condução dos negócios numa sociedade aristocrática, baseada na honra, na solidariedade dentro e fora das classes e estamentos (vale dizer também: na desigualdade) e nos valores sobrenaturais¹⁰¹⁹. Com efeito, esse ideal aristocrático de eloquência prometido pela educação clássica de tipo literário corresponde quase que perfeitamente à célebre definição ciceroniana do perfeito orador: *vir bonus, dicendi peritus*, um “bom homem, hábil no discurso”, que reúne em si todas as qualidades que se espera de um ser humano completo, perfeito, virtuoso ou superior: *scientia et mores; doctrina, pietas et litterae; virtus et litterae*, idéias úteis e ação – a fusão de valores que tanto jesuítas quanto humanistas (ainda que protestantes) desejavam instilar nos seus alunos ao longo de todo o século XVII; esta “combinação de probidade, eloquência e compromisso com o bem público” que “será o ideal imutável da educação retórica e humanística através dos séculos” e à qual os jesuítas (assim como os humanistas da Renascença) acrescentariam um forte compromisso com o Cristo enquanto modelo supremo do homem e, por isso, com a sua fé¹⁰²⁰. Trata-se, como facilmente recordará o leitor atento, da própria definição da perfeição desejada no ensinamento jesuíta tal como ela foi enunciada por Inácio em sua carta ao monarca espanhol: a aquisição da “sabedoria cristã” pela formação de homens virtuosos e cultos, que conjuguem harmoniosamente o exemplo e a doutrina, e que tenham, à maneira prevista por Erasmo, Jesus Cristo como o fim de todo estudo, erudição e eloquência que puderem vir a adquirir¹⁰²¹.

Voltando por um momento ao plano prático das coisas, se esta educação humanística oferecida pelos jesuítas foi tão bem sucedida durante pelo menos dois séculos era justamente porque atendia, como Mesnard bem observa, e ao contrário do que pensava Durkheim, às necessidades da sociedade européia no período que vai grosso modo de 1550 até 1750, encerrado pelo surgimento da *Encyclopédie* e a disseminação do pensamento das luzes na opinião pública¹⁰²². De fato, estava a cargo destes religiosos formar as principais classes de

¹⁰¹⁹ Ainda nos *Quatres Chapitres* (pp. 304-5) Maistre diz: “O homem suficientemente polido pela literatura e pelas ciências morais tem tudo o que é necessário para governar”.

¹⁰²⁰ IBID. 129-30

¹⁰²¹ Cf. Gray, “The Experience of Ignatius Loyola, etc.” e Codina, “The modus parisiensis” in Duminuco, 2000: pp. 17, 40-1. Ver também Mesnard, 1956: p. 70. Maistre ecoa fielmente o ideal formativo do fundador da Companhia ao dizer que os jesuítas conseguiam despertar nos jovens a “probidade e o amor pelas ciências”. “Ora, pergunta ele, tudo está contido nestes dois pontos: porquanto, desde que o homem seja honesto e sábio [*savant*], o que poderia lhe faltar?” *Quatrième lettre sur l'éducation publique en Russie*, O.C., VIII: p. 201.

¹⁰²² Para Mesnard, as escolas jesuítas “não teriam obtido um êxito tão uniforme se não se achasse que a sua concepção correspondia às necessidades da época”. Verifica-se, assim, segundo ele, uma “perfeita adaptação” da pedagogia dos padres à “época que se prolonga de 1600 a 1750” (quando começa o pensamento das luzes com a Enciclopédia), algo que é inclusive reconhecido por muitos dos seus adversários. Cf. Mesnard, 1956: p. 114. Com efeito, os princípios filosóficos ou intelectuais que davam sustentação à pedagogia humanista seguiram sendo hegemônicos ainda na primeira metade do século XVIII, período que conheceu o apogeu da publicação “devota” do *Journal de Trevoux*, que depois, em seu período de decadência, transformou-se numa espécie de posto avançado na luta de morte entre jesuitismo e filosofismo que segundo Maistre marcou o cenário intelectual

homens que comandavam aquela sociedade, os magistrados, os funcionários públicos, os militares e os nobres (ou os burgueses que aspiravam ao enobrecimento) que participavam, seja da guerra, seja da administração civil, assim como, é claro, os pregadores pelos quais ficaria imortalizada a Companhia de Jesus¹⁰²³.

No século XVII, unanimemente reconhecido como o auge deste modelo de educação, assim como o auge da própria empresa educativa da Companhia¹⁰²⁴, essas diversas atividades participavam de um ideal ético e humano comum, resumido pela linguagem corrente na figura idealizada do *honnête homme*, na realidade uma versão francesa do *cavaleiro falante* (se me é permitido exprimir assim) de Cícero¹⁰²⁵ que reúne, como já disse, os ideais cavaleirescos e humanísticos a uma inabalável devoção (devidamente demonstrada pela observância dos

européu ao longo do século XVIII. No entanto, a partir de 1750 mais ou menos a sabedoria oferecida pelos colégios jesuítas foi cada dia mais se desligando do “gosto esclarecido da opinião pública” até tornar-se obsoleta. Os modernos (capitaneados pelos redatores da *Enciclopédia*) já não obedeciam às regras do jogo “ao recusar o princípio da imitação dos clássicos como fonte única dos valores da humanidade”, deixando os jesuítas em dificuldade para dar conta criticamente das suas idéias, tornando-os, numa palavra, “ultrapassados” IBID. pp. 109-111. A propósito do *Journal de Trevoux* como trincheira de defesa do “sistema europeu” ver IBID. p. 106 e ss e esp. pp. 112-3.

¹⁰²³ A representação da educação literária como atendendo primordialmente à necessidade de pregadores que tinha essa Companhia missionária é ressaltada por Mesnard, 1956: pp. 65-66 (onde ele reproduz uma carta de Inácio a Jerônimo Nadal recomendando que este recrutasse de preferência indivíduos letrados para a ordem, “a lo menos entre tres los dos”) e 69-70. Esta representação é, no mínimo, inexata, na medida em que a formação de pregadores está, conforme já foi sugerido, integrada nos quadros da sociedade considerada de maneira geral. Juan Alfonso de Polanco, um dos fundadores da Companhia, dava, com efeito, feições concretas para essa destinação prática da formação a ser oferecida nos colégios administrados pela ordem, ao escrever: “aqueles que agora são estudantes crescerão para serem pastores, funcionários públicos, ministradores da justiça e preencherão outros postos importantes para a vantagem de todo mundo” cit in O’Malley, “How the First Jesuits Became Involved, etc.” Duminuco, 2000: p. 66. Hilsdorf (2006: p. 74) corrobora a realização concreta desta intenção com dados: segundo ela, dos 80 mil alunos matriculados em cerca de 200 colégios existentes na França de Luís XIII, em sua maioria católicos, mais de 50 mil se tornaram funcionários da monarquia por volta de 1650. “Esta ampla base social, continua ela, explica o crescimento da Companhia de Jesus em toda a Europa, onde possuía 8 colégios em 1565, 125 em 1574, 144 em 1579, 245 em 1600 e 521 em 1640, com cerca de 150 mil alunos, sendo 40 mil deles somente na França”. Citando Roy Ladurie, Hilsdorf observa, em consonância com a nova historiografia da Idade clássica e especialmene do século XVIII, que a grande procura por essas carreiras tradicionais do Antigo Regime ao longo do século XVII indicava, ao contrário do que sugerem as mais conhecidas generalizações, que a burguesia ou a classe média nascente (especialmente na França) no mais das vezes investia todo o seu tempo, energias e dinheiro na aquisição das distinções tradicionais da sociedade aristocrática (dir-se-ia, na emulação da nobreza, comprando cargos no serviço público, um lugar na magistratura ou no exército, etc.), demonstrando um “interesse medíocre pelas empresas propriamente industriais, bancárias, capitalistas, nas quais toda uma historiografia verá erradamente, talvez, o fino da vocação burguesa”, o que indica, como resta claro, que, apesar dos germes de igualdade (dos quais os próprios colégios dão um exemplo) que começava a surgir, toda a sociedade dessa época (o que persistiu acontecendo na França ao longo dos séculos XVIII e XIX) participava, ao fim e ao cabo, de um mesmo ideário social – ainda definido em suas grandes linhas por esse homem maistreano (enunciado em princípios do século XIX nas *Soirées!*) que eu estou buscando delinear. Eis aí um indício de que o retrato maistreano de excelência humana que pintaremos a seguir é decerto bem menos utópico do que à primeira vista pode parecer.

¹⁰²⁴ Em 1773, ano de supressão da ordem pelo papa, os jesuítas tinha sob sua administração nada menos que 800 instituições educacionais espalhadas por todas as partes do globo, mesmo nos domínios protestantes. Cf. Mesnard, 1956: p. 66 e ss; Hilsdorf, 2006: p. 73 e ss; O’Malley, “How the first Jesuits, etc.” in Duminuco, 2000: p. 56.

¹⁰²⁵ Essa identidade não escapou a Hilsdorf (2006: p. 76), que fala do *honnête homme* como “o tipo humano que demonstra cotidianamente as suas creanças, pois fora formado para isso nas qualidades cristãs (espirituais) e sociais (cortesãs) pelos colégios”.

rituais obrigatórios) no campo religioso, se afirmando como uma nova espécie, “moderna”, no dizer de Joseph de Maistre, de “cavaleiro cristão”. Claro está que, ao colocar as coisas nesses termos, eu estou mais uma vez colocando no centro da discussão o *Grand Siécle* francês, aquele que foi de uma ponta a outra educado pelos jesuítas, entendido como o supremo modelo de perfeição.

É com efeito a minha convicção que, sem prejuízo dos seus propósitos apologéticos imediatos, e em grande parte devido às suas mais fundas convicções, é esse ideal de *honnête homme* cultivado no Antigo Regime que Joseph de Maistre tem a intenção de oferecer aos mandatários russos ao defender ponto por ponto, em contraposição ao currículo enciclopédico, o paradigma clássico de educação. Decerto não representa nenhuma grande descoberta isso que eu acabo de dizer; a minha contribuição (modesta, devo reconhecer) nesse campo talvez seja – e eu espero que ela seja considerada sob esse ponto de vista – buscar o que isso significa do ponto de vista histórico e filosófico, esclarecendo a natureza da proposta pedagógica maistreana, ao mesmo tempo em que retirando-a (ou pelo menos buscando fazê-lo) da vala comum em que ela tem sido colocada sob o signo do obscurantismo.

Não resta dúvida de que ela tem uma natureza reacionária ou conservadora, na medida em que propõe uma volta ou, no caso russo, a conservação da sociedade e do sistema educativo na fidelidade às “máximas paternas” ou “dogmas nacionais”; mas obscurantista não me parece ser uma qualificação fiel ao seu sentido e objetivo, na medida em que Maistre afirma a todo momento com a sua defesa reiterada do currículo clássico a importância do conhecimento e do cultivo das qualidades morais e intelectuais do ser humano, do aperfeiçoamento, como diz Ledesma, da sua natureza moral e racional, sem jamais sugerir que a ignorância ou o barbarismo, ainda que concebidos segundo categorias religiosas de devoção (fideísmo, pietismo, fuga do mundo), deviam ser vistos como uma solução viável ao que ele enxerga como os excessos da Ilustração¹⁰²⁶.

De fato, a identificação costumeira do pensamento de Joseph de Maistre com um tipo particularmente radical de obscurantismo está ligada não apenas à sua crítica da ciência, que enfrentamos no capítulo anterior, mas também, e quiçá principalmente, à noção a meu ver errônea de que ele teria sido uma espécie de “Pascal político”, professando, no campo sócio-

¹⁰²⁶ Em plena Revolução francesa, o padre Grossier procede a uma apologia da educação oferecida pela Companhia que me parece, no sentido que se está discutindo, bastante esclarecedora, e que por isso peço licença para reproduzir: “Na educação literária (...) recordava-se-lhe [i.e. ao jovem aluno] continuamente que os Antigos eram os seus modelos e que o verdadeiro tom da natureza, a graça e a beleza varonil e valiosa somente se encontrava nos seus escritos (...) Rodeados de pessoas cultas e homens interessados nos diversos ramos da ciência o jovem ia adquirindo uma cultura diária cada vez mais acentuada; este contato alongava a esfera dos seus primeiros conhecimentos e retificava as noções antigas; ele contraía o hábito de refletir, o de raciocinar com precisão e o de pensar com maturidade” cit in Mesnard, 1956: pp. 105-6.

cultural, uma versão particularmente radical de agostinismo, uma noção que me parece ser suficientemente refutada pela complexidade e amplitude humana desse cavaleiro cristão que eu estou tentando descrever como as “primícias” do seu credo no campo da formação do ser humano. Como temos visto, este credo está bem longe de culminar na figura de um monge medieval ou de proceder à negação daquilo que prezamos como os valores propriamente humanos da cultura, da cidade, e das demais dimensões da existência concreta.

Ao contrário, para Maistre, assim como já o era para Inácio e na realidade para uma antiga (talvez a mais antiga de todas) tradição católica de pensamento, o “ponto máximo” da formação humana se consubstancia na noção de que “todas as virtudes antigas tendem para o triunfo da graça” e que a generosidade pagã, a magnanimidade ou *megalopsychia*, impele o homem, pela vontade de Deus expressa na própria natureza das coisas, à *humilitas* e à caridade cristã¹⁰²⁷, perfazendo um processo evolutivo tanto no interior do ser humano individual quanto na história da humanidade no qual se pode perceber mais uma faceta da amplíssima ação da Providência segundo a ótica paidêutica, aquilo que justamente neste trabalho estou buscando delinear.

Em todo caso, era precisamente o amálgama perfeito entre estas qualidades que a nós nos parecem contraditórias (e que assim são por muitos representadas¹⁰²⁸) que Maistre enxergava no homem ou na cultura, como se queira, típicos do século XVII, e que para ele havia correspondido à última oportunidade em que o “sistema europeu”, e particularmente a França, atingira o seu apogeu. Esta foi, com efeito, para Maistre, a última vez em que o homem civilizado mostrou-se suscetível de verdadeira *grandeur*, dessa “mistura de religião, cavalaria, gênio, amabilidade e galanteria” reconhecida universalmente como a perfeição do caráter francês¹⁰²⁹. Para ele, o *honnête homme* do século XVII era infinitamente superior ao

¹⁰²⁷ Mesnard, 1956: p. 116. Na realidade, talvez fosse o caso de perguntar se, no que diz respeito à filosofia de fundir, bem à maneira tomista, os valores cristãos com os valores cortesãos ou mundanos (filosóficos ou simplesmente sociais), a *humilitas* com a *megalopsychia*, a educação jesuítica não estava indo na contra-mão do pensamento que despontava em sua época, seja o religioso, com o jansenismo calvinizante, seja o filosófico, com a cisão entre piedade e probidade que começava a afirmar-se no contexto de um *revival* do estoicismo e na afirmação de uma filosofia do homem enquanto homem independente da teologia (cf., para as condições e os termos do surgimento dessa filosofia puramente “humanista”, o bom porém tendencioso capítulo sobre Pierre Charron em E. Faye, *Philosophie et Perfection de L’Homme*, 1998: pp. 431-486), de modo que os padres se abriam, ao assumir essa posição “média” (que ademais é a posição empírica daquilo que se pode chamar com maior ou menor acerto de “sociedade cristã”), ao ataque vindo de todos os flancos sem no final das contas agradar a ninguém. É esta pelo menos a impressão que se tem quando se os vê serem atacados de um lado pelos jansenistas e protestantes por serem moralmente *lâches*, recebendo, do outro lado, como todos sabemos, potentíssimas cargas, em razão do seu “reacionarismo”, dos adeptos e simpatizantes da Ilustração.

¹⁰²⁸ Como já foi sugerido, Durkheim acreditava que os padres estavam conscientes da incompatibilidade entre os dois valores e as duas culturas, adotando-as por razões estratégicas, numa atitude de habilidade política ou maquiavelismo, uma visão que por diversos motivos (muitos dos quais já explicitados) me parece ser absolutamente insustentável. Cf. Durkheim, 1995: p. 219 e ss.

¹⁰²⁹ *Étude*, O.C., I: pp. 551-2.

demi-savant resultante da educação enciclopédica justamente porque reunia de maneira paradigmática os três signos da “superioridade “moderna” - a ciência, a cavalaria e a religião¹⁰³⁰, com esta última detendo de pleno direito a precedência, e servindo como guia e corretivo para as insuficiências e os perigos inerentes às outras duas dimensões, assim como para o desejo prometeico de independência que elas poderiam conter, sussurando maliciosamente no ouvido dos homens, qual uma nova serpente, a “desastrosa” ilusão da soberania.

Como ele expõe ao seu interlocutor russo, o Grande Século oferece aos olhos dos contemporâneos do tumultuado século XVIII o espetáculo inaudito do gênio “prosternado e *croyante*”¹⁰³¹, de um homem ao mesmo tempo sábio, virtuoso, obediente e moral, protagonista de uma sociedade onde predominava não a violência ou mesmo o consenso forçado das certezas da ciência, mas a verdade humana integral do exemplo na conduta acompanhada da excelência na palavra falada e escrita, o supremo meio humano de comunicação. É de fato um reflexo curioso porém insofismável de uma sociedade que, como a nossa, se encontra excessivamente inclinada para a tecnocracia não reconhecer a importância da dimensão eminentemente “prática” de uma cultura de estilo retórico e literário. Pois que outro meio que não a palavra pode existir numa sociedade civilizada para comover os homens e levá-los à ação? Como conceber outra maneira legítima de fazer política, de estruturar a vida civil, num ambiente de homens livres (e, eventualmente, iguais) senão pela persuasão e pelo convencimento, quer dizer, pela excelência da palavra que é lançada ao debate no espaço público? Ou é lícito esperar, como fazia o utopismo científico do século XVIII, que o progresso e a crescente exatidão dos resultados das ciências, a começar pelas ciências do homem, venham, num futuro mundo ideal, a tornar obsoletas todas as formas usuais de convencimento e, eventualmente, de decisão, substituindo definitivamente a *abertura* da palavra (e da política), apreciada por Vico, pela *certeza* fechada da técnica e dos teoremas da razão? Por mais que, entre nós, tenha sem dúvida crescido dia a dia a reputação das ciências e o seu prestígio social, não é isso, é forçoso admitir, o que tem sugerido a experiência das nações¹⁰³².

¹⁰³⁰ “De onde vem, pergunta Maistre, a superioridade do século XVII [em relação ao XVIII], especialmente na França? Do feliz acordo entre os três elementos da superioridade moderna, a religião, a ciência e a cavalaria, e da supremacia concedida à primeira” *Examen*, 1836: II, p. 260.

¹⁰³¹ Ou da ciência submissa e crente. *Quatres Chapitres sur la Russie*, O.C., VIII: p. 321.

¹⁰³² É preciso reconhecer que a ausência dessas noções é particularmente dramática em sociedades democráticas como as nossas, o tempo inteiro sujeitas aos riscos bastante reais de uma substituição das decisões de natureza política (normalmente, ao contrário do que se acredita, guiadas por princípios morais ou, como se queira, por “visões de mundo” que não deixam de ter a sua moralidade) pelo império dos consensos científicos de ordem vária, que por sua própria natureza são axiologicamente neutros e, portanto, impróprios para a condução das

Seja como for, com estas representações de excelência humana que a bem dizer resumem e delineiam o homem idealmente resultante dos princípios dos estudos clássicos e literários defendidos por Maistre como norteadores de uma “educação geral” (e não, vale lembrar, de *toda* a educação, que bem pode especializar-se o quanto se queira mais para a frente) voltamos ao ponto de partida da nossa exploração do pensamento pedagógico de Joseph de Maistre, mais particularmente à natureza educativa das sua obra maior, as *Soirées de São Petersburgo*. No ponto que se discute agora, encontramos ali não apenas a representação do XVII como a suprema época da civilização cristã (para Maistre a única possível), expressa na afirmação da civilidade que na visão do nosso autor teria marcado inclusive as suas guerras e outras vicissitudes de natureza coletiva e social; mais importante do que isso, devemos encontrar também na própria escolha e caracterização dos personagens dos diálogos, e sob um ângulo novo em relação àquele que foi discutido no último capítulo da Primeira Parte, as marcas dessa elevação do século de Luís XIV a modelo supremo (ou ao menos ao modelo desejável no momento em que Maistre escrevia) de perfeição humana.

O que são, com efeito, os personagens do Conde, do Senador e do Cavaleiro senão os representantes da sociedade aristocrática do Antigo Regime, encarnando em suas individualidades arquetípicas os três elementos de “superioridade” que se acaba de mencionar: o conde e o Senador falando pela “ciência”, evidentemente entendida não segundo o paradigma moderno, como “ciência das coisas”, mas antes como a ciência histórica-religiosa e principalmente literária do homem em sua relação consigo mesmo (autoconhecimento) e com a divindade; o cavaleiro militar responde naturalmente pelo espírito de cavalaria, pelo caráter humano da guerra civilizada, ritualizada e respeitadora, oposta em princípio ao conceito da guerra total inventado por Napoleão¹⁰³³. E, finalmente,

coisas humanas em sua consistência eminentemente ética – o que nos leva a crer que, no final das contas, a sua autoridade é colocada na mesa de maneira instrumental, para servir, deliberadamente ou não, a uma agenda que não ousa dizer seu nome e que, pela palavra aberta e pública, pensa-se não ser lícito explicitar. Como não parece ser difícil admitir, a substituição da palavra e do debate pela técnica é de fato um dos maiores perigos do nosso tempo.

¹⁰³³ Cf. por exemplo, *Soirées*, II, 7, p. 379, onde o personagem coloca a honra como o centro da ocupação de militar, que é a sua, mas principalmente a descrição que faz o Senador da guerra civilizada no Grande Século francês, uma descrição que ao falar da guerra trata dos três elementos que acabam de ser mencionados, e por isso vale a pena ser reproduzida por inteiro. “Lembre-se, senhor Cavaleiro, do *grand siècle* da França. Então a religião, o valor e a ciência tendo sido colocados por assim dizer em equilíbrio, o resultado foi este belo caráter que todos os povos saudaram por uma aclamação unânime como o modelo do caráter europeu. Retire dessa mistura o primeiro elemento, e o conjunto, quer dizer, toda a beleza, desaparece num instante. Não se pode enfatizar demais o quanto este elemento é necessário a tudo, e o papel que ele desempenha ali mesmo onde os observadores mais superficiais poderiam crê-lo estrangeiro. O espírito divino, que repousou particularmente sobre a Europa, suavizou até mesmo as calamidades da justiça eterna, e a *guerra européia* ficará para sempre nos anais do universo. Matava-se uns aos outros, sem dúvida; se queimava, se devastava, se cometia mesmo, tanto quanto queira, mil crimes inúteis, mas não obstante se começava a guerra no mês de maio, terminava-se-a em dezembro; era possível dormir [tranquilamente] sob a tenda; apenas o soldado combatia o soldado. Jamais as

tem-se os três tipos ou personagens reunidos em harmonia para falar respeitosamente sobre as questões mais difíceis, prementes e espinhosas da história e da religião, submissos nessa empresa ao olhar vigilante do Conde, evidentemente tipificado como o representante da autoridade (a *via romana*) que segundo ele mesmo deve ter a última palavra em todas estas questões.¹⁰³⁴ Não fosse o estilo despojado, mais literário ou artístico do que propriamente científico dos diálogos, pensar-se-ia estar assistindo a uma das calorosas disputas que, segundo a literatura, marcavam o dia a dia dos alunos dos colégios jesuítas. De todo modo o certo é que o espírito profundo e os conteúdos espirituais são os mesmos em ambos os casos, e que tanto no colégio quanto nas *Soirées* o objetivo do processo pedagógico é, em última instância, educar para a obediência¹⁰³⁵, é preparar, em imitação da ação da Providência, os homens através de longos e laboriosos esforços e do estudo de tudo o que significa ser um homem naquilo que Orígenes chamou de os “melhores sistemas de treinamento” para, num lento processo de auto-transformação, conduzi-los à perfeição possível à sua natureza (social, psíquica, religiosa), entendida justamente em referência à submissão voluntária da *humanitas* de Cristo à vontade salvífica do Verbo e da Providência do Criador.

Para além da afirmação de uma ordem social espacial e temporalmente dada, esta me parece ser a face verdadeiramente relevante do que Maistre defende sob o nome de “sistema europeu”, algo cuja expressão institucional ele define, ainda no *Étude*, como um aniquilar-se

nações estavam em guerra, e tudo o que era frágil era sagrado em meio às cenas lúgubres da calamidade devastadora. Era, ademais, um magnífico espetáculo ver todos os soberanos da Europa, retidos por não sei que moderação imperiosa, jamais exigir dos seus povos, mesmo no momento de um grande perigo, tudo o que seria possível obter deles: eles se serviam do homem e todos, conduzidos por uma força invisível, evitavam desferir sobre a soberania inimiga um desses golpes que *podem ser demais*: glória, honra, louvor eterno à lei do amor proclamada sem cessar no centro da Europa! (...) O respeito mútuo, a educação mais refinada, sabiam mostrar-se em meio ao choque das armas. A bomba, nos ares, evitava o palácio dos reis; as danças, os espetáculos, mais de uma vez serviam de respiro aos combates. O oficial inimigo convidado a essas festas vinha conversar sorrindo da batalha que teria lugar no dia seguinte; e, nos próprios horrores da mais sangrenta peleja, a orelha do moribundo podia ouvir o tom da piedade e as fórmulas da cortesia. Ao primeiro sinal dos combates, vastos hospitais erguiam-se em toda parte: a medicina, a cirurgia, a farmácia traziam seus numerosos adeptos; no meio deles elevava-se o gênio de um *São João de Deus*, de um *São Vicente de Paula*, maior, mais forte que o homem, constante como a fé, ativo como a esperança, hábil como o amor. Todos os sobreviventes eram recolhidos, tratados, consolados: todas as chagas cuidadas pela mão da ciência e da caridade (...) Jamais o cristianismo, se o senhor olhar de perto, lhe parecerá mais sublime, mais digno de Deus e mais feito para o homem do que na guerra”. *Soirées*, II, 7, pp. 387-8.

¹⁰³⁴ Além dessas características, pode-se dizer que, no quadro ideal delineado por Joseph de Maistre, a figura do senador representa também a prerrogativa monárquica temperada pelos órgãos da justiça (os parlamentos ou magistraturas) encarregados de interpretar com prudência as leis fundamentais não escritas que impõem ao soberano a necessidade de moderação, protegendo a sociedade dos perigos do seu arbítrio, algo que durante toda a vida Maistre professou defender.

¹⁰³⁵ Assim é definida a virtude da obediência nas *Constitutiones* da Companhia de Jesus reproduzida por Cambi (1999: p. 262). “A santa obediência seja sempre perfeita em nós e em toda parte, tanto na obra como na vontade e no intelecto, de modo que coloquemos em ação aquilo que nos é comandado com presteza, gáudio e perseverança... Que cada um se convença de que aqueles que vivem na obediência devem deixar-se guiar pela divina Providência por meio dos superiores”.

voluntário da miríade de individualidades discordantes no oceano da “razão nacional”¹⁰³⁶, a fim de que “se mude a sua existência individual numa outra existência comum, como um rio que se precipita no oceano continua a existir na massa das águas, mas sem nome nem uma realidade distinta” - uma representação da virtude unificadora da presença divina, *ordenadora* da diversidade enquanto “centro único” e transcendente de poder¹⁰³⁷, que parece apontar, já no princípio da obra maistreana (i.e., no *Étude sur la Souveraineté*), e no próprio centro do seu pensamento político e social, para a “quebra do eu” que caracterizará o termo escatológico da marcha providencial de educação/salvação da humanidade descrito na décima *entretien* das *Soirées*.

É apenas nesse amplíssimo sentido da produção de uma humanidade total que se pode falar, em Joseph de Maistre, de uma educação providencial, histórica, para a salvação. Não há, aqui, realmente, pouco importa a avaliação particular que se faça a respeito dos métodos e dos objetivos dessa proposta ou visão educacional, qualquer sinal do “fanatismo”, “obscurantismo” ou “clericalismo” que muitos dos críticos de Joseph de Maistre dizem reconhecer nele. Seguindo o exemplo dos seus mestres jesuítas e de muitos dos próprios pensadores do Renascimento, Maistre não acreditava ser necessário negar a Deus para valorizar o homem (para ser um “humanista”), pensando ao contrário que a perfeição do homem, esse “projeto divino”, só pode ser encontrada e realizada junto de Deus, assim como *sub specie Dei* deve, em última instância, ser considerado o mundo inteiro que o ser humano nesta terra é chamado a desfrutar e percorrer.

Se, depois de toda a atenção detalhada, fatigante e minuciosa que foi dada a esta dimensão a meu ver absolutamente fundamental do seu pensamento a complexidade e abrangência da visão que marcam a sua filosofia das coisas humanas ficou suficientemente clara, penso que o meu esforço não foi em vão. Ao fim e ao cabo eram essa complexidade e abrangência mesmas – e quiçá talvez apenas elas – o que eu tinha a intenção de levar o leitor a descobrir. Missão cumprida, me sinto a partir de agora à vontade para encaminhar a conclusão do trabalho, dando, na sua terceira e última parte, contornos finais a este circuito divino-humano-divino de educação no qual viemos acompanhando o pensamento de Joseph de Maistre se desenvolver. Animado por este espírito, é mais do que hora de seguir em frente na direção do fim.

¹⁰³⁶ Cf. *Étude sur la Souveraineté*, O.C., I: p. 376.

¹⁰³⁷ Ver *Étude*, O.C., I: p. 378.

PARTE III
DESTINAÇÃO DO HOMEM

CAPÍTULO X

O ABISMO DO PECADO E A PROVIDÊNCIA NAS *SOIRÉES*

Todos os seres gemem, e tendem, com esforço e dor, para uma outra ordem de coisas (S. Paulo. Rm 8, 22).

Com este capítulo que dá início à terceira e última parte da tese, voltamos à discussão dos temas propriamente teológicos que informam o pensamento de Joseph de Maistre, constituindo-o, de pleno direito, no que eu estou chamando de uma “teologia da história”. É claro que, tendo em mente todas as preparações constantes da Primeira Parte, em especial os capítulos que falam de uma tradição de pensamento histórico e providencial numa certa tradição filosófica, no judaísmo bíblico e no cristianismo primitivo, elaborados com intenção propedêutica à identificação e entendimento do recorte de leitura que eu estou propondo para a obra maistreana - a teologia da história como paidéia providencial. É claro que, como eu dizia, tendo isto em mente, toda a discussão sobre a dimensão do conhecimento, as esferas culturais, políticas e sociais, ou mesmo a descrição do credo educativo do conde savoiano tomado emprestado dos jesuítas no contexto das obras russas e da sua teoria constitucional; enfim, é claro que todas estas dimensões que compõem a riqueza e a variedade do seu pensamento deviam ser entendidas – pelo menos essa era a minha intenção – na perspectiva da “moldura” proposta desde o início, que fala de uma leitura especial da ação da divina Providência no mundo como um processo de educação/condução da humanidade através da história na direção de um determinado fim que é, ao mesmo tempo, o cumprimento da sua verdadeira destinação.

Conforme reza a minha hipótese, e como, com os capítulos que compuseram a Parte II, eu busquei deixar claro, o fato de este processo dever ser entendido, em última instância, a partir da teologia, quer dizer, do ponto de vista da ação e da intenção divina, está longe de limitar o seu alcance à área de atuação da Igreja ou transformá-lo numa espécie mais ou

menos clericalista de doutrina confessional, uma vez que o campo da educação providencial é, para Maistre, nada menos que o mundo inteiro e a humanidade em toda a variedade das suas atividades e preocupações (daí justamente a variedade dos temas abordados na Parte II).

Em sentido inverso, o fato de este pensamento sobre o ser humano e os termos da sua história trazer em seu escopo uma tamanha e inaudita abrangência tampouco torna desnecessário ou, ainda, menos supérfluo o esteio sobre o qual essa mesma variedade se sustenta (atribuindo-lhe sentido), uma base que, segundo a minha proposta de leitura, se expressa em categorias de natureza especificamente religiosa ou teológica, com toda a carga semântica e as particularidades que estas categorias trazem dentro de si. Na realidade, é preciso atentar para o fato de que é precisamente o contrário que acontece: quanto mais somos levados “para longe” da religião pela diversidade de temas que compõem a reflexão maistreana sobre o ser humano, mais se faz necessário que nos recordemos do marco zero do nosso itinerário, pois este só ganha a sua plena significação à luz daquilo que o anima desde dentro, iluminando a sua origem e fim.

Infelizmente, penso eu, não é isso o que com frequência tem acontecido. Com efeito, não foram poucos os comentadores que, desencaminhados talvez por essa riqueza de interesses que marca a obra maistreana, não viram nos princípios teológicos que, segundo quer a minha leitura, a informavam desde dentro mais do que um traço formal do discurso, um “adorno” ou resquício, talvez inevitável, de uma educação à antiga, algo como uma deficiência de formação, ou mesmo, como parece ser mais freqüente, como um elemento a mais num caldeirão “ecclético” em si mesmo já demasiadamente saturado de outras fontes (políticas, sociológicas, antropológicas) de informação. O caso de Owen Bradley, discutido abundantemente neste sentido no Capítulo VII, é apenas um deles, e um dos menos graves (porquanto menos perniciosamente reducionista), deve-se reconhecer.

Desnecessário dizer, nesse ponto avançado do trabalho em que nos encontramos, que a minha leitura vai no sentido contrário a essa tendência de interpretação. Desnecessário reafirmar que, para mim, em Maistre, ao contrário da perspectiva corrente no século em que ele escrevia, a religião era fundante e não fundada, e que é a partir dela (uma “verdade” que a mim, ousado dizer nesse momento, me parece já estar fora de qualquer possibilidade de contestação) que todo o resto das suas representações a respeito da presença e da atividade do ser humano na terra – da sua condição e do seu caminho – deve ser lido e compreendido até, evidentemente, onde ele possa ser.

Com efeito, esta soberania da religião, das suas categorias e modos de pensamento na compreensão do homem e do seu mundo fica ainda muito mais clara agora quando continuamos a discutir a ciência maistreana do homem de novo a partir da moldura histórica maior que preside a sua formulação. A propósito, vale ressaltar mais uma vez, e agora num sentido diverso, que a enunciação desta ciência está longe de se esgotar na (ou mesmo de ser equivalente à) proclamação da ação da Providência nos eventos históricos que marcaram a Revolução Francesa, ou mesmo na lógica inerente à formação da vida política, cultural e social dos seres humanos concretos. Ali, naquele momento crítico, ao lado da proclamação do milagre revolucionário e da afirmação da influência divina nas constituições políticas, Joseph de Maistre parece ser assombrado (assombrando também o seu leitor) pela intuição de uma dimensão maior, escatológica, *redentora* da Revolução que vai além, significando-a em seus termos próprios, da ação ordenadora da Providência no plano meramente histórico, político ou social, relativo àquele momento e lugar históricos específicos que era a França em revolução. É de fato no capítulo mais sombrio das *Considérations sur la France* que Maistre começa a esboçar uma interpretação “final”, radicalmente religiosa ou teológica da Revolução francesa e, a partir dela, da história humana, que ele mais tarde desenvolverá, nas *Soirées de São Petersburgo* e no *Éclaircissement sur les Sacrifices*, no sentido de uma história da salvação de feição sacrificial significada pela noção central de um Governo Temporal da Providência. É esta visão “final” (também no sentido de que acontece a partir do “fim”), de certo modo definitiva da história humana (e também natural), pensada mais uma vez a partir da ótica divina como uma *história dos sacrifícios* que a parte final da tese se propõe, de agora em diante, a detalhar, a fim de fornecer o “fechamento” necessário à moldura utilizada para enquadrar e significar a eclética variedade que compõe a obra maistreana - a “lente” de leitura que encontra ou quer encontrar por trás dos escritos de Joseph de Maistre a idéia de uma paidéia divina ou Providencial. Acompanhemos, portanto, todo o desenvolvimento dessa parte central da sua teologia da história na ordem em que ela é apresentada na sua obra, a fim de melhor perceber as suas nuances dentro do contexto próprio da sua formulação. Desta forma, apesar do inconveniente de termos de lidar com algumas idas e vindas e quiçá algumas repetições, parece-me que teremos maiores chances de entender em profundidade aquilo que de mais importante Maistre, que não raro falava em palavras cifradas, numa espécie de discurso de duplo sentido, tinha a dizer.

É, de fato, significativo de tudo o que virá depois que essa interpretação “final” à qual eu acabo de aludir se afirme, a princípio, e de modo bastante surpreendente, com a descrição

maximalista da história dos homens como uma *História de Violência*. O título do capítulo III das *Considérations*, onde Maistre leva a cabo essa descrição, já é em si mesmo intensamente sugestivo: “Da Destruição violenta da espécie humana”. A tese que, depois de refletir, nos dois primeiros capítulos do livro, sobre os caminhos da Providência na Revolução, Maistre propõe, generalizando os princípios da intervenção divina introduzidos e discutidos até ali, é a seguinte: “Infelizmente”, diz ele, “a história prova que a guerra é o estado habitual do gênero humano, num certo sentido, e que o sangue humano deve correr, aqui e ali, sem interrupção em todo o globo, e que a paz, para todas as nações, não é mais que um respiro” (*Considérations*, 1980: p. 87). Numa enumeração impressionante das guerras, revoluções, sedições e conflitos que marcaram a história ocidental talvez nos últimos dois mil e quinhentos anos (IBID. pp. 87-91), ele usa de toda a erudição ao seu alcance para mostrar que os momentos de paz, ao longo de toda a cronologia conhecida, não foram senão um hiato (um *répit*) na sucessão interminável da carnificina universal, característica igualmente dos tempos antigos e modernos. A constatação que ele extrai desses “dados” da história não poderia ser muito diferente do que ela é:

Que se remonte ao berço das nações; que se desça até os nossos dias; que se examine os povos em todos os estágios possíveis, desde o estado de barbárie até a mais refinada civilização; em todos os tempos se encontrará a guerra (IBID. p. 91).

Por causa da guerra, continua ele, que é a causa principal, ou por todas aquelas que se pode acrescentar a ela, “a efusão do sangue humano jamais é suspensa no universo: ora ela é menos forte sobre uma superfície maior, ora mais abundante sobre uma superfície menos extensa; de modo que é sempre mais ou menos constante”. Se existissem tábuas de massacres como existem tábuas meteorológicas, quem sabe, pergunta ele, “não se descobriria a lei que governa esse fenômeno ao fim de alguns séculos de observação?” (IBID. p. 91). O célebre naturalista Buffon teria provado com grande pertinência que uma grande parte dos animais está destinada a morrer de morte violenta, tendo podido facilmente estender a sua observação ao gênero humano sem que, para isso, necessitasse sequer de um mísero microscópio, porquanto a “prova” desejada está desde sempre abundantemente inscrita no registro histórico de todos os tempos, lugares e civilizações (IBID. pp. 91-2). A despeito da analogia com o método e as figuras da ciência, o que esse temível discurso sobre a constância da guerra nos anais da história mostra, num primeiro nível de leitura, é que, a exemplo do que ocorreu com os profetas (que trabalhavam sobre uma base bem mais reduzida de “observação”), Maistre descobriu muito cedo em sua obra que a história dos homens deve, antes de tudo, ser

representada como um pesadelo¹⁰³⁸. A sua observação metódica, levada a cabo naquilo que ele sugere ser uma atitude “científica” (o registro das “tábuas de massacres”) destinada a buscar os padrões de comportamento subjacentes ao que ele chama de ordem moral, mostra algo muito diverso no sentido qualitativo daquilo que normalmente esperamos como resultado da ciência empírica: ela mostra, bem à maneira do que já haviam identificado os moralistas antigos, que o homem é o carrasco do próprio homem e que a carnificina tem sido invariavelmente o resultado da sua ação¹⁰³⁹.

Mas o escândalo maior ainda está por vir e é ele que se constitui em termos próprios no objeto da minha reflexão enquanto estudioso da sua teologia da história: para Maistre é no mínimo duvidoso que a “lei” que determina a destruição violenta e periódica (melhor dizendo, “constante”) da espécie humana ao longo dos tempos seja algo exclusivamente negativo como comumente se a representa ou que o próprio gênero humano nada tenha a ganhar com a sua aplicação¹⁰⁴⁰. Se ela evidentemente não deve ser vista como um bem (pois quem poderia representá-la assim?), ela é pelo menos “um destes males que entram numa ordem de coisas em que tudo é violento e contra a natureza e que [por isso] produzem as suas compensações” (*Considérations*, 1980: p. 92).

O que se vê com bastante clareza é que o gênero humano pode ser considerado como uma árvore que uma mão invisível poda sem descanso, e que com frequência sai ganhando desta operação (IBID).

Vive, então, o homem, sob o domínio de um Deus malvado, um espécie de “jardineiro” inescrupuloso – o mau demiurgo dos gnósticos – que ceifa com “constância” cirúrgica e brutal as vidas humanas apenas por diversão? Não é somente a ambição dos homens que os leva, por meio da violência, às grandes tragédias e calamidades da história, como normalmente se acredita? A exemplo do que ocorria com Orígenes e, com ele, a massa dos autores cristãos, a resposta de Joseph de Maistre a essas perguntas jamais poderia ser afirmativa. Ainda que o tema da guerra só vá ser tratado em toda a profundidade das suas implicações mais à frente, no último item deste capítulo e no contexto da exposição da doutrina da Providência nas *Soirées*, nesse momento é oportuno adiantar que para Maistre, defensor intransigente da bondade e da sabedoria divinas, é certo que são os homens que

¹⁰³⁸ “Eis o que os profetas descobriram: *A história é um pesadelo*”. Heschel. *The Prophets*, 2001: p.231.

¹⁰³⁹ Com efeito, escreve Heschel, para Isaías o “falso sentido de soberania do homem e, partindo dele, o orgulho, a arrogância e a presunção constituem a raiz de todo o mal” Ibid. p.210.

¹⁰⁴⁰ Numa passagem não publicada do *Discours à la Marquise de Costa*, reproduzido por Darcel na Introdução da sua edição crítica das *Considérations* (1980: p. 33), Maistre diz: “Seria de fato muito estranho que o sangue inocente que corre nos dias de hoje [1794] seja inútil para o mundo. Tudo tem a sua razão que conheceremos um dia”.

fazem a guerra – na verdade foram eles que a “inventaram” -, mas não do jeito em que comumente se pensa. Segundo a ótica maistreana, a guerra, em linha com todos os outros males que afligem o ser humano, é em primeiro lugar um reflexo do mal que mancha e infecta o mundo, sob cuja influência estão igualmente os homens e a natureza; mas ela não deixa de ser, por isso, também, a expressão maior da existência de uma *ordem na desordem*, um meio de regeneração e equilíbrio (ou “purificação”) estabelecido pelo amor divino, isto é, de maneira providencial¹⁰⁴¹. Pois a verdade sobre o estado empírico de coisas em que vivemos (um estado, lembremos, descrito como *violento e contra-natura*) é que

Não existe senão violência no universo; mas nós somos mimados pela filosofia moderna que disse que *tudo está bem*¹⁰⁴², enquanto o mal a tudo manchou, e num sentido muito verdadeiro tudo está mal, porque nada está em seu lugar. A nota tônica do sistema da nossa criação tendo baixado, todas as outras baixaram proporcionalmente, segundo as regras da harmonia. *‘Todos os seres gemem e tendem com esforço e dor para uma outra ordem de coisas’*.¹⁰⁴³

É, com efeito, nesta situação de desordem que a terrível calamidade que é a “lei da destruição violenta da espécie humana” expressa pela guerra entra como uma espécie de mal compensatório (i.e., como uma “ordem” possível), encontrando no estado miserável das coisas como elas se apresentam no plano empírico e espiritual uma justificação para a sua vigência, ao menos no sentido relativo do termo. Deixando de lado, por hora, aprofundamento dessa sua tentativa de justificação, nesse momento o importante é perceber que este quadro sombrio era já a visão de Joseph de Maistre sobre a atuação da Providência divina no começo da sua teologia da história, cujo momento inaugural é dado precisamente por estas curtas, porém, mui significativas passagens do capítulo III das *Considérations*. É desse ponto de vista

¹⁰⁴¹ É por isso que, apesar das muitas críticas ao militarismo espalhadas em sua obra, Maistre rejeita veementemente o ponto de vista que conhecemos como “pacifismo”, representado, na citação que se segue, na figura de Condorcet, que acreditava na paz universal como um resultado certo do progresso indefinido da humanidade na aquisição das luzes da razão. “Trovejemos, no entanto, contra a guerra, e tratemos de dela desgostar os soberanos; mas não nos entreguemos aos sonhos de Condorcet, este *philosophe* tão caro à Revolução, que empregou a sua vida preparando a desgraça da geração presente e legando benignamente a perfeição aos nossos descendentes. Não há senão um meio de comprimir a calamidade da guerra: é comprimindo as desordens que conduzem a esta terrível purificação”. *Considérations*, 1980: p. 93.

¹⁰⁴² Segundo J. L. Darcel a referência tem em vista Rousseau. Poderia referir-se igualmente a Alexander Pope e ao seu famoso adágio “Whatever is is right”. Para este último autor conferir o estudo de Susan Neiman, *Evil in Modern Thought*, 200²: p. 18 e ss.

¹⁰⁴³ *Considérations*, 1980: p. 95 citado mais uma vez em *Soirées*, II, 9, p. 465. A citação em itálico é de São Paulo, Rm 8, 22. A tradução portuguesa diz, a partir do v. 17: “Pois a criação foi sujeita à vaidade (não voluntariamente, mas por vontade daquele que a sujeitou), todavia, com a esperança de ser também libertada do cativeiro da corrupção para participar da gloriosa liberdade dos filhos de Deus. *Pois sabemos que toda a criação geme e sofre como que dores de parto até o presente dia*”.

que, nessa obra, Maistre começa a elaborar a sua visão total da história na perspectiva particularmente rica de conseqüências de uma teodicéia, de uma explicação para a presença do mal num mundo (e do sofrimento dos homens submetidos a ele) criado e governado pela bondade divina, ainda que nesse primeiro momento tenhamos apenas um esboço do que ela poderia significar. Não há, então, ainda, uma afirmação mais clara a respeito do que teria produzido o lamentável estado de coisas atual, o que teria, como ele disse, sido responsável por baixar a “nota tônica do sistema da nossa criação”, instaurando, com essa “queda”, uma ordem violenta e, em última análise, anti-natural, que teria atraído e chamado a intervenção da divindade dessa maneira que é, em aparência, pelo menos tão violenta e brutal quanto o estado de coisas que ela vem remediar. Nesse primeiro momento, não há, tampouco, nada mais que uma insinuação a respeito de quais seriam os meios providenciais que operariam ou facilitariam a redenção, o “retorno” a um estado de coisas “melhor”, cujos termos, por isso mesmo, se tornam, na visão de Maistre, muito mais urgente e absolutamente necessário conhecer. Nesse preâmbulo da teologia da história maistreana que é as *Considérations* apenas se entrevê que a sua resposta passará, como já foi sugerido mais acima, ao largo, rejeitando-a mais ou menos veementemente, da atribuição, ao estilo gnóstico (o que, afinal, é precisamente o contrário de uma teodicéia), da responsabilidade à divindade pela deterioração de um mundo que tinha tudo para ser simplesmente “bom”, e que a liberdade da criatura racional terá, aqui como alhures, um lugar central na sua explicação. Investiguemos, portanto, na continuação da sua obra, em que exatamente essa “explicação” ou teodicéia maistreana veio, com o passar do tempo e o conseqüente amadurecimento do nosso autor, a consistir.

10. 1. O retrato do Carrasco e o problema da Providência nas *Soirées*

De fato, depois de quase vinte e cinco anos de “silêncio”, de 1797 a 1821, todas estas questões colocadas em embrião nas *Considérations* ganham seu pleno desenvolvimento apenas na sua obra maior, as *Soirées de São Petersburgo*, integralmente dedicada à afirmação do governo providencial do mundo e à justificação dos caminhos da ação de Deus na história e na natureza ao modo de um ensaio de teodicéia. É por isso que a meu ver nada é capaz de nos colocar em melhor situação para entender exatamente o que Maistre quis dizer com essa sua representação primeira, violenta, de uma ordem da Providência nas *Considérations sur la*

France, do que o acompanhamento atento e cuidadoso do desenvolvimento paulatino do argumento central das *Soirées*, principalmente em suas partes mais difíceis e polêmicas referentes à elaboração de uma doutrina completa dos castigos divinos oferecida como explicação ou explicitação da ação e da intenção que orienta o governo providencial.

A esta altura, eu espero que o leitor atento e generoso, que teve a paciência de me seguir até aqui, ainda esteja em condições de lembrar-se de que já tivemos, no capítulo V da Primeira Parte, ao discutir as *Soirées* como uma obra de educação, uma idéia inicial do que seria esse argumento. Em todo caso, aqui vale mais do que nunca correr o risco de se repetir. Por iniciativa do Cavaleiro, um personagem, segundo reza a minha hipótese, introduzido nos diálogos para (sem prejuízo de outras explicações) servir de veículo e objeto de educação do leitor que Maistre tem em mente, as *entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence* se iniciam com a seguinte questão: seriam os ímpios ou culpados capazes de tirar proveito das boas coisas da vida como fazem os três homens honestos que, segundo a fantasia que introduz o texto maistreano, passeavam tranqüilamente pelo rio Néva a gozar da beleza única de uma noite branca no verão de São Petersburgo?

“Eu bem gostaria de ter aqui, neste mesmo barco em que estamos, um destes homens perversos nascidos para a infelicidade da sociedade; um desses monstros que fatigam a terra...” E o que você faria com ele, se me permite? (esta foi a pergunta dos seus dois amigos falando em uníssono). “Eu lhe perguntaria”, retoma o Cavaleiro, “se esta noite lhe parece tão bela quanto a nós” (*Soirées*, I, 1, p. 86).

Toda a discussão subsequente se dará, como já foi mencionado, à maneira de um moderno simpósio, a partir ou em torno desse momento inaugural. Mas logo uma ou outra correção de rumo vai se fazer necessária, pois a questão que, com a sua intervenção abrupta e inevitavelmente ingênua, o ainda “verde” Cavaleiro gostaria de ver respondida, é na verdade o “grande escândalo da razão humana” (ou, conforme a fórmula o Senador místico e *illuminé*, o grande “mistério” da metafísica divina) concernente à *felicidade dos maus e à infelicidade dos justos*, uma questão que sempre volta à baila e que vive, por assim dizer, na boca do povo desde os tempos bíblicos, tendo, por isso mesmo, como nenhuma outra, a virtude de conduzir os interlocutores a “sondar, pelo menos tanto quanto é possível à fraqueza humana, o conjunto dos caminhos da Providência no Governo do mundo moral” (IBID; pp. 89-90).

Nesse ponto, a primeira constatação, divulgada pela boca do Conde sempre ciosa de ortodoxia, é que nesse “escândalo” há, na realidade, muito de uma falsa questão, na medida em que, não raro, é o orgulho e uma vã disposição para a disputa que faz com que os homens, especialmente os questionadores adeptos da filosofia, se recusem a reconhecer a sabedoria dos caminhos de Deus e, por isso mesmo, o acusem de injustiça para com as suas criaturas e principalmente para com aqueles, os chamados “justos”, que se lhe mostram particularmente fiéis. Segundo o Conde é, com efeito, preciso estar atento e observar que, assim como acontece de modo geral com as falsas opiniões, a maior parte destas objeções às vezes tão célebres levantadas contra a Providência são como a “moeda falsa que, produzida a princípio por grandes criminosos, é em seguida posta em circulação pelas pessoas honestas, que perpetuam o crime sem saber o que fazem” (*Soirées*, I, 1, p. 97). Não obstante, nem a força da analogia, nem da intervenção ad hominem logram espantar o anseio legítimo dos outros dois interlocutores de “deixar os caminhos já trilhados” e procurar resolver as objeções levantadas contra a justiça de Deus, não através das penas e recompensas no além túmulo, mas justificando a ação da Providência nessa vida mesma em que nos encontramos (IBID. p. 92). É nesse momento e neste sentido que o Senador enuncia a necessidade pedagógica de um Governo Temporal da Providência, sem o qual os homens, em sua maioria tão egoístas e tão grosseiros, tão impressionáveis apenas pelo que lhes afeta os sentidos, poderiam facilmente se desgarrar ao constatar, verdadeira ou falsamente, não importa no momento, que, pelo menos nesse mundo, o crime compensa e a virtude não tem o pagamento que deveria ter¹⁰⁴⁴.

Isto posto, é nessa perspectiva que o personagem do Conde é levado a justificar os caminhos da Providência de Deus basicamente em dois níveis principais: fazendo observar que os culpados, pelo menos em sua maioria, não saem, ao contrário do que pode aparentar a sua “boa vida”, ilesos do braço severo da justiça divina nesse mundo, e de outro lado que os justos encontram, apesar dos sofrimentos que eventualmente padecem (ou nestes sofrimentos mesmos) alguma forma de recompensa ou redenção. A primeira resposta que ele propõe, tratando-se, na realidade, do primeiro argumento da teodicéia das *Soirées*, de modo puramente hipotético ou especulativo (como, aliás, é o caso de praticamente todas as

¹⁰⁴⁴ Reproduzindo o texto já citado na primeira parte no capítulo V, o Senador diz: “É muito perigoso deixar os homens acreditarem que a virtude só será recompensada e o vício só será punido na outra vida. Os incrédulos, para os quais este mundo é tudo, não pedem nada mais do que isso, e o próprio vulgo deve ser considerado nesta mesma linha: o homem é tão distraído, tão dependente dos objetos [visíveis] que lhe causam impressão, tão dominado por suas paixões, que vemos todos os dias o crente mais submisso desafiar os tormentos da vida futura em troca do mais miserável prazer. E o que será daquele que não crê senão de modo frágil? Apoiemo-nos, portanto, tanto quanto queiras sobre a vida futura que responde a todas as objeções [feitas contra a Providência divina]; mas se existe nesse mundo um verdadeiro governo moral, e se, a partir desta vida mesma, o crime deve temer, por que aliviá-lo deste temor?” (*Soirées* I,1, p.92.)

respostas oferecidas nessa obra, algo que muitos comentadores fizeram questão de esquecer¹⁰⁴⁵) é que os bens e os males são distribuídos no mundo como uma espécie de loteria, e que a cada um, justo ou injusto, virtuoso ou pecador, é dado o que o acaso determina ser (IBID, p. 93). Enunciada dessa forma, a primeira “solução” proposta por Maistre parece antes negar a soberania divina que justificá-la, ao tornar o acaso, entendido em seu sentido ordinário de força cega e não inteligente, o verdadeiro fiel da balança no mundo moral. Mas evidentemente trata-se apenas de uma primeira impressão, de um argumento colocado de forma puramente hipotética a fim de conduzir a discussão para um outro lugar. Porque o que o Conde está tentando fazer através dele é mudar a perspectiva das perguntas, é corrigir o que ele vê como um erro de perspectiva, além de, nesse processo, desvelar o orgulho que, aos seus olhos, estaria escondendo-se por trás da contestação dos caminhos de Deus. É preciso, portanto, diz ele, mudar a questão inicial proposta pelo Cavaleiro e em seguida complementada pelo Senador, perguntando não por que o justo sofre e o pecador prospera, mas antes

Por que na ordem temporal o justo não está isento dos males que podem afligir o culpado e por que o pecador não está privado dos bens de que o justo pode gozar? Mas essa questão é completamente diferente da primeira e eu fico muito surpreso se a sua simples enunciação não lhes demonstra o seu absurdo; porque é uma das minhas idéias favoritas que o homem direito é muito comumente advertido por um sentimento interior a respeito da falsidade ou da verdade de certas proposições antes de todo exame, não raro mesmo antes de ter empreendido os estudos necessários para estar em condições de examiná-las com um perfeito conhecimento de causa (Soirées, I, 1, p. 93).

Nesse caso particular o “sentimento interior” é naturalmente parte daquela característica das *Soirées* que, no capítulo V, eu fiz questão de apontar, isto é, o fato de que Maistre se dirigia preferencialmente àquelas pessoas desenganadas ou confundidas pelo pensamento do século, mas de natureza ou disposição religiosa que, como o Cavaleiro, já se sentiam inclinadas a dar atenção a ele e aos seus argumentos em favor da Providência de Deus e que, como é o caso do Senador, por exemplo, tinham a inclinação de desconsiderar os argumentos, por mais razoáveis e elaborados que pudessem parecer, destinados a negar ou desqualificar a bondade e a sabedoria do Criador¹⁰⁴⁶. Mas o que sobretudo a passagem citada

¹⁰⁴⁵ O caráter especulativo ou conjectural da grande parte das justificações da Providência oferecidas nas *Soirées* é patente, encontrando-se expresso, entre outras coisas, na utilização da palavra *sonder* pelo Senador na citação que eu acabo de fazer mais acima, algo muito semelhante, vale lembrar, à perspectiva investigativa da própria metapolítica maistreana e da teologia esotérica de Orígenes considerada de uma maneira geral.

¹⁰⁴⁶ Na mesma p. 93 e na seguinte é isso que o Senador dá a entender quando enumera doutrinas científicas que negavam a criação do mundo ou o seu desígnio que depois foram superadas pela marcha do conhecimento e que,

dá a ver é que, uma vez que a questão seja colocada em seus termos exatos, “a determinação interior de todo espírito bem formado deve necessariamente preceder a discussão” (IBID. p. 96), porquanto, entendida dessa nova forma, além de revelar-se absurda, ela tira a impressão, para Maistre evidentemente equivocada, de que o homem de bem sofreria *enquanto* homem de bem e, inversamente, de que o ímpio ou criminoso prosperaria enquanto ímpio e criminoso¹⁰⁴⁷, quando na verdade ambos sofrem ou prosperam em sua qualidade de seres humanos, pois, segundo o Conde a verdade é que *todo homem em sua qualidade de homem está sujeito a todos os males da humanidade* (IBID. p. 101). A razão específica, metafísica para essa disposição ou capacidade geral de sofrimento na natureza humana será analisada no próximo item no contexto da discussão das doenças físicas como castigos e em particular acerca do pecado original. Agora o que vale assinalar é que, da questão específica inicial “por que o justo sofre?”, é preciso passar para a questão mais geral, *Por que o homem sofre*, uma questão evidentemente completamente diversa da primeira, porquanto referente ao problema da origem do mal (IBID, p. 98). Começemos, portanto, diz o Conde dirigindo-se ao Cavaleiro, por afastar do caminho todo equívoco:

O mal está sobre a terra; ai de nós, esta é uma verdade que não tem qualquer necessidade de ser provada; mas há mais: e ele está muito justamente, embora Deus não possa ser o seu autor; eis aí uma outra verdade da qual nós não duvidamos, eu espero, nem você nem eu, e que eu posso dispensar-me de provar, porquanto sei com quem estou falando (IBID. p. 98).

Com efeito, a despeito do fato de que, no plano estritamente filosófico, a bondade necessária de Deus seja pouco mais que uma petição de princípio, ou, como diz o Senador, uma “profissão de fé”, é simplesmente característico de um bom ensaio de teodicéia que a hipótese gnóstica de um Deus malvado ou incompetente seja descartada, justamente a partir da fé, desde o princípio, e que a discussão se dê em torno das maneiras razoáveis (e evidentemente não demonstrativas) em que Ele, sendo ao mesmo tempo bom, poderoso, justo e verdadeiro, poderia proceder no governo do mundo que criou e mantém no ser. Nesse caso, Maistre recorre, através do Senador, a uma clássica formulação tomista que de certo modo resume, num outro registro e em termos filosóficos, aquele retrato maistreano da ordem providencial exposto no item anterior que dá conta da guerra como uma disposição da justiça

embora temporariamente consideradas válidas, a sua “consciência intelectual” (a expressão é, nesse sentido, cunhada por ele) se recusava a admitir.

¹⁰⁴⁷ Uma hipótese que, admite o conde, tornaria a objeção letal e insolúvel.

de Deus: *Deus é o autor do mal que pune, mas não daquele que mancha*, uma afirmação que, pelo seu laconismo, demanda ela mesma alguma clarificação:

Deus é o autor do mal que pune, quer dizer, do mal físico ou da dor [ou, ainda, da morte], como um soberano é o autor dos suplícios que são infligidos sob as suas leis. Num sentido afastado e indireto, é bem ele que enforca ou tortura, pois toda autoridade e toda execução legal parte dele; mas no sentido direto e imediato é o ladrão, é o falsário, é o assassino que são os verdadeiros autores do mal que os pune; são eles que erguem as prisões, que elevam os patíbulos e os cadafalsos. Em tudo isso o soberano age, como a Juno de Homero, *de livre e espontânea vontade, mas bem a contragosto*. Acontece o mesmo com Deus (sempre excluindo toda comparação rigorosa, que seria insolente). Não somente Ele não poderia ser, em qualquer sentido válido, o autor do mal moral ou do pecado, mas não se compreende como ele poderia ser originalmente o autor do mal físico, que não existiria se a criatura inteligente não o tivesse tornado necessário ao abusar da sua liberdade (IBID. p. 99).

O caso é que, ainda segundo o Conde, todo espírito reto está convencido por intuição de que o mal não poderia ter a sua origem em um ser todo-poderoso, e foi esse sentimento “infalível” que outrora ensinou o bom senso romano a reunir, como num laço necessário, os dois títulos augustos de Muito Bom e Muito Grande para falar do supremo poder.

Mas, o fato é que, se o mal não vem de Deus, como os três interlocutores e provavelmente o leitor que Maistre tinha em vista encontravam-se já de antemão dispostos a admitir (uma disposição que evidentemente não se aplica aos seus críticos mais acerbos, seja na tradição filosófica, seja no gnosticismo), e se não há qualquer injustiça na distribuição dos males (nesse caso especialmente os males físicos) que atingem a humanidade como um todo, em que poderiam se fundamentar as constantes queixas da virtude?

Por acaso seria lícito exigir que Deus suspendesse as leis da gravidade em favor do justo para que ele fosse poupado da queda de um telhado, por exemplo?

Seria razoável esperar que a geada, igual para todo mundo, se desviasse milagrosamente dos seus campos, que, assim, sob o comando da justa mão da Providência divina, ela se recusaria a atingir?

E se, seguindo ainda a linha do mesmo argumento, esse “justo” viesse a cometer um crime depois da colheita, seria conveniente, justo ou mesmo necessário que a sua produção apodrecesse nos celeiros para convalidar a justiça eterna?

Fosse assim, o milagre se tornaria a regra e não a exceção, e toda a ordem natural seria invertida, o que muito provavelmente redundaria num mal bem maior do que a suposta felicidade de um criminoso que escapasse à justiça ou a desgraça que eventualmente pudesse se abater sobre o justo querido de Deus (IBID. p. 100).

Além deste inconveniente, digamos, “natural” da questão, há algo mais importante, argumenta Maistre, nesse ponto claramente em linha com Plutarco e a questão do “prazo” da justiça divina, na maneira com que a Providência mantém a sua ordem no sentido temporal. Pois se o crime fosse punido no momento em que é cometido e se a virtude fosse recompensada na hora mesma em que se afirma, onde estariam o mérito e o demérito e, com eles, como seria possível a existência de uma ordem moral?

Pois se a ordem moral tem necessariamente de se configurar como a ordem da liberdade por excelência, haveria espaço para a liberdade num tal estado de coisas?

Suponha-se, de um lado, que cada ação virtuosa fosse *paga*, por assim dizer, com alguma vantagem pertinente ao reino do tempo: o ato, perdendo toda a sua característica sobrenatural, não poderia merecer uma recompensa desse gênero. Suponha-se agora, de outro, que em virtude de uma lei divina, a mão do ladrão caísse no momento em que fosse cometer um roubo: ora, nesse caso as pessoas se absteriam de roubar como se abstêm de colocar a mão sob o cutelo do açougueiro; em outras palavras, aquilo que chamamos de ordem moral desapareceria completamente.

Para harmonizar, portanto, esta ordem (a única possível para os seres inteligentes, e que de outro lado é provada pelas coisas como elas são) com as leis da justiça, seria necessário que a virtude fosse recompensada e o vício punido, mesmo temporalmente, não sempre, nem de forma imediata; seria preciso que o pedaço incomparavelmente maior de felicidade temporal fosse atribuído à virtude, e o lote proporcional de infelicidade ao vício, mas que o indivíduo não estivesse jamais certo de nada; e é isso, com efeito, o que se encontra estabelecido. Imagine toda outra hipótese: ela lhe conduzirá diretamente à destruição da ordem moral [quer dizer, a uma forma qualquer de fatalismo] ou à criação de um outro mundo (*Soirées*, I, 1, p. 102).

Deveremos ver, à continuação do nosso estudo, que imenso proveito Maistre tirará destes princípios e dessa ordem moral tanto na sua explicação de como funciona o mundo quanto na justificação que ao fim e ao cabo ele oferece dos caminhos de Deus. Em todo caso, a não imediatividade da ação divina não quer dizer, evidentemente, que não exista punição efetiva nesse mundo para o crime, nem recompensa temporal para a prática da justiça, algo cuja lógica o Cavaleiro, com as suas dúvidas e os seus embaraços (com os “escândalos” de que padece a sua razão formada nas luzes do século XVIII), logo insta o Conde a lhe levar a

ver. Pois, segundo ele, pelo menos no que diz respeito ao contexto particular da conversa nesse momento inicial (estamos ainda na primeira *entretien*), o “grande escândalo” implicado na coisa toda não é realmente, como bem viu o Conde, a possibilidade de o justo ser atingido pelos males físicos, que de fato incidem e não poderiam deixar de incidir sobre qualquer um; nem mesmo a possibilidade de o culpado eventualmente se ver livre deles, mas o fato bem atestado de que os seus crimes possam passar, pelo menos nesse mundo, sem algum tipo de punição (IBID. p. 98). É precisamente esta observação que fala de uma eventual impunidade dos crimes cometidos nesta vida que leva Maistre a se lançar naquela que, ao lado da guerra, é talvez a passagem mais polêmica e mais mal compreendida de toda a sua obra, o célebre “elogio do carrasco”. Acompanhemos passo a passo a seqüência da sua argumentação para podermos julgar as coisas no seu contexto próprio de uma justificação dos caminhos da Providência, entendendo-as, pelo menos dessa vez, como elas realmente são.

A tese com que o Conde introduz a sua reflexão sobre o papel ao mesmo tempo social e sagrado do carrasco na punição dos crimes é muito caracteristicamente tirada da legislação religiosa da Índia Antiga, as “Leis de Manu”. Ela se liga de maneira estreita, assim como todo o retrato do carrasco e da “necessidade” do carrasco que, a partir dela, ele irá traçar, à idéia que foi discutida no capítulo VII da origem divina da soberania. “Deus”, diz o Conde, “tendo decidido governar os homens através dos homens, pelo menos exteriormente, delegou aos soberanos a eminente prerrogativa da punição dos crimes; e é nisso, sobretudo, que eles são seus representantes” (*Soirées*, I, 1, p. 102). A passagem da legislação indiana que o Conde faz questão de ler para os seus amigos (IBID. pp. 103-4) pode ser resumida nos seguintes termos: no começo dos tempos Brahma criou, para uso dos reis e soberanos, o “gênio das penas”. Esse gênio, seu filho legítimo, caracterizado como uma espécie de espírito de luz, é o protetor da ordem do mundo e de tudo o que é sagrado nesse mesmo mundo. É por temor a ele que todas as coisas, naturais e morais, mantêm-se nos lugares prescritos na sua criação (nós diríamos, nos limites da sua natureza). De modo que os reis, a quem foi dado esse dom, estão obrigados a lançar mão dele para atingir justamente aqueles que cometem a injustiça. Pois o castigo é “um governante ativo; ele é o verdadeiro administrador dos negócios públicos; ele é o dispensador das leis” e é louvado pelos homens sábios por seu papel ordenador. O castigo “governa toda a humanidade; o castigo a preserva”. Ele vela pelo sono dos homens, e é tido pelo sábio como a perfeição da justiça. Portanto, que jamais os reis deixem de infligi-lo, porque sem ele “o mais forte terminará assando o mais fraco num espeto”, pois o certo é que “toda a raça dos homens é mantida na ordem pelo castigo, e a inocência não é encontrada em

lugar algum, e é o temor das penas que permite ao universo gozar da felicidade que lhe está destinada”. É nestes termos, digamos, ancestrais, que falam do castigo como o meio supremo de repressão e vingança divina (mas também como meio de “preservação”), que o Conde afirma a punição dos criminosos ou, em outras palavras, a justiça humana, como uma terrível prerrogativa divina delegada aos soberanos para garantir a harmonia do cosmos social. Se ela falhar (ou, em outro registro, mais pedagógico: se a crença nela falhar) acontece aquilo que num capítulo anterior o vimos descrever a respeito do governo: os corpos se desgarram pelas linhas do infinito e o caos passa a ser a regra da humana associação.

Até aí nada mais natural. Com a exceção, talvez, da idéia de que o poder de punir é concedido por Deus, uma prerrogativa que hoje, segundo os nossos princípios e a nossa idéia de legitimidade, decerto atribuiríamos ao povo pelo contrato social, não parece haver nada de chocante na noção de que sem uma ordem jurídica detentora do monopólio da violência seria virtualmente impossível todo tipo de vida em sociedade. Mas o fato escandaloso da descrição maistreana é a maneira em que a execução desta prerrogativa temível, para justamente descrita como “divina”, é exercida, é o fato de o sangrento mandato vindo dos céus (e, com efeito, o próprio fato de ele vir dos céus) recair não sobre o Estado entendido abstratamente, como um ente de ficção, ou sobre aquilo que chamamos de modo também bastante abstrato de “ordem jurídica”, mas sobre um ser humano concreto, sobre um homem de “existência necessária”, o carrasco, destinado a verter sangue humano em retribuição aos crimes previstos pelas leis da nação. E este homem, continua o Conde, se encontra ou pelo menos se encontrava em todo lugar no sistema do *Ancien Régime*, sem que se pudesse entender como isso era possível, na medida em que a razão não é capaz de descobrir na natureza de homem algum um motivo capaz de determinar a escolha dessa profissão.

O que é, então, se pergunta o Conde numa passagem cheia de *pathos*, este ser inexplicável que preferiu a todas as profissões agradáveis, lucrativas, honestas e mesmo honradas que se apresentam aos montes à força ou à destreza humana, o ofício de torturar e infligir a morte aos seus semelhantes? A sua cabeça, o seu coração são feitos como os nossos? Eles não contêm nada de particular e de estranho à nossa natureza? No que me diz respeito, eu não estaria tão certo disso (*Soirées*, I, 1, p. 104).

Sem dúvida que, exteriormente, o carrasco é feito como nós; ele nasce de mulher como todos nós, ele tem pais e tem filhos como nós; mas sem dúvida também, em vista da sua situação abjeta aos olhos da sociedade e do que ele ganha para fazer, trata-se de um ser extraordinário. Para que exista um tal ser na família humana é, de fato, necessário um decreto

particular, um FIAT especial e extraordinário do poder criador. Pensado nestes termos surpreendentes, o carrasco é, assim, concluído o Conde com imensa precisão retórica, “criado como um mundo”, uma afirmação que, por trás do paradoxo premeditado, me parece querer dizer exatamente o que foi dito ainda há pouco, a saber, que é ele, no cumprimento da sua função, quem garante o caráter cósmico, a harmonia e a beleza do mundo moral (e, portanto, social), como se fosse um mundo dentro do outro. Olhando as coisas mais de perto o Conde descobre que de fato é assim que tem de ser, que se existe uma figura tal como o carrasco, ela há de existir para o cumprimento de alguma missão extraordinária, pois a opinião coletiva é de tal modo desfavorável a esse ser em todo lugar considerado o mais abjeto, mas que, no fundo, existe apenas para servir, que dificilmente se poderia imaginar que ele ignora o pensamento geral a seu respeito.

Tão logo o poder estabelecido designa o seu lugar de morada, tão logo ele toma posse, dele todas as outras pessoas honestas se afastam, por repulsa e por medo, a fim de evitar vê-lo ou encontrá-lo. É no meio desta solidão, continua descrevendo o Conde com uma minuciosa riqueza de detalhes, e dessa espécie de vácuo formado em torno de si, que ele vive só com a sua mulher e filhos, os únicos, talvez, que lhe permitem conhecer a voz da humanidade: sem eles, ele certamente “só conheceria os gemidos” das suas vítimas. A partir deste momento a descrição que Maistre dá do carrasco no cumprimento da sua missão adquire um tom patético e grandioso, torna-se verdadeiramente impagável e merece, quando menos para divulgá-la em língua portuguesa, ser transcrita por inteiro:

Um sinal lúgubre lhe é dado: um ministro abjeto da justiça vem bater à sua porta e avisar que se está precisando dele. Ele parte; ele chega na praça pública abarrotada de uma multidão ansiosa e palpitante. Entrega-se-lhe um envenenador, um parricida, um sacrílego: ele o agarra, ele o estica, ele o amarra sobre uma cruz horizontal: ele ergue o braço. Faz-se, então, um silêncio horrível e não se ouve mais nada além do ruído dos ossos que estalam sob a barra e os uivos da vítima. Ele a desamarra, coloca-a na roda dos suplícios; os membros destroçados caem inertes por sobre os raios; a cabeça pende, os cabelos se arrepiam, e a boca, aberta como a boca de uma fornalha, não emite mais que um exíguo número de palavras intercaladas e encharcadas de sangue que pedem a morte. Finalmente ele conclui o serviço; seu coração bate, mas é de alegria. Ele se aplaude, dizendo em seu coração: *ninguém desanca melhor do que eu*. Ele desce e estende a mão manchada de sangue enquanto a justiça lhe joga de longe algumas moedas de ouro que ele carrega consigo atravessando uma dupla fila de homens que se afastam, de um lado e de outro, cheios de horror. Ele chega em casa e senta-se à mesa para comer; depois deita em sua cama e dorme; e, no dia seguinte, ao despertar, pensa em tudo, menos no que fez no dia anterior. Ele é um homem? Sim. Deus o recebe nos seus templos e lhe permite rezar. Ele não é um criminoso: e, no entanto, nenhuma língua consente em dizer, por exemplo, “que ele é virtuoso, que é um homem de bem, que ele é estimável,

etc”. Nenhum elogio moral é capaz de lhe convir, pois todos pressupõem uma relação qualquer com os homens e ele não tem nenhuma (*Soirées*, I, 1, p. 105).

E, não obstante tudo isso, conclui o Conde, com palavras quentes e prenes de significado que parecem saltar-lhe da boca como num transe,

Toda grandeza, todo poder, toda subordinação repousam sobre o executor. Ele é o horror e a liga da associação humana. Subtraia do mundo esse agente incompreensível e no mesmo instante a ordem dá lugar ao caos, os tronos caem e a sociedade desaparece. Deus, que é o autor da soberania, é também o autor do castigo: Ele colocou a nossa terra sobre estes dois pólos: *pois YHWH é o senhor dos dois pólos e sobre eles faz girar o mundo* (IBID. pp. 105-6)¹⁰⁴⁸.

Ufa! Não admira que muitos tenham ficado sem saber o que pensar depois de um tour de force retórico como este. A perplexidade é aqui sem dúvida a reação imediata e natural. De olhos arregalados e razoavelmente sem fôlego, nos perguntamos, ao dar de cara com essa passagem pela primeira vez: o que o autor realmente quis dizer com tudo isso?

Além da dimensão óbvia de ser um representante visível do monopólio estatal da violência, o que a figura do carrasco tal como acaba de ser evocada pode significar?

Passada a perplexidade inicial, que geralmente leva à suspeita, com efeito, da existência indefinida em tudo isso de algo muito, muito ruim, quiçá diabólico mesmo, e depois de uma boa segunda, terceira e talvez quarta leituras desse pequeno trecho que, em si, não ocupa mais do que três ou quatro páginas num livro que tem perto de seiscentas, percebe-se que grande parte da solução do problema se encontra na superfície mesma das coisas, nas próprias palavras que vimos Maistre usar para descrevê-lo e enunciá-lo. O discurso sobre o carrasco constitui-se, assim, com a ênfase incomum que ele dá aos mais horríveis detalhes descritivos, numa primeira instância daquela educação pela impressão dos sentidos, pelo medo ou pelo trabalho sobre a “imaginação” que compõe, num determinado nível de eficácia, a idéia do Governo Temporal da Providência tal como a vimos ser um pouco mais atrás definida pelo Senador.

¹⁰⁴⁸ Citação do Cântico de Ana em 1Sm 2,8: “Porque ao Senhor pertencem os fundamentos da terra, e sobre eles colocou o mundo”.

Como se não bastasse o aspecto intensamente vívido das suas expressões, pelo qual poderíamos chegar sozinhos a esta conclusão, o próprio Maistre nos oferece esta explicação na página seguinte a esta (p. 107), pela boca do mesmo Conde, reforçando a nossa primeira interpretação sobre o significado da figura do carrasco. Como ele mesmo diz nessa passagem, ao ofuscar os nossos olhos com a densidade da sua caracterização, Maistre estava justamente querendo fazer ver ao Cavaleiro, em acordo com a noção eminentemente pedagógica de um Governo Temporal da Providência, que existe, sim, sobre a terra uma “ordem *universal e visível* para a punição temporal dos crimes”, respondendo de uma maneira que poderíamos chamar de “gráfica” à sua objeção (que, lembremos, foi o que deu início a toda a descrição) sobre uma eventual impunidade dos culpados no plano temporal¹⁰⁴⁹.

Este exemplo “prático” da aplicação de um princípio geral é apenas o primeiro caso de “composição em espelho”, de união orgânica entre forma e conteúdo, que, nessa terceira parte da tese, iremos detectar na arquitetura discursiva e conceitual das *Soirées*. Pois, se tornar a ordem providencial visível é, em termos teóricos, necessário para operar a salvação daqueles que têm dificuldade em crer naquilo que não lhes toca os sentidos, ela também o é para o personagem do Cavaleiro, a quem a descrição do carrasco num primeiro plano se destina a impressionar, e que admite ter o mesmo tipo de dificuldade que o resto dos seus contemporâneos com os discursos tradicionais que falam das punições e recompensas do outro mundo, necessitando, por isso, exatamente como o provável leitor-alvo maistreano, ser levado a “ver para crer”¹⁰⁵⁰.

Porém, num segundo nível de leitura, a figura misteriosa do carrasco pintada por Maistre tem um significado que é tudo menos banal ou “aparente”, e que demanda um conhecimento do contexto histórico e teológico da sua obra para ser compreendido. Embora, a exemplo do que acontece com o “mistério” da guerra e tudo o mais na teologia da história de Joseph de Maistre, a sua compreensão definitiva esteja reservada para o capítulo XII, ou seja, depois que discutirmos em detalhe, no capítulo seguinte, os fundamentos teológicos do dogma da reversibilidade dos méritos, é desde já importante adiantar alguma coisa a esse respeito. De fato, essa noção de uma instância visível para a punição dos culpados nos leva diretamente de volta àquela tese escandalosa discutida no item anterior a propósito da guerra,

¹⁰⁴⁹ “Há, portanto”, conclui o Conde logo em seguida ao retrato do carrasco que acabamos de ver, “no círculo temporal uma lei divina e visível para a punição do crime e esta lei, tão estável quanto a sociedade que ela faz subsistir, é executada invariavelmente desde a origem das coisas: o mal, estando sobre a terra, age constantemente e como uma consequência necessária deve ser constantemente reprimido pelo castigo” (*Soirées*, I, 1, p. 106). No caso em tela, o castigo a que Maistre está se referindo é evidentemente a punição legítima infligida pela lei.

¹⁰⁵⁰ Para a dificuldade do Cavaleiro, cf. *Soirées*, I, 1, p. 91.

de que, ao derramamento de sangue humano, aqui perpetrado pelo agente legítimo da lei, cabe o estabelecimento de uma *ordem na desordem*, e que, portanto, o carrasco é, também neste aspecto mais profundo ou maior, um instrumento do Governo da Providência, o qual utiliza o mal que existe sobre a terra para construir um equilíbrio ou uma harmonia possível no plano caótico e corrompido em que vivemos e com ele evitar a absoluta danação.

É neste sentido justamente (recordando que se trata de um primeiro nível de leitura) que se deve entender as palavras do Conde quando ele diz, numa espécie de transe discursivo, que toda grandeza, todo poder e, especialmente, toda submissão repousam sobre o executor. Isto é assim porque, de acordo com o severo olhar maistreano sobre o mundo, o homem e a sociedade, e em harmonia com a sua visão, nossa conhecida, sobre a origem divina do poder e da soberania, o carrasco só pode ser uma espécie de sacerdote, um oficiante da justiça divina, o emissário oculto e misterioso (ainda que não consciente) de uma importante missão, que não se restringe apenas ao papel prosaico de polícia social (o que ele também faz e, segundo Maistre, com grande eficiência no plano simbólico), mas que, sobretudo, deve ser lida à luz do desígnio providencial de equilíbrio e, em última análise, de redenção, cumprindo, ao fim e ao cabo, uma função que, com perdão do horror do paradoxo, poderia ser definida como “salutar”. Não é, enfim, por outro motivo que Maistre descreve expressamente, na décima *Soirée* (II, 10, p. 502), o cadafalso como um “altar”. Bem, mas cada coisa a seu tempo. O entendimento dessa função só poderá ser plenamente conhecido no capítulo XII quando já estivermos de posse das chaves fornecidas pela doutrina maistreana dos sacrifícios.

No momento, parece-me importante observar que se constitui numa suprema violência querer ver na reflexão maistreana sobre o carrasco apenas uma defesa da utilidade ou mesmo da sacralidade da pena de morte *avant la lettre* ou o reflexo de uma concepção jurídica ultrapassada, cuja pertinência se esgotaria, ao modo foucaultiano, na maneira de punir própria do Antigo Regime, que apostava no peso simbólico dos suplícios, seja para reforçar a idéia do direito divino dos reis (nesse caso particular estritamente análogo à tese da origem divina da soberania), seja para desencorajar os súditos do cometimento de crimes e sedições. Sem querer negar a validade parcial destas visões, mesmo uma leitura não esotérica, mística ou “iluminada” deve admitir que a passagem maistreana sobre o carrasco comporta muito mais do que isso.

No plano jurídico especificamente, a interpretação me parece frontalmente equivocada, na medida em que parte do pressuposto de que a concepção penal do Antigo Regime, pelo menos tal como ela se encontra expressa nessa passagem da obra maistreana,

estava baseada na idéia do direito de vingança, ao passo que a concepção moderna que a substituiu enfatizaria, pelo contrário, e ao menos desde a obra do marquês de Beccaria, a idéia de correção do criminoso ou de simples proteção utilitária da sociedade, culminando, pelo desenvolvimento de seus próprios princípios, na tendência a abolir pura e simplesmente a pena capital¹⁰⁵¹. Eu não me sinto em condições de opinar sobre a motivação inerente à doutrina moderna dos delitos e das penas nascida da obra do célebre jurista italiano, a qual eu não conheço senão de ouvir falar, mas em relação à concepção de castigo adotada por Joseph de Maistre e exposta nas *Soirées* essa idéia não me parece proceder de maneira alguma. Como já tive a oportunidade de mostrar no capítulo V, a concepção pedagógica e terapêutica do castigo divino, entendido no espírito platônico como medicina espiritual, é, ainda que de modo não evidente, dominante nas *Soirées*, e a função do carrasco, sem prejuízo de uma outra leitura, adicional e complementar, que no capítulo XII deverei propor, pode ser vista, mesmo do ponto de vista da vítima, como “salutar”, na medida em que, em estilo origenista, ela pode ser capaz de lhe proporcionar uma espécie de expiação/purificação, que, dependendo dele, quer dizer, da sua “aceitação”, arrependimento e conversão (cf. *Soirées*, II, 10, p. 501), poderá ser-lhe descontada das penas prescritas para a outra vida, levando, no limite, à sua absolvição. Lembremos, a propósito, do significado do episódio bíblico do faraó na ótica origeniana, que fala, para nós de maneira escandalosa, dos benefícios que uma horrível morte por afogamento infligida pela Providência divina teriam trazido para a salvação da sua alma. O que a esse respeito nos desencaminha e nos leva com grande freqüência a não entender a lógica subjacente a esse gênero antigo, religioso de pensamento é o nosso preconceito ou disposição¹⁰⁵² de que existe apenas uma vida (pelo menos é assim que nós, modernos, tendemos a viver, mesmo os crentes, como se a “vida” fosse apenas essa que sentimos e vemos¹⁰⁵³), desacreditando, como de fato é o caso entre a maioria de nós, que o sacrifício dela possa ser, num outro plano, no plano da vida eterna da alma, vantajoso ou mesmo salutar.

É evidente, como muitas vezes ao longo desta tese fiz questão de reiterar em outros registros, que nem Maistre, nem tampouco os antigos que nesse ponto ele está emulando,

¹⁰⁵¹ Esse contraste e essa opinião são expressos por Xavier Tabet em relação ao pensamento de Joseph de Maistre na última edição especial do *Nouvel Observateur, 1789-2007: Les droites* (Hors-Serie # 67, Paris, 2007, p. 54) dedicada especialmente à história das direitas francesas e suas origens.

¹⁰⁵² Na realidade resultado de um intenso trabalho ideológico e cultural que remete, em última instância, ao caráter militante e transformador do pensamento das luzes trabalhado nos últimos duzentos e cinquenta anos sobre a opinião.

¹⁰⁵³ É isso, viver como se não houvesse outra vida ou como se não houvesse uma ordem de justiça divina que Maistre chamava muito caracteristicamente de “ateísmo prático”, para ele muito mais perigoso que o teórico.

participam dessa noção. Para eles a vida da alma, potencialmente desgraçada pelos crimes e pecados que eventualmente permaneçam impuros sem um tipo qualquer de expiação, é muito mais valiosa que a vida do corpo, e é no cuidado dela principalmente que um homem sábio, um homem piedoso ou mesmo um bom legislador (o paradigma do *phronimos*) está obrigado a colocar todo o seu empenho. Segundo essa perspectiva, é melhor (quer dizer, é mais saudável para a alma, para o verdadeiro “eu” do homem) morrer do que cometer um crime, um ponto de vista que o próprio Platão, falando ainda da perspectiva do paganismo, já fazia profissão de defender.

De modo complementar ao que diz Darcel, ao atribuir, numa nota à sua edição crítica (n. 29, pp. 121-2), o *pathos* da descrição e da argumentação maistreana sobre o carrasco à sua experiência como magistrado e principalmente como *Penitént Noir*¹⁰⁵⁴, eu diria que a representação que Maistre faz da figura do carrasco tem muito que ver também com a sua experiência da Revolução. Isso me parece ficar substancialmente mais claro quando compreendemos o pano de fundo histórico do seu discurso e as suas reverberações no resto da sua obra e da sua própria experiência pessoal. Quando recordamos, por exemplo, que a guilhotina, que foi criada no alvorecer da Revolução Francesa com fins humanísticos, como um instrumento de execução que, em contraste com o espetáculo do sofrimento oferecido pelo Antigo Regime tal como Maistre o descreve em cores vívidas, deveria levar o condenado a uma morte indolor, higiênica e, por que não dizer, progressista, mas que, a despeito de toda a beleza das suas intenções, logo se tornou o símbolo da matança indiscriminada, em série, semi-industrial, constituindo-se no principal meio de produção de grande parte do verdadeiro “rio de sangue” que inundou a França revolucionária, um rio sujo em cujas águas, como Maistre sempre fez questão de lembrar, a liberdade e mesmo a generosidade moderna não pôde evitar de ser batizada. Quando pensamos na impressão indelével que o banho de sangue revolucionário, principalmente no Período do Terror, causou na sensibilidade do nosso autor¹⁰⁵⁵, nos damos conta de que esse discurso que acabamos de ler, assim como o discurso sobre a guerra que leremos em seguida, muito mais do que a defesa de uma dada ordem estabelecida ou de uma categoria particular de punição, no caso a pena capital, se configura e se afirma como uma terrível *crítica à natureza humana*, quiçá a mais radical que jamais foi concebida, uma crítica que apenas uma sensibilidade exacerbada para a presença do mal (algo

¹⁰⁵⁴ Trata-se de uma ordem ou confraria de caridade encarregada de levar consolo espiritual aos condenados pela justiça, na qual Maistre esteve engajado por algum tempo na juventude. Cf. a propósito do mesmo Darcel, “Des Pénitents Noir à la Franc-maçonnerie: aux sources de la sensibilité maistrienne” in REM # 5-6, 1980: pp. 69-96.

¹⁰⁵⁵ Para uma descrição vide o capítulo VI acima.

muito diverso, convenhamos, de uma sensibilidade “maligna”), como de fato era a sensibilidade de Joseph de Maistre, seria capaz de conceber¹⁰⁵⁶. Pense-se, a propósito, na misteriosa e retumbante frase que conclui o violento retrato de Voltaire na Quarta *Soirée*: “Suspenso entre a admiração e o horror, por vezes eu gostaria de mandar erguer para ele uma estátua... pela mão do executor” (*Soirées*, I, 4, p. 238). Pense-se, no mesmo sentido, na clara apóstrofe endereçada, ainda no *Étude sur la Souveraineté* (1794), aos *philosophes* que, segundo ele, haviam “feito” a Revolução, cuja nota tônica, como já tivemos a oportunidade de ver no nono capítulo, era para ele a violência e o horror: “Em seus selvagens paradoxos e abstrações metafísicas, vocês pensavam que as paixões humanas não eram nada?” (O.C., I: p. 405). É a estes, a meu ver, principalmente, que dizem que “tudo está bem”, enquanto a realidade é que nada está bem porque nada está em seu lugar, é a estes, eu dizia, que, em paralelo à consistência propriamente teológica da figura do carrasco e da sua missão, Maistre parece endereçar a parte mais radical da mensagem desse discurso que se configura, conforme já disse, como uma crítica do homem e da noção moderna de natureza, representada como ordenada, “boa” ou ao menos maleável, mesmo no sentido da moralidade, às tentativas de engenharia da razão instrumental.

Muitos, com certeza, tendem, ao contrário, a interpretar a violência e a sanguinolência desta passagem como uma evidência do *mau caractère* da Providência maistreana, que desse modo passaria a ser representada, *malgré lui* e às suas confessadas intenções, como a expressão de uma divindade tirana, ávida de vingança, de sangue e de punição, cujo esquecimento, que Maistre estaria tentando evitar, é nada menos que merecido, tendo, na realidade, chegado até um pouco tarde demais. Mas esse não é, evidentemente, o ponto de vista adotado pelo autor. Fazendo um esforço para entrar na sua cabeça, podemos resumir a crítica do homem implicada na sua afirmação da “necessidade” do carrasco do seguinte modo: “pobre do ser ou da raça que precisa ser contida na sua tendência inata à iniquidade por algo que parece tão ruim! Infeliz da espécie que precisa desse tipo aparentemente tão horroroso de castigo para dar ouvidos à razão de cuja posse ela se gaba, mas que natural e sistematicamente ela faz questão de ignorar!”

Quanto à “necessidade” de que as coisas sejam assim, e é aí que, no meu entender, reside, no argumento maistreano, o ponto principal, Maistre não precisava de modo algum da

¹⁰⁵⁶ Como observou, a meu ver, com grande justeza, Henri de Lubac, essas páginas “tão vilipendiadas, deliberadamente provocativas, sobre o carrasco, a guerra e os sacrifícios, que têm sido interpretadas unicamente como sinais de uma natureza inumana, apegada aos costumes mais sombrios do passado, denotam, por trás dos seus aspectos paradoxais e às vezes contestáveis, *tanto um espírito profético quanto um profundo realismo*”. Lubac, *La Posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, 1989 (trad. Espanhola), p. 291, n. 24.

Providência ou de uma definição específica, mais ou menos severa, da sua lei ou da sua justiça para afirmá-la, uma vez que, aos seus olhos, ela era suficientemente demonstrada pelos anais históricos de todos os povos e de todos os tempos, tendo sido recentemente constatada de maneira ainda mais plena nos piores eventos da Revolução. Assim, para aqueles que vêem, nessa passagem, o foco colocado sobre a Providência (ou que colocam esse foco na Providência), eu sugiro que, agora com um pouco mais de atenção, olhem para ela outra vez.

Em todo caso, foi assim, trabalhando sem cessar para livrar os homens das suas amarras, barreiras e escrúpulos ancestrais, desenganando-os da crença não apenas numa outra vida, mas na preeminência da alma sobre o corpo, e levando-os, desse modo, a rebelar-se ao mesmo tempo contra a fé de seus pais e contra Deus, foi assim que, segundo Maistre, os philosophes e, com eles, os revolucionários, não entenderam as verdadeiras bases que sustentam o mundo, os pólos do equilíbrio sangrento sobre os quais YHWH faz girar a terra, as mediações que respondem pela tranqüilidade do homem inclusive no aspecto público da sua existência, e terminaram, com essa ignorância nascida do orgulho, fazendo correr muito mais sangue, e muito mais desordenadamente, do que seria preciso fazer.

Afinal, Maistre decerto poderia perguntar: a despeito do caráter gráfico e apelativo do ritual que a envolvia, existia algo mais raro do que uma execução no Antigo Regime?

Quantos prisioneiros condenados à morte guardava, na época de sua derrubada, a tão difamada Bastilha?

Como se sabe, a resposta a estas perguntas pode não se revelar nada agradável àqueles que, nesse assunto dos delitos e das penas, se arrogam em defensores da razão. É em vista deles principalmente, assim acredito, e da natureza humana corrompida que eles e as novas gerações que se formaram a partir dos mesmos princípios faziam questão de não admitir, que o carrasco é afirmado, na ótica maistreana, como o horror e a liga da associação humana. Mais uma vez especulando sobre aquilo que Maistre poderia ter dito ou pensado, quem sabe diante desse retrato monstruoso da necessidade cruenta de uma justiça eles não passassem a refletir sobre as conseqüências daquilo em que acreditavam? Essa é pelo menos uma das interpretações possíveis, uma hipótese, na realidade, eminentemente provável, acerca de qual era a real intenção maistreana ao elaborar e trazer a público esse discurso ao mesmo tempo violento e capital que eu venho de analisar¹⁰⁵⁷.

¹⁰⁵⁷ Há, de fato, indícios suficientes na consciência que Maistre demonstrava ter de si mesmo e do seu papel como homem público e escritor para sustentar a tese que fala dessa intenção polêmica, que visa causar perplexidade e levar à reflexão, uma atitude quase maiêutica em relação ao leitor ou destinatário da mensagem

10.2. O homem doente e a doutrina do pecado original

Nas páginas seguintes ao *tour de force* que fala do carrasco, Maistre continua normalmente a sua exposição sobre os caminhos da Providência na punição dos crimes e pecados e na recompensa destinada à virtude nessa ordem temporal, enveredando pela tese de que também as doenças físicas são em grande parte resultado dos vícios dos homens. Haveria, então, segundo ele, doenças atuais e doenças originais, da mesma forma em que há, a exemplo do que determinava a casuística teológica da sua época, pecados atuais e originais. Verifica-se, neste sentido, a existência de doenças de preguiça, de cólera, de gula, de incontinência, etc., enfim, todas as doenças que “têm um nome”. A conclusão do Conde a esse respeito é deveras curiosa: se todos os homens em sua condição de homens estão sujeitos a todos os males que afligem a humanidade, pode-se dizer que o homem virtuoso tem o privilégio de escapar pelo menos do alcance desses males específicos decorrentes dos vícios (os males “que têm um nome”, *Soirées, I, 1, p. 110*). Afora o pitoresco da analogia, que decerto nos parece ingênua, o que Maistre quer enfatizar com isso é a origem de grande parte das doenças que afligem a humanidade em desordens de natureza moral e espiritual, algo que apenas uma educação religiosa para a virtude, que ensine ao homem a vencer seus mais caros desejos e paixões (como para ele acontece eminentemente no caso do cristianismo, uma verdadeira *medicina da alma*), seria capaz de coibir (IBID. p. 113)¹⁰⁵⁸.

que ele quer passar. A um correspondente ele escreveu a este respeito: “Em todas essas questões eu tenho duas ambições. A primeira - você me acreditaria? – é *não estar certo*, é forçar o gentil leitor a ter consciência daquilo em que acredita”. Cit in Saint-Beuve, *Revue des deux Mondes*, III (1843), p. 371. Ênfase do autor. Ainda assim, o próprio Saint-Beuve, divulgador destas frases reveladoras, foi responsável pela criação de um “mito” que gozaria de uma longa fortuna nas interpretações do nosso autor, o de que Maistre teria exagerado nas suas teses e opiniões (de que ele seria um autor excessivo e exagerado) por supostamente escrever sozinho, “na solidão, sem um público, como um pensador exaltado falando apenas para si mesmo... e que quase nunca foi advertido, que quase nunca encontrou alguém pela frente para dizer-lhe *Alto lá!*”. Saint-Beuve, 1930: p. 50. Com efeito, nada, como bem mostrou Lebrun na sua biografia, e como evidencia suficientemente a longa e específica correspondência do nosso autor com o editor do seu *Du Pape*, o lionês Jean-Marie de Place (coligida na *Revue Bleue* por Camille Latreille, ver Bibliografia), nada pode estar mais distante da verdade do que essa imagem de Maistre como um escritor irrefletido. Maistre sempre procurou os leitores mais variados para os seus manuscritos antes de submetê-los à publicação, freqüentemente acatando com grande flexibilidade as suas críticas, e toda a sua correspondência pessoal dá a entender que ele tinha grande consciência, como disse, da separação a ser preservada entre o homem e a *persona* do escritor, de modo que pode-se dizer que praticamente nenhuma das provocações encontradas em sua obra foi fruto do acaso ou da irreflexão. É exatamente o contrário que, com toda evidência, parece corresponder à verdade. Cf. Lebrun, 1988: p. 267.

¹⁰⁵⁸ Esta tese maistreana da origem espiritual das doenças físicas está muito ligada, de um lado, à tradição da medicina antiga, e, do outro, à corrente vitalista da qual, em sua teoria dos sacrifícios, como veremos no capítulo seguinte, ele tirou tanto proveito. Citando Hipócrates, ele escreve em nota: “É impossível, disse

Há, porém, algo bem mais importante aqui também, algo em que o Conde apenas tocará no princípio da segunda *Soirée*: a doutrina que, a princípio falando das doenças, determina que todo mal é um castigo, apesar da sua aparência de vingança e crueldade, é na realidade a única salvaguarda possível para ao mesmo tempo a liberdade humana e a justiça divina, porquanto afirmar os males que o homem padece como uma retribuição significa, no fundo, que nenhum mal é necessário, e do fato de não ser necessário decorre que todo mal pode ser evitado ou pela supressão do crime que o tornou necessário ou, segundo Maistre, pela prece que tem a força de evitar ou mitigar o castigo estritamente devido à infração (*Soirées*, I, 2, p. 128)¹⁰⁵⁹. Para além da questão dos castigos estritamente falando, o que a etiologia moral ou espiritual das doenças físicas dá a ver é um outro aspecto, na realidade uma especificação, de algo que mais atrás, no capítulo VIII, foi discutido num registro diverso, a saber, que o mundo visível não passa de um grande “conjunto de aparências” (ou um “sistema de coisas invisíveis manifestadas visivelmente”), sendo o reflexo de um outro mundo que não podemos ver (cf. *Soirées*, I, 5, p. 275). No sentido específico que estamos discutindo aqui, isso quer dizer principalmente que o mundo em que vivemos, padecemos e experimentamos a nossa dor em todas as suas vicissitudes e defeitos nada mais é que um reflexo mais ou menos direto da nossa liberdade. Não era isso o tempo todo o que, em sua essência, afirmava a cosmologia “moral” e educativa de Orígenes?

De outro lado, é importante assinalar que ao propor, nesse sentido eminentemente moral ou espiritual, que os males do mundo, mesmo os males “naturais” representados pelas doenças ou, como ele deixará claro mais à frente (*Soirées*, I, 4, p. 247), pelas catástrofes “naturais”, existem apenas como castigos, e por isso, poderiam, dependendo da liberdade do homem, eventualmente não ocorrer, Maistre está indo conscientemente na contramão daquilo que poderíamos chamar de a perspectiva filosófica da sua época. Numa obra deveras informativa sobre o assunto, a estudiosa norte-americana Susan Neiman argumenta que, depois do terrível choque provocado pelo terremoto de Lisboa (1º de novembro de 1755) e das dúvidas e acusações que ele teria gerado contra a boa providência deísta, a saída

Hipócrates, conhecer a natureza das doenças se não se as conhece no INDIVISÍVEL do qual emanam”. E mais à frente, na mesma nota, ele reporta que o biólogo contemporâneo Barthez teria dito, numa espécie de comentário involuntário à passagem hipocrática, que “o princípio vital é um ser, que este princípio é um, que nenhuma causa ou lei mecânica é admissível na explicação dos fenômenos dos corpos vivos; que uma doença não é (com a exceção das lesões orgânicas) senão uma afecção deste princípio vital que, segundo TODAS AS APARÊNCIAS (ele tem medo), é independente do corpo, e que esta afecção é determinada pela influência que uma causa qualquer pode exercer sobre este mesmo princípio”. *Soirées*, I, 1, n. 41, p. 123.

¹⁰⁵⁹ Dessa forma igualmente entende-se, vale a pena observar, *en passant*, que a “necessidade” anunciada do carrasco é puramente condicional, estando dependente do estado do ser humano determinado em última instância pela sua liberdade.

encontrada pela filosofia moderna, particularmente a partir de Rousseau e dos adeptos desse mesmo deísmo, para escapar à condenação total e absoluta da bondade e legalidade/racionalidade do mundo criado, teria sido promover uma distinção radical entre os males físicos ou naturais (como as doenças ou os terremotos) e os males propriamente morais, com os primeiros passando ser vistos, a exemplo do todo “mecânico” da natureza newtoniana ou empirista, como indiferentes ou moralmente neutros, e os segundos como devidos exclusivamente à ação dos seres humanos, a única passível de julgamento moral; isto é, não aos homens corrompidos em sua natureza, como queria a antiga doutrina do pecado original, uma natureza que, a exemplo do que ocorria com o conjunto do mundo, não podia ser corrompida, mas às vicissitudes da organização social, esta, sim, devida exclusivamente à sua ação e, portanto, aberta de modo mais ou menos definitivo ao seu poder reparador. A realidade é que essa distinção entre mal natural e mal moral que, em nosso tempo, tomamos simplesmente como ponto pacífico, é na verdade o resultado dessa controvérsia, sendo em outras palavras o produto do pensamento dos vencedores dessa controvérsia, os *philosophes*, como o conhecimento da posição mais antiga e tradicional característica da religião revelada adotada por Maistre nos leva facilmente a entender. Ainda seguindo o argumento de Neiman que nesse ponto me parece bastante razoável, a modernidade do século XVIII teria, com Rousseau (e depois Kant, principalmente), encontrado a sua forma específica de teodicéia na separação conceitual entre o mal físico, doravante encarado como cego e acidental, determinado de maneira fixa e invariável (i.e., necessária à maneira da física do estoicismo) pelas leis da natureza que cabia à ciência descobrir e eventualmente prevenir (uma outra dimensão do poder reparador da ação humana que tem também, ainda que indiretamente, o seu sentido moral), e o mal moral, resultado da ação e, no mais das vezes, da ignorância dos homens em sua má influência mútua, um processo que resultou, como numa consequência necessária (e é possível especular que essa era mesmo uma das suas intenções primordiais), na subtração à divindade de todo poder ou influência (que dirá soberania) sobre o mundo que criou¹⁰⁶⁰. Além disso, me parece importante entender que da mesma forma que, em Maistre, a afirmação dos males físicos e naturais como castigos se liga de modo central à sua visão esotérica ou *illuminé* do mundo e da natureza como resultado de fatores e influências ocultas (em última análise remissíveis, seja à vontade do Criador, seja à liberdade humana, seja, como é mais comum, às duas simultaneamente), no caso dos *philosophes* a rejeição dessa teoria e a separação que busca refutá-la (ou simplesmente desviar-se dela) no contexto de uma

¹⁰⁶⁰ Para toda essa questão que eu acabo de resumir, ver Neiman, 2004²: esp. pp. 1-12 (introdução) e pp. 36-83 sobre a enorme importância de Rousseau e Kant.

outra teodicéia está relacionada à noção de natureza deísta que marcou sobremaneira a filosofia e a sensibilidade do século XVIII, uma noção afirmada, principalmente, nos célebres termos da “demonstração” da impossibilidade dos milagres (entendida como a incongruência de fundo entre o milagre e a legalidade/normalidade do mundo natural), que consistiu justamente na mais forte e influente tentativa de refutação da tese maior da religião revelada, toda ela baseada na crença na intervenção divina, na idéia de uma interação constante, não apenas possível mas necessária, entre os homens e a vontade de Deus.

Isto posto, aprofundar nesse momento as questões correlatas da prece e da crítica às leis invariáveis da natureza (ou, em outras palavras, do sentido da não necessidade do mal) é colocar o carro adiante dos bois. Deveremos falar dela em maior detalhe no último item deste capítulo, a propósito da guerra. Voltando, pois, agora à primeira *entretien*, a conclusão do Conde, destinada a escapar das objeções que o raciocínio e a experiência certamente não deixariam de opor à sua teoria que determina para as doenças e para os males físicos uma causa de ordem espiritual, é, pelo menos nesse contexto particular, um tanto mais cautelosa; ela diz, de maneira generalista, que “os vícios morais podem aumentar o número e a intensidade das doenças até um ponto que é impossível determinar; e, reciprocamente, que este horrendo império do mal físico pode ser restringido pela virtude até limites que é da mesma forma impossível de fixar”. Como não pode haver, continua o Conde, a menor dúvida sobre a verdade dessa proposição,

Não há necessidade de muito mais do que isso para justificar os caminhos da Providência mesmo na ordem temporal, sobretudo se se junta a esta consideração aquela que fala da justiça humana [i.e., o carrasco], na medida em que está demonstrado que, sob esse duplo prisma, o privilégio da virtude é incalculável, independentemente de todo apelo à razão ou mesmo de toda consideração religiosa (*Soirées*, I, 1, p. 115).

Este é, no final da primeira *entretien*, contados os argumentos 1) da loteria de bens e males que atingem justos e pecadores, 2) do sofrimento devido ao homem enquanto homem, 3) do carrasco ou da justiça humana, e 4) da origem moral ou espiritual de grande parte das doenças físicas, o primeiro balanço da teodicéia maistreana que no entanto está apenas começando. A exposição do seu ponto central no que diz respeito à explicação da presença do mal na terra e na vida humana, implícito e sugerido em tudo o que, neste capítulo, se veio discutindo, está reservada para a segunda *Soirée*.

Logo no princípio dessa segunda *entretien* (I, 2, p. 129), numa transição que até certo ponto pode-se dizer abrupta, o Conde diz, dirigindo-se ao Cavaleiro, a propósito da noção apenas mencionada de uma hereditariedade das doenças como fator complementar da ordem justa de Deus na punição dos culpados, que se, ao falar da origem moral dos males físicos, ele não fez nenhuma distinção entre as doenças, é que, na verdade, todas elas são castigos. Castigos em retribuição a quê, parece perguntar silenciosamente o perplexo Cavaleiro com a violência da afirmação? Naturalmente em retribuição ao pecado. Mas que pecado exatamente (pergunta ainda o Cavaleiro sem na realidade nada dizer)? “O pecado original”, explicita o Conde. Pois ele, o pecado original, “que explica tudo e sem o qual nada se explica, se repete infelizmente a cada instante da *durée*, ainda que de uma maneira secundária” (IBID. p. 129). O Conde completa o seu raciocínio dizendo que duvida que, em sua qualidade de cristão, esta idéia, desde que desenvolvida “exatamente”, tenha algo de chocante para a inteligência do seu interlocutor. É certo que o pecado original, inclusive no cristianismo, é sem dúvida um mistério; entretanto, como todos os outros mistérios, ele tem as suas “dimensões plausíveis”, mesmo para a nossa inteligência limitada”. Deixe-se de lado, continua a ele, a questão teológico-jurídica da imputação, e interprete-se o princípio que se vem de expor numa perspectiva que esteja em acordo com as nossas “idéias mais naturais”. Assim fazendo, basta pensar que *Todo ser que tem a faculdade de se reproduzir não poderia gerar senão o seu semelhante* (IBID. p. 130) para se entender exatamente porque todos os homens, em sua mera condição de homens, estão necessitados de punição. A regra não sofre qualquer exceção, diz o Conde, estando escrita em todas as partes do universo. “Se, portanto, um ser encontra-se degradado, a sua posteridade não mais se assemelhará ao seu estado primitivo [que era “bom”], mas sim ao estado ao qual ele foi rebaixado por uma causa qualquer” (IBID). Seguindo ainda esse raciocínio, a doença aguda não é transmissível, mas aquela que “vicia os humores” logo se torna uma *doença original*, “capaz de estragar toda uma raça”, e foi exatamente, para ficar apenas no exemplo mais geral, o que segundo ele teria acontecido in illo tempore com a raça humana¹⁰⁶¹. Há, portanto, continua o Conde, uma doença original da mesma forma em que há um pecado original;

¹⁰⁶¹ Nesse mesmo contexto Maistre diz, com o fim de entrar em polêmica com Rousseau, que o mesmo teria acontecido, de modo secundário, com os indígenas da América, que assim não corresponderiam, como queria o filósofo genebrino, ao “homem original”, inocente e edênico, mas antes ao homem degradado. Até onde Maistre levava a sério essa mais horrorosa das teorias só ele podia saber, uma vez que ele não a menciona nenhuma outra vez em sua obra a não ser nesse contexto polêmico da segunda *Soirée*, com a exceção talvez do seu retrato de Voltaire, onde ele identifica na fisionomia do filósofo “traços de degradação”. Em benefício do homem honesto que Maistre sem dúvida foi o que se pode dizer em sua defesa é que, ao contrário daqueles que cultivavam, tanto em sua época quanto depois, essa perspectiva pseudo-científica advinda das doutrinas vitalistas (algo que chegou

Quer dizer que em virtude desta degradação primitiva estamos sujeitos a toda espécie de sofrimentos físicos em geral; como em virtude dessa mesma degradação estamos sujeitos a toda espécie de vícios em geral. Esta doença original não tem nenhum outro nome. Ela não é senão a capacidade de sofrer todos os males, assim como o pecado original (abstração feita da doutrina da imputação) não é senão a capacidade de cometer todos os crimes, o que arremata o paralelo (IBID. p. 131).

Eis o sentido em que se deve entender a afirmação, constante da primeira *Soirée*, de que todo homem sofre não enquanto justo ou pecador, mas simplesmente em sua condição de homem. Eis aí também uma das grandes vantagens tiradas por Maistre daquele princípio enunciado mais acima, assim como no capítulo VIII em seu contexto *illuminé*, de que o mundo visível é, em última instância, o resultado da liberdade do homem, o que ficará ainda mais claro quando, daqui a pouco, discutirmos as conseqüências do pecado sobre a natureza. Seja como for, é nestes termos que Maistre vê o pecado como uma espécie de desordem inscrita na anatomia mesma da espécie, uma “doença original”, constitutiva, estrutural da alma¹⁰⁶², que responderia pelo fato de o homem estar exposto a todo tipo de doenças que se possa conceber. No nível da observação empírica, ele se manifesta como uma mecânica da desordem, uma multiplicidade infernal de pequenas divisões, dores (ou doenças) e violências potencialmente destrutivas e autodestrutivas, que tornam “necessário”, entre outras coisas, o carrasco e a sua execução da pena capital.¹⁰⁶³ Sua atualidade se revela, no plano da ação, como a “capacidade de cometer todos os crimes”, e no plano da constituição ontológica do ser humano como a “possibilidade de sofrer todos os males.” No plano físico e psíquico ele significa doença e divisão¹⁰⁶⁴; no plano moral (social e político, isto é, no plano da

até as famosas especulações de Lombroso, no século XIX, sobre a morfologia do crânio do criminoso), Maistre, a exemplo dos primeiros jesuítas que chegaram na América com a colonização, sentia verdadeira misericórdia pelos selvagens e pela sua “degradação” (no caso dos jesuítas, pela sua falta de alma), lamentando sinceramente todo o mal que os europeus, em sua “cruel superioridade”, haviam feito a eles. Nisso também ele era discípulo da Companhia de Jesus, ainda que se dignasse a acusar os padres (p. 144) pelos “exageros” de caridade que eles iriam cometer depois, ao pintar os selvagens como melhores do que realmente eram para, com isso, salvá-los da destruição. Além disso, a idéia de que os selvagens eram degradados dava a Maistre mais uma oportunidade para fazer a sua apologia do cristianismo, uma vez que, segundo ele, apenas a religião cristã havia se mostrado capaz de civilizá-los (ou atribuir-lhes uma alma).

¹⁰⁶² É a opinião de Pierre Vallin que Maistre compartilhava com Nicholas Mallebranche a idéia de uma “transmissão do pecado original ao modo de um contágio, de certa forma, físico”, uma idéia que ele refinará, como veremos mais abaixo, em sua teoria dos sacrifícios. Pierre Vallin S.J. *Lês Soirées de Joseph de Maistre: Une Création Theologique Originale* in *Revue de Sciences Religieuses*, 74/3, Paris, 1986 p.351.

¹⁰⁶³ Num registro análogo, Bultman fala da “lei do pecado” que domina o mundo caído na teologia de Paulo como uma “compulsão para o pecado” Cf. Bultman, 1955: II., p.332

¹⁰⁶⁴ Citando Hipócrates, ele escreve: “Não pode haver causa de doença naquele que é UM”. *Éclaircissement*, 1994: p.24. Não se trata aqui, como veremos melhor ainda mais à frente, de uma simples visão moralizante da condição humana, como sugere E.M Cioran, em seu ensaio sobre Joseph de Maistre, uma coleção mesquinha de pequenas misérias e futilidades, mas de um defeito ontológico, um dilaceramento constitutivo do ser do homem.

“conduta”), o pecado se revela como uma “lógica da violência”, um entusiasmo do carnage, como Maistre o refere em relação à guerra, uma “mecânica do crime”, como, de modo irônico, ele alude aos revolucionários, colocando frente a frente o ideal científico das luzes (baseado no mecanicismo dos seguidores franceses Newton) e os massacres que caracterizaram o Período do Terror nas *Considérations sur la France*.¹⁰⁶⁵

Mas a teoria maistreana do pecado original comporta ainda um sem número de outras precisões e desenvolvimentos no que diz respeito à sua origem e dinâmica interior na história e na natureza humana, como, dentro dos limites e possibilidades deste trabalho, logo não deixaremos de ver. Voltemos mais uma vez ao termos primários da sua enunciação no sentido conceitual. Segundo o Conde, a essência de toda inteligência é conhecer e amar e por isso nenhum ser inteligente (ele se refere particularmente ao homem) pode amar o mal naturalmente ou em virtude da sua essência. Para isso

Seria necessário que Deus o tivesse criado mau, o que é impossível. Se, portanto, o homem está sujeito à ignorância e ao mal, não é talvez senão em virtude de uma degradação acidental¹⁰⁶⁶ que não poderia ser senão a consequência de um crime (*Soirées*, I, 2, pp. 132-3).

Esta passagem específica, que fala de um “crime original”, consiste, com efeito, vista em conjunto com aquelas outras da segunda *Soirée* que eu acabo de analisar, na primeira enunciação em termos claros em toda a obra maistreana do pecado original como princípio de um ensaio de teodicéia. De fato, a exemplo do que aconteceu com algumas das idéias fundamentais da sua teologia da história expostas no primeiro item desse capítulo, será preciso esperar até as *Soirées de São Petersburgo*, publicada vinte e quatro anos depois das *Considérations*, para ver o pecado tematizado como causa praticamente exclusiva das funestas conseqüências que a situação empírica, violenta do mundo tal como o conhecemos e experimentamos dá a ver.

Cioran, baseado numa distinção a meu ver não convincente entre ética e ontologia, sugere a imagem de um Maistre moralista – alguém que usaria o pecado original por razões meramente “policiais” – a qual eu compreendo revelar-se infundada, especialmente quando vista à luz da sua teoria dos sacrifícios Cf. E.M.Cioran. Op. Cit. p.28

¹⁰⁶⁵ Esta alusão se refere à passagem em que o autor chama os revolucionários, envolvidos numa mútua aniquilação, de *vaucansons*, soldadinhos de chumbo que não sabem o que fazem e que são levados a matar uns aos outros sem uma consciência real de que a corrente irresistível dos eventos os carrega para a sua própria destruição. *Considérations*, 1980: p.129.

¹⁰⁶⁶ Acidental no sentido de que não é “essencial”, de que não faz parte da natureza das coisas tal como foram criadas, no sentido, enfim, de que não foi pelo desígnio eterno de Deus ao criar o mundo.

Mas se o pecado “explica tudo”, conforme crê o próprio Maistre na sua grande obra de maturidade e, na esteira das suas palavras, a grande parte dos seus comentadores, e se sem ele “nada se explica”, como entender que ele tenha escrito toda uma obra sobre a condição humana (algo como quatro ou cinco textos maiores publicados ao lado de inúmeros outros opúsculos sobre os mais variados assuntos), ultrapassando os sessenta anos de idade, sem jamais tê-lo discutido não digo de maneira exaustiva, mas ao menos com um mínimo de atenção e, o que é mais importante, metodicamente? Porque, até onde eu sei, antes das *Soirées* e do *Éclaircissement sur les sacrifices* publicado como apêndice (e, portanto, contemporaneamente) a ela, Maistre tratou uma única vez de forma direta do pecado original, no seu texto de publicação póstuma intitulado *De L'état de Nature* (1794), e apenas com o fim de refutar, num contexto eminentemente político de discussão (concernente à necessidade do governo e à natureza do homem como um ser social), a antropologia rousseauiana da bondade natural do homem, fazendo pouco mais que reproduzir, num exíguo punhado de páginas, a linha das representações tradicionais que mais tarde, nas *Soirées*, conforme estamos vendo, ele estenderá, refinando consideravelmente¹⁰⁶⁷.

Como explicar, eu perguntava, que um autor conhecido na literatura especializada como um agostiniano radical, e sobretudo nos meios propriamente teológicos como um caso paroxístico da teologia latina da expiação¹⁰⁶⁸, duramente criticado por assumir a “equivocada” atitude de “começar” a sua reflexão sobre o homem e o mundo a partir do pecado (e não, assim segue o argumento, a partir de Deus, como supostamente deveria ser), como, eu me pergunto, esse autor pode ter demorado quase trinta anos para trazer à luz aquele que supostamente é o princípio maior e primeiro do seu pensamento?

Então tudo o que ele escreveu até pelo menos os sessenta e cinco anos de idade, tudo aquilo que foi estudado até aqui a respeito da ação de Deus na história, da insuficiência do homem, da sua dependência em relação à Providência e da idéia ao mesmo tempo humanista e teológica sobre a sua perfeição, tudo isso ficou sem significado até a sua morte e a publicação póstuma das *Soirées*?

Ou não é plenamente possível entender os princípios e as linhas de força da teologia da história de Joseph de Maistre sem o recurso obrigatório ao pecado original?

¹⁰⁶⁷ Refiro-me às seis ou sete páginas que compõem o segundo capítulo do *De L'état de Nature*, (Ed. Darcel), REM # 2, 1976: pp. 93-99, intitulado “O homem nasce mau numa parte da sua essência”, o que, segundo Maistre, provaria que ele necessita ser governado, pois “um ser ao mesmo tempo social e mau deve submeter-se ao jugo” (p. 97).

¹⁰⁶⁸ Cf. Vallin, 1986: p. 361.

Não foi isso, à exceção deste último capítulo, o que eu vim fazendo até aqui? Se eu fui, como já desde o final do capítulo anterior (IX) o leitor está em condições de julgar, bem-sucedido nessa empresa de tornar o pensamento de Maistre inteligível a partir das categorias religiosas que o informam desde dentro, como interpretar essa opinião tão difundida a respeito dos termos precisos da sua teologia no que diz respeito à posição que nela ocupa a doutrina do pecado original?

A questão, de fato, não é das mais fáceis de responder. Por um lado, me parece ser um erro exagerar a importância do tema do pecado em Maistre, fazendo dele a explicação para tudo o que um dia ele escreveu ou pensou escrever sobre a fraqueza e limitação do homem e a soberania de Deus. Se o pecado é importante e mesmo fundamental, como desde o princípio deste capítulo estamos vendo, deve-se admitir que ele não é “primeiro”, que Maistre não iniciou a sua reflexão sobre os caminhos da Providência no mundo “apenas” pelo pecado, entendido como a expressão ou explicação do mal. A exemplo do que ocorria com os profetas, uma parte não negligenciável da sua visão sobre a história pode ser entendida simplesmente sob o prisma da grandeza divina, da percepção irresistível do poder da sua presença (um discurso a respeito da *shekinah*), do desnível ontológico existente entre Criador e criatura, sem uma ênfase exagerada e necessariamente negativa no que diz respeito ao entendimento do homem, tomando a sua pequenez e impotência apenas, como na maior parte do tempo venho fazendo até aqui, como um reflexo da sua condição infirme, criatural frente ao incriado e ilimitado que lhe transcende e lhe formou.

Mas, de outro lado, seria um erro tão grande quanto o primeiro, ou talvez até maior, negar que a doutrina do pecado original ofereceu a Maistre uma oportunidade única de dar sentido à história humana em toda a crueza da sua apresentação empírica, de entender o homem por dentro, nas articulações mais profundas da sua natureza espiritual, de, enfim, dar razão, numa teodicéia histórica de grande profundidade perceptiva, do grave problema da presença do mal no mundo e da escandalosa violência que identificamos na experiência que fazemos dessa “boa criação”. Seria um erro negar que o pecado original foi colocado por Maistre, e de vários modos significativos, conforme ainda deveremos ver, no centro da ciência do homem (também entendida como autoconhecimento) que desde o princípio mais tenro da sua obra ele representava como aquilo que mais valia a pena investigar. Este fato deverá ficar suficientemente claro à continuação.

O que não me parece nada errado, o que, ao contrário, me parece valer sumamente a pena buscar entender, são os termos exatos desta centralidade e dos caminhos que ela abre

para o entendimento da natureza humana e da história; é o fato de o pecado representar em Maistre, como já havia acontecido em Orígenes, e mesmo em Pascal, e, ao contrário do que quiseram alguns dos seus críticos, não uma redução do largo espectro das atividades e preocupações humanas a um estreito ponto de vista religioso (como, talvez, seja o caso na doutrina clássica do protestantismo), mas antes uma ampliação deste mesmo espectro¹⁰⁶⁹ no contexto da visão que se pode ter do itinerário do homem na terra e da sua condição.

Feitos estes esclarecimentos, voltemos, então, à descrição dos detalhes e articulações da sua doutrina que apenas foi iniciada. Em termos altamente aparentados a Pascal, Maistre dá seguimento ao seu primeiro desenvolvimento maior sobre o tema do pecado original e suas conseqüências, ainda na segunda *Soirée* de São Petersburgo, com a imagem clássica do homem como grande e pequeno, rico e miserável, algo que apenas o conhecimento de si mesmo pode lhe fazer ver. Por isso sua situação é, para ele, dentre todos os seres, a mais deplorável, não somente pela sua fraqueza mas também pelo seu poder, porquanto é esta condição de viver dividido entre os dois pólos a própria expressão da humana agonia.

Nenhum castor, nenhuma abelha, nenhuma andorinha quer saber mais do que seus antepassados. Todos os seres estão tranqüilos nos lugares que ocupam. Todos estão degradados, mas ignoram a sua situação; somente ele tem esse sentimento, e este sentimento é ao mesmo tempo a prova da sua grandeza e da sua miséria, dos seus direitos sublimes e da sua inacreditável degradação (*Soirées*, I, 2, p. 133).

De acordo com essa formulação, a ciência do homem proporcionada pelo pecado é antes de tudo a ciência da grandeza e da miséria do homem, a percepção dolorosa de que ele é um ser dilacerado e intrinsecamente contraditório. Como penhor da sua grandeza ele tem a consciência, uma “instância divina” que o adverte de sua origem¹⁰⁷⁰; mas ela só serve (e aí reside a sua miséria) para fazê-lo “corar”, na medida em que revela tudo o que ele não gostaria de encontrar dentro de si. Ainda como Pascal, Maistre concebe o homem como um ser em luta que, num exame de consciência mais profundo, descobre-se num estado de dolorosa humilhação.

No estado a que se encontra reduzido ele não tem sequer a triste alegria de se ignorar: é necessário que se contemple incessantemente, e ele não consegue se contemplar sem ter vergonha do que vê; sua grandeza mesma o humilha, porquanto a luz que o eleva até o anjo não serve senão para iluminar dentro dele as tendências abomináveis que lhe degradam até a besta [brute] (IBID).

¹⁰⁶⁹ Em que pese a avaliação positiva ou negativa que se faça da posição atribuída por Maistre às diversas partes que compõem o todo humano ou mesmo da consistência cognitiva dessa sua atribuição.

¹⁰⁷⁰ Ver tb. *De L'état de Nature*, REM # 2, 1976: p. 98. Conforme a interpretação de Bultman, para Paulo a consciência também remetia à autoridade divina. Cf. R. Bultman. *Theology of the New Testament*. Charles Scribner's Sons, N. Iorque, 1955 Vol. I. p 219

Quem ousaria, pergunta Maistre, glosando uma passagem bíblica já citada, *visitar seu próprio coração com uma lâmpada* e não sentir a tentação de jogar-se ao chão envergonhado de si mesmo?¹⁰⁷¹. Desesperado, o homem que se contempla – isto é, aquele se esforça, numa atitude socrática, para adquirir o correto conhecimento de si - busca em sua constituição algum fator de equilíbrio e sanidade, algum ponto seguro em que se apoiar, mas não consegue, porque

O mal a tudo manchou e o homem inteiro não é senão uma doença.¹⁰⁷²
Composto inconcebível de duas forças diferentes e incompatíveis, centauro monstruoso¹⁰⁷³, ele sente que é o resultado de alguma perversidade inaudita, de alguma mistura detestável que o viciou até em sua essência mais íntima (IBID).

Como não é nada difícil perceber, o maximalismo destas frases que descrevem a presença do mal no homem (e que ao todo não correspondem a mais que duas ou três páginas das *Soirées*) denota uma clara intenção polêmica. Como lembra Pranchère, no que diz respeito ao pecado original é preciso ter sempre em mente que Maistre exagera ou diminui o peso e as conseqüências do “crime de desobediência” do primeiro homem (ou, em estilo origenista, das primeiras “criaturas racionais”) de acordo com o interlocutor. Passa-se aqui, com efeito, algo semelhante àquilo que eu disse acontecer no item anterior a propósito da exaltação do carrasco. Diante dos *philosophes* ou do público letrado do início do século XIX (ao qual, com ressalvas, supostamente pertencia o Cavaleiro), que notoriamente tendiam a negar, nem que fosse por conta do seu anacronismo, a existência ou a pertinência da queda e da corrupção da natureza para o entendimento do homem, ele faz do pecado a panacéia universal, a explicação de todos os males verificados no mundo, ele “exagera” a situação de corrupção e dilaceramento em que se encontra o homem e especialmente a sua vontade a fim de contestar a crença que seus interlocutores professavam na independência do ser humano e na sua autonomia¹⁰⁷⁴; de outro lado, diante da violência da soteriologia protestante ou da teologia da graça de Jansênio, como acontecerá na sexta *Soirée* e em grande parte dos seus registres de lectures, ele busca a todo custo resguardar a grandeza do homem, afirmando

¹⁰⁷¹ Ibid. p.218 Parafraçando Sof 1,12 “Naquele tempo, esquadrinharei Jerusalém com lanternas, castigarei os homens que, sentados em sua borra, dizem consigo mesmos: ‘O senhor não faz bem nem mal’”

¹⁰⁷² Citação de Hipócrates.

¹⁰⁷³ “O ser em forma de centauro, o homem, manifesta algo *incompletável* que aponta para além de si mesmo para uma possibilidade de integração – impossível de ser descoberta por suas próprias forças – que é formalmente indicada em sua relação com Deus”. Balthasar, 1967: p. 49.

¹⁰⁷⁴ Com efeito, numa carta a Jean Marie de Place, o editor do *Du Pape*, Maistre confessa candidamente: “Sem pretender estabelecer nenhuma comparação, eu exagerei como Agostinho exagerou contra os Pelagianos”. Carta a Jean Marie de Place de 28 de setembro de 1818, coletada em *Amica Colatio*, uma coleção da correspondência inédita do nosso autor organizada por C. Latreile na *Revue Bleue*, edição de março de 1912.

intransigentemente a sua liberdade contra os partidários da graça irresistível, nuançando, na realidade, a sua posição “pública” para ajustá-la ao texto sobre graça e liberdade que, contra os protestantes, havia sido promulgado pelo Concílio de Trento, e que se constitui, no final das contas, na sua verdadeira posição sobre o assunto¹⁰⁷⁵.

Voltando mais uma vez à leitura desse momento inaugural da doutrina do pecado, um contexto no qual, faz-se necessário entender, Maistre claramente tende a “exagerar”, é sobretudo na vontade que, segundo ele, o homem experimenta dolorosamente todo o seu despedaçamento, ao perceber que não tem poder nem mesmo – e principalmente – sobre si mesmo.

Toda inteligência é por sua natureza mesma o resultado, a uma só vez ternário e uno, de uma percepção que apreende, de uma razão que afirma e de uma vontade que age¹⁰⁷⁶. As duas primeiras potências não estão senão enfraquecidas no homem; mas a terceira encontra-se quebrada [*brisée*]¹⁰⁷⁷ e, semelhante à serpente de Tasso, arrasta-se atrás de si mesma, envergonhada de sua dolorosa impotência (*Soirées*, I, 2, p.133).

Agitado continuamente por forças contrárias, pelos impulsos contraditórios que nele coabitam, o homem

Não sabe o que quer; ele quer o que não quer; ele não quer aquilo que quer; ele *quereria querer*. Ele vê dentro dele algo que não é ele e que é mais forte do que ele. O sábio resiste e clama: *Quem me libertará?!¹⁰⁷⁸* O insensato obedece e chama a sua fraqueza de *felicidade*.¹⁰⁷⁹

¹⁰⁷⁵¹⁰⁷⁵ De fato, Pranchère me parece estar essencialmente correto ao dizer que a verdadeira doutrina maistreana sobre o pecado (ou melhor, sobre as conseqüências do pecado na questão da graça e da liberdade) nada mais é que a doutrina de Trento, o que, defendendo insistentemente Molina contra os jansenistas, Maistre fazia questão de ressaltar. Cf. Pranchère, “Ordre de la raison déraison de l’histoire” in *Dossier H*, 2005: p. 381.

¹⁰⁷⁶ A despeito da diferença de terminologia e de não citar a sua fonte, Maistre está claramente fazendo uso aqui da divisão antropológica agostiniana tirada da teologia trinitária: *mens, notitia e amor* (respectivamente, mente ou “inteligência”, conhecimento ou “logos” e amor ou “vontade”) Cf. *A Trindade*. Paulus, São Paulo, 1995. L. IX, 3-5 pp. 289-294 e o comentário de Andrew Louth em *The Origins of the Christian Mystical tradition*. Clarendon Press, N. Iorque, 1981, p. 147 e ss. Maistre descreveria a constituição *formal* da natureza humana de forma quase idêntica mais de vinte anos antes, no *De l’État de Nature*, desta vez mais próximo da terminologia de Agostinho. “O homem, como todos os seres inteligentes, é terciário em sua natureza. Essa natureza é constituída de um entendimento que apreende, uma razão ou *logos* que compara e julga, e um *amor* ou vontade que decide e age. Embora o homem encontre-se enfraquecido nas duas primeiras faculdades, ele só está realmente ferido na terceira, e mesmo aqui o golpe que recebeu não o privou completamente de suas qualidades originais”. REM # 2, 1976: p. 98.

¹⁰⁷⁷ *Fracta e debilitata*

¹⁰⁷⁸ Citação de S.Paulo Rm 7,24. Ver em continuidade com 7,15: “Porque não sinto gosto pelo que faço, pois não faço o que quero, mas faço o que aborreço (...) Não faço o bem que quero, mas o mal que abomino (...) Infeliz de mim! *Quem me libertará* deste corpo de morte?”

¹⁰⁷⁹ *Soirées*, I, 2, p.134. Cf. Agostinho. *Confissões*. Vozes, Petrópolis, 1999 (14ª ed.) L. VIII., Cap. 10 p.182: “Quando eu deliberava servir ao Senhor meu deus(...) era eu o que queria, era eu o que não queria; era eu mesmo. Nem queria nem deixava de querer inteiramente. Por isso me digladiava, rasgando-me a mim mesmo” Para um comentário dessa passagem ver Balthasar, 1967: p.27.

Como diz Maistre num outro contexto¹⁰⁸⁰, sendo duplo e ambíguo é claro que “o que existe de bom no homem deve governar o que há de mau nele”. Mas o caso é que a razão (o elemento superior) não se mostra suficiente para a tarefa de “converter” o coração (entendido aqui enquanto sede das “paixões” e dos impulsos pecaminosos), que necessita de algo mais forte do que aquilo que os filósofos, os adeptos da razão, “inventaram” para educá-lo. E isto é assim porque o “buraco” do pecado é, segundo Maistre, e como logo mais veremos em detalhe a propósito da guerra, infinitamente mais fundo do que tudo o que a filosofia um dia já imaginou nas suas diversas representações da paidéia ou disciplina. Isto é assim porque ele é um verdadeiro abismo que não recua nem um milímetro sequer diante dos vãos discursos do elemento racional¹⁰⁸¹. Para superá-lo e fazer com que o homem possa viver “conforme a sua destinação” é necessário, como mesmo o filósofo Epiteto já havia entrevisto, “uma força purificadora (*dynamis cathartiqué*) mais forte que a filosofia ordinária que fala muito e não pode nada”.¹⁰⁸²

Refinando conceitualmente a dimensão psíquica ou interior da idéia do pecado, Maistre atribui essa impotência ao fato de que o “anátema que pesa sobre a natureza do homem é a sua dupla inclinação [attrait]”, “palavra admirável”, exclama ele, “que todos os filósofos do mundo juntos não teriam conseguido inventar” (*Soirées*, II, 6, pp. 323-4). Foi justamente por não ter assumido o ponto de vista correto, por não ter se empenhado no exame desta “lei terrível” que, segundo Maistre, deveria ser o “começo de todo estudo do homem” (IBID. p. 306), que os adeptos da filosofia não compreenderam o que acontecia realmente com o homem nem a relevância ou o alcance éticos e espirituais da divisão que nele vagamente percebiam. Mas o fato é que este duplo movimento do desejo, que dilacera o coração na direção de objetos contraditórios é, segundo Maistre, uma lei tão real e tão palpável quanto o magnetismo ou a gravitação universal. Não há como conceber o homem, ou, como diz um comentador, a “vida mental” do homem¹⁰⁸³, tal como o conhecemos, na miséria e fragilidade da sua condição empírica, como uma unidade. A razão pode, e tudo sem dúvida começa, com efeito, por aí, reconhecer a contradição inerente à natureza, permanecendo incapaz, no entanto, de dar conta da sua equivocidade radical.

¹⁰⁸⁰ *De L'état de Nature*, REM #2, 1976: p. 98.

¹⁰⁸¹ Numa nota à nona *Soirée* Maistre diz, exaltando, à maneira de Orígenes, o poder de transformação moral do cristianismo a propósito de uma crítica de Voltaire, que a filosofia nada pode sobre o coração do homem: “*Circum praecordia ludit*. Ela gira em torno do coração, sem jamais conseguir entrar”. *Soirées*, II, 9, p. 488, n. 37.

¹⁰⁸² Epiteto citado por Maistre em *De l'état de Nature*, REM # 2, 1976: p. 97 n.a.

¹⁰⁸³ Trata-se de Owen Bradley. “Maistre’s Theory of Sacrifices” In *Joseph de Maistre’s Life, Thought and Influence. Selected Studies*, MacGill Queen’s University Press, Montreal, 2001 p.69

É, enfim, nestes termos, talvez um tanto exageradamente enfáticos, que Maistre, a exemplo do que no século anterior já havia feito Pascal, postula a impossibilidade de uma antropologia puramente filosófica. Tal como já havia ocorrido ao seu antecessor francês, ele percebeu com grande acuidade que o mal como problema “torna problemática a própria filosofia”¹⁰⁸⁴, e que a sabedoria humana permanece incapaz de compreender e solucionar este tremendo mistério que diz respeito à própria definição do que o homem é.

Como um sujeito simples pode reunir oposições simultâneas? Como ele pode amar ao mesmo tempo o bem e o mal, amar e odiar o mesmo objeto, querer e não querer? Como um corpo pode se mover atualmente em direção a dois pontos opostos? Em uma palavra, como um sujeito simples pode não ser simples?¹⁰⁸⁵

Na linha da tradição cristã que fala do pecado e da queda, Maistre acredita que somente um evento inaudito de proporções sobrenaturais, um crime de desobediência, poderia fornecer uma explicação plausível, uma razão suficiente para a enorme miséria e disfuncionalidade empiricamente verificáveis ou observáveis no objeto homem. Pois, de novo, “quem poderia acreditar que um tal ser tenha saído nesse estado das mãos do Criador?” (*Soirées*, I, 2, p. 134). Esta era segundo ele uma idéia tão “revoltante” que mesmo os filósofos, quer dizer, os filósofos pagãos, não poderiam tê-la aceitado. Para Maistre, apesar das suas insuficiências a filosofia antiga, ao dar testemunho do “estado deplorável do homem”, da realidade fenomênica da sua divisão, teria na realidade “adivinhado” o dogma cristão do pecado original¹⁰⁸⁶, que, como vimos, “explica tudo e sem o qual nada se explica”.¹⁰⁸⁷ Mais do que um episódio daquela concepção evolutiva da civilização pagã em

¹⁰⁸⁴ A fórmula, a meu ver, brilhante, é de *Etienne Bornne (Le Problème du Mal, 1992: p.7)*, um notável pensador de meados do século passado que hoje se encontra quase completamente esquecido. A sua ambição nesse pequeno, porém luminoso ensaio sobre o problema do mal, assim como em outras partes da sua obra, era unir conceitual e existencialmente as duas grandes descobertas da filosofia francesa, o *cogito* cartesiano (entendido em continuidade com a prova da existência de Deus pela idéia que temos dele proposta originalmente por santo Anselmo), e a apologia, sustentada sobre uma fenomenologia da insuficiência humana, de Pascal.

¹⁰⁸⁵ *Éclaircissement sur les sacrifices*, 1994: p.24. Neste contexto, a evocação do princípio da não-contradição de Aristóteles e da representação do homem como *suppôt* (sujeito simples), em Descartes, indica que para Maistre o discurso racional e sua lógica da identidade não são apropriados para dar conta do objeto homem. Em uma palavra, o homem não “cabe” no princípio da não-contradição. Por essa mesma razão ele entra, nessa mesma obra (p. 25, n.2.), em franca polêmica com Descartes, que “não via nenhuma dificuldade nessa duplicidade do homem” e que encarava a alma humana como “una, uma substância ao mesmo tempo razoável e sensível”, ironizando a explicação do filósofo para o fenômeno a seu ver inegável da divisão humana em sua obra *As Paixões da Alma*.

¹⁰⁸⁶ Nas pp. 134-135 ele cita o pseudo Timeu de Locres, Platão e Ovídio em apoio à sua tese, assim como mais de 20 anos antes, no *De l'état de Nature* (p. 93) ele já havia citado o mesmo Ovídio, Xenofonte e Epiteto e Plutarco. Falando sobre os indícios do pecado no discurso dos filósofos pagãos ele exclama, carregando nas tintas da retórica: “O que importam as palavras?! O homem é mau, horrivelmente mau!” Ibid. p.135.

¹⁰⁸⁷ Ibid. p.129. Em tom de crítica, Cioran, um autor que, como se sabe, não é conhecido por sua moderação nesse campo, afirma, em seu ensaio sobre Joseph de Maistre, que a queda é “daquelas idéias grandiosas que dão conta de tudo e de nada, de que é tão difícil de se servir quanto de evitar” e que a idéia do pecado “satisfaz ao

direção ao cristianismo que foi discutida no capítulo anterior, esse pressentimento do pecado pelo pensamento antigo aconteceu justamente porque, segundo Maistre, não há nada mais plausível no mundo do que a hipótese da queda. O homem, tal qual ele se dá a ver, e segundo os testemunhos que se podem verificar na história, só pode ser concebido como um ser intermediário, como o cenário de um conflito entre dois mundos em radical oposição, um ser visceralmente doente.

Porquanto nossa funesta inclinação para o mal sendo uma verdade de sentimento e de experiência proclamada por todos os séculos e esta inclinação saindo-se sempre mais ou menos vitoriosa sobre a consciência e as leis e não deixando jamais de produzir sobre a terra transgressões de toda espécie, jamais o homem poderia reconhecer e deplorar este triste estado sem confessar por isso mesmo o dogma lamentável de que lhes falo (*Soirées*, I, 2, pp. 135-6).

A despeito dos enormes “estragos” que fez nele, o alcance da queda está, no entanto, longe de poder ser reduzido ao ser humano. De fato, é de grande importância para o seguimento da minha interpretação da sua teologia da história fazer observar que Joseph de Maistre compartilha com Paulo e uma certa tradição patrística que culmina em Orígenes a noção de uma queda cósmica. Para ele, as conseqüências “funestas” do pecado de Adão¹⁰⁸⁸ não disseram respeito apenas à condição humana considerada em si mesma, ou à história dos homens: o pecado original teria implicado numa catástrofe cósmica, configurando uma *comunidade trágica* entre o homem, a natureza e Deus. Ao cair, Adão não teria despedaçado somente o gênero humano, mas levado consigo todo o resto da Criação.

AND EARTH FELT THE WOUND¹⁰⁸⁹

“Eis porque”, diz o Conde, “todos os seres gemem”. Isto acontece porque, como efeito do pecado, “o golpe terrível desferido pela mão divina produziu necessariamente um contra-golpe sobre todas as partes da natureza” e o mundo inteiro caiu. Como Paulo nesta famosa passagem da *Epístola aos Romanos* (8, 18-23), Maistre concebe as conseqüências do pecado

espírito quando usada com precaução” E.M.Cioran. *Exercices d'admirarion*. Arcades-Gallimard, Paris, 1986. p.29.

¹⁰⁸⁸ Eu digo “Adão” por conveniência, porque em nenhum lugar da sua obra (a não ser, talvez, indiretamente por essa citação de Milton) Maistre indica o que ele chama de os nossos primeiros “pais” como os responsáveis pelo pecado e pela queda. Desconfiando, como eu desconfio, que ele tentava de todo modo se livrar da doutrina origenista da pré-existência das almas, que no entanto permanece implícita na sua teodicéia de feito universalista e na tese central da reversibilidade dos méritos como motor da salvação na história, essa, digamos, “omissão”, me parece ser bastante significativa.

¹⁰⁸⁹ John Milton. *Paradise Lost*. IX, 783 Citado por Maistre em *Soirées*, II, 9. p 486.(Trad. “E A TERRA SENTIU O GOLPE”)

na perspectiva de uma participação da natureza irracional (que para ele, a exemplo dos neoplatônicos antigos, é de uma ponta à outra “animada”, quer dizer, portadora de “alma”¹⁰⁹⁰) na história da salvação, a partir da sujeição de uma criação originalmente boa à “ vaidade”, à ação corrosiva do tempo e à morte, enfim, à violência inerente ao processo de geração e corrupção tal como o experimentamos¹⁰⁹¹. Na teologia do apóstolo, esta identificação entre história natural (pós-Queda) e história da salvação é tão completa que lhe permite falar do mundo indiferentemente como *kosmos* e *aion*¹⁰⁹² – traduzido por “mundo”, “século”, ou “Era” – e identificar a sua forma ou “figura” (*skhéma*) igualmente com o pecado, as “potências demoníacas”, a decadência do tempo (e da “carne” a ele sujeita) e o reino da morte¹⁰⁹³. Outrossim, como atesta o estudo que dele foi feito na Primeira Parte, essa passagem de Paulo encontra-se no centro da cosmologia escatológica do *Livro dos Princípios* de Orígenes, para quem havia uma perfeita identificação entre as idéias de castigo pelo pecado das criaturas racionais (os *nous* da primeira criação pleromática que teriam “resfriado” em *psychai*) e da criação do mundo visível, material, algo que, conforme vimos no lugar indicado, reverbera por todo lugar em seu pensamento e em especial na formulação da sua teologia da história como um processo de recondução não só do homem, mas de todo o cosmos, à sua integridade original. É, de fato, uma característica comum entre Maistre e Orígenes, e absolutamente central à teologia da história dos dois autores, construir o discurso da teodicéia em torno da idéia de que o mundo é como o conhecemos como resultado do julgamento divino e, em última análise, do direcionamento que o homem deu ou dá, original ou atualmente, seja no princípio seja agora, ao uso da sua liberdade.

Falaremos mais da influência de Orígenes quando buscarmos um entendimento mais aprofundado, no sentido esotérico da doutrina do pecado maistreana no próximo capítulo.

¹⁰⁹⁰ Cf. especialmente o *Essai sur les Planetes*, “Philosophie D”, p. 655, *Registres de Lectures, Archives Departamentales de Savoie* (CD-ROM).

¹⁰⁹¹ É nesse sentido que ele pode falar, a respeito da guerra, que o homem teria *inventado* a morte. Esta inserção do cosmos no drama da salvação é, segundo Bultman, o reflexo de uma “influência gnóstica” no pensamento de Paulo e de resto em todo o *kerygma* da “Igreja helenística”. Cf. Bultman, 1955: I, p.172 e ss. No entanto a diferença entre Paulo e, com ele, o cristianismo, e o gnosticismo tal como exposto nos pergaminhos de Nag Hamadi e especialmente na corrente marcionista é evidente. Se o apóstolo, como aponta Bultman, foi buscar nas correntes gnósticas do judaísmo helênico de sua época uma perspectiva cósmica para o drama essencialmente histórico descrito pelo Velho Testamento, ele não obstante reteve a idéia da “Criação boa de Deus”, conforme descrita no Gênesis (1,25), e, a partir dela, da identidade entre ser e bem – uma idéia que, como já foi dito, Maistre usou abundantemente. Outrossim, a noção das conseqüências cósmicas da queda é central no pensamento de Orígenes. Cf. *Comm. In Ioh.* I,40.

¹⁰⁹² Respectivamente I Cor 7,31 e Rm 12, 2. Para Bultman, as duas denominações dependem do uso que o homem, colocado entre Deus e a criação, faz desta última. “O homem vive entre Deus e a criação e deve decidir entre os dois” Bultman. *Op. Cit.* p.229 Este é o sentido do paradoxo “viver no mundo como se não estivesse no mundo” expresso em I Cor 25-31

¹⁰⁹³ I Cor. 7,31: “A figura deste mundo passa”. Para toda esta questão Cf. Bultman, 1955: I,227-238 e Brague, 1999: pp.68-70

Agora vale lembrar que, se Maistre parece não subscrever a hipótese origeniana da pré-existência das almas e a sua visão da criação do mundo visível como resultado indireto do pecado original¹⁰⁹⁴, uma diferença em relação ao alexandrino que se encontra sugerida na sua menção a algo que teria “baixado” o sistema da criação (sugerindo, portanto, que a criação é anterior à sua queda e, com ela, ao próprio pecado¹⁰⁹⁵), não deixa de haver uma certa ambigüidade nas concepções maistreas acerca da consistência própria do mundo material e sensível, como indica, por exemplo, a noção de que tudo o que vemos é reflexo de um outro mundo que não vemos, ou, mais ainda, a visão “encantada” da natureza como mero “reino das aparências” que ainda há pouco eu indicava a propósito do seu *Essai sur les Planètes*. Neste ensaio curioso e cheio de excentricidades, Maistre afirma acreditar (cf. pp. 654-5), bem à maneira origenista, que o que observamos como o nosso sistema planetário é na realidade um sistema de inteligências estabelecido pela Providência divina com o fim de presidir “à felicidade, à punição ou à regeneração das [outras] inteligências criadas”, algo muito semelhante à proposição origeniana do cosmos visível como um “lugar de educação” (uma “escola” das almas), correspondente, conforme vimos, a nada menos que a tese central do *Livro dos Princípios*.

Seja qual for a opinião exata de Maistre a esse respeito, e me parece que, por razões de prudência, ele fez com que ela não fosse fácil de identificar¹⁰⁹⁶, o caso é que, para ele, como já foi sugerido no primeiro item e como acaba de ser explicitado, se o homem se vê obrigado a viver numa ordem de coisas onde “tudo é violento e contra a natureza”, inclusive, paradoxalmente, a própria natureza exterior a ele, é bem por sua própria culpa, pois teria sido

¹⁰⁹⁴ Cf. *De Principis*, II,9,6 e Harl, 1993: p. 243.

¹⁰⁹⁵ Para Maistre o mundo material e empírico em toda a amplitude das suas vicissitudes é como é por causa do pecado, mas ele não foi criado por Deus, como em Orígenes, por causa do pecado ou como remédio para ele. A diferença parece sutil mas é deveras importante do ponto de vista especificamente teológico.

¹⁰⁹⁶ Como foi assinalado numa nota anterior, parece-me que Maistre buscava fugir da tese da pré-existência, com a qual, em algum nível, ele simpatizava (ou da qual, pelo menos, ele precisava, para tornar a sua cosmologia teológica plenamente coerente). Isso me parece demonstrado por uma passagem da décima *Soirée* em que ele fala da tese da pré-existência como uma “regra de falsa posição”, que ajuda o espírito a vencer certas dificuldades relativas à justiça da organização do mundo tal como o conhecemos e às conseqüências gerais do pecado original. Cf. *Soirées*, II, 10, p. 529. A julgar pela finalidade que essa “regra” viria a cumprir, assim como pelas condições que nessa passagem da décima *Soirée* Maistre propõe para guiar o espírito nas especulações sobre os mistérios divinos (não tomar os seus resultados como “demonstrações”, propô-las modestamente para tranquilizar o espírito, etc.), a impressão é a de que ele tem em mente justamente Orígenes como o modelo maior da atitude apropriada nesse campo, entendendo a sua proposição da pré-existência justamente como ela tem de ser entendida, como uma hipótese explicativa e justificadora da bondade de Deus e do seu trabalho de criação e não um dogma a ser aceito sem crítica ou discriminação.

ele o responsável pela queda “da nota tônica do sistema de sua criação”¹⁰⁹⁷ e pela instalação desse combate perpétuo que em nossa experiência das coisas a caracteriza¹⁰⁹⁸.

O discurso da grandeza original do ser humano é aqui evidente, pois tanto a condição presente quanto o destino final de todo o universo estão como que suspensos pelo fio da sua liberdade¹⁰⁹⁹.

Mas a espantosa grandeza do homem é tal que ele tem o poder de resistir a Deus e de rejeitar sua graça; ela é tal que o dominador soberano, e o *rei das virtudes*, não o trata senão COM RESPEITO.¹¹⁰⁰

Tratar-se-á em maior detalhe ainda nesta terceira parte da questão da liberdade como condição da teodicéia maistreana e da sua doutrina pedagógica da redenção. Agora basta dizer que a noção da queda cósmica e a “solidariedade” que ela instaura nesta terra e nesta vida significam em última instância que o pecado (de Adão?) não pode ser representado simplesmente como uma separação, ou um simples exílio¹¹⁰¹, mas como o fator de instauração de uma nova ordem, um mundo em que o mal está misturado em tudo e cuja “nota tônica” é, como disse Jesus (Jo 16, 33), a tribulação¹¹⁰², e quem sabe até algo bem mais terrível do que isso. De modo que o que de fato acontece com a queda é o estabelecimento de uma relação diferente entre homem e Deus. Se, no Paraíso, na primeira natureza, homem, Deus e criação compunham uma unidade positiva, participavam de uma certa *integridade* ontológica (não importa realmente a representação dela que se tenha em mente, evangélica, origenista ou agostiniana¹¹⁰³), depois da queda esta “comunidade” se estabelece *negativamente*, como uma comunidade caída, *sacrificial*.

¹⁰⁹⁷ No caso do texto paulino que sugere uma queda cósmica, Bultman aponta para uma certa obscuridade a respeito de quem, na visão do apóstolo, teria sujeitado a criação. 1955: II, p.230. Para Orígenes (*De Principis*, I, 7,5) essa sujeição, apesar de resultar indiretamente do pecado, teria sido operada paradoxalmente pelo próprio Deus, instando os espíritos mais altos que não haviam se envolvido na queda das criaturas racionais a ajudar estas mesmas criaturas, pela sujeição voluntária à “ vaidade” da carne ou da forma corpórea (“encarnando” essas almas superiores nos astros e na parte mais cósmica do mundo), a voltar para a sua condição de origem, num processo de educação/condução de algum modo cósmica do mundo caído à sua dignidade original.

¹⁰⁹⁸ “Se há algo de evidente para o homem é a existência de duas forças opostas que se combatem sem descanso no universo. Não há nada de bom que o mal não manche e não altere; não há nada de mal que o bem não comprima e não ataque, levando incessantemente tudo que existe para um estado mais perfeito”. *Essai*, 1988: p. 249. Cf. tb. *Soirées*, I, 3, p. 204, onde o Conde diz que “todo o universo obedece a duas forças”.

¹⁰⁹⁹ Cf. Vallin, 1986: p.354 para a “função cosmológica do homem” na teologia de Joseph de Maistre.

¹¹⁰⁰ *Soirées*, II, 10, p.532. O “COM RESPEITO”, em maiúsculas no original, é uma citação do Livro da Sabedoria (tradução da vulgata) 13,18: *Cum Magna Reverentia*

¹¹⁰¹ Como sugere Cioran. Op. Cit. P.29

¹¹⁰² Cf. também II Cor 6,4-9 e Is 8,22

¹¹⁰³ Normalmente essas tradições convergem na descrição do estado beatífico da primeira natureza como um estado de união misteriosa, de contemplação incessante da luz divina pelas criaturas recém trazidas do nada. A

O fato é que, seja no êxtase, seja na dor, para Maistre o mundo e Deus encontram-se indissolúvelmente ligados. Esta ligação recebe, na ordem de coisas que habitamos, a sua característica específica da relação uma vez estabelecida desde o princípio, justamente como uma “tônica”, entre pecado e julgamento; mas, na realidade, tomando-se a questão de maneira hipotética, poderia muito bem prescindir dela. É a minha visão que, como Orígenes e Agostinho, Maistre entende que, sem a “preocupação divina” (e a queda mesma só intensifica a dimensão “paradoxal” desta preocupação), mesmo a natureza “restaurada” à sua configuração original não se sustentaria um único segundo. Ela só existe, num e noutro estado, pior ou melhor, caído ou redimido, por conta da atenção amorosa (por conta da misericórdia) do Criador.¹¹⁰⁴ É neste sentido que mais atrás eu contestei a opinião que via no pecado a explicação de tudo o que Maistre um dia já escreveu. O que eu quis dizer com isso é que, apesar de ser central para ele, o pecado não pode de modo algum ser considerado como “primeiro”. Em primeiro lugar, para Maistre, está sempre Deus e a massacrante (ao mesmo tempo em que consolante) realidade divina que, no seu entendimento, apenas um insensato poderia negar. No item que se segue estudaremos mais uma das suas razões para isto.

10.3. A grande lei da destruição violenta dos seres vivos

Neste momento, peço licença para subverter a leitura seqüencial dos problemas e argumentos da teodicéia maistreana na terceira, quarta e quinta *entretiens* para enfrentar, com a questão do pecado ainda fresca na cabeça e na sensibilidade do leitor, o terrível discurso sobre a guerra na sétima *Soirée*. Deverei voltar, no próximo capítulo, a seguir o curso original dos argumentos a propósito do sofrimento do justo num contexto que lhe parece bem mais apropriado, como uma introdução à doutrina dos sacrifícios elaborada justamente para dar conta dessa questão.

propósito, na segunda *Soirée* Maistre reproduz a opinião bastante tradicional no ambiente da teologia latina (mais especificamente agostiniana e tomista) de que a “perda da visão beatífica” consistiu na consequência primária e “natural” do pecado e da queda. *Soirées*, I, 2, p.136.

¹¹⁰⁴ Para Balthasar, esta idéia teria possibilitado a Agostinho afirmar que “mesmo a ordem ‘natural’ da Criação, se libertada da culpa e da queda, não pode existir de outro modo senão numa relação vertical com a eternidade. Mesmo assim, o nada da criatura no tempo existe somente por causa de sua suspensão amorosa no eterno” Balthasar, 1967: p.26. Outrossim, isso ajuda a entender o sentido em que, algumas páginas acima, eu dizia que a teologia da história de Maistre poderia, até certo ponto, ser entendida sem uma referência direta à doutrina do pecado, mas apenas com base no desnível ontológico e a conseqüente situação de dependência verificados entre criatura e criador.

Com efeito, nenhuma interpretação do pensamento maistreano e especialmente da sua teologia da história que tenha a pretensão de oferecer uma visão global dessa teologia e desse pensamento pode evitar o confronto com as passagens mais célebres e polêmicas que os compõem, como foi o caso com o discurso sobre o carrasco, no primeiro item desse capítulo e como acontece agora com a escandalosa afirmação da guerra como uma lei divina. Para meus propósitos, inclusive, não seria, de fato, nada desejável contornar essa questão, uma vez que boa parte daquilo que, nos dois próximos capítulos, os capítulos conclusivos desse estudo, eu vou analisar como uma chave maior da teologia da história de Joseph de Maistre, diz respeito justamente, tanto na forma quanto no conteúdo, a estes discursos que no momento estou buscando analisar. Começemos, então, como já foi feito em relação ao elogio do carrasco, descrevendo em detalhe e na seqüência em que aparecem todos os pontos principais dessa reflexão, de modo a nos colocar em condição de entender o todo do argumento maistreano no contexto original em que ele foi enunciado.

Apesar de estar sendo anunciada desde pelo menos a quarta *entretien* (*Soirées*, I, 4, pp. 233-4, cf. tb I, 5, p. 295), a reflexão do esotérico Senador sobre os mistérios da guerra, um assunto que para ele desde sempre tem sido tema de importantes meditações¹¹⁰⁵, só ganha o seu pleno desenvolvimento na sétima *Soirée*, na qual ela ocupa toda a primeira parte da discussão¹¹⁰⁶. Ao começar é importante observar que a promessa de esclarecimento sobre a guerra e toda a questão que a envolve é introduzida na conversa de uma maneira muito peculiar, no contexto de um comentário do Cavaleiro a propósito da inutilidade e mesmo da imoralidade de se rezar para ganhar ou agradecer a vitória nas batalhas, da mesma forma que lhe parecia inútil rezar ou fazer promessas para evitar a queda de um raio, uma enchente ou mesmo a ocorrência de um terremoto, como acontecera em Lisboa, por exemplo, pois, assim segue o argumento, o que acontece é o que tem de acontecer, o que tem de acontecer é o que acontece, de modo que o resultado e o espírito da guerra estariam, naturalmente, como todas as outras coisas, submetidos a uma ordem ou lei fixa ou “invariável”, que nesse caso específico prevê que a vitória é um apanágio dos “mais numerosos batalhões” (*Soirées*, I, 4, p. 234-5). Mantenhamos, pois, sempre em mente que, a princípio, é essa visão “moderna” a respeito do que podemos chamar de leis fixas ou invariáveis da natureza que o longo e asfixiante discurso do Senador sobre a guerra vai destinar-se a refutar. Passemos, então, a ele.

¹¹⁰⁵ Respondendo à exortação do Cavaleiro, que, não esqueçamos, é um militar, para que comece a discursar sobre a questão conforme prometido, o Senador diz: “Estou absolutamente pronto, pois este é um assunto sobre o qual eu muito meditei. Desde que comecei a pensar que eu penso na guerra; este terrível assunto se apodera de toda a minha atenção e eu jamais conseguí aprofundá-lo tanto quanto desejava” *Soirées*, II, 7, p. 375.

¹¹⁰⁶ *Soirées*, II, 7, pp. 375-403.

De modo muito característico o Senador principia pela constatação de uma contradição, que para ele consiste em uma “verdade incontestável”: dados a razão, os sentimentos e as afeições que constituem ordinariamente o ser humano, “não há meio de explicar como a guerra é humanamente possível” (*Soirées*, II, 7, p. 375). La Bruyère já havia, no século XVII, procedido a essa constatação: do ponto de vista do homem e de que, como ele é feito, a guerra é uma loucura (*folie*). No entanto, quanto mais ela é louca, menos, naturalmente, ela se torna explicável, e muito menos ainda quando se pensa na sua incidência e mesmo constância universal, um fenômeno vividamente descrito no capítulo III das *Considérations sur la France* e exposto, lembremos, à guisa de introdução dos problemas que estão sendo discutidos nesse décimo capítulo da tese. É nesse ponto que o Cavaleiro tenta, um tanto ingenuamente, introduzir uma explicação “superficial” bem à feição do século. São os reis, segundo ele, ou, de modo mais geral, são os governantes que comandam, e à soldadesca cabe apenas obedecer. É por isso que as guerras acontecem e, enquanto houver ambição nos soberanos, é assim que ela não vai deixar de acontecer.

Naturalmente o místico Senador não se sente nem por um segundo inclinado a aceitar essa prosaica explicação. Bem em acordo com os princípios da metapolítica maistreana, ele diz que as coisas não são bem assim, pois os soberanos só comandam eficazmente e de modo durável (quer dizer, com “legitimidade”) no círculo de coisas determinado pela opinião, um círculo que não é de modo algum traçado por eles (IBID. p. 376). Há, continua ele, em todos os países coisas bem menos revoltantes do que a guerra que um soberano jamais se permitiria ordenar. E, no final das contas, é a isso mesmo que cabe responder: por que em todos os tempos e lugares a opinião mostrou-se sempre tão favorável e mesmo não raro entusiasmada diante do exercício da guerra? Por que em todos os tempos e lugares, como Maistre já havia dito nas *Considérations*, encontramos o registro da carnificina universal? De modo que não se trata exatamente de explicar a possibilidade da guerra, mas a sua facilidade. Para fazer os russos cortar as barbas ou para mudar o seu modo de vestir, o grande Czar Pedro I teve necessidade de todo o seu caráter “invencível”; mas para levar inumeráveis legiões ao campo de batalha, mesmo em um tempo em que os russos reconhecidamente não estavam preparados para guerrear, ele não precisou senão, como todos os outros soberanos, fazer um sinal, e seus súditos precipitaram-se alegremente para a morte. É isso que é demasiadamente estranho, como foi dito no começo, e que demanda alguma espécie de esclarecimento. Pois existe no homem, “a despeito da sua imensa degradação”, ou seja, do pecado cujos termos e conseqüências acabamos de desenvolver, um elemento de amor que o aproxima dos seus

semelhantes: “a compaixão lhe é tão natural quanto a respiração”. Diante deste elemento tão visível e tão presente na humana natureza, em nome de qual magia inconcebível ele se mostra sempre pronto, à primeira batida de tambor, a despojar-se desse caráter “sagrado” para ir, sem resistência, “não raro mesmo com uma alegria que tem também o seu caráter particular”, ao campo de batalha cortar em pedaços o seu “irmão” que jamais lhe ofendeu, e o qual avança do seu lado pronto a submetê-lo ao mesmo destino se lhe for possível? Poder-se-ia dizer, como já se disse e se tem dito: a glória explica tudo; mas, conforme foi sugerido mais acima, isto implica apenas em recuar para um pouco mais longe a questão, na medida em que se trata justamente de explicar como se pôde atribuir uma glória sem par a algo tão terrível, e de onde, em última análise, essa glória pôde vir (IBID. p. 377).

Imagine, propõe o Senador falando na verdade de si mesmo, que uma “inteligência estrangeira” chegasse em nosso globo e conversasse com um homem qualquer a respeito da ordem que reina nesse mundo. Entre as coisas pitorescas e curiosas que ela deveria ouvir, diz-se lhe que a corrupção e os vícios de que já ouvira falar no curso da conversação exigiam que o homem, em determinadas circunstâncias, morresse pela mão do homem, e que este “direito de matar sem crime é confiado, entre nós, ao carrasco e ao soldado”. Um, assim continuaria a explicação, leva a morte aos culpados sentenciados e condenados, realizando execuções tão raras que apenas um destes ministros da morte é suficiente para toda uma Província. Quanto aos outros, os soldados, “existem sempre e sempre mais deles no mundo”, porquanto eles estão destinados a matar sem medida e sempre as pessoas de bem. Destes dois “matadores de ofício”, um é muito honrado e sempre o foi em “todas as nações que até o presente existiram neste globo” no qual a “inteligência estrangeira” veio dar; o outro, ao contrário, é da mesma forma geral e universalmente declarado infame: “adivinha”, perguntaria o interlocutor terrestre à inteligência alienígena, “sobre qual dos dois tomba o anátema” da opinião? (IBID. p. 377-8)?

Certamente, continua ele, o “gênio viajante” não hesitaria um instante sequer e faria ao carrasco exatamente todos os elogios que o Conde lhe fez na primeira *Soirée*, o que, além de ligar diretamente as duas passagens polêmicas num mesmo circuito, a princípio não evidente, de pensamento, joga uma grande luz sobre o ponto de vista do discurso sobre o carrasco que foi interpretado mais atrás¹¹⁰⁷. Pois o que significa realmente o fato de que, ao

¹¹⁰⁷ A inteligência estrangeira, entendida como um observador imparcial (quer dizer, um representante da pura razão), diria o seguinte ao comparar as funções do carrasco e do soldado: “É um ser sublime, é a pedra angular da sociedade. Desde que o crime veio habitar a sua terra, e considerando que ele não pode ser freado senão pelo castigo, subtraia do mundo o executor e toda ordem desaparece com ele. Que grandeza d’alma, que nobre

fazer seu elogio do carrasco, o Conde estava agindo, como agora percebemos, ao modo de uma inteligência estrangeira, quer dizer, como um observador imparcial? Há, como veremos no último capítulo, uma dimensão, talvez a maior, desse significado, que não é possível esclarecer sem a doutrina maistreana dos sacrifícios, cuja exposição comporá o grosso do argumento do capítulo seguinte. Mas existe também uma dimensão mais óbvia, que transparece da leitura do discurso elogioso da inteligência estrangeira, e que se liga de maneira estreita, na realidade intensificando-a, àquela crítica da natureza humana que eu disse corresponder a uma das intenções não negligenciáveis do elogio do carrasco. Eu entendo que é precisamente isso o que Maistre queria dizer com grande intenção polêmica: como é possível que os homens desprezem um ser em última análise tão benéfico, ao mesmo tão grande e tão submisso (posto que seu trabalho contraria frontalmente as tendências de amor e compaixão inscritas de maneira perene na sua natureza de ser humano), que existe apenas para servir e, de outro lado, teçam louvores paroxísticos em todos os tempos e lugares a alguém que, segundo a pura razão, pode não ser mais que um assassino em massa, alguém como o soldado ou militar? Pois o fato é que, ao contrário do que pensaria, para Maistre sem dúvida eivada de razão, a inteligência estrangeira, o militar e o carrasco ocupam as duas extremidades da escala social exatamente no sentido inverso da sua percepção do que deveria ser: “não há nada de tão nobre quanto o primeiro, nada tão abjeto quanto o segundo”. O militar na realidade é tão nobre que é capaz de enobrecer até mesmo as funções do seu êmulo menor, o carrasco, desde que as exerça dentro de certos limites prescritos pelas leis que determinam a sua condição.

Mas, enfim, o problema que com essa comparação à primeira vista inoportuna entre o carrasco e o soldado o Senador está querendo fazer ver é o seguinte: ele quer, através dela, *explicar porque o que existe de mais honorável no mundo, no julgamento de todo o gênero humano sem exceção, é o direito de verter inocentemente sangue inocente* (IBID. p. 381). Colocado nestes termos, de ser a guerra um momento em que a inocência sacrifica (verte o sangue) da inocência, o problema é, para os propósitos da interpretação que no último capítulo eu devo lhe submeter, em todo ponto essencial, e por isso vale a pena ser retido na

desinteresse não se deve supor no homem que se devota a funções sem dúvida tão respeitáveis, mas tão penosas e contrárias à sua natureza! Porque eu pude perceber, desde que estou entre vocês, que quando vocês estão de sangue frio lhes é muito custoso matar uma simples galinha. Eu estou portanto persuadido de que a opinião acerca o executor de toda a honra da qual ele tem necessidade, e a qual lhe é devida a tão justo título. Quanto ao soldado ele é, segundo todas as aparências, um ministro de crueldades e injustiças. Quantas guerras existem que são evidentemente justas? Quantas não há que são evidentemente injustas? Quantas injustiças particulares, horrores e atrocidades inúteis! Eu imagino portanto que a opinião cobriu muito justamente de opróbrio entre vocês a cabeça do soldado, e que ela colimou de glórias a cabeça do executor impassível dos decretos da justiça soberana” *Soirées*, II, 7, p. 378.

memória. Por hora, o proveito que o Senador e eu mesmo, acompanhando-o, acho conveniente tirar dele é o fato de existir algo de verdadeiramente inexplicável no “valor extraordinário” que os homens sempre atribuíram à glória militar. Pois se escutássemos, primeiro a natureza tal como a conhecemos, e depois apenas a teoria e o raciocínio humanos, os quais colocam em evidência, na comparação com a fama do carrasco, o ponto que está em contradição, seríamos conduzidos a idéias completamente opostas. Mais uma vez, não se trata de explicar a guerra pela glória que a cerca, mas “antes de tudo” explicar esta própria glória, o que não é nada fácil de fazer.

Há, ainda, em complemento a essa primeira dimensão do mistério definida como a incompatibilidade entre a realização universal e constante da guerra, incluindo aí a glória que lhe é atribuída, e as características essenciais da natureza humana, as quais ordinariamente levam o homem a tremer ao matar uma simples galinha para se alimentar, uma outra que, segundo o Senador, talvez seja ainda mais digna de atenção.

Qual terá sido a razão para que os homens jamais tivessem conseguido realizar um projeto de paz universal, notadamente na Europa, que atingiu um grau tão avançado de civilização?

Tomando a “tola” teoria do Contrato Social como exemplo, o Senador se pergunta:

Por que as nações jamais puderam elevar-se [do estado de natureza] ao estado social como os particulares? Como é possível que sobretudo a raciocinante Europa jamais tenha tentado algo desse gênero? Eu endereço esta mesma questão aos crentes em particular com uma confiança ainda maior: como Deus, que é o autor da sociedade dos indivíduos, não permitiu que o homem, a sua criatura querida, que recebeu o caráter divino da perfectibilidade, tivesse sequer tentado se elevar ao estágio de uma sociedade de nações? (*Soirées*, II, 7, p. 383).

Para nós, que vivemos depois da Segunda Guerra Mundial e da criação razoavelmente bem sucedida, nesse sentido, da União Européia (citar a ONU, nesse contexto, seria talvez contraproducente, uma vez que muitas das nações filiadas vivem constantemente em guerra, a começar pelos Estados Unidos, o seu “criador”), as perguntas do Senador não podem deixar de parecer datadas. No entanto, podemos lhes dar um desconto se meditarmos um segundo, em primeiro lugar, sobre o inaudito banho de sangue que essa moderna paz européia custou; e, em segundo, sobre o fato de que ela não conseguiu impedir a eclosão de conflitos extremamente sangrentos nem mesmo no próprio continente europeu. Mas vamos em frente, porque no contexto da época e do discurso em que são feitas, e principalmente diante do que

foi a triste história européia pelo menos nos cento e trinta anos que se lhe seguiram (1820-1950), as perguntas colocadas fazem, no final das contas, todo o sentido. O que é digno de nota é que, para o Senador, a única explicação para o mistério desta incapacidade de acabar civilizadamente com a guerra é a existência de “uma lei oculta e terrível que tem necessidade de sangue humano” (IBID. p. 383).

No contexto em que é enunciada, a conclusão parece sem dúvida um tanto abrupta, mas no momento não se trata realmente de concluir, mas de proceder a uma espécie de preparação. Pois estreitamente relacionado ao terrível mistério dessa lei, existe ainda uma outra observação que tende a levar o paradoxo da guerra ao seu mais alto grau de significação. Trata-se da constatação de que, como acertadamente desde sempre percebeu a opinião geral, e como desta vez equivocadamente a “inteligência estrangeira”, baseada numa “pura” e desencarnada razão, talvez fosse levada a crer, o ofício militar está longe de aviltar, embrutecer ou tornar ferozes aqueles que o exercem; muito pelo contrário, quando bem entendido e cultivado, ele se harmoniza perfeitamente com todo tipo de virtude, inclusive as mais doces, tendendo na realidade, quando considerado de maneira geral, ao aperfeiçoamento do homem (IBID. p. 384).

Para Maistre (nesse ponto, penso eu, completamente em acordo com o seu personagem, o Senador), isso estaria provado em plenitude pelo fato de o estado militar harmonizar-se perfeitamente com o estado religioso: “a virtude, a piedade mesmo, se aliam muito bem com a coragem militar; longe de enfraquecer o guerreiro, elas o exaltam” (IBID. p. 385), como segundo ele mostrariam à saciedade o exemplo de São Luís, rei de França, e como estaria demonstrado principalmente pelo exemplo do Grande Século, um século “passavelmente guerreiro”, diz Maistre com ironia, mas que nem por isso deixou de corresponder ao ápice da civilização européia, evidentemente no sentido que foi apontado no capítulo 9, de civilização entendida como uma mistura de ciência, espírito de cavalaria e principalmente religião, sendo em essência produzida ou ao menos sustentada sobre esta última¹¹⁰⁸. Numa palavra, a profissão militar, apesar de perigosa para as liberdades do Estado, e passível do cometimento de todos os piores tipos de crimes, pode não raro, pelo menos quando bem entendida e bem exercida em acordo com determinadas regras de conduta, ser altamente “edificante”, levando aqueles que dela se ocupam, especialmente quando aliada ao espírito religioso (ou *exclusivamente* quando aliada a ele), aos mais altos graus de

¹¹⁰⁸ Para a descrição da guerra no século XVII e sobre a influência do cristianismo sobre ela, cf. *Soirées*, II, 7, pp. 386-8.

perfeição¹¹⁰⁹. Admitindo-se que o argumento de Maistre tenha ao menos alguma aparência de razoabilidade (pois, é um fato, pode-se simplesmente rejeitar ou pôr sob suspeita a sua descrição do ofício do soldado nos séculos religiosos, a exemplo do XVII, como algo edificante), como, de fato, é possível explicar a harmonia entre coisas tão contraditórias?

Enfim, senhores, completa o Senador numa passagem cheia de pathos, as funções do soldado são terríveis; mas é preciso que elas estejam ligadas a uma grande lei do mundo espiritual, e não se deve espantar com o fato de que todas as nações do universo concordaram em ver nessa calamidade [i.e. na guerra] algo ainda de mais particularmente divino do que nas outras; acreditem que não é sem uma grande e profunda razão que o título de SENHOR DOS EXÉRCITOS brilha em todas as páginas da Escritura Santa. Culpáveis mortais e desgraçados porque somos culpados! Somos nós que tornamos necessários todos os males físicos e sobretudo a guerra (*Soirées*, II, 7, p. 389).

No último capítulo deste trabalho deveremos ver como exatamente, no sentido eminentemente religioso que Maistre atribui a elas, é preciso entender as terríveis funções do soldado, análogas, como agora já sabemos, às do carrasco, ainda que separadas destas por um abismo na opinião geral. Agora, pode-se adiantar com algum proveito que essa perfectibilidade do caráter do soldado tem que ver, de novo a exemplo do que acontece com o carrasco, precisamente com essa “grande lei do mundo espiritual”, com o seu papel de submissão a ela (i.e., com o exercício da sua “função”), operando, como uma espécie de oficiante divino, o seu cumprimento “salutar”¹¹¹⁰. Lembremos, nesse sentido, das passagens que foram discutidas no princípio desse capítulo a propósito do caráter salutar e potencialmente benéfico da “poda divina” encarnada na lei da destruição violenta da espécie humana. Da mesma forma, daqui a pouco deverão ser discutidos, no lugar apropriado, os desdobramentos do pecado que, nos tornando ao mesmo tempo culpáveis e desgraçados, tornam “necessários”, no sentido relativo do termo, os males físicos e a terrível calamidade que é a guerra. Nesse momento vale mais a pena fixar a atenção no desenvolvimento e na amplitude até certo ponto surpreendente que em seu discurso o Senador está prestes a dar à noção da guerra como resultado de uma “lei” oculta e terrível que tem necessidade de sangue humano. “Observem ainda”, diz ele, como que tomando o ar da inspiração, “que esta lei já tão terrível da guerra não é no entanto senão um capítulo da lei geral que pesa sobre o universo”.

¹¹⁰⁹ “Não há nada mais conforme nesse mundo, diz o Senador, do que o espírito religioso e o espírito militar” IBID. p. 386

¹¹¹⁰ Maistre deixa bastante claro isto que eu estou querendo dizer e que só será plenamente compreendido à luz da doutrina dos sacrifícios, esta sim, que explica tudo e sem a qual nada se explica na teologia da história maistreana, numa passagem que é simplesmente de arrepiar os cabelos: “O temível espetáculo da carnificina não endurece de modo algum o verdadeiro guerreiro. Em meio ao sangue que ele faz correr ele é humano como a esposa é casta nos arrebatamentos do amor”. *Soirées*, II, 7, p. 387. É ou não é essa a imagem de um sacerdote, de um divino sacrificador?

No vasto domínio da natureza viva, reina uma violência manifesta, uma espécie de fúria prescrita que arma todos os seres *in mutua funera*: desde que se deixa o reino da natureza insensível encontra-se o decreto da morte violenta escrito sobre as fronteiras mesmas da vida. Já a partir do reino vegetal começa-se a sentir a vigência da lei: desde a imensa catalpa até a mais humilde gramínea, quantas plantas morrem e quantas são mortas? Porém, desde que se adentra o reino animal, a lei se reveste subitamente de uma evidência assustadora. Uma força a um só tempo oculta e palpável mostra-se continuamente ocupada em pôr a descoberto o princípio da vida por meios violentos (*Soirées*, II, 7, p. 390).

Em cada grande divisão da espécie animal, continua o Senador, esta “força” escolheu um certo número de animais para encarregá-los de devorar os outros, de modo que, assim determinaria a lei, existem insetos predadores, reptéis predadores, aves predadoras, peixes predadores e quadrúpedes predadores. Não há, diz ele, “um único instante da *durée* em que um ser vivo não seja devorado por um outro”. E, pairando acima de todas estas espécies matadoras de plantas e animais, está colocado o homem, cuja mão destruidora não poupa nada daquilo que vive: “ele mata para se alimentar, ele mata para se vestir, ele mata para se adornar, ele mata para atacar, ele mata para se defender, ele mata para se instruir, ele mata para se divertir, ele mata por matar” (IBID. 390). Rei soberbo e terrível, ele tem necessidade de tudo e nada é capaz de lhe resistir. Ele sabe quanto renderá a cabeça do tubarão ou o óleo da baleia que ele caça; o quanto vale a espinha desse grande e belo animal para um museu de história natural ou as elegantes borboletas que ele mata para, colocadas num cartão, poder admirar sem vida; ele empalha o crocodilo, ele embalsama o colibri; basta uma ordem sua para que a serpente venenosa venha morrer no líquido que a conservará intacta para exibi-la à admiração de uma longa série de observadores. “O homem exige tudo de uma só vez: ao cordeiro as suas entranhas para fazer ressoar a harpa; à baleia as suas barbatanas para sustentar o corpete da bela jovem virginal, ao lobo a sua presa mais mortal para polir as suaves obras de arte e ao elefante as suas potentes defesas para dar origem a um brinquedo de criança. As suas mesas estão cheias de cadáveres” (IBID p. 391 – grifo meu). O verdadeiro filósofo é inclusive capaz, a exemplo, lembremos, do científico observador das tábuas de massacres, de descobrir como a carnificina permanente está prevista e ordenada no grande todo, descobrindo também que esta lei não pára de modo algum de exercer o seu domínio ao chegar no homem.

Chegados, então, aqui, neste ponto mais alto, a qual ser cabe exterminar, cumprindo, desse modo, a universalidade da lei, aquele que extermina todos os seres? Ora, ele mesmo, responde o Senador, pois é o homem que está encarregado de exterminar o próprio homem. Mas como, o Senador volta a perguntar, reunindo de novo os termos da contradição apontada

no começo, “mas como ele pode cumprir ou consumir essa lei, ele, que é um ser moral e misericordioso, ele que é nascido para amar, ele que chora pelos outros como por si mesmo, que encontra prazer em chorar e que acaba inventando ficções para se fazer chorar? Ele, enfim, a quem foi declarado que se pedirá contas até da última gota de sangue derramado injustamente”¹¹¹¹. Como, enfim, poderá ser ele o agente dessa lei?

Sem dúvida a essa altura, bons leitores das *Considérations* que somos, já o sabemos. “É a guerra”, diz o Senador, “que consumará o decreto. Vocês não ouvem a terra que grita exigindo sangue?” (IBID. 391) Porque o sangue dos animais ou a vida (ou alma) das plantas não satisfaz o desígnio justiceiro da grande lei que a comanda; nem mesmo, e é importante observar com toda atenção o que isso pode vir a significar, nem mesmo o sangue dos culpados vertido pelo gládio da justiça. Se a justiça humana conseguisse atingir a todos eles, argumenta o Senador, não haveria necessidade de guerra; contudo, ela não conseguiria atingir senão um pequeno número, deixando inclusive de fora os maiores crimes do ponto de vista da justiça divina, que estão ocultos no coração e não são nem podem ser objeto de uma lei. Mas o fato é que a terra não gritou em vão e a guerra aparece. Então o homem, “possuído subitamente por uma espécie de furor divino estranho tanto ao ódio como à cólera, avança pelo campo de batalha sem saber o que quer nem o que faz (...) Nada resiste, nada pode resistir à força que arrasta o homem para o combate; inocente assassino, instrumento passivo de uma mão aterradora, *ele mergulha de cabeça baixa no abismo que ele mesmo cavou; ele dá, ele recebe a morte, sem desconfiar de que foi ele mesmo quem criou a morte*”¹¹¹².

Assim se cumpre sem cessar, desde o ácaro até o homem, *a grande lei da destruição violenta dos seres vivos*. A terra inteira, continuamente embebida em sangue, não é senão um imenso altar onde tudo o que vive deve ser imolado sem fim, sem medida, sem descanso, até a consumação das coisas, até a extinção do mal, até a morte da morte (*Soirées*, II, 7, p. 392)¹¹¹³.

¹¹¹¹ Referência a Gn 9, 5: “Pedirei contas, porém, do sangue de cada um de vós. Pedirei contas a todos os animais e ao homem, aos homens entre si, eu pedirei contas da alma do homem”. Segundo o editor do livro do Gênesis na Bíblia de Jerusalém uma das maneiras pelas quais, nesse gênero de pensamento bíblico, Deus pedirá contas do sangue derramado é pela justiça do Estado, ou seja, pelo carrasco. Vista em conjunto com o que será estudado no próximo capítulo, há poucas dúvidas de que a interpretação maistreana do significado do derramamento de sangue e da sua equivalência com a alma foi tirada de algumas das passagens mais antigas da Bíblia, sobretudo na formulação que elas adquiriram no texto grego da LXX.

¹¹¹² A passagem em grifo é uma referência a Sl 9,16-17, que descreve de modo bastante “gráfico” os “costumes divinos” na administração da justiça: “Caíram as nações no fosso que cavaram. Prenderam-se seus pés na armadilha que armaram. O Senhor se manifestou e fez justiça, capturando os ímpios em suas próprias redes”.

¹¹¹³ A “morte da morte” é uma alusão à doutrina escatológica de Paulo na Carta aos Coríntios que tanto discutiremos no último capítulo desse trabalho. A passagem relevante (1Cor 15,26) diz o seguinte: “Pois é preciso que ele reine, até que tenha posto todos os seus inimigos debaixo dos seus pés. O último inimigo a ser destruído é a morte”.

É assim que Maistre usa toda a sua admirável excelência retórica para, em mais um asfixiante *tour de force* descritivo, fazer sentir ao Cavaleiro, que, lembremos, foi quem deu início, com as suas dúvidas a respeito da eficácia da prece para prevenir a “calamidade” da guerra, a toda essa descrição, é nestes termos, eu dizia, que Maistre leva o seu leitor potencialmente descrente nos caminhos da Providência nesta vida a enxergar em cores vívidas toda a extensão do estrago que o pecado e a queda provocaram não apenas no mundo humano, mas também nas mais ínfimas articulações do mundo natural. É nestes termos também, e por mais incrível que pareça, que ele busca representá-la, enquanto resultado do julgamento divino e da ordem garantida pelo Governo Temporal da Providência, como a expressão de uma lei ou decreto “salutar”, em última análise salvífico, como veremos em nosso último capítulo, um mal que, como ele já havia dito mais de vinte anos antes nas *Considérations* a propósito da mesma guerra enquanto marca da história e da condição humana, entra como uma espécie de medida compensatória numa ordem de coisas onde o mal está espalhado em tudo e que definitivamente não é como devia e poderia ser. É, numa primeira leitura, nessa perspectiva de um instrumento do Governo Temporal da Providência, e, portanto, a exemplo do cadafalso, de ser o reflexo de uma *ordem na desordem*, que se deve entender os seis sentidos diferentes em que o Senador declara a guerra como “divina” (ver pp. 393-99).

Segundo ele, a guerra é divina em primeiro lugar porque é uma “lei do mundo”, porque determina ou caracteriza, por iniciativa da divindade (ou como reflexo do seu julgamento), as coisas como elas são; ela é divina pelas suas conseqüências sobrenaturais, pelo fato de que não é possível acreditar que, diante de uma divindade ao mesmo tempo poderosa e benfazeja, as vítimas inocentes envolvidas nesse “terrível julgamento” possam ter vertido o seu sangue em vão, uma noção de imensa importância que no entanto só será esclarecida mais à frente depois que falarmos dos sacrifícios; ela é divina na proteção dispensada aos grandes capitães; ela é divina pela maneira em que é declarada, quase sempre prenhe de contingência e imprevisibilidade (sendo determinada pelo império das circunstâncias), sinais evidentes, para Maistre, da intervenção divina, como aconteceu aos seus olhos nos eventos da Revolução¹¹¹⁴; ela é divina ainda por uma razão em todo ponto análoga a esta última, pelos resultados que escapam “absolutamente” a todas as especulações e cálculos humanos; a guerra é divina, enfim, pela força indefinível que determina os seus resultados, pelo papel preponderante da imaginação no desenvolvimento das batalhas,

¹¹¹⁴ Cf. O capítulo VI acima. O Senador se refere expressamente à imprevisibilidade que caracterizou as guerras revolucionárias na p. 400.

sobretudo por conta da imprevisível ação do medo¹¹¹⁵; enfim, pela intervenção de todo tipo de fatores incontroláveis que fazem com que, assim pensa o Senador, o homem adquira na guerra mais do que em qualquer outro evento de que participa a “consciência da sua própria nulidade e da inevitável potência que regula tudo” (IBID. p. 396)¹¹¹⁶. Enfim, toda esta afirmação retumbante da divindade da guerra lhe serve sobretudo para afirmar mais uma vez, e de novo diretamente ao Cavaleiro em processo de educação nas coisas divinas, que também aqui, nesse mais terrível dos assuntos aparentemente dominado pelo querer e pelo fazer humanos, Deus é o mestre dos dois pólos e sobre eles faz girar o mundo. Diante disso, a conclusão não poderia ser outra:

É sempre preciso pedir a Deus o sucesso nas batalhas; e é sempre necessário agradecer a Ele. Ora, como nada nesse mundo depende mais imediatamente de Deus do que a guerra, e como ele restringiu nesse artigo o poder natural do homem, e tendo em vista que ele ama ser chamado de Deus da Guerra, reúnem-se todos os tipos de razões para redobrar os nossos votos quando somos golpeados por essa terrível calamidade (*Soirées*, II, 7, p. 401).

A despeito de todas as especificações que, ao longo da reprodução que eu acabo de fazer do argumento maistreano em sua seqüência original, já foram fornecidas no corpo mesmo do texto, como é possível abordar esse pathos maistreano que, é lícito dizer, é simplesmente transbordante em sua descrição da “divindade” da guerra?

Como oferecer uma interpretação que esteja em linha com o sentido profundo da sua teologia da história e à altura de tudo o que, na enunciação do seu discurso, ele quis dizer?

Com efeito, muitas e importantes coisas poderiam ser ditas a esse respeito, e é um fato que, enquanto “mistério”, o significado da guerra segundo a ótica maistreana só poderá ser realmente desvendado quando estivermos de posse de todas as principais chaves de interpretação da sua teologia da história e do seu pensamento antropológico, algo que está reservado para o momento final e conclusivo desse trabalho, no princípio do nosso último capítulo. No entanto, e até por isso mesmo, me parece conveniente concentrar a discussão nesse momento numa outra dimensão, mais superficial ou menos “mística”, é verdade, mas igualmente importante, que deve ser vista em complementaridade com o que no último capítulo deveremos ver à guisa de fechamento ou conclusão. Estou falando da noção da guerra como a expressão de um decreto ou “lei”, para Maistre descrita igualmente como uma lei “do mundo” ou uma lei “divina”, duas expressões que, como sabemos, ele costumava

¹¹¹⁵ Cujo poder é tão decisivo nas batalhas que para Maistre os pagãos estava certos em considerá-lo um “deus”.

¹¹¹⁶ Facilmente se percebe, nessa afirmação, todo o peso dos princípios da metapolítica maistreana.

entender em perfeita sinonímia. A essa altura da minha investigação da sua teologia da história este percurso de interpretação me parece valioso sobretudo por ter a virtude de nos colocar em contato com a raiz de onde tudo brota, com aquela mesma sobre a qual vimos Maistre sustentar praticamente toda a sua doutrina sobre a ação da Providência no governo do mundo, a saber, a afirmação dos males “naturais” e “sociais” como castigos, sustentada por sua vez numa crítica endereçada à noção moderna ou científica de lei natural.

Voltemos, portanto, um pouco na seqüência argumentativa das *Soirées*, de maneira a tornar claro o que eu quero dizer. No princípio deste item eu disse que o Senador se sentiu levado a discorrer sobre a guerra, representando-a como uma lei do mundo ao ser instado por uma observação do Cavaleiro na Quarta *Soirée*. Ali este lhe disse que, a exemplo de todas as outras calamidades naturais, as tempestades, os terremotos, as doenças, a existência de animais selvagens que nos devoram, etc., a guerra seguia um curso pré-determinado, prescrito de antemão por uma espécie de ordem ou lei, segundo a qual a vitória estaria reservada aos “mais numerosos batalhões”, e que por isso, a exemplo de todo o resto, de nada adiantava rezar para evitá-la ou mesmo amenizar os seus efeitos, seja no sentido individual seja no coletivo. Então eu sugeri que, ao fazer isto, o Cavaleiro estava introduzindo na discussão o ponto de vista moderno que mais atrás, a propósito das doenças, e a partir do trabalho de Susan Neiman sobre a teodicéia na modernidade, eu busquei resumir. Esse ponto de vista diz, primeiro, que tudo o que acontece deve acontecer, porquanto atende à ordem e à legalidade pré-determinada do mundo, que supostamente seria plenamente acessível à razão científica e instrumental, mas cuja mudança se torna possível apenas do ponto de vista da engenharia; e, segundo, que estes eventos, especialmente aqueles chamados de eventos “naturais” (uma distinção criada pelos próprios modernos no contexto dessa mesma discussão), são, assim, resultados de uma lei cega que não tem qualquer consideração para com os desejos ou o estado moral ou espiritual do ser humano, sendo, portanto, moralmente neutros (ou, em relação ao todo, até mesmo “bons”). Trata-se daquilo que Maistre chama, ao longo de todas as *Soirées*, de as “leis invariáveis” da natureza, uma noção que ele combate com todas as forças do seu entendimento, supostamente porque levaria, quando entendida de maneira demasiadamente rígida, à extinção daquilo que ele prezava como sendo a ordem moral, em sua visão a única possível, nos lembramos, para os seres inteligentes¹¹¹⁷. Na sua visão, esta noção amplamente divulgada pela filosofia e pelo cientificismo do século XVIII, além de “vedar” o mundo contra a ação de Deus ao entendê-lo como um todo mecânico fechado e sem

¹¹¹⁷ Cf. *Soirées*, I, 4, p. 256.

um desígnio especial, conduziria o homem direto ao fatalismo, desencorajando-o de rezar¹¹¹⁸. Desenganado por ela, o homem não mais acreditaria que o seu estado moral, ou, falando filosoficamente, que o uso que ele faz da sua liberdade tem qualquer relevância para a determinação do estado do mundo que ele vê, ou, em sentido inverso, que Deus tem interesse na sua vida e em levá-lo para um estado de coisas melhor, investindo num custoso processo de redenção.

Independentemente dos argumentos específicos dos quais Maistre lança mão para refutar a tese contrária sobre a visão de mundo científica, que, com a sua afirmação das leis fixas e invariáveis, pretende expulsar a um só tempo Deus e a liberdade das causas a serem legitimamente aduzidas para a ocorrência dos fenômenos do mundo natural¹¹¹⁹, e independentemente também dos argumentos que ele usa para sustentar a sua própria visão esotérica da natureza como reflexo da ordem espiritual (argumentos cuja consistência e efetividade variam de acordo com o gosto do leitor)¹¹²⁰; independentemente, como dizia, de tudo isso o fato é que Maistre afirma não ver na natureza as tais leis invariáveis, nem tampouco esta “cadeia inflexível de eventos da qual tanto se falou”, mas, ao contrário, apenas o que ele chama de *ressorts souples* (instâncias sutis), “tais como eles devem ser para se prestar tanto quanto necessário à ação do entes livres, que freqüentemente se combina sobre a terra com as leis materiais da natureza” (*Soirées*, I, 4, p. 246). O que Maistre tem em mente com esses tais *ressorts souples* não é, como resta evidente, uma espécie de ocasionalismo malebranchista, mas justamente aquela noção flexível, bíblica de lei que eu expus a partir de Whitehead no segundo capítulo deste trabalho, algo que se harmoniza perfeitamente com as reiteradas menções na obra maistreana às leis, inclusive às leis da natureza, como “decretos” divinos, ou da sua definição geral de lei como a “expressão da vontade do legislador”¹¹²¹. No contexto desta discussão com os *philosophes* Maistre está repetindo quase palavra a palavra o argumento exposto no capítulo II; ele está propondo uma oposição consciente entre a legalidade adequada à noção do Deus vivo e redentor ensinada pela Bíblia e o conceito filosófico de necessidade de raiz estóica e pagã.

Segundo ele, os *philosophes* “nos garantiram que era rigorosamente necessário que Lisboa fosse destruída no dia 1º de novembro de 1755, da mesma forma em que era

¹¹¹⁸ Cf. *Soirées*, I,4, p. 247. Na p. 278, na quinta *entretien*, o Senador diz, no mesmo contexto: “Não há de modo algum um meio termo entre o fatalismo rígido, absoluto, universal, e a fé comum dos homens sobre a eficácia da prece”.

¹¹¹⁹ Cf., para esses argumentos, *Soirées*, I, 4, p. 245 e ss

¹¹²⁰ Cf. para esses argumentos, IBID. I, 5, p. 272 e ss.

¹¹²¹ Para a discussão pormenorizada das noções de lei e de natureza na ótica maistreana ver mais atrás no capítulo V.

necessário que o sol se levantasse nesse mesmo dia”. “Bela teoria”, diz ele ironicamente, e de excelentes conseqüências morais, “totalmente própria a aperfeiçoar o homem” (IBID. p. 247). Seu único resultado verificável é, para Maistre, o enfraquecimento da fé, e a noção de feição gnóstica de que estamos simplesmente “jogados” no mundo, que permanece isolado, totalmente indiferente, no sentido moral, a tudo o que podemos fazer ou conceber. Mas isso é tudo o que, segundo ele, a filosofia sabe fazer, desde Epiteto até o bispo de Weimar (ele está se referindo a Herder). “Até o fim dos séculos esta será a sua maneira invariável e a sua *lei necessária*. Ela não conhece o óleo da consolação. Ela resseca, ela torna empedernido o coração e, quando endureceu o homem, pensa haver produzido um sábio” (IBID. p. 248). Ao contrário desta, a atitude correta diante das catástrofes e vicissitudes da natureza é, segundo ele, aquela que nos ensina a religião: se o homem rezar, isso ou aquilo de mal que poderia acontecer, pode vir a não acontecer, uma vez que tudo o que acontece é fruto direto da vontade divina e esta pode ser influenciada, pelo menos até certo ponto, pelo uso que o homem faz da sua liberdade, um uso encarnado principalmente na prece entendida como Maistre a entende como causa segunda e dinâmica espiritual (cf. *Soirées*, I, 5, p. 291).

No que diz respeito à guerra, de onde partimos, o argumento maistreano pode a princípio parecer um tanto estranho ao afirmá-la, a exemplo dos fenômenos naturais, como uma “lei”, na medida em que seus adversários não estariam, nesse ponto, nem um pouco dispostos a conceder-lhe a premissa. Para eles, assim como para nós hoje em dia, a guerra é e não pode deixar de ser produto da vontade humana, que guerreia seja por ignorância, seja por malícia (sua ou, mais comumente, dos seus governantes), seja, em última análise, porque quer. Mas a estranheza e a percepção de que Maistre teria embaralhado os contornos do conceito ou categoria, atribuindo a uma atividade essencialmente humana o mesmo status de um fenômeno natural, desaparece quando meditamos sobre a estratégia argumentativa que o teria levado a enunciar a guerra como uma lei, e ainda por cima uma lei “divina”. É evidente que com isso ele está retomando o argumento muitas vezes repetido, mais uma vez enunciado a propósito do carrasco na primeira *Soirée*, da metapolítica, de que as coisas humanas também se encontram submetidas, apesar das aparências e do sentimento que o homem tem da sua liberdade, a um tipo de controle e de soberania que é análogo ao que Deus exerceria sobre o mundo natural. Na realidade, a intenção que está por trás dessa assimilação de um plano a outro é decerto bastante evidente: ao incluir a guerra sem maiores explicações no rol das leis “naturais”, Maistre pretende realmente, e com toda consciência de causa, realmente embaralhar mais uma vez as instâncias da realidade e os conceitos que as explicam que a seu

ver foram indevidamente desembaralhados pelo pensamento moderno¹¹²²; além de, com efeito, corresponder a uma característica essencial da sua atitude intelectual tal como a temos estudado até aqui, esta assimilação serve, em primeiro lugar, no contexto das *Soirées* (mas também da sua obra como um todo) à sua intenção de traçar um retrato tão total, tão completo e tão global quanto possível da soberania divina no Governo Temporal da Providência, de modo que esse governo venha a incluir, muito naturalmente, também a sua metapolítica e, com ela, o insuspeitado reino da liberdade, como eu penso ter deixado já bastante claro na Introdução à segunda parte, ainda no capítulo V¹¹²³.

Bom, mas o caso é que, sendo análoga ao mundo da natureza, a legalidade no domínio das coisas humanas, como ocorre no caso eminente da guerra, é também ela composta de *ressorts souples* (instâncias sutis), ou, como Maistre diz já no princípio das *Considérations*, por uma “cadeia flexível que nos retém sem nos sujeitar” (*Considérations*, 1980: p. 63), uma sutileza que existe exatamente para combinar-se com a ação da liberdade em todo tipo de situações, fazendo com que a “lei” ou os decretos naturais, morais e “divinos” sejam, neste sentido, isto é, precisamente porque se encontram atrelados à vontade viva do Criador, *conditionais*. É isto o que, ao fim e ao cabo, se quer dizer quando se fala, seja em Maistre, seja em Orígenes, do mundo visível em sua totalidade como reflexo simultâneo da liberdade e do julgamento divino. Ainda que as relações entre a ação da Providência e a liberdade componham, como afirma o Senador, um abismo cujas dificuldades são imensamente difíceis de solucionar, é sobre elas que Maistre prefere fundamentar a sua visão do mundo natural e humano tal como ele se lhe apresenta, preferindo-as imensamente, malgrado as evidentes dificuldades que elas colocam para o pensamento, à noção moderna, em sua visão “fatalista”,

¹¹²² O embaralhamento promovido por Maistre é, com efeito, total, e, na minha opinião, absolutamente deliberado. É como se ele dissesse que ao mesmo tempo tudo depende da liberdade e nada depende *somente* da liberdade, de modo que o seu pensamento pode aparecer, dependendo do ângulo pelo qual se olhe para ele, ora como determinista ora como libertário. Algo semelhante, porém a meu ver num outro nível, se dá com o pensamento que ele combate. A afirmação da lei necessária e invariável é de um lado determinista, na medida em que prescreve que, no que diz respeito ao seu modo de funcionamento, ao homem nada cabe fazer; mas de outro lado ela é libertária, com efeito a mais libertária que existe, na medida em que o próprio conceito de lei necessária e a legalidade que por ela se afirma propicia o exercício metódico cada vez maior de um domínio engenharia ou manipulação deste funcionamento, numa palavra, a aplicação da liberdade humana à natureza, que, embora invariável, se encontra (porquanto sem “dono”) à *disposição* pela utilização tecnológica da ciência. No fundo o que Maistre quer dizer é que, de um modo ou de outro, o homem é essencialmente livre, mas que nem a natureza nem a sociedade estão à sua disposição. O soberano não é ele. No fundo isto significa que a “ordem moral” que Maistre tem em mente como a ordem dos seres inteligentes não corresponde pura e simplesmente à ordem da liberdade humana, mas a esta liberdade enquanto integrada na ordem maior da justiça providencial e da sua regulação, enquanto informada por estes princípios acerca do bem e do mal que, mais uma vez, não nascem da sua *autonomia* e, por isso, não estão à sua disposição.

¹¹²³ E como, na realidade, diz a essência da minha hipótese sobre a teologia da história como paidéia providencial, quer dizer, como uma interpretação global de todas (ou grande parte delas) das dimensões do pensamento maistreano.

porém tida por muitos como mais suave ou eqüitativa, da indiferença moral ou, para falar mais difícil, da neutralidade axiológica seja do Deus que criou a natureza seja deste mesmo mundo criado ou natural entendido como autônomo e, portanto, “fechado”, à ação de uma vontade superior¹¹²⁴.

Assim, a lei da destruição violenta dos seres vivos, sendo uma lei “divina”, é também, e por definição, uma lei condicional. Num certo sentido ela é, tal como o mundo que nos cerca, o retrato fiel do estado moral e espiritual do homem, da sua profunda degradação, sendo esse mesmo mundo, em última análise, o produto da sua liberdade tal como elaborada

¹¹²⁴ Perto do final da quinta *entretien* há toda uma passagem onde Maistre desenvolve a sua visão do acordo entre a liberdade humana e Providência/soberania divina que vale a pena reproduzir, apesar da sua longa extensão. De modo muito característico, a questão é levantada no contexto da discussão sobre a eficácia da prece. “Encontre, diz o Conde ao Senador, a menor dificuldade nessa idéia de que a prece é uma causa segunda, e descubra que é impossível fazer contra ela uma única objeção que não possa ser feita da mesma forma contra a medicina. Por exemplo: *este doente deve ou não deve morrer* [enunciação da lei invariável segundo os *philosophes*]; *portanto, é inútil rezar por ele*; e eu digo: *logo, é inútil administrar-lhe os remédios: logo, não há necessidade de uma intervenção da medicina*. Onde está a diferença, eu lhe rogo que me diga? Nós não queremos prestar atenção no fato de que as causas segundas se combinam com a ação superior. *Este doente morrerá ou não morrerá*; sim, sem dúvida, ele morrerá *se não tomar os remédios*, e ele não morrerá *se os tomar*. Esta condição, se é permitido se exprimir assim, é uma *porção* do decreto eterno. Deus, sem dúvida, é o motor universal, mas cada ser é movido segunda a natureza que dele recebeu. Vocês mesmos, senhores, se vocês quisessem trazer para cá aquele cavalo que vemos solto no campo, como fariam? Vocês o montariam ou o conduziram pela brida, e o animal lhes obedeceria, *segundo a sua natureza*, ainda que ele tenha força suficiente para lhes resistir, e até para matá-los com um coice (...) É uma imagem bastante natural da ação de Deus sobre as criaturas. Ele move os anjos, os homens, os animais, a matéria bruta, todos os seres, enfim, mas cada um *segundo a sua natureza*; e o homem, tendo sido criado livre, é movido livremente. Esta lei é a verdadeira *lei eterna*, e é nela que é preciso crer/Eu creio nela com todo o meu coração, responde o Senador, exatamente como você; entretanto é preciso admitir que o acordo da ação divina com a nossa liberdade, e os eventos que dele dependem, compõem uma dessas questões em que a razão humana, mesmo quando está perfeitamente convencida, não tem entretanto a força para se desfazer de uma certa dúvida que tem a ver com o medo, e que sempre vem assaltá-la contra a sua vontade. É um abismo para o qual é melhor não olhar/Não depende de modo algum de nós, meu bom amigo, não olhar para ele; ele está aí diante de nós, e é preciso ser cego para não vê-lo, o que é bem pior do que ter medo” *Soirées*, I, 5, pp. 286-7. Além dessa passagem e de diversas outras espalhadas ao longo das *Soirées*, muitos trechos copiados nos seus *Registres de Lectures* mostram que o problema da conciliação entre a liberdade humana e a Providência divina era uma das principais preocupações de Joseph de Maistre na sua leitura de Orígenes, que, como sabemos, muito meditou sobre a questão. Cf. por exemplo “Extraits G”, pp. 346, 364 (em torno de *De Principis*, III, 1, 18: “Não é porque Deus guarda os muros da cidade que não se deve erguê-los. É preciso cultivar a terra, pilotar o barco segundo a arte da navegação, ainda que seja Deus quem o conduz”. E também em torno de uma passagem polêmica de S. Paulo Rm 9,16), 365 (onde Orígenes –*De Principis*, III, 1, 19 - discute o adágio paulino de que Deus opera o querer e o operar e também a imagem dos vasos de honra e de ignomínia em Rm 9,21). Na mesma página 365 Maistre faz, numa nota datada de 1809, quer dizer, supostamente o ano de redação das *Soirées*, um resumo bem literal do argumento origeniano (*De Principis* III, 1, 20) contra a predestinação gnóstica, onde Maistre parece ter visto os melhores argumentos disponíveis no mercado contra a predestinação jansenista. Nesse contexto, vale mencionar ainda a parruda discussão sobre Providência e liberdade na sexta *Soirée* (pp. 303-325), construída primeiro em torno da questão da prece, quando Maistre busca opor em termos ortodoxos a importância do que se poderia chamar de a “vontade de crer” em confronto com o “fatalismo” jansenista que faz nascer a prece do desejo despertado irresistivelmente pela graça; e depois, num outro registro, contra a noção “exterior” ou “física” (poder-se-ia dizer também “política”) de liberdade de Locke, onde Maistre desenvolve o conceito de liberdade em sua realidade interior ou espiritual nos termos de santo Agostinho como a simples vontade.

pelas exigências da santidade de Deus¹¹²⁵. Ela se inscreve nessa ordem de coisas violentas e *contra-natura* que a queda veio lamentavelmente instaurar, e cuja restauração deve ser vista como dependente, em sentido inverso, da mesma liberdade que a prejudicou. É por isso, sobretudo, que não se pode, acredita Maistre, agir como os pacifistas e buscar isolar o mal da guerra, demonizando-o, de todos os pequenos males que caracterizam as intenções humanas - e principalmente a sua conduta - na sua cotidiana evolução¹¹²⁶. A resposta para aquilo que se apresenta verdadeiramente como uma calamidade (e é assim, sempre, que Maistre se refere à guerra, evitando a todo momento o tom meramente apologético) não pode de modo algum residir aí, na aparência das coisas ou na escolha, do ponto de vista espiritual absolutamente arbitrária, da guerra como um mal “maior”. Para Maistre, a resposta para este sangrento enigma que é a história dos homens e mesmo a história natural como uma história da violência deve ser procurada a um só tempo na justiça de Deus e no coração do próprio homem. O princípio subjacente a esse pensamento é o de que não se pode pretender ter paz na iniquidade; a paz em um tal ambiente não é uma hipótese aceitável diante da absoluta exigência de santidade que caracteriza a natureza de Deus e o seu governo providencial¹¹²⁷, aquele mesmo Deus três vezes santo cuja justiça foi descrita no capítulo II e que, segundo nos conta o texto bíblico, tendo nutrido o projeto de sair pelas ruas de Jerusalém com uma lâmpada para esquadrihar os corações¹¹²⁸, teria descoberto, enfim, que “não há um único homem justo sobre a terra que faça o bem sem jamais pecar”¹¹²⁹.

Com este maximalismo em mente sugerido pela idéia bíblica de santidade pode-se dizer que Deus não deseja que o mal, ainda que, forte e persistente, domine completamente o mundo, e é exatamente por isso que, segundo Maistre, a sua Providência faz (ou permite) com que as guerras existam. De fato, na visão do nosso autor o caso é de tal modo paroxístico, o mal é de tal forma dominante na existência humana que se a Humanidade viesse a ser bem-

¹¹²⁵ Uma das teses mais curiosas do Senador ortodoxo e *Illuminé* é a de que não sabemos até que ponto todas as coisas que existem, notadamente as coisas que nos parecem más ou nocivas, se devem ao nosso estado atual de degradação. Cf. além da passagem que foi citada no item anterior, *Soirées*, I, 4, pp. 256-7 e I, 3, p. 200.

¹¹²⁶ Era esta também, segundo Heschel, a posição dos profetas bíblicos: “Os profetas não isolavam o mal da guerra; eles parecem tê-lo encarado como a extensão do que prevalece inclusive nos tempos de paz”. Heschel. *The Prophets*. Op. Cit. p.205

¹¹²⁷ Também na tradição dos profetas Cf. Ibid. p.206

¹¹²⁸ Sof 1,12 cit in *Soirées*, I, 3, p. 218.

¹¹²⁹ IBID. p. 219. Baal Shem Tov, o pai do hassidismo europeu, compôs uma glosa interpretativa sobre este célebre versículo do Eclesiastes (7,20) bastante esclarecedora da perspectiva de maximalismo moral que, segundo uma determinada tradição, se constitui na essência do olhar divino para o homem – a perspectiva que descrevi na primeira parte, a partir de Danielou, como “julgamento”. Segundo ele, o autor bíblico teria tido a intenção de dizer: “Não há homem justo sobre a terra que faça somente o bem sem jamais haver pecado *ao fazer o bem*”. A glosa é relatada por Heschel no seu ensaio sobre a antropologia do judaísmo reproduzido em *El Concepto del Hombre*, 1976: p. 187.

sucedida, segundo um plano concebido por si mesma, em realizar a paz universal, garantindo-a com a sua soberania, a terra inteira estaria irremediavelmente corrompida¹¹³⁰. Eis porque, em sua visão, fracassaram todas as tentativas de criar uma sociedade das nações, de tirar as sociedades do “estado de natureza”, cuja nota tônica é, segundo Hobbes, a guerra, conforme vimos mais atrás no começo desse item. É por isso que, de tempos em tempos, Deus eleva nação contra nação para “vingar-se da iniquidade que os habitantes da terra cometeram contra Ele”¹¹³¹. A idéia subjacente a afirmações tão escandalosas e de tamanha violência retórica é que a paz e a justiça jamais serão alcançadas por uma afirmação sistemática de “fé no homem”¹¹³². A história não é e não pode ser um meio de “progresso”, o horizonte último da realização do ser humano segundo uma ordem racional de evolução: tanto o homem, quanto a história e o mundo não *funcionam* (do ponto de vista moral/espiritual evidentemente) porque estão todos necessitados de redenção. Esta redenção é, segundo Maistre, em acordo com a tradição bíblica e evangélica, em grande parte a vontade e a obra do amor de Deus. A esperar pelo homem, pela teimosia e dureza de seu coração, aparentemente não há esperanças. “Com algumas qualificações pode-se dizer, no espírito dos profetas, que a história do mundo com o qual eles tiveram de lidar não foi outra senão a história do progresso do endurecimento do coração”¹¹³³. Deus chama e o homem não responde. (Este é o significado teológico exato da expressão bíblica “dureza de coração”¹¹³⁴). Ele está presente mas o homem não o reconhece; embevecido pelo som de suas próprias palavras, ele se mostra surdo para o chamado de Deus; encantado consigo mesmo e com as suas próprias idéias, ele torna-se cego para a glória de seu Criador e redentor.

¹¹³⁰ A perspectiva expressa nessas idéias não poderia ser mais oposta ao “humanismo” típico dos projetos de paz universal no sentido moderno, característicos do pensamento político de figuras da grandeza de um Kant, por exemplo. Mas Maistre não está sozinho na sua representação paroxística da perversidade humana nesse sentido, digamos, político e moral. Essa sua opinião foi depois compartilhada, por vias que eu acredito terem sido até certo ponto independentes, por toda uma tradição (não muito extensa, é verdade) de crítica radical da modernidade, notável especialmente no pensamento russo, em figuras como Soloviev e Berdiaev. Ela é desenvolvida em forma de fábula pelo primeiro desses dois autores no interessantíssimo *A tale of the Anti-Christ. A Fable of the Deceiver*, 2000, onde, ao realizar o projeto de união e paz universal por meios exclusivamente políticos ou “naturais” os homens precipitam a intervenção divina com a chegada do Juízo e o fim da história. Segundo Heschel, esta representação se constitui, evidentemente em outros termos, no próprio fundamento da “esperança messiânica” dos profetas: “O que salvou os profetas do desespero foi sua visão messiânica e a capacidade do homem para o arrependimento”, uma capacidade na qual Maistre, diferentemente dos jansenistas contra os quais ele polemizava, também acreditava com louvor. Heschel. *The Prophets*, 2001: p.246.

¹¹³¹ Maomé cit. em J. De Maistre. *Soirées*, II, 7, p. 421 n.25 A referência entre aspas é de Is 26,21

¹¹³² Na sétima *Soirée* ele escreve: “Eis porque as coalizões são tão difíceis; se elas não o fossem, a política, sendo tão pouco governada pela justiça, todos os dias as nações se reuniriam para destruir uma outra; mas estes projetos tem pouco sucesso, e são destruídos com uma facilidade que espanta” E esta é, para ele, a ação divina. *Ibid.* p.395

¹¹³³ Heschel. *The Prophets*, 2001: p.243

¹¹³⁴ Cf. *Ibid.* p.241

Tal é, conforme vimos, em sua essência, a história ancestral da impiedade que o projeto emancipatório da modernidade apenas teria vindo realizar, alçando a condição humana, já em si mesma dramática, ao nível de uma tragédia de incalculáveis proporções. Pois para Maistre o grande drama da história se deve não à violência da justiça ou da Providência divina, que nesse ponto opera apenas reativamente, e com a mais sublime das intenções (inclusive ao fazer ou permitir o derramamento de sangue na guerra e usá-lo em benefício de todos, num desígnio de salvação); ele se deve precisamente à liberdade do homem, à sua capacidade de dizer “Não” ao chamado de Deus, à possibilidade de ele conseguir, até certo ponto, manter-se indiferente a Ele. “O próprio Deus”, escreve o nosso autor, “nos disse que Ele quer coisas que não acontecem, porque o homem não quer”¹¹³⁵. Tal é, de acordo com uma corrente não negligenciável da tradição revelada, o seu espantoso poder. A força de dizer “não” é, entretanto, apenas uma “força morta”¹¹³⁶; ela é apenas capaz, e nisso ela é trágica e com efeito muito forte, de retardar a vitória definitiva sobre a morte e sobre o mal que desde sempre está presente no desígnio do Criador e que, supremo escândalo, está inscrita, enquanto “morte da morte”, na própria lei sanguinolenta da “destruição violenta dos seres vivos” que Ele estabeleceu para remediar ou equilibrar a queda universal, numa espécie, certamente difícil de engolir e de compreender, de duro processo de re-educação.

“Mergulhado na atmosfera divina”, o homem “recusa-se a viver, ao passo que se desejasse somente abrir a boca atrairia para si o espírito”¹¹³⁷, como um ímã. Pelo contrário: por saber que pode rejeitar o Chamado, ele cresce em orgulho, em desejo de poder, em crueldade¹¹³⁸; ele se exila voluntariamente, se representa sozinho no mundo, deseja ascender aos céus, quer construir uma história à imagem e semelhança da sua virtude – a “cidade do homem”. Mas o mundo não foi redimido e o homem não está justificado. É por isso que Deus intervém com violência para emprestar às coisas desordenadas por efeito da liberdade humana ao menos uma modalidade relativa de equilíbrio, conferindo, pela ação infalível e sábia da sua justiça, uma ordem, ainda que sangrenta, àquilo que sem ela não seria mais do que uma cega e caótica destruição.

¹¹³⁵ J. de Maistre. *Soirées*, I, 5, p. 289. Ele está aludindo às famosas palavras de Jesus, relatadas em Lc 13, 34: “Jerusalém, Jerusalém, que matas os profetas e apedrejas os enviados de Deus, quantas vezes quis ajuntar os teus filhos, como a galinha abriga a sua ninhada debaixo das asas, e não quiseste!”.

¹¹³⁶ Ibid. p.300

¹¹³⁷ Ibid. p.241 Grifo do autor. A passagem é uma alusão ao salmo 118,131: “Abro a boca para respirar num intenso desejo de vossa lei”.

¹¹³⁸ “Não há limites para a crueldade quando o homem começa a pensar que é o mestre”. Heschel. *The Prophets*. Op. Cit. p.211.

É neste sentido, principalmente, um sentido que, observe-se, é eminentemente pedagógico, que a terrível lei da destruição violenta dos seres vivos não pode, sem qualificações, ser simplesmente considerada um mal. Já nas *Considérations* era assim que Maistre a interpretava:

Não há castigo que não purifique; não há desordem que o AMOR ETERNO não volte contra o princípio do mal (*Considérations*, 1980: p. 95 – ênfase do autor).

Noutra passagem ele diz, de maneira análoga, reproduzindo a explicação da paidéia do castigo como ela foi representada ao longo de todo esse trabalho, quer dizer, como a leitura mais alta e mais sofisticada sobre a ação justiceira de Deus:

Não há nada necessário a não ser Deus, e nada é menos necessário do que o mal. Todo mal é uma pena, e toda pena (a não ser a última) é infligida tanto por amor quanto por justiça (*Soirées*, I, 5, p. 293).

Temos ainda, num contexto dos mais importantes na nona *Soirée*, uma outra justificativa tipicamente pedagógica, dessa vez mais detalhada, para, digamos, a severidade sem par dessa visão maistreana da Providência, agora relativa à tese das doenças como castigos.

Os instrumentos de cirurgia cuja simples visão nos faz empalidecer não foram sem dúvida inventados por um inimigo do gênero humano; pois bem, estes instrumentos são na mão do homem para a cura do mal físico o que o mal físico é nas mãos de Deus para a extirpação do verdadeiro mal [i.e. o mal da alma]. Um membro luxado ou fraturado pode ser restabelecido sem dor? Uma chaga, uma doença interna podem ser curadas sem abstinência, sem privações de todo gênero, sem um regime mais ou menos fatigante? Quantos remédios não existem na farmacopéia que revoltam os nossos sentidos? Os próprios sofrimentos causados pela doença são outra coisa que o esforço da vida que se defende? Na ordem sensível como na ordem natural a lei é a mesma e tão antiga quanto o mal: O REMÉDIO DA DESORDEM SERÁ A DOR” (*Soirées*, II, 9, p. 470).

Muito bem, o que não faltam são explicações “dignas de Deus”. Ainda assim, com todos estes senões relativos à bondade e à vontade reparadora e educativa da divindade, deve-se admitir que é inevitável perguntar sobre a razão que teria levado o nosso autor, com tantas opções mais simpáticas de teodicéia à sua disposição, a escolher exatamente uma representação tão terrivelmente gráfica e assustadora da ação divina, que poderia levar não digo nem o descrente, que apenas veria nela a confirmação dos seus motivos para não crer, mas até mesmo o simples fiel a sair correndo desesperado das mãos de uma tão terrível justiceira. Maistre poderia ter escolhido simplesmente remeter tudo ao mistério, como a

princípio ele faz com o sofrimento dos inocentes¹¹³⁹; ou fazer como os teólogos ortodoxos da sua época e “assustar” os fiéis com as penas eternas no outro mundo, que pelo menos à nossa sensibilidade parecem ser menos chocantes. Mas não foi isso que ele fez. Sem contar as preferências e crenças pessoais que não obstante desempenham um importante papel nesse gênero de escolha; descontando, também, uma exacerbada sensibilidade para a presença do mal que não deve de modo algum ser menosprezada, e da qual a vida e obra do nosso autor dão testemunhos suficientes¹¹⁴⁰; e desconsiderando, enfim, ao menos momentaneamente, a necessidade salvífica de inculcar no homem o temor de Deus que eu demonstrei ser uma parte não negligenciável do processo de *paidéia*¹¹⁴¹, eu suspeito que existe algo a mais, do ponto de vista do contexto intelectual da discussão, por trás da escolha que Maistre acabou por fazer.

Para ter uma visão acertada desse contexto é preciso recorrer mais uma vez à obra de Neiman e à sua análise das mudanças sofridas pelo discurso tradicional de teodicéia na aurora dos tempos modernos, assim como das objeções que este discurso se viu obrigado a superar. Como vimos mais acima em duas instâncias diferentes, o ensaio de teodicéia padrão da modernidade formulado por Rousseau e, depois dele, por Kant, procurou superar as objeções dirigidas contra a “bondade” do mundo criado isolando-o da ação divina, tornando-o moralmente neutro, fazendo-o ser governado por aquilo que Maistre descreve como as leis invariáveis da natureza e da razão. Segundo essa visão, tudo o que acontece tem de acontecer; tudo o que tem de acontecer de fato acontece conforme está previsto desde sempre segundo a seqüência de causa e efeito que rege de maneira *necessária* o funcionamento do mundo na sua inabalável normalidade/legalidade sem a menor consideração seja pelas ações, desejos ou intenções dos homens, seja pela vontade atual de Deus, que assim deixaria definitivamente de interferir¹¹⁴². O que eu não disse, então, em nenhuma das duas vezes em que toquei no assunto, e ainda que eu não me sinta, como alguns autores, disposto a assumir os argumentos da filosofia moderna (principalmente no campo da religião) em seu valor facial, é que a “teofobia” que caracterizava essa atitude deísta tal como Maistre a entendia, tinha, como mostra Neiman, pelo menos no contexto intelectual em que foi formulada, alguma razão de

¹¹³⁹ Cf. *Soirées*, I, 4, p. 250

¹¹⁴⁰ Um testemunho clássico dessa sensibilidade é dado pela advertência do Conde, endereçada ao Senador, a propósito dos fogos de artifício que serão disparados, no dia seguinte, por ocasião do aniversário da Czarina mãe, de que os pássaros e os insetos que estiverem por perto poderão ser exterminados por esse divertimento “inocente”, como o havia definido o seu interlocutor. Cf. *IBID.* p. 259.

¹¹⁴¹¹¹⁴¹ Na mesma passagem em que Maistre fala que toda pena é infligida tanto por justiça como por amor (I, 5, p. 293), ele diz, buscando refutar a teofobia da filosofia do XVIII, que é importante cultivar a boa *teofobia*, quer dizer, o temor de Deus descrito pela Bíblia tal como ele foi estudado no capítulo IV, afirmando com isso mais uma instância da questão da *opheleia* ou utilidade da crença no castigo que tanto foi discutida ao longo deste trabalho.

¹¹⁴² Cf. Neiman, 2004²: esp. pp. 1-9; 33-56 e p. 314 e ss.

ser. Até certo ponto a sua formulação visava oferecer uma resposta à crítica de feição gnóstica lançada contra a idéia de uma legalidade e de uma providência natural pelo protestante francês Pierre Bayle, cuja obra principal, o *Dictionnaire Historique et Critique* (1697), corresponde, de acordo com boa parte da literatura, à pedra fundamental, lançada ainda no final do século XVII, do movimento das luzes que só se desenvolveria plenamente no século posterior¹¹⁴³. Em pouquíssimas palavras o argumento de Bayle nesse campo, enunciado no verbete “Maniqueísmo” do seu *Dictionnaire*, era o seguinte: diante do escândalo que é a presença do mal no mundo, o sofrimento dos inocentes, o estado precário e de certo modo traiçoeiro da mente humana que se sente incapaz de conhecer plenamente e dos próprios fenômenos naturais que ela contempla, diante, enfim, das evidências de contradição e malfuncionamento facilmente constatáveis no desígnio do grande todo ou naquilo que chamamos candidamente de natureza, a razão é irresistivelmente levada, pela própria lógica das coisas, a considerar a hipótese maniqueísta que fala em dois princípios iguais, um bom e o mal, como responsáveis pela criação e pelo funcionamento do universo, como, dentre todas as outras disponíveis, a hipótese mais racional¹¹⁴⁴. Pois não há, segundo Bayle, como conceber que uma divindade única seja a responsável pelo estabelecimento desse mundo e ao mesmo tempo eximi-la dos defeitos e males que tão evidentemente o povoam, donde seria preciso considerar que ou ela não é boa (o que seria inaceitável e, mesmo para o cético Bayle, consistiria no escândalo maior) ou que não detém todo o poder que normalmente se lhe atribui, contrariando, assim, os princípios em que se baseia a teologia filosófica tradicional¹¹⁴⁵. De modo que a única saída razoável desse dilema, com efeito, para Bayle, a única saída da razão, é admitir, a título de explicação para a ordem de coisas que conhecemos, a existência de dois princípios igualmente poderosos que desde o início se encontram em conflito, um conflito no qual nenhum deles parece ter força suficiente para prevalecer. É claro que, em seu processo de acusação da Providência, Bayle poderia ter considerado com mais atenção a hipótese tradicional reproduzida por Maistre, de que o mal do mundo é integralmente devido à liberdade do homem; mas ele recusa também essa hipótese com argumentos que decerto têm a sua consistência, embora sejam, no frigidar dos ovos, bem menos contundentes do que Neiman se mostra disposta a reconhecer¹¹⁴⁶.

¹¹⁴³ Sobre esse contexto e para os argumentos de Bayle cf. IBID. p.10; 21 e ss; 113 e ss.

¹¹⁴⁴ IBID. p. 115.

¹¹⁴⁵ IBID. p. 118.

¹¹⁴⁶ Cf. IBID. p. 121 e ss.

Em todo caso, é nesse contexto de uma autêntica teofobia, quer dizer, da possibilidade terrificante de estarmos vivendo num mundo infestado pelo mal que ao mesmo tempo não é governado por uma divindade boa e toda poderosa que cuida da saúde dos homens e da natureza e usa esse mal realmente existente com um fim santo de promover o seu resgate ou salvação, mostrando-se, ao contrário, conivente ou impotente diante dele, uma possibilidade reafirmada com violência, e em termos complementares aos de Bayle, em pleno século das luzes por um personagem da estatura de um Hume¹¹⁴⁷; é, então, nesse contexto, eu dizia, que a filosofia naturalista do XVIII formula, nos termos do pensamento deísta, complementado pelo pensamento político e moral de um Rousseau, o seu ensaio de teodicéia¹¹⁴⁸. Ora, diante de todos os princípios que já constatamos estarem na base do seu pensamento, é evidente que, ao formular a sua própria versão da justificação dos caminhos da Providência, ambas as possibilidades que a filosofia do seu tempo apresentava eram absolutamente inaceitáveis para o nosso autor, o que no entanto não significa que ele fosse levado a ignorá-las. Como, mais uma vez, tivemos oportunidade de constatar nos mais variados registros, não era assim que Maistre procedia. Pense-se o que se quiser sobre as suas posições e pontos de vista, se existe uma coisa em tudo isso indiscutível é a consistência da sua atitude intelectual: em todos os temas e campos sobre os quais se debruçou em sua vasta e variada obra. Maistre sempre buscou conhecer em toda a riqueza de suas articulações o pensamento de seus adversários ou opositores, construindo uma grande parte do seu próprio pensamento em diálogo (ou em oposição, que é ela mesma uma forma de diálogo) constante com eles, justamente aquilo que eu aponte em diversas oportunidades como sendo característico do caráter eminentemente *reativo* da sua reflexão.

Aqui também, creio eu, na importante questão da teodicéia, não foi outra coisa que aconteceu. De um lado, Maistre não podia deixar de estar de acordo, seja com Bayle, seja com Hume, ao constatar a presença do mal no mundo, e os possíveis “defeitos” da criação tal como a experimentamos, algo que para os três autores era simplesmente auto-evidente e não

¹¹⁴⁷ Para Maistre o mais “perigoso e mais culpável dentre estes funestos escritores que não deixarão de acusar o século XVIII junto à posteridade; aquele que empregou mais talento com mais sangue frio para fazer mais mal” (*Soirées*, II, 6, p. 330-1), Hume é, com efeito, o elo entre a crítica de Bayle e Joseph de Maistre. Não apenas ele repete, num outro nível, os argumentos de Bayle acerca do maniqueísmo (o qual em sua versão se torna simplesmente o “politeísmo”) como a hipótese mais racional para a ação da divindade na criação e no funcionamento do mundo, como ele ainda a refina na descrição da divindade criadora como um deus adolescente, desajeitado e aprendiz, que teria criado o mundo em que vivemos como uma espécie razoavelmente mal sucedida de ensaio. Cf. a propósito, Neiman, 2004²: pp. 148-169.

¹¹⁴⁸ Além disso, leve-se em conta também, como observa Cassirer, especialmente para entender a “solução” encontrada por Rousseau, a teodicéia pascaliana que, a exemplo de Maistre, colocava no homem ou na sua natureza a responsabilidade por todo o mal. É principalmente em resposta e não a Bayle que o filósofo suíço elabora a sua teoria da origem social do mal humano.

necessitava ser provado¹¹⁴⁹; mas, ao mesmo tempo, era-lhe impossível aceitar, evidentemente, a conclusão que eles propunham, atribuindo a responsabilidade por esse quadro tenebroso testemunhado pela experiência cotidiana que os seres humanos fazem da sua vida senão ao caráter (“mau”) pelo menos a um “defeito” na própria divindade ou no seu poder criador (uma espécie de incompetência ou falta de jeito próprios de um deus aprendiz¹¹⁵⁰); de outro lado, ele tampouco podia aceitar a solução para o dilema proposto pela filosofia das luzes, que buscou resolver o problema do mal *jogando a criança fora com a água do banho*, isto é, isolando completamente o mundo da vontade de Deus, além de negar qualquer perspectiva ou influência da moralidade, ou seja, dos próprios conceitos de bem e de mal, na constituição do universo como ele é, o que decerto não pode ser visto como uma “solução”, mas antes, na realidade, como uma neutralização do problema. De modo que, ao articular num mesmo discurso os dois pontos para ele suficientemente evidentes e incontestáveis, a saber, a soberania e a bondade essencial da divindade e a presença muitíssimo real e nada ilusória do mal no mundo¹¹⁵¹, cabia-lhe, de um lado, refutar os deístas que buscavam eximir a divindade, negando escandalosamente o escândalo desse mesmo mal, dizendo que “tudo está bem”, porque tudo o que acontece é necessário; e, do outro, ao assumir o ponto de vista cético, para ele, de resto, mais do que evidente, de que tudo está realmente mal, cabia-lhe resgatar a divindade, e, com ela, o ser humano, da perspectiva desesperante de um problema sem solução, de uma outra espécie de fatalismo baseado no império das aparências¹¹⁵² que para ele conduziria os homens inevitavelmente à idéia de um absurdo da existência (na realidade tão absurdo quanto o primeiro, só que com uma outra cara) e os desencorajaria do esforço necessário para mudar para melhor, para se *aperfeiçoar* (e, lembremos, para Maistre o homem só é *perfectível* na esfera do divino), algo que segundo a sua concepção religiosa do ser humano estava intimamente ligado à disposição e à razoabilidade do ato de rezar¹¹⁵³. Qual o

¹¹⁴⁹ Compare-se, evidentemente que enquanto um diagnóstico das aparências, e sem o juízo implícito a respeito da divindade, o terrível retrato da natureza pintado por Maistre a propósito da guerra com a seguinte descrição do mundo natural fornecida por Hume em seus *Dialogues concerning natural religion*, e se diga que ambos não partem de uma mesma visão sobre os “dados” da experiência. “O todo”, diz, através do seu personagem, o filósofo escocês, “não nos oferece nada mais que a idéia de uma natureza cega, impregnada de um grande princípio vivificador, que despeja de seu colo suas crianças deformadas e abortadas sem nenhum discernimento ou cuidado paternal”.(Hume, 1998: p. 113)

¹¹⁵⁰ É essa, conforme disse mais acima, a sugestão de Hume. Cf. Neiman, 2004²: p. 157.

¹¹⁵¹ Na décima *Soirée* ele escreve: “O mal é provado suficientemente por si mesmo; ele está em todo lugar e sobretudo dentro de nós” *Soirée*, II, 10, p. 506.

¹¹⁵² Nesse ponto é interessante a aproximação que faz Neiman entre a perspectiva gnóstica de Bayle e Hume e o seu empirismo, uma vez que em ambos os temas estes autores teriam decidido, na melhor tradição pirrônica, ficar com as aparências, tomando-as, pelo menos na falta de algo “melhor”, como a pura e simples realidade. Cf. Neiman, 2004²: p. 115.

¹¹⁵³ Numa passagem suprimida da sétima *Soirée* reproduzida em nota por Darcel (II,7, p. 389, n.a), Maistre desenvolve, falando da influência benéfica do cristianismo sobre os costumes guerreiros do século XVII, essa

sentido que existe em rogar para um tirano sem escrúpulos ou para uma divindade impotente e aprendiz?¹¹⁵⁴

A minha hipótese é que é assim que a duríssima Providência maistreana na “gráfica” representação do seu Governo Temporal se constitui e busca conscientemente se constituir como um termo médio entre duas espécies, no fundo tão antigas quanto o mundo, do que ele chama de “fatalismo” – rejeitando de um lado o fatalismo à moda estóica das leis invariáveis da natureza e da razão reapropriadas pelos adeptos do moderno deísmo, e, do outro, o fatalismo gnóstico, para Maistre talvez ainda muito mais perigoso que o primeiro, que eleva a maldade e o absurdo ao patamar de valores constitutivos não apenas da divindade mas da nossa própria existência no mundo em que vivemos, o qual não tem, assim, sem o desígnio de uma divindade boa e todo poderosa, qualquer possibilidade de resgate ou redenção¹¹⁵⁵. Um

idéia da necessidade do divino para a perfectibilidade do homem em termos tão claros e cogentes que me parecem dignos de uma transcrição: “A perfectibilidade humana é limitada de mil maneiras; mas ela o é sobretudo pelo orgulho que faz o homem cair ao aconselhá-lo a apoiar-se apenas em si mesmo; mas desde que ele se une à imensidão, a sua faculdade perfectível não tem mais limites. Quem sabe onde iria nos levar esta força sempre crescente se as culpáveis tolices dos homens não houvessem colocado desde muito tempo alguns limites à *progressão divina*? Ah, se algum monarca europeu conseguisse enfim expulsar da guerra todo elemento cristão, se ele colocasse em voga um sistema mais brusco, mais expeditivo, mais brutal de guerra, se ele empregasse os homens sem misericórdia como meros instrumentos ou materiais (...) se ele sobretudo ousasse colocar a mão sobre os seus iguais, destruindo as suas capitais e expulsando-os dos seus postos, e se a estúpida opinião chamasse este sacrilégio de ciência...”. No manuscrito a passagem é interrompida bruscamente e não encontra conclusão. Mas também não precisava: o que ficou dito é mais do que suficiente para determinar a visão do autor sobre esse ponto, e sugerir que ela apresenta um caráter altamente profético. Pois não foi isso exatamente, todas essas revoluções “metodológicas” no campo da guerra o que começou a fazer Napoleão na própria época de Maistre, um trabalho que seria completado com sobras pelos diferentes soberanos europeus nos 130 anos que se seguiram?

¹¹⁵⁴ Vale observar que Neiman aproxima este absurdo maniqueísta e gnóstico proposto por Bayle da doutrina calvinista da dupla predestinação, algo que o próprio Bayle, aliás, havia feito na sua argumentação e que Maistre faz de maneira recorrente em seus *Registres de Lectures*, assumindo a teoria gnóstica contra a qual lutava Orígenes (especialmente no *De Principis*) como uma versão *avant la lettre* da dupla predestinação protestante. Cf. Neiman, 2004²: pp. 19-20.

¹¹⁵⁵ No entanto é interessante observar que, ao se opor a eles, Maistre também aceita algo tanto de um lado como de outro: do deísmo ele não nega, e não deseja nem um pouco negar, o princípio da legalidade e da racionalidade do mundo, que não obstante está, para ele, aberto aos milagres e à divina intervenção; e do ceticismo ele aceita, como já disse, a descrição de uma realidade absolutamente insatisfatória e ameaçada pelo mal. Há, ainda, um outro sentido, mais profundo, em que a posição “média” de Maistre se aproxima do maniqueísmo proposto hipoteticamente por Bayle, um sentido que se liga estreitamente a uma outra explicação plausível para o caráter “gráfico” da sua divindade em seu governo temporal. Trata-se de uma analogia que me parece Maistre de forma alguma aceitaria entre este mundo e esta providência sangrenta que ele descreve e a teoria patrística da redenção como resgate pago ao demônio, uma doutrina que também foi aventada por Paulo e Orígenes entre outros padres influentes. Deixando de lado o aspecto relativo especificamente à redenção, pode-se dizer que essa doutrina representa o mundo e o homem nele como tendo, por ocasião da queda, se “vendido” completamente ao demônio, que assim se teria transformado em todo o rigor do termo no “príncipe desse mundo”, em cujos domínios, por uma estranha espécie de acordo, Deus teria decidido não interferir. É nesse contexto, que poderia ser classificado como semi-maniqueu, que as tribulações e incongruências que constituem a existência são explicadas sem o comprometimento da bondade divina, que na realidade teria se submetido, através do Cristo, a esta ordem cruenta de coisas justamente para operar o resgate, solidarizando-se com a sua criatura para salvá-lo do Adversário e seu poder avassalador. É evidente que, ao representar todas as agruras da natureza e da história ao modo de leis ou decretos da justiça divina, Maistre não admitiria de modo algum, em sentido estrito, essa idéia de um mundo demoníaco. No entanto, a sensibilidade da teoria do resgate na descrição do estado de coisas

lado diz que não há salvação porque, estando “tudo bem”, a salvação não é necessária (ou cabe ao próprio homem realizá-la parcialmente nos limites estreitos da sua ação na sociedade); o outro diz que não se deve pensar nela porque, dadas as coisas como elas realmente são e como a razão as reconhece, a salvação simplesmente não é possível, até mesmo porque não haveria quem pudesse ou quisesse nos salvar. De um lado e de outro, entretanto, e é isso que me parece extremamente importante fazer observar, verifica-se, entre as duas correntes supostamente contrárias, uma identidade de fundo: primeiro na recusa em atribuir a responsabilidade ao homem (negando, em função disso, que a corrupção geral diga respeito à sua natureza), com a conseqüente disposição às vezes mais aparente e às vezes mais oculta em restringir sobremaneira o alcance do reino da liberdade, que não entraria, desse modo, na determinação do mundo como ele é; e, em segundo lugar, na recusa em reconhecer a divindade como instância de poder, pois nas duas versões o certo é que, seja por fraqueza, limitação ou falta de sabedoria, ela não quer ou não pode interferir. “Tudo está bem” e “tudo está mal”; “o mal existe”, “o mal não existe”; defesa e acusação, filosofismo e gnosticismo são apenas duas maneiras diferentes de dizer a mesma coisa, isto é, de dizer, à maneira daquilo que vimos em relação aos modernos cientistas no capítulo VIII, que Deus, seja ele quem for, não está *ali*¹¹⁵⁶.

atual é intensamente semelhante à sua, tornando válida, a meu ver, a analogia, que ademais não se pretende ser nada mais além disso. Para a teoria do resgate e as referências paulinas e patrísticas ver o verbete “Redenção” no *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*, 2002.

¹¹⁵⁶ Em relação à atitude de Bayle e Hume de acusação do mundo criado, da constatação de que o mundo não é o que devia ser, Neiman diz algo que me parece bastante esclarecedor de uma certa atitude moderna considerada de uma maneira geral, exemplificada por uma anedota filosófica bem interessante. Segundo ela, o rei Alfonso X da Espanha, homem versado nas ciências divinas e humanas, teria um dia expressado o desejo de aconselhar, com grande proveito, a Deus na criação, que lhe parecia escandalosamente falha. A anedota de Alfonso, diz a escritora, “vem em apoio de toda noção de que a razão humana contém em si mesma mais sentido e ordem do que o mundo que ela enfrenta”. Neiman, 2004²: p. 21. Muito bem, considerando que toda percepção do escândalo do mal (ademais, reconheçamos desde já, inevitável) se traduz, de fato, em última instância, na noção de que o mundo não é como devia ser, e, portanto, no julgamento da razão ou da sensibilidade sobre esse mesmo mundo, que não apresenta, à primeira vista, aquilo que, segundo as suas expectativas, ele devia ter (i.e., sentido), e considerando que a própria constatação maistreana do mal no mundo não pode, assim, escapar a esse contexto e a essa condição, qual exatamente a diferença entre a sua posição e a dos heterodoxos? Segundo a tradição, a diferença está justamente na aceitação (para ela “humilde”) desse estado de coisas que *há de ter algum sentido*, uma aceitação que não quer se acomodar às aparências e que nasce, em última análise, da fé na bondade, no amor e no desígnio salvífico do Deus criador. Na falta dela, quer dizer, nessa ausência que caracteriza a atitude propriamente gnóstica, descrita pela tradição como resultado do orgulho e da rebeldia (algo como um segundo pecado e uma segunda queda), a situação é precisamente aquela descrita magistralmente por Dostoievski na sua legenda do Grande Inquisidor: o parceiro ou discípulo de Alfonso, pretendo consertador do mundo e da Providência, entra para o rol daqueles que, como o próprio inquisidor, acharam que podiam remediar, segundo as idéias tiradas da sua própria cabeça, a divina criação. Sabemos qual foi, aos olhos do nosso autor, o resultado dessa tentativa, um resultado que não podia, segundo os seus princípios, ser de modo algum diferente, uma vez que o mal que o homem gostaria de, a todo custo e apenas por suas próprias forças, extirpar reside sobretudo dentro dele. Em última instância é por isso que, aos olhos de Maistre e da tradição a que ele pertence, sem Deus não pode haver nem santidade nem qualquer expectativa de saída.

Aquilo que, no fundo, Maistre está pretendendo ao buscar refutar com a sua doutrina as duas versões que, não se tenha nenhuma dúvida disso, ele percebia serem nascidas de uma mesma revolta e de um comum desejo de transformação (pois nenhuma das duas, e isso é bastante significativo em relação à sua identidade de fundo, sequer aventava a possibilidade de responsabilizar o homem ou a natureza do homem pelo estado do mundo como ele é), é que o mundo vai mal, sem dúvida alguma, que quase tudo o que vemos está errado e fora de lugar e que o justo parece, de fato, estar, nessa ordem de coisas em que vivemos, condenado a sofrer; contudo, levando em conta o fato de que o homem não é, segundo se pode constatar pelas evidências, de modo algum o soberano, tudo isso de ruim que padecemos há de ter uma razão maior, pois o Deus justo e poderoso que, através das suas grandes obras na natureza e na história – as magnalia dei na criação, na revelação, na encarnação –, fomos levados a conhecer, usa o mal, que existe e é real, para produzir o bem (esse é “comprovadamente”, quer dizer, segundo os textos bíblicos, o seu “costume”), uma estratégia que, embora não seja aparente, desde já, nessa mesma ordem caída em que vivemos, é possível reconhecer¹¹⁵⁷. Daí não apenas a possibilidade mas, mesmo a necessidade de elaborar e divulgar um discurso sobre as articulações do seu governo temporal.

Certa ou errada, o caso é que a disposição de Maistre é, em sentido exatamente contrário às duas grandes correntes da “modernidade” que eu acabo de descrever, colocar o homem no centro dessa história, porém não de modo independente ou autônomo, ou, em outras palavras, soberano, como querem, no frígido dos ovos, tanto a “defesa” quanto a acusação, mas como um importante colaborador, como um “ministro inteligente e submisso” dos decretos divinos, cuja direção ele pode, querendo, até certo ponto determinar. Pois mesmo a história natural, seja em sua condição atual, seja em seu imprevisível desfecho nos tempos escatológicos, está, na visão esotérica de Joseph de Maistre, completamente aberta à influência da liberdade, a qual, num sentido indireto, através do julgamento divino que a surpreende, disseca, e, enfim, pelo sofrimento mesmo, educa, levando-a sempre e incessantemente para a sua perfeição, é capaz de consertar quase tudo o que, com o seu mau uso, ela quebra ou quebrou. É por isso também, quer dizer, na perspectiva de responder a estas demandas intelectuais do seu próprio tempo, que, além de todas as outras razões que

¹¹⁵⁷ Seguindo a sua teoria de que o mal não é necessário, mas apenas Deus, Maistre escreve: “Mas o mal, que não é senão um castigo, como ele poderia ser necessário? (...) Porque a toda poderosa bondade sabe empregar um mal para exterminar um outro acredita-se que o mal é uma porção do todo”, o que para ele é evidentemente uma mentira. *Soirées*, I, 4, p. 258. Desnecessário dizer que essa fala afasta Maistre, em definitivo, da perspectiva da teodicéia neoplatônica, cujo principal argumento é exatamente esse, a idéia de que o mal é uma dissonância necessária à harmonia do todo.

legitimamente se pode aventar (e que, com efeito, foram levantadas mais acima e mais à frente ainda não deixarão de ser), eu penso ter a Providência maistreana se constituído como é, buscando afirmar, no fio da navalha, o acordo possível em última instância entre a liberdade humana e a soberania divina (como aliás é a marca de todo o seu pensamento), na perspectiva de uma redenção de aparência violenta, segundo a qual a liberdade do homem não pode se recusar a abraçar e assumir o gravíssimo problema do mal que infesta a sua vida e a da própria natureza, um mal que, seja lá como se o entenda, seria, aos olhos do nosso autor, altamente desonesto e mesmo contraproducente no que diz respeito à fidelidade empírica do discurso de teodicéia “neutralizar”, traçando distinções, como teria feito uma certa filosofia moderna, que, a considerar a experiência que temos dos eventos e de nós mesmos, não podem deixar de parecer arbitrárias.

Enfim, como uma espécie de primeira culminação da perspectiva da paidéia, dentre todas a mais fundamental, vale observar que aquilo que Maistre busca com a sua sanguinolenta descrição da Providência e a sua “lei da destruição violenta dos seres vivos” é, como ele mesmo sugere, cultivar em seus leitores um tipo salutar de teofobia, proclamando mais uma vez a altos brados que Deus está, sim, *ali*, nos instantes mais extremos das suas vidas, justamente no momento em que eles estavam se preparando para ver-se livre dele, expulsando-o de uma vez por todas de todas as coisas, eventos e lugares. Diante desses novos tempos, nos quais, como diz o Cavaleiro, o homem parece não mais poder “respirar no antigo círculo das faculdades humanas”¹¹⁵⁸, será possível que Maistre ao menos intuía a potencial futilidade do medo que ele desejava inculcar? Será que ele não percebia que a cada dia que passava, no ambiente de uma humanidade cada vez mais ousada, independente e ilustrada, a sua estratégia de educação pelo temor do castigo logo poderia facilmente parecer ridícula ou mesmo vã¹¹⁵⁹?

Certamente, caberia ao próprio Maistre responder, porque eu não tenho essas respostas. O que eu sei ou acredito saber é que subsidiariamente a estas difíceis questões, como mesmo o mais renitente dos leitores não terá, eu creio, dificuldade em reconhecer, o discurso sobre a guerra e a violência que domina a natureza deve ser lido como um capítulo adicional, e em aparência bem mais cruento, daquela crítica à natureza humana (ela mesma de

¹¹⁵⁸ Cf. *Soirées*, II, 11, p. 545.

¹¹⁵⁹ Mesmo a idéia de uma futilidade do castigo é bem mais antiga do que a organização da impiedade em sistema que, segundo Maistre, traduz a ideologia da modernidade. Heschel diz que os profetas bíblicos há muito tempo já o haviam percebido (e, quiçá, em certa medida, o próprio Deus), tendo plena consciência de que quase sempre, considerando especialmente os seus contemporâneos, eles pregavam para as pedras, ou seja, para ninguém. Cf. *The Prophets*, 2001: p.238.

clara intenção pedagógica) que a meu ver se apresentava como uma das dimensões essenciais do elogio do carrasco, um “exagero” deliberado dos estragos provocados pelo pecado e da importância da liberdade para o resgate do mundo caído destinado a provocar nos leitores uma saudável, pelo menos na opinião dele, revisão das suas próprias posições. Se Maistre foi bem sucedido em sua estratégia e até que ponto isso aconteceu me parece algo bem difícil de aquilatar. Talvez o contínuo interesse despertado, desde a sua morte, pela força e a complexidade das suas terríveis e tremendas descrições sobre o (mau) funcionamento do mundo e da natureza humana testemunhem em favor da eficácia, ao menos relativa, e ao menos nesse sentido negativo ou parcial, quer dizer, “crítico”, da sua estratégia de educação¹¹⁶⁰.

No mais, o sentido maior dessa *teofobia* de que é e deve ser objeto a divindade maistreana pode ser resumido no seguinte adágio de santo Agostinho que o Conde reproduz numa passagem importante da quinta *Soirée*:

Tens medo de Deus? Foge dEle em Seus braços (*Soirées*, I, 5, p. 293).

A partir de agora, com o penúltimo capítulo desta tese, buscaremos ver o que exatamente Maistre quer dizer com isso ao tratarmos do sofrimento do justo e da reversibilidade dos méritos no *Éclaircissement sur les Sacrifices* e nas mesmas *Soirées*, como as expressões maiores, mais sublimes, mais misteriosas e mais profundas da divina consolação. Passemos, pois, a eles.

¹¹⁶⁰ As reações mal-humoradas e, por isso, significativas aos exageros maistreanos foram coligidas por Philippe Barthelet no capítulo X do seu *Dossier H: Joseph de Maistre*, 2005: p. 737 e ss.

CAPÍTULO XI UMA HISTÓRIA DOS SACRIFÍCIOS

A reflexão de Joseph de Maistre sobre os sacrifícios é, a exemplo de quase todas as outras dimensões do seu pensamento, indissociável do contexto interno do conjunto de sua obra. Ela se liga de maneira essencial à interpretação providencial dos eventos revolucionários nas *Considérations sur la France*, com a apresentação do tema guia da *reversibilidade dos méritos*, o qual percorre toda a sua última obra, as *Soirées de São Petersburgo* e se constitui na questão única do *Éclaircissement sur les Sacrifices*, um pequeno texto produzido exclusivamente para servir de apêndice àquela. A dimensão mais profunda da sua iluminação sobre o significado espiritual da Revolução e, com ela, da história, apresenta-se, ao final do mesmo capítulo III das *Considérations*, pelo qual introduzi, no princípio do capítulo anterior, a questão do pecado e da justiça providencial, como uma tentativa de resposta para a pergunta crucial: *por que a inocência sofre?*

É esta questão exatamente que, em paralelo à exposição da sua doutrina dos castigos no carrasco, na guerra, nas doenças e nas catástrofes naturais, Maistre irá aprofundar a partir da terceira *Soirée*, de modo que, sem desenvolvê-la mais ou menos claramente, se torna impossível, a meu ver, fornecer um retrato completo, atribuindo-lhes a sua devida importância, das bases da teologia da história maistreana que, não obstante, estão sendo discutidas desde o início do capítulo anterior. Num primeiro momento, e antes de mergulhar na problemática do sofrimento do justo ou do inocente propriamente dito, vale a pena lembrar que, na percepção de Maistre, o que está em jogo nessa questão é nada mais nada menos que o sentido da existência humana no mundo. A pergunta que ele a princípio endereça aos atônitos espectadores da carnificina da Revolução e que ele se propõe a responder pode, com efeito, ser colocada do seguinte modo: o que o ser humano pode esperar da vida em um mundo onde “não há senão violência”, e que se encontra completamente manchado pela presença do mal? Como se percebe facilmente, uma resposta não religiosa a essa questão só pode desaguar – como de fato desagou - ou numa filosofia do absurdo da existência ou numa acomodação pragmática do problema, na verdade uma suspensão do juízo,¹¹⁶¹ própria a

¹¹⁶¹ Diderot, que em muitos pontos pode ser considerado o *philosophe* supremo, se recusava a discutir o problema do mal. Para aqueles que com ele se preocupavam ele “mostrava o dedo para o céu [*montre le ciel du*

esvaziá-lo completamente do seu sentido fundamental¹¹⁶². Mas o fato é que, enquanto o ser humano for como o conhecemos, e enquanto a re-engenharia que, no futuro, pretende resolver o problema do seu bem-estar não render os frutos prometidos, enquanto isso não acontecer, a pergunta se impõe: exista ou não algum sentido para a existência do mal no mundo e a “miséria” da condição humana – chame-a sofrimento, dor, patologia, violência, mal-estar, insuficiência, finitude, morte ou como quer que seja –, esta é uma questão que, independentemente de credo ou opinião, cala fundo nos corações e está constantemente em busca de uma solução.

Continuando, assim, depois de colocadas as coisas em perspectiva, a seqüência da leitura que eu vinha fazendo da teodicéia das *Soirées*, a questão do sofrimento do justo é introduzida na discussão quase que imperceptivelmente, numa transição sobremaneira suave ao longo da terceira *entretien*, algo que, com efeito, a princípio parece surpreendente, na medida em que, como me parece absolutamente claro, a dor da inocência é infinitamente mais escandalosa e mais difícil de justificar do que uma eventual não punição dos culpados pela

doigt] e os deixava falando sozinhos em suas disputas”. Denis Diderot, *Oeuvres*, p.1178, Cit em J.B. Scheenwind, *The Invention of Autonomy*, 1993: p. 480.

¹¹⁶² A propósito, escreve Etienne Bornne: “Afrontando o problema do mal, a filosofia assume um risco total ao aceitar que até que ela tenha passado pelo fogo desta questão, ela não sabe bem nem o que é e nem mesmo se ela é”. *Le Problème du Mal*. P.U.F, Paris, 1992: p. 8. Um curioso exemplo dos graves problemas envolvidos na tentativa de lidar com o problema do mal, partindo exclusivamente da “simples razão” é dado pelo próprio livro de Neiman usado copiosamente no último item do capítulo anterior. Ali, depois de constatar, a meu ver com grande correção, que a falta de um instrumental conceitual religioso ou teológico, gerada precisamente por aquela limitação da moralidade aos atos humanos característica da teodicéia moderna, havia deixado a filosofia contemporânea em maus lençóis para lidar com o problema (p.2), a autora parte também a meu ver contraditoriamente (e depois de passar o livro inteiro desqualificando esse mesmo instrumental religioso que “faz falta”), para a afirmação da necessidade de enfrentá-lo assim mesmo, de “mãos nuas”, sem lançar mão em sua abordagem de nenhuma perspectiva metafísica de “encantamento” ou “mistificação” (que ela pensa estar, com a metafísica clássica e seus temas, conceitual e historicamente “ultrapassada” - P. 3), ou seja, sem aduzir a divindade e a sua Providência como uma explicação legítima no plano filosófico, ainda que esse plano filosófico não disponha, como ela mesmo reconhece, das ferramentas necessárias ao enfrentamento que é preciso empreender (cf. p. 238 e ss). De modo que a sua proposta e a sua visão do problema se tornam, em tudo o que não diz respeito ao plano meramente histórico, ao fim e ao cabo extremamente difíceis de entender (vale observar *en passant* que a perspectiva adotada por Neiman deixa claro que a única via “legítima” aos olhos do pensamento contemporâneo para lidar com o problema do mal, assim como com alguns outros temas tradicionalmente ligados à religião, é justamente fazendo uma exposição histórica da sua “ultrapassagem” na direção de algo que os mais lúcidos tendem a reconhecer como não necessariamente mais rigoroso ou melhor). Num certo sentido essa proposta e essa visão são tão incompreensíveis quanto aquela nascida do dualismo de Kant, um autor que Neiman cita incessantemente ao longo de todo o livro e que me parece ter sido a sua grande inspiração: é conveniente ou mesmo necessário no plano ético acreditar numa divindade (“é moralmente necessário admitir a existência de Deus”, diz ele na *Crítica da Razão Prática*) na qual, entretanto, a simples razão determina que não é razoável crer, não podendo realmente afirmar, em sentido estrito, a sua presença em lugar algum. Como resume Manent (1994: p. 279) numa fórmula verdadeiramente magistral, “Kant afirma aqui que para nós é um dever acreditar na existência de uma coisa cuja existência nos é vedado afirmar”, o que para ele significa que o filósofo alemão “nos exorta como um dever a sermos muito rigorosamente insinceros”. Seja como for, o fato é que, num caso ou noutro, a filosofia se dispensa de trazer à baila na discussão de um tão grave problema aquilo que um dia ela própria também se atribuiu como tarefa trazer, ou seja, a perspectiva da divina consolação da sabedoria.

justiça humana ou divina, que até aqui, no contexto da doutrina dos castigos, vinha sendo o tema principal da discussão. Tudo começa mais uma vez pelo Cavaleiro. Depois de ouvir, nas duas primeiras *entretiens*, os argumentos dos seus dois interlocutores (especialmente o Conde) sobre a maneira com que os culpados ou pecadores não escapam da justiça de Deus na ordem temporal de sua aplicação, e de como a temperança ou mesmo a santidade é capaz de evitar ou restringir o alcance dessas punições, ele se mostra convencido de que parece realmente um absurdo as queixas que se faz, nesse quesito, contra a divindade, algo que, no entanto, apenas o leva à percepção de um absurdo ainda maior: se é mesmo assim, como agora ele consegue ver, por que será que se verifica por toda parte e quase com a mesma força, lado a lado, às vezes inclusive em um mesmo autor, as duas representações – ora o crime compensa, ora não compensa; ora a prática da virtude traz a mais sublime das felicidades, ora ela é perseguida e maltratada onde quer que vá, sem que os homens – ou, nesse caso, sem que às vezes o mesmo homem - consigam chegar a um acordo sobre qual é o fundo da questão (*Soirées*, I, 3, pp. 201-2).

Depois de parabenizá-lo pela percepção do paradoxo, o Conde busca responder com um desenvolvimento até certo ponto surpreendente da idéia do pecado original: o problema é que há dois homens no mesmo homem, e cada um faz as perguntas que se harmonizam com a sua condição. Há o homem dissoluto, terrestre e o homem celeste, virtuoso: do primeiro nasce, como um produto do orgulho e da rebeldia “naturais”, resultado da vitória de uma má inclinação, todas as dúvidas sobre a bondade da ordem estabelecida por Deus; do segundo, justamente pelo exercício da virtude entendida como vitória sobre si mesmo, vem a humildade e, através dela, a superação da tendência a uma crítica blasfema e “indevida” (IBID. pp. 205-6). É isso, diz o Conde, o que indica Davi, o “rei-profeta”, logo proclamado por ele “nosso mestre e nosso modelo”, no salmo 73 (IBID. p. 207). A presença universal da dúvida sobre os caminhos divinos ou, melhor dizendo, sobre a santidade da intenção que preside aos males que nos acometem enquanto homens, não seria mais do que uma poderosa tentação; diante dela a atitude correta é “entrar no santuário” e abandonar-se humildemente ao julgamento de Deus, que mais tarde, sem dúvida, depois de vividos e refletidos, e mesmo ainda nesta terra, provar-se-ão conformes com a reta razão. É isso pelo menos o que, na leitura maistreana, diz o inquieto salmista a partir do versículo 16¹¹⁶³.

Não se deve jamais, diz o Conde, nesse gênero de questões, começar por um orgulho contencioso que é um crime porque ele argumenta contra Deus, o

¹¹⁶³ “Então refleti para compreender, e que fadiga era isto aos meus olhos! Até que entrei nos santuários divinos, entendi então o destino deles [i.e. dos ímpios]”.

que leva direto à cegueira. É preciso dizer antes de tudo: *como és bom!*¹¹⁶⁴ e supor que existe em nosso espírito algum erro que se trata apenas de debelar. Com estas disposições não tardaremos a encontrar a paz, que nos desdenhará muito justamente enquanto não a pedirmos ao seu autor. Eu concedo à razão tudo o que é devido a ela (...) No entanto, não contemos demais nem exclusivamente com uma luz tão sujeita a ser eclipsada por estas *trevas do coração*¹¹⁶⁵ sempre prontas a elevar-se entre nós e a verdade. *Entremos no santuário!* É lá que todos os escrúpulos, que todos os escândalos evanescem (*Soirées*, I, 3, p. 207-8).

A estas observações mais ou menos tradicionais a todo ensaio ortodoxo de teodicéia, o Senador ajunta uma outra, que logo vai ganhar algum destaque na discussão: quando o homem, orgulhoso, como o caracterizou o Conde, reclama da infelicidade da virtude nesse mundo e da prosperidade do crime, ele sabe realmente o que é felicidade ou desgraça? Quer dizer, ele tem alguma idéia consistente de qual seria, enquanto homem, o seu próprio bem? (IBID. p. 212)

Para o Conde de modo algum: o homem não sabe o que lhe convém, principalmente nesse sentido existencial ou cósmico maior. A própria filosofia teria se dado conta disso, uma vez que ela teria “descoberto que o homem, por si mesmo, não sabia rezar e que ele tinha necessidade de um instrutor divino para ensinar-lhe o que devia pedir” (IBID. p. 215). É claro que por filosofia Maistre está subentendendo Platão, para ele o prefácio humano do Evangelho, o grande profeta dos gentios. Mas o caso é que os acusadores da Providência são levianos e superficiais, e não pensam nem um segundo nas vantagens advindas de uma consciência tranqüila e, de outro lado, nos horrores produzidos pelo remorso ou arrependimento de uma má ação (IBID. p. 216).

Como, então, o homem vitimado por essa terrível praga do remorso pode ser declarado feliz? E como o outro, o justo, que se deita todos os dias para dormir tranqüilamente, e ainda que os seus negócios não prosperem como supostamente deveriam, pode ser visto como desgraçado?

Evidentemente quem diz isso não tem, como o Conde começou por afimar citando o caso da prece, a menor idéia do que está dizendo. Os objetores não percebem que estes efeitos “internos”, em grande parte silenciosos para quem olha de fora, do crime e da virtude, são

¹¹⁶⁴ Referência ao v. 1 do salmo 73: “Como és bom, Deus, para Israel!”.

¹¹⁶⁵ Referência a uma passagem de São Paulo que por hora não consegui identificar.

parte essencial das coisas como elas são, da sua ordem, constituindo-se, portanto, numa “porção” do Governo Temporal da Providência que se está querendo justificar.

Não é suficiente, continua o Conde, que Deus tenha atribuído uma felicidade inefável ao exercício da virtude; não é suficiente que Ele lhe tenha dado o lote incomparavelmente maior na partilha geral dos bens desse mundo¹¹⁶⁶; estas cabeças tolas *de onde o raciocínio baniu a razão* não se sentirão satisfeitas: para elas é absolutamente necessário que o seu justo imaginário seja impassível; que não lhe aconteça nenhum mal; que a chuva não o molhe; que a geada se detenha respeitosamente nos limites do seu campo; e que, se por acaso ele se esquecer de fechar as suas tramelas, Deus se veja obrigado a enviar à sua porta um anjo armado de uma espada flamejante, de medo que um ladrão feliz chegue para roubar o ouro e as bijuterias do JUSTO (IBID. p. 217).

A despeito da incongruência da reclamação, habilmente reduzida ao absurdo pelo Conde, há ainda, aí, uma outra noção a ser introduzida na seqüência do discurso de justificação dos caminhos divinos, uma noção que está ligada a tudo o que vimos no capítulo anterior e notadamente à universalidade e profundidade do pecado original. Onde, pergunta ainda o Conde, dando início a mais um *tour de force* argumentativo, onde estará a injustiça, se este pretense justo impassível por meio do qual a Providência é acusada não existe em lugar nenhum? É esta, continua ele, a “inconcebível loucura que ousa fundar os argumentos contra a Providência sobre a infelicidade da inocência *que não existe*.”

Onde, portanto, está a inocência, eu lhes rogo responder? Onde está o justo? Ele está aqui, ao redor desta mesa? Grande Deus, quem poderia crer num tal excesso de delírio, se não fôssemos testemunhas dele em todos os momentos? Com freqüência eu medito sobre aquela passagem da Bíblia em que se diz: *Eu visitarei Jerusalém com lâmpadas*¹¹⁶⁷. Tenhamos nós mesmos a coragem de visitar nossos corações com lâmpadas e não ousaremos mais pronunciar sem enrubescer palavras como *virtude, justiça e inocência* (*Soirées*, I, 3, pp. 217-8).

A partir daí (*Soirées*, I, 3, pp. 218-20) Maistre começa, bem à moda dos grandes moralistas do século XVII e mesmo de uma certa tendência moralizante do pensamento jansenista, a desenvolver a idéia da relatividade e da instabilidade da noção que temos acerca do que é a virtude, a qual, sob um escrutínio mais intenso (com as “lâmpadas” perscrutando o coração), não raro dá mostras de ser apenas falsidade e ilusão, uma espécie de acordo tácito entre concupiscências que desejam apenas se glorificar. Argumentando na mesma linha

¹¹⁶⁶ O Conde refere-se a todos aqueles argumentos que vimos no capítulo anterior expostos na 1ª e 2ª *Soirées*, o fato de o virtuoso escapar das doenças que têm nome, do gládio da justiça humana e do carrasco, agora das dores de consciência, etc.

¹¹⁶⁷ Sof 1,12.

daquele princípio que torna necessária a afirmação e a crença numa Providência que age temporal e visivelmente, o Conde sugere que os seres humanos são, também no que diz respeito à virtude, por demais impressionáveis pelo que vêem, e não atinam para a noção de que o que está oculto é não raro muito mais importante do que aquilo que, aparecendo em cores luminosas, lhes toca e mesmo ofusca o sentido da visão. Mas decerto não é assim que tem que ser e não é por esse critério, principalmente, que se deve julgar, numa atitude de orgulho e contenção, os caminhos da justiça divina no mundo, que percebe totalmente o que para nós permanece invisível e à qual nada pode escapar. Resumindo essa parte do argumento, o Conde diz:

Se existem verdades certas para nós¹¹⁶⁸ é que o homem não tem nenhum meio de julgar os corações; que a consciência que somos levados a julgar do modo mais favorável pode estar horripantemente manchada aos olhos de Deus; que não há homem inocente nesse mundo; que todo mal é uma pena e que o juiz que a elas nos condena é infinitamente justo e bom; isto é suficiente, ao que me parece, para que ao menos aprendamos a nos calar (*Soirées*, I, 3, p. 221).

A exemplo do que já acontecia mais acima na primeira parte de sua proposição (“onde está o justo?”), o argumento é escancaradamente *ad hominem*, e, conforme espero fique claro em seguida com o desenvolvimento dessa tese justificadora que fala da falta do direito à reclamação, isso tem, no contexto da teodicéia, uma enorme razão de ser. É que, nesse ponto, quando está envolvida a questão do sofrimento do mundo e da razão pela qual ele acontece, a discussão da teodicéia é levada forçosamente a deixar a esfera puramente intelectual. E não se trata, devo dizer, adiantando já uma provável objeção, da admissão de um ponto de vista sentimental ou emocionalista num assunto que devia ser discutido seriamente. Trata-se do fato de que o sofrimento, e com ele o mal, ao contrário do comum dos problemas da filosofia, é experimentado quase sempre como uma questão de foro pessoal, onde a legitimidade de quem pergunta não é, como na epistemologia ou mesmo em alguns ramos mais abstratos da filosofia ética, de modo algum algo que se possa simplesmente considerar indiferente. Como bem observou Etienne Borne, não há como encarar esse problema (que é, lembremos, em outras palavras o “problema do mal”), deixando de lado a sua dimensão existencial, que é sem dúvida primordial e constitutiva do fato de que ele venha a significar alguma coisa e, inclusive, da sua própria constituição enquanto problema¹¹⁶⁹. O que eu estou querendo dizer com isso é que, quando se trata de teodicéia, argumentos *ad hominem* são dos dois lados,

¹¹⁶⁸ Quer dizer, para os interlocutores, os três crentes e muitos bem dispostos a crer, como eu mostrei no capítulo V.

¹¹⁶⁹ Nesse sentido, Borne elaborou inclusive o que ele chama de *cogito* do sofrimento, em sua opinião o começo de toda verdadeira reflexão sobre o que é importante na vida, a começar do próprio investigador: *Sofro, logo existo: penso a minha existência nos limites do nada*. Borne, 1992 (1958): p. 36.

defesa e acusação, não apenas aceitáveis, mas inclusive quase impossíveis de evitar, uma vez que o problema que eles se destinam a esclarecer concerne sempre, para emprestar um torneio de frase heideggeriano, a este homem aí, ao homem concreto que os pensa e sofre, e nunca ao homem “em geral”. Bayle, por exemplo, apesar da imensa frieza discursiva que de ordinário o caracteriza, faz, em pontos capitais do seu processo de acusação, grande uso deles (e, note-se, dirigindo-os freqüentemente contra Deus)¹¹⁷⁰. Afinal, trata-se, como disse mais acima, de buscar, por meio da discussão da justiça que preside (ou não preside) a ordem *desta* vida que vivemos, o sentido que essa mesma vida pode ter.

Impossível, assim, em última instância, escapar de um certo grau de, digamos, pessoalidade na discussão, de subjetividade mesmo, o que faz com que as reprimendas

¹¹⁷⁰ Vale a pena citar apenas um exemplo que pode servir de esclarecimento à discussão (cf. Neiman, 2004²: pp. 121-4). Trata-se da sua refutação do argumento teológico tradicional que diz que o mal, existindo enquanto produto da liberdade, é permitido pelo Deus bom e todo poderoso em respeito a essa mesma liberdade que é o mais sublime presente que Ele deu e poderia dar à sua criatura querida, o homem. É por isso, assim segue o argumento, que, mesmo prevendo em sua onisciência que o homem iria pecar e eventualmente cair, Deus teria resolvido nada fazer e criá-lo mesmo assim, em respeito à liberdade concedida como o penhor e a expressão de ter sido feito à Sua imagem. Pois bem, Bayle pretende usar o “senso comum” para refutar essa “bela e grandiosa” opinião que, segundo ele, é usada espertamente pelos teólogos apenas para afagar o orgulho do homem: pois bem, argumenta ele, perto de um presente como este o Cavalo de Tróia parece coisa de criança. “Quem não encheria os seus inimigos com presentes que fatalmente trariam a sua ruína?” Partindo dessa premissa o filósofo francês se põe a traçar a sua analogia do senso comum: qualquer mãe, argumenta ele, que deixasse a sua filha ir para um baile, sabendo com segurança por meios que não interessa explicitar que ela fatalmente se “desgraçaria”, dificilmente poderia alegar ter agido de maneira sábia e justa não interferindo, por respeito à sua liberdade, sobre o triste destino que estava prestes a se abater sobre a garota. Ao contrário, esta não interferência seria de preferência a atitude de uma (má) madrasta, que desse modo agiria sem o menor bom senso e ainda por cima de maneira cruel. É nestes termos que, segundo o argumento de Bayle, o Deus dos ortodoxos deveria aparecer aos olhos do simples bom senso: como uma mulher tola e imprevidente. De modo que, assim ele conclui, se Deus apenas suspeitasse de que poderíamos abusar da nossa liberdade a ponto de causar a nossa danação eterna, Ele deveria guardar o presente da liberdade que planejava nos dar para si mesmo, pois, como sabemos, de boas intenções o inferno está cheio. É aí, sobre esse *argumento ad hominem* dirigido contra Deus, que poderia intervir um argumento do mesmo tipo dirigido ao raciocinador que enche a Providência de acusações. Tendo Bayle pela frente alguém com quem se bater (uma contestação que Neiman, aceitando em valor facial o seu argumento, não se move a buscar), este poderia lhe perguntar: “e o senhor, *messieur* Pierre Bayle, que dele tanto tem a se queixar, o sr. rejeitaria esse presente? Não é ele, afinal, quer dizer, a sua liberdade, que o sr. está usando para deleitar-se com as acusações que move contra Deus? Ou o sr. acha preferível não existir, ou mesmo ser uma espécie de autômato, a estar sujeito, como agora é o caso, ao sofrimento e à dor?” Parece-me que nesse caso, onde se afirma inclusive uma variante do clássico argumento de retorsão (pois como é possível negar aquilo mesmo – no caso a liberdade – que se usa para fazer a negação?), o sempre irônico Bayle dificilmente se sairia alegremente, como é o seu costume ao raciocinar em paz sozinho consigo mesmo ou seus admiradores, como acontece ao longo de todo o seu *Dictionnaire Historique et Critique*. Um outro caso dessa retorsão *ad hominem* é tão interessante quanto o primeiro, e até mais, na medida em que envolve o próprio Cristo na visão de um grande escritor. Trata-se do final da legenda do Grande Inquisidor, de Doistoievski, onde Cristo “responde” a todo o rosário de sofismas, reclamações, acusações e outros desenvolvimentos dirigidos contra os supostos defeitos, escândalos e insuficiências da criação divina que o seu “adversário” lhe opõe, onde ele responde, eu dizia, a tudo isso simplesmente com um beijo, o que de fato, diante do contexto, arremata a discussão, deixando o loquaz oponente (o Grande Inquisidor) totalmente sem palavras. Considerações como estas à parte, eu espero ter conseguido deixar claro o que eu queria demonstrar, a saber, que argumentos *ad hominem* são simplesmente inevitáveis nesse tipo de questão. É, de fato, com um deles que, no capítulo XII, veremos Maistre concluir a sua interpretação do significado providencial do sofrimento do justo, fechando a sua teodicéia e chegando ao termo da sua teologia da história.

normalmente dirigidas contra a perspectiva religiosa de que, nesse campo específico, ela estaria se recusando a submeter-se à pura lógica ou à pura razão, sejam potencialmente desqualificáveis, tendo em vista que, segundo todas as aparências, não se trata de um problema puramente racional¹¹⁷¹. Numa palavra, aqui, no caso específico da teodicéia, a perspectiva do conceito puro ou da fria razão, é ela mesma (ao contrário do que acontece em outros campos da filosofia) sumamente suspeita e inclusive escandalosa (resvalando por vezes na perversidade¹¹⁷²), e, por isso, dificilmente poderia ser de forma legítima erigida em critério maior.

É, enfim, nessa perspectiva que Maistre leva um tanto mais longe a desqualificação inerente ao argumento que pergunta “onde está o justo”, compondo uma estratégia de combate que me parece, num certo nível, bastante consistente (ou, ao menos, bem interessante), e que por isso vale a pena descrever. Ora, continua a argumentar o Conde, “não há”, como diz o autor do *Eclesiastes*, “um único homem justo sobre a terra”. Mas digamos que o justo imaginário usado pelos contestadores da Providência em seus argumentos de acusação seja, conforme eles querem, atingido por todos os males possíveis e imagináveis. “Então, eu lhes pergunto: quem tem direito de reclamar nesta suposição? É o justo, aparentemente; é o justo que sofre”. Mas é exatamente isso, completa o Conde, ignorando inteiramente o caso clássico de Jó, “é isso o que jamais acontecerá” (*Soirées*, I, 3, p. 221). Porque Maistre decidiu, numa passagem tão importante da sua teodicéia, ignorar as queixas de Jó contra a sua sorte, isso é algo sobre que eu posso apenas especular, mas que não cabe ser desenvolvido no presente contexto¹¹⁷³. Nesse momento vale mais a pena destacar o que, nessa parte conclusiva do seu argumento *ad hominem* sobre o sofrimento do justo, ele faz com

¹¹⁷¹ Para Neiman, ao contrário, o problema do mal é fundamentalmente um problema racional entendido em seu sentido amplo, também ético, como a necessidade de uma inteligibilidade e, portanto, confiabilidade do mundo em que vivemos (cf. *Neiman*, 2004²: pp. 7-8). Que o elemento que ela aponta está de fato presente na discussão me parece algo indiscutível; entretanto, no que diz respeito ao problema do mal em particular eu dificilmente estaria disposto a atribuir à necessidade de tornar racional (no sentido moderno, kantiano, de *transparente à razão*) tudo o que acontece a fim de justificá-lo a centralidade e quase exclusividade que ela tende a atribuir.

¹¹⁷² Hume, por exemplo, com a sua “bile preguiçosa”, tem a tendência a agir assim, desapaixonadamente, e não é à toa que tanta gente tenha saído do sério ao entrar em contato com a sua argumentação, especialmente nos *Dialogues Concerning Natural Religion*.

¹¹⁷³ Pelo estudo histórico de Neiman (pp.1-13 – Introd.) pode-se depreender que a tendência ainda na época de Maistre era interpretar as queixas de Jó numa outra perspectiva, não como o justo reclamando de Deus, mas como um exemplo do perigo de que a prática da justiça fizesse nascer o orgulho que leva à acusação de Deus, de modo que o livro era interpretado mais na perspectiva do seu “final feliz” (que denotaria a necessidade de uma confiança nos desígnios divinos que Jó, o “justo”, não teria reconhecido) e do discurso dos amigos de Jó, que hoje tendem a ser demonizados, do que do ponto de vista contemporâneo, como uma declaração revelada sobre o escândalo da presença do mal no mundo e a suposta convivência de Deus com ele, algo como um “ato falho” da Providência para bom entendedor.

essa “constatação” de que, estranhamente, jamais é o justo que se arroga no direito de pedir contas a Deus da sua própria sorte miserável e do seu próprio sofrimento.

Nesse contexto, o Conde descreve em rápidas pinceladas o exemplo de uma pobre menina, provavelmente de São Petersburgo (ou Moscou), que um terrível câncer facial havia desfigurado¹¹⁷⁴ e que, ainda assim, atacada na flor da sua juventude e inocência, se recusava a dirigir uma única palavra que fosse contra o horror da sua sorte ou contra o que a Providência havia lhe reservado, prodigalizando, ao contrário, para a edificação da multidão de fiéis e curiosos que, compadecidos ou espantados com a sua atitude diante do sofrimento, vinham lhe visitar, apenas palavras de fé, de amor e de confiança nos desígnios de Deus¹¹⁷⁵.

Submetida aos sofrimentos mais agudos, uma piedade terna e quase celeste a desprende inteiramente da terra e parece torná-la inacessível ou indiferente à dor. Ela não diz de modo algum como o faustoso estóico: *Ó dor! Fizeste bem, e jamais me farás admitir que és um mal*. Ela faz bem melhor; ela não fala nisso. E Jamais saiu da sua boca qualquer outra coisa a não ser palavras de amor, submissão e reconhecimento (*Soirées*, I, 3, p. 222).

Para Maistre, é esta pobre moça ignorante que, a exemplo de Davi, embora num outro registro, deve-se ter por mestre e modelo; é a sua atitude de submissão amorosa e absoluta, típica da piedade do amor puro e da Contra-Reforma caracterizada pelo princípio do abandono total, sem questionamentos, aos caminhos da Providência, que o altivo acusador dos costumes divinos é chamado a contemplar. Certamente, diz o Conde aos seus interlocutores, se é verdade que a inocência existe em algum lugar, não pode haver dúvida de que ela se encontra sobre esse leito de sofrido horror; e, da mesma forma, se há alguém autorizado a dirigir contra a Providência alguma queixa razoável, esta queixa teria de partir justamente desta “vítima pura” que, no entanto, só sabe bendizer e amar. Ora, diz ele, arrematando o argumento, o que se vê então, no caso da pobre moça, é o que se viu em todos os tempos e lugares e o que se verá até o fim de todas as coisas. “Quanto mais o homem se aproxima desse estado de justiça cuja perfeição não pertence à nossa frágil natureza, mais o encontrarás amante e resignado mesmo nas situações mais cruéis da vida” (IBID. p. 222-3). É assim que se estabelece o paradoxo central, no qual desde o começo eu queria chegar ao levantar essa questão:

¹¹⁷⁴ “Ela tem agora dezoito anos”, diz o Conde, “e faz cinco que é atormentada por um horrível câncer que lhe rói a cabeça. Já os olhos e o nariz desapareceram e o mal avança sobre as suas carnes virginais” *Soirées*, I, 3, p. 222.

¹¹⁷⁵ “A inalterável resignação dessa menina tornou-se uma espécie de espetáculo; e, como nos primeiros séculos do cristianismo, ia-se ao circo por simples curiosidade, para ver *Blandina, Ágata e Perpétua* serem entregues aos leões ou aos touros selvagens, e mais de um destes espectadores voltava para casa surpreendido de ser cristão, exatamente dessa forma os curiosos vêm também à sua brilhante cidade para contemplar o jovem martírio *entregue ao câncer*” (IBID).

Coisa estranha! É o crime que se queixa dos sofrimentos da virtude! É sempre o culpado, e não raro o culpado, feliz como ele deseja ser, mergulhado nas delícias, e regurgitando os únicos bens que ele estima [os bens do corpo ou *desta* vida], que ousa querelar com a Providência quando esta julga conveniente recusar estes mesmos bens à virtude! Quem, afinal, deu a estes temerários o direito de tomar a palavra em nome da virtude que os desautoriza com horror, e de interromper com blasfêmias insolentes as preces, as oferendas e os sacrifícios voluntários do amor? (IBID. p. 223).

Como se vê, Maistre não se mostra nem um pouco impressionado com o maximalismo moral (e abstrato) dos filósofos que acusam, do alto da sua glória (o personagem que Maistre tem em mente nesta passagem é Voltaire), a Providência de injustiça, mas parecem recusar-se ao exemplo; nesse ponto, no que diz respeito à coragem, inclusive à coragem intelectual diante do sofrimento, eles são a seus olhos facilmente superados (mesmo os estóicos, os que ele mais admirava) por uma simples jovenzinha que talvez não soubesse ler nem sequer contar, mas que tinha aquilo que, para Maistre, eles não tinham – um coração puro que depositava toda a sua confiança não em si mesmo, mas naquele que o criou. Esta não será a primeira vez nas *Soirées*, e nem mesmo a mais importante, em que Maistre colocará frente a frente, numa estratégia que de fato não podia ser mais intensamente *ad hominem*, o “frio” raciocinador que tece objeções à teodicéia e quer com isso negar a Providência divina (mais ou menos como o ímpio do livro da Sabedoria estudado no capítulo IV) e o justo ou inocente que padece e aceita voluntariamente o seu sofrimento, submetendo-se em liberdade, e em nome do amor, às piores situações.

Com efeito, a grande culminação da sua teoria da redenção, que se apresenta a um só tempo como a justificação da Providência e do sofrimento do justo, dar-se-á, como logo veremos, exatamente por aí. No momento basta dizer que não espanta que esse tour de force argumentativo, esse poderoso argumento *ad hominem* no melhor sentido da palavra, tenha aparentemente surtido efeito e levado o Cavaleiro a meditar sobre um problema (ou, melhor dizendo, sobre um ângulo particular e importante do problema) em que, ele confessa, jamais havia pensado¹¹⁷⁶. É como se, pelo menos no plano diegético, Maistre houvesse conseguido firmar o seu “discípulo” em mais um ponto, sob todos os aspectos fundamental, da sua divina educação; como se, nos termos em que foi explicitada no capítulo V, essa educação estivesse dando certo.

¹¹⁷⁶ “Ah, meu querido amigo, como lhe agradeço! Eu não saberia exprimir a que ponto fui tocado por esta reflexão que não se apresentou ao meu espírito” *Soirées*, I, 3, p. 223.

Em todo caso, e muito naturalmente, a discussão sobre o sofrimento do justo ou do inocente não pára por aí, na desqualificação ou no ataque à legitimidade do adversário para contestar. Ainda é preciso fornecer uma resposta plausível ao problema, uma resposta que, se não for demonstrativa, o que é francamente impossível, ao menos esteja a altura da expectativa que a incessante discussão em torno do tema fatalmente gerou. É assim que a questão do sofrimento da inocência aparece mais uma vez no caminho dos três amigos, já na quarta *entretien*, a propósito das acusações colocadas por Voltaire em seu célebre poema sobre o terremoto de Lisboa, mais uma vez trazido à baila por nosso aprendiz, o Cavaleiro. Ali, o filósofo francês se perguntava sobre a razão de, admitindo que o terremoto houvesse sido o resultado de uma vingança divina como queriam os ortodoxos, as criancinhas inocentes terem sido sacrificadas junto com todo o resto dos “pecadores”¹¹⁷⁷. Depois de oferecer algumas respostas um tanto místicas das quais, no entanto, ele não parece estar convencido¹¹⁷⁸, e depois de proceder a uma correção da questão colocada poeticamente por Voltaire, argumentando que a morte das crianças inocentes no desastre de Lisboa é válida, na verdade, igualmente para todas aquelas que morrem, se violentamente ou não pouco importa, antes da idade em que poderiam ter mérito ou demérito¹¹⁷⁹, o Conde confessa que se trata de um “mistério inabordável” que, no entanto, não enfraquece os argumentos que, até ali, ele teria conseguido estabelecer (IBID. p. 251, 253).

De fato, responder pelo mistério não parece nada satisfatório, e o caso é que Maistre passará pelo menos mais três *entretiens* (5º, 6º e 7º) tratando com grande liberalidade de uma variedade de outros temas sem trazer a questão não resolvida do sofrimento do justo ou do inocente à tona mais uma vez. É apenas na oitava *Soirée*, *configurada*, *recordemos*, *como uma entretien das entretiens*, que, no contexto da recapitulação feita pelo Cavaleiro de todos os argumentos discutidos até ali, ele volta à questão, e dessa vez de modo definitivo. Ali, depois do resumo das conversações precedentes que eu acabo de mencionar, o Senador pede licença para falar ainda uma última palavrinha sobre os sofrimentos do justo, dando início, assim, àquilo que dá a impressão de ser um último esforço de concentração visando esgotar de

¹¹⁷⁷ Essa passagem do poema reproduzida pelo Conde diz assim: *Direz-vous en voyant cet amas de victimes:/Dieu s'est vengé; leur mort est le prix de leurs crimes?! Quel crime, quelle faute ont commis ses enfants/sur le sein maternel écrasés et sanglans?* Cit in *Soirées*, I, 4, p. 248.

¹¹⁷⁸ *Soirées*, I, p. 250.

¹¹⁷⁹ IBID. : “É preciso, portanto, elevar-se mais alto e perguntar *em virtude de que causa tornou-se necessário que um grande número de crianças morra antes de nascer; que quase a metade daquelas que nascem* [Maistre falava no início do século XIX] *morram antes dos dois anos de idade; que outras ainda em grande número morram antes da idade da razão?* Todas estas questões feitas num espírito de orgulho e de contenção são totalmente dignas de um *Mathieu Garo* [personagem de uma comédia de Molière]; mas se são propostas com uma respeitosa curiosidade, elas podem exercitar a nossa inteligência sem perigo”.

maneira resumida, porém sistemática, toda a artilharia de argumentos restantes em favor da Providência e do sentido salvífico do sofrimento antes da enunciação do argumento principal, que se dará logo mais à frente, ainda na oitava *Soirée*.

Esse último e definitivo argumento já se encontra entrevisto, ainda que perdido entre muitos outros, é verdade, no princípio da intervenção do Senador, quando ele diz que irá submeter aos dois amigos algumas idéias que, segundo acredita, os farão considerar as próprias penas dessa vida “como uma das maiores e mais naturais soluções a todas as objeções elevadas nesse ponto contra a justiça divina” (*Soirées*, II, 8, p. 435). Estas idéias “bem fundadas” podem ser resumidas em dois argumentos principais: em primeiro lugar, considerando, como já foi dito, que não há homem justo sobre a terra, e que, por causa da maldição do pecado, todo homem, quem quer que ele seja, tem sempre algo a “expiar”, não em sua qualidade de justo, bem entendido, mas simplesmente enquanto homem (mais uma vez é importante atentar para essa distinção), segue-se que, “se o justo (tal como ele pode existir) aceita os sofrimentos devidos à sua qualidade de homem, e se por sua vez a justiça divina aceita essa aceitação, eu não vejo nada que possa ser tão afortunado para ele e tão evidentemente justo” (IBID). De modo que, como dirá o Cavaleiro logo em seguida a ele (IBID. p. 436-7), é, portanto, “por uma disposição particular de bondade que Deus castiga nesse mundo para não castigar bem mais severamente” naquele que virá, o que evidentemente caracteriza, como aliás, os próprios personagens fazem questão de deixar claro, o mundo em que vivemos, considerado em seu caráter *atribulado* como uma espécie de “lugar de purgação”¹¹⁸⁰.

Em complemento a isto, e aqui está o segundo argumento adicional de justificação do sofrimento do justo, o Senador faz uma observação em todo ponto reminescente da teologia pedagógica do Deuteronômio, afirmando que o sofrimento é, de fato, sobremaneira importante e inclusive benéfico, porquanto o homem que passasse por esse mundo “completamente livre” de todo sofrimento, desgraça ou infelicidade, terminaria

¹¹⁸⁰ O Cavaleiro resume do seguinte modo o argumento nas pp. 437-8, numa fala cuja forma e cujo conteúdo não parecem ser muito adequados à sua posição no restante dos diálogos e especialmente naqueles oito que foram travados até aqui: “Ora, eu digo que o purgatório é o dogma do bom senso; e como todo pecado deve ser expiado nesse mundo ou no outro, segue-se que as aflições enviadas aos homens pela justiça divina são um verdadeiro benefício, uma vez que estas penas, quando temos a sabedoria de as aceitar, serão, por assim dizer, *descontadas* daquelas que estão por vir. Eu acrescento que elas são um penhor manifesto do amor, uma vez que essa antecipação ou comutação da pena exclui evidentemente a pena eterna. Aquele que jamais sofreu neste mundo não poderia estar seguro de nada; e quanto menos sofreu, menos ele sabe; mas eu não vejo o que pode temer, ou, para exprimir-me melhor, o que pode *deixar temer*, aquele que sofre com aceitação”. Em todos os casos a aceitação do sofrimento parece ser o ponto fundamental. Como vimos no capítulo IV, a idéia das provações terrenas como um “sistema de provações” que terminam sendo benéficas para a alma eterna e imortal é fundamental em Orígenes, como mostra *De Princ.* III, 1,13.

inevitavelmente por se “embrutecer” a ponto de “esquecer-se de todas as coisas celestes e de Deus mesmo”, isto é, do “único necessário”, que corresponde justamente à sua perfeição¹¹⁸¹. Estudamos as bases dessa explicação deuteronomica para a ação divina bem mais atrás no capítulo IV: trata-se do argumento de longa história descrito num interessante ensaio por Marguerite Harl, que identifica a *hybris*, entendida como *koros* ou “saciedade”, com a queda e o resfriamento do amor, isto é, com o afastamento/esquecimento de Deus¹¹⁸², e que, no contexto deuteronomico, é usado como justificativa última para as severas e contínuas provações a que o Altíssimo submeteu o seu povo durante os quarenta anos de travessia do deserto¹¹⁸³. Apesar de enunciado quase *en passant*, o argumento não deixa de ser importante, ao menos na forma em que é proposto, como um argumento adicional, uma vez que caracteriza em si mesmo a intencionalidade pedagógica da ação da Providência que, segundo entende a minha hipótese, a leitura maistreana deveria oferecer.

Muito bem. Por mais importante que elas sejam, estas e as muitas outras “soluções” apresentadas neste e em outros contextos diversos da teodicéia¹¹⁸⁴ estão longe de

¹¹⁸¹ “Eu acredito, ademais”, diz o Senador, “em minha alma e em minha consciência que se o homem pudesse viver nesse mundo livre de toda espécie de desgraças, ele acabaria por embrutecer-se ao ponto de se esquecer completamente de todas as coisas celestes e do próprio Deus. E como ele poderia, nessa suposição, ocupar-se de uma ordem superior, uma vez que mesmo nessa em que vivemos as misérias que nos afligem não são suficientes para nos desencantar dos charmes enganosos desta vida infeliz?” *Soirées*, II, 8, pp. 435-6.

¹¹⁸² Estou me referindo a “Recherches sur l’origénisme d’Origène: la satiété (*koros*) de la contemplation comme motif de la chute des âmes” in Harl, 1993: pp. 191-224.

¹¹⁸³ É curioso observar que o Cavaleiro fornece, também logo em seguida às breves observações do Senador, uma versão, digamos, secularizada para essa explicação da importância e do caráter benéfico, salutar do sofrimento dada pelo seu interlocutor. Ele diz: “Eu não sei se estou errado mas me parece que não haveria nada mais desafortunado do que um homem que jamais tivesse experimentado o infortúnio, na medida em que jamais este homem poderia estar seguro de si mesmo, nem saber o que realmente vale. Os sofrimentos são para o homem virtuoso o que os combates são para o militar: eles o aperfeiçoam [*perfectionnent*] e acumulam os seus méritos” *Soirées*, II, 8, p. 437.

¹¹⁸⁴ Quando menos à guisa de completude, é interessante mencionar a saraivada de argumentos em favor da Providência de que Maistre lança mão do fim da oitava *Soirée*. Da página 440 até a 453 o Conde vai enumerando uma a uma as objeções mais repetidas pela filosofia, buscando refutar de maneira vária a proposição “ímpia” (no contexto Maistre a identifica com Hume) de que seria “impossível justificar os caminhos da Providência divina apenas pela simples razão”. Desse modo ele discute 1) o argumento clássico da impossibilidade, diante da existência do mal, de ter um Deus bom e todo poderoso ao mesmo tempo como criador; 2) a noção de que a exigência de santidade implícita nos argumentos contra a Providência provariam a presença de uma idéia inata de Deus, mesmo nos ímpios e ateus, o que segundo ele os refutaria; 3) a ordem e mesmo a desordem na natureza que seriam provas ou demonstrações da existência (pelo menos da noção, “inata” ou “revelada”) de um poder ordenador (trata-se de uma variação interessante do assim chamado argumento cosmológico); 4) e, finalmente, a sempre recorrente questão da *ophelieia*, onde ele diz, apenas pelo vezo de argumentar: ao contrário do que querem os acusadores da Providência, que dizem “não haver meios de justificar o caráter da divindade”, o certo, a conclusão prática a se tirar de uma desconfiança em relação ao caráter de Deus é a de que *quanto mais Ele nos parecer terrível, mais devemos redobrar o temor religioso para com Ele, e mais as nossas preces devem ser ardentes e infatigáveis, na medida em que nada nos diz que a sua bondade as atenderá* (p. 451). No mais, conclui ele, esse tipo de argumento baseado numa suposta maldade da divindade não nos torna nem um pouco melhores e, em última análise de nada serve, na medida em que atuam apenas subtraindo o amor do coração do homem, deixando-lhe nada mais do que o nada ou o simples temor (que para Maistre, lembremos, é já alguma coisa).

corresponder, na visão de Maistre, à solução última e fundamental para o problema do sofrimento da inocência neste mundo, que consiste, sem dúvida alguma, na acusação mais difícil (e mais problemática) para os defensores da Providência, naquela que, de acordo com a hipótese da paidéia que valoriza sobremaneira a questão da utilidade ou opheleia e o estado da opinião social, ficando sem resposta, é capaz de causar os maiores estragos no tecido coletivo. De fato, esta última observação relativa à questão da *utilidade* (entendida de maneira amplíssima e não instrumental, como somente do ponto de vista da redenção religiosa – e da educação para ela - que será desenvolvido mais à frente será plenamente possível compreender) nos leva direto ao coração da formulação maistreana desta “solução final”, ao menos em seu sentido filosófico: a solução para o sofrimento do justo, para ser ideal e verdadeiramente “digna de Deus”, deve abranger algo substancialmente maior ou mais amplo do que ele mesmo, do que o justo em sua condição individual de homem e de sofredor (como é o caso das hipóteses pedagógicas arroladas mais acima ou mesmo do purgatório), tendo necessariamente algo que ver com a idéia de uma redenção coletiva ou universal. Esta solução ideal corresponde, segundo o Conde na mesma oitava *Soirée*, a uma das “maiores e mais importantes verdades da ordem espiritual”, um “dogma” que, nessa sua primeira formulação das *Soirées*, Maistre resume do seguinte modo: *O justo, sofrendo voluntariamente, não satisfaz apenas para si mesmo, mas também para o culpado por meio de uma reversibilidade* (*Soirées*, II, 8, p. 440).

Seguindo aquela linha de complementaridade dos níveis de discurso e argumentação que caracteriza a perspectiva da paidéia apresentada no capítulo V, e que é sobretudo característica da orientação educativa das *Soirées*, ela não é, com efeito, uma solução isolada, que deve ser vista à parte das outras que até aqui foram propostas, constituindo-se antes na sua culminação, na sua expressão maior, no ponto para o qual todas elas deveriam, concebidas hierarquicamente, convergir. Isto fica claro quando Maistre a enuncia, agora de maneira mais completa, e justamente deste modo hierárquico de que estou falando, numa passagem importante da nona *Soirée*, em que na realidade ele procede a uma síntese de todos os argumentos fazendo-os convergir para o argumento maior. Acompanhemos a sua seqüência. “Não há nenhum justo, como tanto já dissemos”, diz ele, retomando um argumento que havia sido enunciado bem lá trás, na terceira *entretien*;

Mas se há um homem *justo o suficiente* para merecer as complacências do seu criador, quem poderia se surpreender que Deus, ATENTO SOBRE A PRÓPRIA OBRA, *tenha prazer* em lhe aperfeiçoar? O pai de família pode rir de um servidor grosseiro que jura ou que mente; mas a sua mão ternamente severa pune rigorosamente estas mesmas faltas no filho único

cuja vida ele resgataria facilmente com a sua. Se a ternura nada perdoa é porque não há nada a perdoar (ênfases do autor).

Imediatamente na seqüência desse pensamento de *pathos* tão evidentemente paidêutico, o Conde arrola a segunda explicação dada, antes, para o sofrimento da inocência, pelo Cavaleiro e o Senador (a idéia do sofrimento na terra como um ato salutar de purgação, uma espécie de purgatório temporal), como se a propusesse em complementaridade à primeira:

Ao colocar o homem de bem às voltas com o infortúnio, Deus o purifica das suas faltas passadas, o coloca em guarda contra as faltas futuras e o amadurece para o céu. Sem dúvida que ele tem prazer em vê-lo escapar à inevitável justiça que o esperava num outro mundo. Existe uma alegria maior para o amor do que a resignação que o desarma?

E então, finalmente, mais uma vez de modo complementar, hierárquico e agora definitivo, ele formula a “solução” maior que eu venho buscando enunciar:

E quando se medita, ademais, que estes sofrimentos não são *úteis* somente para o justo, mas que eles podem, *por uma santa aceitação*, reverter em benefício dos culpados, e que, ao sofrer assim, ele *sacrifica* realmente por todos os homens, é preciso convir que é, com efeito, impossível imaginar um espetáculo mais digno da divindade (*Soirées*, II, 9, pp. 468-9 todas as três citações. As primeiras duas ênfases são minhas).

É nessa perspectiva, como a culminação de uma série de explicações complementares entendidas hierarquicamente (o puro castigo/retribuição; a purgação que prepara para outra vida; o aperfeiçoamento espiritual do homem; a salvação coletiva ou universal), que se deve entender a solução maior oferecida por Maistre para a justificação dos caminhos da Providência no mundo, a qual, conforme veremos no último capítulo, na realidade corre como um rio subterrâneo ao longo de toda a sua teologia da história e particularmente no subsolo das *Soirées*, tendo a imensa virtude de explicar a partir de dentro mesmo os seus momentos mais polêmicos e difíceis, como aqueles sobre o carrasco e a guerra que foram expostos e estudados no capítulo anterior. A reversibilidade dos méritos do justo em benefício dos culpados é, com efeito, a grande chave de compreensão para praticamente tudo o que Maistre escreveu sobre o problema do mal e da teodicéia e, conseqüentemente, para o desvelamento da sua noção central de um Governo Temporal da Providência, correspondendo também, neste mesmo sentido, através do modelo supremo do Cristo, à consumação do processo da divina educação. Nas *Soirées*, se este tema maior é desenvolvido em detalhe apenas nas nona e décima *entretiens*, assim como, em apêndice a elas, no importantíssimo tratado *Éclaircissement sur les Sacrifices*, ele aparece, na verdade, muito tempo antes disso,

remontando, mais uma vez, ao momento inaugural da teologia da história maistreana no *Discours à la Marquise de Costa* e nas *Considérations*.

Com o fim de entendê-lo na plenitude das suas articulações, voltemos, pois, um pouco mais na obra maistreana, para ganhar uma perspectiva mais clara acerca de tudo o que, com este dogma, princípio ou preceito, Maistre buscou articular. Depois, no próximo capítulo, de posse das chaves que essa viagem no tempo certamente nos trará, estaremos em condição de finalmente concluir este trabalho revelando, assim espero, através delas, o sentido de todo o percurso histórico que até agora, o caríssimo leitor e eu, nos pusemos a fazer.

11.1 Primeira visão sobre a reversibilidade

Conforme estamos vendo desde o capítulo anterior, em pleno século das luzes Joseph de Maistre foi buscar a saída para o dilema do mal e do sofrimento da condição humana na “divina consolação”, que em sua versão particular se expressa na elaboração de um duro e sofisticado ensaio de teodicéia. Com efeito, ao examinar mais detidamente os princípios da teodicéia maistreana, descobrimos que ela se dirige menos a redimir a justiça divina, como é comum acontecer nesta modalidade de discurso, do que a fazer ver aos homens o quadro maior em que eles estão inseridos, buscando ensinar-lhes a sua não independência e colocando-os na perspectiva da solidariedade (e, portanto, da responsabilidade) que os liga ao todo do qual, naquele momento, no início do século XIX, levados principalmente pela ideologia da ciência, eles estavam prestes a se desgarrar talvez para sempre sem se dar conta realmente do que estava prestes a lhes acontecer. Num primeiro nível de leitura, e tal como é possível depreendê-lo do argumento central das *Soirées*, pode-se dizer, eu acho, que é nesse sentido que Maistre pensa o tema da redenção – como uma restituição ao homem do pensamento que corresponde à integridade da sua condição. Esta percepção me parece reforçada pelo fato de que, no que diz respeito à questão particular do resgate do mal que mancha a existência, as respostas teológicas tradicionais sobre as penas e recompensas no além-túmulo, conforme vimos no capítulo anterior, manifestamente não o satisfaziam, ainda que ele não tenha se posto a rejeitá-las formalmente.¹¹⁸⁵

¹¹⁸⁵ Cf. as pp.210-211 da terceira *Soirée*, onde ele apresenta uma crítica parcial, quer dizer, sem negar a sua validade relativa, das posições do Padre Berthier e de Leibniz sobre as penas e recompensas de outro mundo.

A idéia de uma eternidade de suplícios não foi por ele sequer tematizada, e as respostas concebidas na linha da predestinação, da comunidade de santos ou eleitos, como no protestantismo ou no jansenismo, lhe pareciam absolutamente indignas de Deus. Nessa perspectiva, é possível afirmar, a despeito das soluções para o sofrimento apresentadas por ele, que se ligavam essencialmente ao plano pessoal, como algumas das que vimos no item anterior, que o pensamento de Joseph de Maistre não era soteriológico, e que, enquanto um pensador da história, ele jamais teve a intenção de teorizar a salvação individual, algo que lhe pareceu melhor deixar aos teólogos de profissão. Como disse, a “solução” proposta por ele, a sua reflexão sobre o sentido do sofrimento no mundo que coroa, a um só tempo, a sua antropologia e a sua teologia da história, vai numa outra direção verdadeiramente inusitada, que a muitos poderá causar alguma surpresa.

Uma vez mais tudo começa com o *Discurso à Marquesa de Costa*¹¹⁸⁶. Além da descoberta de que a Revolução era uma “época do mundo”, da afirmação da intervenção divina nos acontecimentos e, nos termos em que ela foi discutida no capítulo anterior, da constatação da violência e do mal que teimam em tomar conta do mundo, havia ali, aos olhos de Maistre, na violência da torrente revolucionária, algo de mais terrível que carecia ser enfrentado. No contexto específico do *Discurso*, era preciso levar consolação para uma mãe que acabara de perder seu filho na flor da idade – entrar na *casa do luto*, como escreve Maistre citando o *Eclesiastes*¹¹⁸⁷ -, uma tarefa que, como nos contam os seus biógrafos mais autorizados, ele levou tremendamente a sério¹¹⁸⁸. Porém, em seu entender, para que a “consolação” fosse eficaz e verdadeira, ela deveria integrar a dor desta mulher no quadro maior da existência ao qual todos, sem exceção, estão sujeitos. Pois quantas outras mães já não haviam perdido seus filhos e maridos neste evento específico e em inúmeros outros, ainda com maior razão para dor, considerando que Eugène Costa era um soldado?

O sofrimento e a morte não são definidores da condição humana enquanto tal?

Pelo menos era assim, como vimos a propósito do pecado e da guerra, que Maistre a concebia. Tratava-se, então, de oferecer uma resposta capaz de transcender a contingência de uma dor individual e fornecer, diante deste triste quadro, uma justificação para a existência humana em si mesma. Esta perspectiva universal de dor e redenção, esta ousada perspectiva

¹¹⁸⁶ A idéia de que o *Discurso à Marquesa de Costa* corresponde ao momento inaugural ou seminal de toda a reflexão maistreana remonta a ninguém menos do que Santi-Beive, ainda na década de 40 do século XIX. Segundo o crítico literário, “toda a obra, todo o esforço filosófico e teosófico de Maistre partir daqui: este é o momento em que se pode observar o seu florescimento” Santi-Beuve, 1930: p. 8.

¹¹⁸⁷ J. de Maistre. *Discours*. Op. Cit. p.145.

¹¹⁸⁸ Lebrun, *Joseph de Maistre*, 1988: p.133 e Darcel (introd.) *Considérations*, 1980: p. 30.

de teodicéia, Maistre já começa a desenvolvê-la no contexto da consolação à sua amiga, numa passagem muito semelhante àquela das *Considérations* que foi analisada no início do capítulo anterior:

Eu sinto que a razão humana treme diante dessas torrentes de sangue inocente misturadas ao sangue dos culpados. Os males de todo gênero que nos abatem são terríveis, sobretudo para os cegos, que dizem que *tudo está bem*, e que se recusam a ver em todo o universo um estado violento, absolutamente *contra a natureza*, em toda a energia do termo¹¹⁸⁹.

Na visão de Maistre, a coisa é escandalosa e contra a natureza não apenas por causa do estado de coisas deplorável que podemos testemunhar na nossa experiência do mundo, o que por si só já seria motivo para escândalo e desolação; mas também (e quiçá principalmente) porque, ao intervir com “precisão sobrenatural” e levar os “culpados” a imolarem-se uns aos outros – o que ele contempla, admirado, como um sinal evidente de justiça¹¹⁹⁰ -, o *fléau de la Providence* arrasta tudo consigo, destruindo indiferentemente “bons” e “maus”, “culpados” e “inocentes” num único golpe. Num primeiro nível de explicação isso acontece decerto porque a “destruição violenta da espécie humana” é, conforme já foi indicado, uma “lei do mundo”, e o mundo é “uma milícia, um combate eterno”¹¹⁹¹, tendo sido o homem, pelo mau uso da sua liberdade, o único responsável por esse estado de coisas. Mais uma vez conforme foi visto no capítulo anterior, isso faz com que a efusão de sangue humano jamais seja suspensa no universo, sendo a guerra um dos seus principais meios de efetivação. Reflexo de uma “natureza condenada e sofredora”, a morte se impõe, do “ponto de vista de Deus”, como uma questão de justiça. Com efeito, seguindo a perspectiva que tem sido reiteradamente trabalhada nessa tese (e que acaba de ser mencionada mais acima) de que a Providência divina opera em eventos e situações aos quais à primeira vista nos sentimos incapazes de atribuir qualquer tipo de juízo ou avaliação positiva com o fim de estabelecer uma “ordem na desordem”, seguindo esta perspectiva alguns padres da Igreja chegaram a pensar que a existência da morte pode mesmo ser considerada como uma prova do amor de Deus, um artifício para que a morte – isto é, o mal da alma (que para eles, assim como para Maistre, era o verdadeiro), a iniquidade resultante da “vida segundo a carne”

¹¹⁸⁹ J. de Maistre. *Discours in Lettres et Oppuscules du Comte de Maistre*, 1851: p.160. Grifos do autor.

¹¹⁹⁰ Cf. *Discours* cit in *Considérations*, 1980: p. 32; cf. tb. Lebrun, *Joseph de Maistre*, 1988: p.136.

¹¹⁹¹ J. de Maistre. *Soirées*, II, 9, p.468.

– não alcance a imortalidade e reine absoluta neste *aion*¹¹⁹². Mas a questão, tal como ela está colocada agora na teodicéia maistreana, se apresenta de modo consideravelmente mais dramático e urgente: como, exatamente, é possível, no contexto que ora nos ocupa, quer dizer, na perspectiva da violência e do derramamento de sangue, pensar a morte da inocência como um meio de redenção coletiva ou mesmo universal?

A concepção particular que Maistre tem da redenção possível para esse estado de coisas em que vivemos, uma concepção que transcende, como já disse, os limites da salvação individual, se apresenta já claramente numa passagem suprimida da versão publicada do mesmo *Discurso à Marquesa de Costa* que eu acabei de citar. Depois de exortar a sua amiga a se abandonar nas mãos da Providência e aceitar incondicionalmente os seus desígnios, unindo a sua razão limitada aos grandes planos e desígnios da “razão universal”, Maistre oferece as suas primeiras “razões” sobre a maneira de sair deste impasse que o pecado e, com ele, a violência da história interpretada como expressão de uma lei providencial (e, portanto, eminentemente justa) que demanda a efusão constante de sangue humano em todo o universo, nos meteu. Vejamos a passagem, a meu ver uma das mais inspiradas de toda a sua obra:

Não é sem timidez, madame, e até com uma espécie de *terror religioso*, que eu me sinto *levado* a tratar, ou melhor, tocar um dos pontos mais profundos da divina metafísica. Os cegos disseram que tudo está bem; os cegos recusam-se a ver em todo o universo um estado violento e forçado absolutamente contra a natureza, em toda a energia do termo. É isso entretanto o que a consciência universal jamais pôde negar, porque ela é infalível. Ora, no estado deplorável de degradação e de desgraça ao qual fomos condenados, todos os homens de todos os tempos sempre acreditaram que os sofrimentos dos inocentes tinham o duplo efeito de restringir a ação do mal e expiá-la (...) Mas a efusão de sangue inocente, em especial, sempre possuiu, na opinião de todos os homens, esta força misteriosa que acabo de mencionar. Daí também advém a idéia dos sacrifícios, uma idéia tão antiga quanto o mundo¹¹⁹³.

¹¹⁹² “Porque a morte não é a separação entre alma e corpo. É a separação do homem de Deus. Ela define um certo estado do homem que São Paulo chama de “a carne”, que é sinônimo de morte (...) Então, a vida presente já é uma morte, na medida em que é uma vida penhorada [*pledged*] para a morte, como Heidegger muito bem viu (...) Os padres da Igreja captaram isto com muita clareza; eles viram na morte uma invenção do amor de Deus para evitar que a morte se tornasse imortal” J. Danielou. *The scandal of Truth*. Helicon Press, Baltimore, 1962 p.98 Entre os padres esta opinião é notória em S. Gregório de Nissa. A mortalidade e a corruptibilidade da existência carnal foram dadas pela Providência como um *remédio*, para evitar que a inclinação humana para o mal e principalmente o afastamento de Deus que ela expressa durasse para sempre. Cf. a Introdução de Danielou para uma seleção de textos de Gregório. *From Glory to Glory*. St. Vladimir’s Seminary Press, N. Iorque, 2001 p.13

¹¹⁹³ Passagem suprimida do *Discurso* citada em Richard Lebrun. *Joseph de Maistre*. Op. Cit p. 136. Ver tb. *Considérations*, 1980: p. 32 (Introdução).

Como quase todos os pontos importantes apresentados em forma de embrião no *Discurso*, esta idéia de um efeito benéfico na efusão de sangue inocente ganharia um desenvolvimento mais amplo três anos mais tarde nas *Considérations sur la France*, onde Maistre faz a sua primeira menção à expressão-chave *reversibilidade dos méritos* que acaba de ser afluída a propósito das *Soirées*. Depois de expor, no contexto dos horrores da história, o quadro descrito no início do capítulo anterior como a lei da “destruição violenta da espécie humana”, Maistre introduz nesta dinâmica de violência que caracteriza o mundo em que vivemos uma perspectiva de redenção sacrificial:

Eu estou consciente de que, em todas estas considerações, somos continuamente assombrados pelo quadro tão fatigante dos inocentes que perecem junto com os culpados; mas sem aprofundar essa questão que se liga a tudo o que há de mais profundo, pode-se considerá-la somente em sua ligação com o dogma universal e tão antigo quanto o mundo da *reversibilidade das dores da inocência em benefício dos culpados*. Foi deste dogma, assim parece, que os antigos derivaram o uso dos sacrifícios que eles praticavam em todo o universo e que julgavam úteis não somente aos vivos, mas também aos mortos: um uso típico que o hábito nos faz encarar sem espanto mas cuja raiz não é, por isso, menos difícil de atingir (*Considérations*, 1980: p. 94)¹¹⁹⁴.

A partir deste momento, ainda na sua primeira grande obra publicada, é possível dizer que estão lançadas as sementes do grande ensaio de justificação da existência humana na terra que conhecerá o seu pleno desenvolvimento com o *Éclaircissement sur les sacrifices* e as *Soirées*. Pois, como deverá ficar claro à continuação no último capítulo, é sobre o princípio – ou o “dogma”, como ele gostava de chamá-lo – da reversibilidade dos méritos que toda a teodicéia maistreana vai, em última instância, se estruturar. À guisa de introdução a este problema, me parece interessante fazer compreender como exatamente e em que perspectiva Maistre chegou à descoberta da centralidade desse dogma que, a exemplo do pecado, e, na realidade, como uma espécie de *especificação* ou consequência dele, é em sua visão capaz de fornecer todas as chaves necessárias para o entendimento da história em seus principais pontos de escuridão.

Com efeito, a escuridão ou “obscuridade” que caracteriza a história é para esse propósito de uma relevância fundamental. É justamente porque a história é obscura, é justamente porque, enquanto revelação da natureza humana e produto do *logos* divino, ela é, como dizia Orígenes, “difícil de compreender”, que se impõe a necessidade de uma leitura

¹¹⁹⁴ Para uma passagem paralela ver *Discours*, in *Lettres et opuscules inédites*, 1851: p. 160.

não usual, espiritual ou esotérica dela para encontrar o real significado que a aparência das coisas oculta *providencialmente* dos olhos daqueles que não sabem, não querem ou não têm, por conta do seu estágio deficiente de progresso espiritual, condições de ver por detrás dos véus. É assim que o significado profundo e verdadeiro da história, com todas as perplexidades e grandes e pequenas catástrofes que a caracterizam, deve ser buscado além das aparências, numa perspectiva de investigação do que está oculto que deve ser entendida em analogia com a descoberta do sentido alegórico ou espiritual das Escrituras estudada a propósito do pensamento de Orígenes. O que nos leva à compreensão de que a investigação sobre a reversibilidade dos méritos no contexto da sua doutrina dos sacrifícios faz parte daquele esforço de aprofundamento ou “inteligência” da revelação que vimos Maistre enunciar ainda em um de seus primeiros escritos de juventude, o *Mémoire* sobre a maçonaria, como a missão principal da instituição maçônica, a consecução ou cultivo de uma “verdadeira ciência do homem” entendida como o conhecimento da sua origem e destinação (*Écrits*, 1983: p. 88). Se esta ciência, até certo ponto revelada, tem, como vimos no capítulo V e como logo não demoraremos a rever, o seu ápice, para Maistre incontestável, nas doutrinas do Antigo Testamento e em especial nos ensinamentos do cristianismo, segundo o sentido largo, amplo do conceito maistreano de Providência tal como ele vem sendo exposto até aqui, ela também se relaciona, e de maneira não menos decisiva, com a descoberta dos *logoi* da natureza e da história que antecederam e mesmo se seguiram ao momento capital da revelação que foi a vinda do Cristo e a sua encarnação. Trocando em miúdos, isto quer dizer que ela se aplica de maneira plena à leitura das obscuridades da própria história “exterior” à história revelada, que ela tem como missão ou projeto identificar o que se esconde sob as suas muitas obscuridades, assim como aquilo que está por trás da extrema equivocidade dos seus eventos e representações.

É nesta perspectiva (e, a meu ver, exclusivamente a partir dela) que Maistre se lança no que se pode chamar de estudo filológico da história das religiões, um departamento particular daquela ciência literária do homem de que eu falava no final do capítulo IX, desenvolvendo a partir dele uma teoria geral dos sacrifícios, cuja prática teria derivado do “dogma inato e radical da reversibilidade dos méritos da inocência em benefício dos culpados”, desenvolvendo essa teoria, eu ia dizendo, justamente com o fim de dar conta do problema do sentido do sofrimento no mundo numa perspectiva escatológica, histórica e universal. É dessa forma que, apoiado numa leitura sutil, porém “iluminada” (quer dizer,

informada pela fé) da plausibilidade do dogma, ele se propõe a buscar na história¹¹⁹⁵ e principalmente no conjunto de crenças e práticas que em “todos os tempos e lugares” têm fornecido sentido para a existência humana no mundo – o que ele chama de a “tradição universal” -, as “leis da criação” do homem, o único “lugar” em que poderiam estar inscritos os seus caminhos de redenção. Na visão de Maistre, a história, no caso dos sacrifícios mais especificamente a história das religiões, fornece a prova de uma *ciência inata* que o homem ou o gênero humano teria de si mesmo, de Deus e da dinâmica da existência. Enquanto “revelação progressiva” ela é ao mesmo tempo uma hierofania e uma revelação antropológica, e a Tradição que ela transmite e que se constitui como na parte mais saliente, visível, da sua essência é divina na medida em que revela os segredos sobrenaturais que estariam na fundação do mundo, dando a ver, evidentemente para olhos iniciados, a sua origem e verdadeira constituição.

Foi seguindo esta perspectiva de pesquisa, ao mesmo tempo filológica e esotérica, que ele pretendeu ter encontrado um “caminho”¹¹⁹⁶ no estudo da prática “universal” dos sacrifícios:

a base de toda espécie de culto, sem distinção de lugar, de tempo, de opinião e circunstâncias (*Éclaircissement*, 1994: p. 22).

As grandes perguntas a respeito da “crença universal na eficácia dos sacrifícios” colocam-se como que por si mesmas e reverberam por todas as dimensões da vida humana: de onde o homem, este “ser moral, misericordioso e nascido para amar”,¹¹⁹⁷ poderia ter tirado a idéia de uma *redenção pelo sangue*? Como os povos dos mais variados tempos e lugares, “nações bárbaras e civilizadas, antigas e modernas, épocas de ciência e de simplicidade, religiões verdadeiras e falsas”¹¹⁹⁸ teriam concebido a idéia de que a vida de um animal inocente ou mesmo de um semelhante poderia ser usada para aplacar a ira da divindade e atrair os seus favores? O que poderia tê-los levado a pensar que uma “alma” poderia resgatar [racheter] uma outra diante do “tribunal da divindade”? Para Maistre, apesar das inúmeras tentativas de explicação, o núcleo duro do fenômeno tem se mostrado irreduzível a todos os esforços da investigação racional:

¹¹⁹⁵ A qual, como já referi diversas vezes ao longo deste trabalho, sem a luz do dogma não faz, para Maistre, assim como para todo outro leitor desencantado, sentido algum. Ou a equivocidade que a caracteriza radicalmente aponta para além de si mesma ou a história permanece sendo o que parece ser, isto é, um plano infinito horizontal marcado pela radical equivocidade sem qualquer esperança de unificação/significação.

¹¹⁹⁶ *Soirées*, II, 10: p. 504.

¹¹⁹⁷ *Soirées*, II, 7, p. 391.

¹¹⁹⁸ *Ibid.* p.465.

Examinai bem esta crença e verás que se o próprio Deus não a tivesse colocado no espírito do homem, jamais ela poderia haver começado. As grandes palavras *preconceito e superstição* não explicam nada; porquanto jamais pôde existir erro universal e constante. Se uma opinião falsa reina sobre um povo, não a acharás no país vizinho; ou se de repente ela parece se espalhar, eu não digo sobre todo o globo, mas sobre um grande número de povos, o próprio tempo se encarrega de apagá-la (*Soirées*, II, 9, p. 465).

O que, enfim, poderia ter levado a humanidade em peso a praticar com fervor um ritual que “nem a razão nem a loucura poderiam ter inventado, ainda menos tido poder para fazê-lo adotar geralmente?”. É a opinião de Maistre que, diante do mistério, a raiz desta crença deve ser buscada “nas profundezas últimas da natureza humana, e a história, sobre este ponto, não apresenta uma única dissonância no universo” (*Éclaircissement*, 1994: p. 31). As respostas ou, mais precisamente, as especulações e conjecturas de Joseph de Maistre a respeito desse “mistério do mundo” desenrolar-se-ão em diversos níveis de leitura, convergindo na relação entre homem e Deus através da mediação do sacrifício. Para explicitá-las e desenvolvê-las da forma e na extensão em que achava conveniente dada a importância que ele atribuía ao tema, Maistre sentiu que precisava ir além da natureza aberta e lacunar que caracteriza a forma dialogada das *Soirées*, remetendo o leitor, ainda numa nota aos diálogos¹¹⁹⁹, ao *Éclaircissement sur les Sacrifices*, um pequeno tratado exclusivamente dedicado à questão dos sacrifícios e ao dogma da reversibilidade dos méritos que esta prática universal dá a ver. A imensa significação deste tratado para a leitura do pensamento histórico e antropológico de Joseph de Maistre dificilmente poderia ser exagerada¹²⁰⁰, e ela começa já pela escolha do título, que, malgrado as aparências, não me parece ter sido nem um pouco inocente. Se, como sugere um nível mais óbvio e mais superficial de leitura, é provável que a palavra *Éclaircissement* (Esclarecimento) remeta, com intenção polêmica, à filosofia “esclarecida” do século XVIII que através dela Maistre gostaria de emular, é certo que o seu significado, tal como ela aparece na minha perspectiva religiosa ou teológica de discussão, transcende em muito aquilo que mesmo a ótica da controvérsia é capaz de sugerir. Pois aquilo que, diante da natureza e da forma do tratado que ela nomeia, a expressão sugere é que os esclarecimentos próprios ao conhecimento do homem, este ser misterioso, contraditório e

¹¹⁹⁹ Na edição de Darcel é a n. 22, p. 487 (*Soirées*, II, 9). Nas páginas 467-8 em que a nota é anunciada o Conde diz: “Seria preciso os maiores detalhes para aprofundar o tema interessante dos sacrifícios; mas eu poderia abusar da sua paciência e eu mesmo receio me extraviar. Ademais, existem temas que exigem, para serem tratados a fundo, toda a calma de uma discussão escrita”, e essa discussão é exatamente no *Éclaircissement sur les sacrifices* que Maistre irá oferecê-la.

¹²⁰⁰ Para Owen Bradley este tratado, assim como o tema dos sacrifícios que ele explicita, se constitui na grande chave de leitura da obra maistreana. Cf. *A Modern Maistre*, 1999: pp. 32-60 (Cap.II) e *Maistre's Theory of Sacrifice*, in *Joseph de Maistre's life...* (Lebrun, ed.), 2001: pp. 65-83. Apesar de ambos reconhecermos a sua centralidade, devo dizer que as razões que levaram o *scholar* norte-americano a pensar assim são bastante diferentes daquelas que eu exponho aqui.

paradoxal, devem ser buscados não na simples razão, ou na mecânica imanente das suas “funções naturais” – as quais, como vimos no capítulo precedente, para Maistre não “funcionam” –, como acreditava o pensamento das luzes, mas nas relações que, histórica e ancestralmente, este ser em forma de centauro entreteve com o divino, a dimensão que constitui o homem enquanto homem e na qual este se revela como realmente é. Se, com efeito, o homem não é um ente que procede e se realiza no horizonte da natureza, mas um ser intermediário entre dois mundos, é no ponto de intercessão entre estes dois mundos que ele deve ser apreendido. De modo que uma verdadeira ciência do homem só pode se afirmar como uma ciência “religiosa” do homem; e da mesma forma que a religião (mais especificamente o cristianismo) foi, num contexto análogo, afirmada como a verdadeira (e única) forma de civilização, ela deve ser vista agora, relativamente à questão dos sacrifícios, como a verdadeira (e única) forma de *Esclarecimento*, porque sem ela, e isso nos mais variados níveis, o homem “não sabe o que é nem qual é o seu lugar” na ordem de coisas em que vive e na qual está, ao que tudo indica, como que condenado a viver.

A ciência religiosa do homem de Joseph de Maistre não deixa de ser, conforme já sugeri, também uma ciência “literária”, uma ciência humanista do homem, na medida em que, por ela, os textos e institutos que constituem o patrimônio literário (filosófico, teatral, mítico, fabulístico) e religioso da humanidade são investigados em busca da “idéia inata”, do padrão que subjaz à imensa variedade das representações humanas que estes textos e institutos supostamente devem reproduzir (representações que, segundo este ponto de vista, são ou devem ser o reflexo do que o homem é), e que expressa mais ou menos definitivamente a constituição do homem como ele é ou deveria ser, o seu *proprium*, numa interpenetração de diferentes perspectivas de leitura que compõem um jogo de espelhos entre forma e conteúdo, aspecto e estrutura que é verdadeiramente genial.

Sem trocadilho, o que eu estou querendo dizer é que Maistre é, em definitivo, um grande mestre da composição literária¹²⁰¹. Assim como já foi apontado, no capítulo V, a propósito da interpenetração entre forma e conteúdo nas *Soirées*, aqui também, no *Éclaircissement*, ele logra utilizar a estrutura da obra como um meio de afirmar a sua tese e corroborar a lógica que preside os fenômenos que ele quer descobrir, usando toda a riqueza semântica contida nas expressões-chave que caracterizam os assuntos particulares de que trata para reforçar, através da forma, a essência do que pretende dizer – aquilo que num

¹²⁰¹ Era assim, por exemplo, que o grande crítico francês do século XIX, o célebre Saint-Beuve, o encarava. Cf. *Les Grands Écrivains Français: XIXe Siècle, Philosophes et essayistes*, 1930: pp. 1-90.

entendimento talvez ingênuo (porém preciso) talvez devêssemos chamar de a sua “mensagem”¹²⁰². De fato, às vezes se tem a impressão de que, com essa interpenetração de certo modo orgânica entre forma e conteúdo, Maistre está querendo provar, em consonância com a sua teoria sobre o estatuto metafísico das línguas, a existência (ou ao menos a plausibilidade) de uma espécie de “linguagem natural”, no sentido de uma linguagem não representativa, quer dizer, absolutamente adequada ao objeto que, com ela, se deseja transmitir¹²⁰³. Seja como for, o que eu quero dizer é que, como se verá a seguir, a própria estrutura tripartite da apologia do *Éclaircissement* nos remete, de maneira a meu ver absolutamente intencional, ao movimento de queda, divisão, sofrimento e retorno à unidade inscrito na lógica ritual do sacrifício e que, a partir dela, configura a trajetória do homem - e do mundo – segundo a sua teologia da história (o grande movimento de *apostrophé-proodos-epistrophé* apresentado no modelo clássico de Orígenes e do Pseudo Dionísio), explicitada de modo mais vago, mediato e equívoco na teodicéia das *Soirées* (a qual, por conta da sua própria forma dialogada só admite um final “aberto”, sem nenhuma conclusão definitiva), uma trajetória que define ao mesmo tempo o homem como *homo religiosus* e o mundo natural e histórico como o cenário vivo de um drama sagrado, um verdadeiro altar. Tudo se passa como num círculo mágico, uma espécie de encantamento ou prestidigitação que, seguindo o princípio da leitura esotérica – que não deixa de ser um tipo especial de *hermenêutica* -, a meu ver não poderia ter uma intenção educativa mais evidente: o tratado reflete o tema (os sacrifícios são o retrato do homem e sua divisão); o tema reflete a vida (a trajetória de divisão e retorno do homem no mundo e na história); e a vida reflete a obra (todo o itinerário da teodicéia desde o momento primeiro das *Considérations*), a qual o tratado, por sua vez, se encarrega de reduzir à essência da sua estrutura fundamental, alçando-a, portanto, à sua máxima significação.

Difícil de entender? Isso acontece porque, neste momento, ainda faltam os elementos para tanto. Acompanhemos, então, atentamente, procedendo a uma espécie de close-reading do tratado, cada passo do itinerário filosófico e literário de “demonstração” da tese maistreana. Este mesmo itinerário deverá, conforme sugeri, servir como uma imagem

¹²⁰² Um exemplo claro da utilização desse tipo de discurso e estrutura (que à primeira vista nada tem de claros) são os *Quatro Quartetos* de T. S. Eliot.

¹²⁰³ É como se a linguagem transmitisse consigo o próprio objeto da linguagem, o “referente” do discurso. Isso se dá (trata-se, evidentemente, de uma analogia) da mesma forma em que, na doutrina teológica do *Logos*, falar e fazer são exatamente a mesma coisa; da mesma forma em que, numa concepção que modernamente se diria mágica da linguagem, os sons articulados que os homens emitiriam pela boca seriam vetores de poderes e influências espirituais.

espelhada e em miniatura para o todo desta terceira e última parte da tese e para o entendimento que devemos ter dela.

11.2. Teoria dos Sacrifícios: Sacrifício Pagão, Substituição e Reversibilidade.

No *Éclaircissement* a investigação sobre os sacrifícios inicia-se pela constatação de um paradoxo nas representações humanas sobre a divindade. Ao lado dos sentimentos de alegria, de amor, de filiação, de festa que comumente caracterizam o culto religioso, a história nos mostra os homens de todos os tempos e lugares persuadidos de uma “terrível verdade”:

Que eles viviam sob a mão de uma força que se inflama de improviso [*une puissance irritée*], e que esta força só podia ser apaziguada pelos sacrifícios (*Éclaircissement*, 1994: p. 21).

Maistre confessa não ser fácil conciliar dois sentimentos tão contraditórios atribuídos ao mesmo objeto e, principalmente, sem que um tivesse tido o poder para “aniquilar” o outro, subsistindo sempre lado a lado, indissociavelmente. Entretanto, para ele a contradição não é mais do que aparente e esconde por trás de si uma lógica profunda e reveladora da condição humana no mundo, tal como ela foi sentida em primeira mão pelo “homem primitivo”. Esta lógica pode ser explicitada através do seguinte raciocínio:

Os deuses são bons, e recebemos deles todos os bens de que gozamos: lhes devemos o louvor e a ação de graças. Mas os deuses são justos, e nós somos culpáveis: é preciso apaziguá-los, é preciso expiar nossos crimes; e para isso o meio mais eficiente é o sacrifício (IBID. p. 22).¹²⁰⁴

Como os judeus e os cristãos, os povos “primitivos”, dos quais “todo o gênero humano recebeu suas opiniões fundamentais”, poderiam ter dito:

Nossas mães nos conceberam em pecado; pois não há um só dogma cristão que não tenha sua raiz na natureza íntima do homem e numa tradição tão antiga quanto o gênero humano (IBID).¹²⁰⁵

Tal era, segundo ele, a *croyance antique*, que todo o conjunto de crenças e práticas verificadas ao longo da história viria corroborar. Segundo esta Tradição,

A raiz da degradação, ou a *reité* [a coisidade] do homem, se me é permitido fabricar esta palavra, residia no *princípio sensível*, na *vida*, na *alma* [psyché], enfim, tão cuidadosamente distinguida pelos antigos do espírito ou da inteligência (IBID. p. 22).

¹²⁰⁴ Numa nota na mesma página ele arremata: “Não era somente para apaziguar os maus gênios; não era somente por ocasião das grandes calamidades que o sacrifício era ofertado: ele sempre foi a base de toda espécie de culto, sem distinção de lugar, de tempo, de opiniões e de circunstâncias.”

¹²⁰⁵ Em outras palavras, na sua “idéia inata”.

Segundo Maistre, os antigos não concebiam entre o espírito e a carne nenhuma espécie de contato. Eles representavam a alma, ou o princípio sensível, como o meio proporcional ou a força intermediária onde o espírito [*nous*] residia, assim como o princípio sensível residia no corpo. Lucrécio, ao representar a alma com a imagem do olho, distinguiu o espírito como a “pupila” desse olho ou como a “alma da alma” (IBID. pp. 22-3). Platão, seguindo Homero, o chamava de “coração da alma”, assim como, mais tarde, Fílon de Alexandria. Em Homero, quando um deus se determinava a tornar um herói vitorioso, ele “pesava” a decisão em seu espírito: ele era *um*, não havia combate nele. Da mesma forma, quando um homem tomava uma decisão e a cumpria sem titubear, ele “via a coisa como um deus, em seu espírito”. Mas no momento de hesitação entre o dever e o cometimento de um crime, ele “*deliberava* em sua alma e seu espírito” (IBID. p. 23), e era esta a figura da sua divisão. Segundo Maistre, mesmo dentro da Igreja a idéia das “duas potências distintas” é muito antiga. Citando Orígenes (*Livro dos Princípios*, III, 4¹²⁰⁶), ele se explica:

Aqueles que a tinham adotado, dizia Orígenes, não pensavam que estas palavras do apóstolo: *A carne tem desejos contrários aos do espírito* (Gl 5, 17)¹²⁰⁷ devessem ser entendidas da carne propriamente dita; mas *desta alma*, que é realmente *a alma da carne*: porquanto, dizem eles, nós temos duas almas, uma boa e celeste, a outra inferior e terrestre: é desta última que foi dito que *suas obras são evidentes* (Gl 5, 19), e acreditamos que esta alma da carne reside no sangue.¹²⁰⁸

Como facilmente se vê, trata-se de uma outra versão, física, esotérica e origenista para a idéia estudada anteriormente em termos diversos da divisão do homem provocada pelo pecado original. Nessa passagem, Maistre oferece, de fato, algo como um esclarecimento para a consciência obscura que o homem experimenta e sempre experimentou do seu conflito interior. É desta forma que, partindo de Orígenes, e seguindo a linha de uma tradição que ele acredita ser pelo menos tão antiga quanto o gênero humano, ele busca uma explicação ao mesmo tempo para a divisão do homem, tal como esta foi descrita no capítulo precedente,

¹²⁰⁶ A referência é errônea. Na realidade trata-se de *De Principis*, II, 4, 2

¹²⁰⁷ “Digo, pois: Andai segundo o espírito, e não satisfareis aos apetites da carne, porque os desejos da carne se opõem aos do espírito, e estes aos da carne. Pois são contrários uns aos outros. É por isso que não fazeis o que queríeis”.

¹²⁰⁸ *Éclaircissement*, 1994: p.25; Conferir a opinião de J. Quasten em *Initiation aux Pères de L'église*. Cerf, Paris, 1957 p.81: “Orígenes distingue o sangue físico do sangue do homem interior, que é idêntico à alma”. A interpretação da passagem citada do *Éclaircissement* sobre a opinião de Orígenes me parece, no entanto, equivocada. O próprio Maistre admite, senão no próprio *Éclaircissement*, onde ele tenta adivinhar a verdadeira posição do alexandrino sobre essa doutrina das duas almas exposta, como costuma acontecer no *De Principis*, de maneira conjectural; o próprio Maistre admite nos seus *Registres de lectures* (“Extraits G”, p. 505) que Orígenes encerra a sua reflexão aderindo expressamente à idéia de uma única alma no homem. Ainda assim, na opinião do alexandrino a adesão à primeira visão que fala de duas almas nada tem de errada, uma vez que a questão da constituição interior do ser humano é, ao contrário das partes dogmáticas da doutrina, um dos pontos abertos à especulação. Para Orígenes no final das contas era preferível deixar essa questão em aberto.

para a transmissão do pecado – uma transmissão física, ligada de maneira essencial à própria dinâmica da vida: para ele, assim como acontecia em Orígenes, o mero fato de estar “vivo” é já o resultado do julgamento divino, um castigo, uma “culpa” fundamental – e para a crença universal na eficácia dos sacrifícios. Criticando o teólogo jansenista Antoine Arnaud por acreditar que a atualidade do pecado na vida do homem seria o resultado da união paradoxal entre alma e corpo, Maistre afirma que o seu ilustre antecessor não teria “filosofado suficientemente sobre a idéia de corpo”. Pois

O que é, com efeito, esta potência que contraria o *homem*, ou, melhor dizendo, a sua consciência? O que é esta força que não é *ele*, ou *todo ele*? Ela é material, como a pedra ou a madeira? Nesse caso, ela não pensa, nem sente e, em conseqüência, não pode ter força para turvar o espírito em suas operações. Eu escuto com respeito e temor todas as ameaças feitas contra a carne: mas eu pergunto o que ela é (IBID. p. 25).

A despeito da polêmica, para Maistre sempre muito bem vinda, com a visão jansenista de Arnaud, o fato é que com esta sua proposição “moderna” da doutrina das duas almas estamos muito perto da concepção ancestral sugerida nos termos usados pelos autores bíblicos, e adotados posteriormente pela Igreja primitiva, para caracterizar a condição, o estatuto e a constituição interior do seres em geral, mas principalmente do ser humano¹²⁰⁹. Nessa linha, a LXX se refere ao homem “natural” (assim como também aos seres vivos, em particular os animais) como *psychikós*, “carne animada”, e a carne (*sarx*), assim como o “corpo” (*Soma*), designa o “complexo” homem em sua existência terrena como um todo: o homem vivo tal como o conhecemos é referido como “carne vivente”¹²¹⁰. Como mostra Bultman, o termo “carne” adquire na teologia de Paulo uma dimensão quase mitológica; ele tem o aspecto de uma “potência” em estado de inimizade em relação a Deus ou ao espírito (*pneuma*)¹²¹¹. A desordem que o pecado instaura no “coração” da vida, desordenando o próprio princípio sensível ou vital, faz com que a “carne animada” seja desde já “inteiramente

¹²⁰⁹ Vale lembrar que a tradução grega da bíblia hebraica (a nossa LXX) adota, como bem demonstram os muitos exemplos tirados por Maistre da antiga revelação (ver nota mais à frente), o termo *psyché* para indicar indiferentemente a alma, o sangue e a vida animal. Paulo acompanha esta tradução do termo, designando com ele a “vitalidade ou a própria vida”. De acordo com Bultman, esta conotação corresponde de fato ao “antigo uso grego” que vigorou pelo menos até o século III da nossa era nas especulações gnósticas de Orígenes Cf. Bultman, 1955: I, p.204. Esta doutrina lingüística presente na Bíblia, que não se restringe apenas à Bíblia grega (envolvendo também o termo hebraico *nefesh* usado indiferentemente para “alma”, “sangue” e “vida”) é discutida e explicitada pelo editor das Cartas de Paulo na Bíblia de Jerusalém, p. 2014, n.g.

¹²¹⁰ Cf. Evidokimov, 1979: p.63.

¹²¹¹ Cf. Bultman, 1955: I, pp. 232-246.

doente”¹²¹². Esta dimensão “física” do pecado – física de *physis*, natureza - possibilita a Paulo afirmar que o homem já vem para este mundo com uma perspectiva equivocada da existência, como um ser “ferido [*brisé*] em sua integridade, pervertido em sua estrutura hierárquica”¹²¹³, isto é, com uma tendência “natural” a procurar o bem (inclusive o seu bem) aonde ele não está¹²¹⁴. Da mesma forma, ela permite integrar, pela idéia do princípio vital “doente”, homem e cosmos num mesmo drama sobrenatural, estabelecendo uma espécie de continuidade ou transição “real” entre os dois planos: a partir da Queda, homem e cosmos são “solidários” numa mesma desgraça, assim como, com eles, é solidária toda “vida” (na linguagem bíblica, toda *psique*), lembrando que tanto para Maistre quanto para Orígenes (o qual sem dúvida ele segue ao lançar-se numa investigação aprofundada destas noções) tudo o que existe é vivo e encontra-se dotado de alma. Tivemos já a oportunidade de ver no capítulo anterior a propósito da lei da destruição violenta dos seres vivos as conseqüências que o nosso autor tirou desta “solidariedade” de certa forma *sangüínea* entre o homem e toda a criação.

Agora, cumpre assinalar que, a seu próprio modo e percorrendo caminhos consideravelmente distintos, Joseph de Maistre reencontra uma concepção fundamental do cristianismo primitivo, que sem dúvida, a partir do exemplo de Orígenes, o inspirou. Conforme vimos num capítulo anterior, era uma convicção sua que “matéria” e “causa” são termos mutuamente excludentes e que a “inteligência só reconhece a inteligência”, uma convicção que derivava tanto de seu amor pelas especulações das doutrinas “ocultas” e tradicionais, neste ponto recuperadas pela corrente vitalista da fisiologia do século XVIII¹²¹⁵, quanto do seu horror pela ciência mecanicista de sua época:¹²¹⁶ para ele a matéria quase não tem realidade alguma, não passa de um monte de pó muito precariamente organizado e “este mundo não é senão um grande conjunto das aparências”.¹²¹⁷ A matéria – ou, neste registro, a “carne” – remete a um outro plano, figurado nela por analogia, de modo que a doutrina das

¹²¹² Cf. Vallin, 1986: p.351

¹²¹³ Evidokimov, 1979: p.64

¹²¹⁴ “[O insight de Paulo sobre o pecado] é o de que o homem é desde sempre um pecador, isto é, caído sob o poder do pecado, ele está desde sempre envolvido numa compreensão falsamente orientada de sua existência” Cf. Bultman. *Op. Cit.* Vol. I. P. 264

¹²¹⁵ No *Éclaircissement*, Maistre cita em apoio da sua tese da vitalidade do sangue ou do princípio sensível, vital identificado a ele, os “fisiologistas modernos” M. Barthez e John Hunter (pp . 26, 29). Nas *Soirées*, ele menciona com freqüência a doutrina da *palingenesia* ou das sucessivas restaurações da ordem natural do naturalista suíço Charles Bonnet, que de fato oferecia um modelo alternativo de pensamento biológico, vitalista, em relação ao mecanicismo dominante na ciência do XVIII.

¹²¹⁶ Citando John Hunter, na p.29, ele diz: “ *A organização não tem nada em comum com a vida*. Ela não passa jamais de um instrumento, uma máquina que não produz nada, mesmo em mecânica, sem alguma coisa que atue como um princípio vital, a saber, uma *força*”, que para ele é o sangue. *Ibid.* p.29 Grifo do autor.

¹²¹⁷ Citando Charles Bonnet, o palingenesista, na décima *Soirée*, II, 10, p.509 Cf. Evidokimov, 1979: p.64 : “Se a alma vier a desaparecer, não é um corpo que resta, mas a poeira do mundo, ‘a poeira retorna à poeira’”

duas almas serve para afirmar o princípio do pecado e do mal como, ao fim e ao cabo, também ele espiritual. Na realidade, para este tipo de concepção “vitalista” a matéria e o princípio que a anima – a psyché – estão tão estreitamente ligados que se torna praticamente impossível (além de não desejável) separá-los pela simples razão¹²¹⁸. O homem inteiro é corpo e o homem inteiro é alma: as distinções pertinentes não devem ser feitas no plano que se conhece como “natureza”, de maneira imanente à organização do ser, ou mesmo no plano da linguagem, onde elas não têm importância; elas remetem a uma outra ordem de coisas, que logo deveremos discutir¹²¹⁹. Em todo caso, em teologia, como Maistre mesmo admitia, a doutrina das duas almas fora condenada como heresia,¹²²⁰ e é no mínimo divertido assistir a um tão severo “apóstolo da autoridade” como ele mesmo se definia tentando subtrair-se a uma potencial acusação.¹²²¹ De outro lado, tendo consciência de que é impossível provar a vitalidade – e a “intencionalidade” - do princípio sensível, assim como assegurar a ortodoxia da doutrina das duas almas, ele volta à sua maneira “etnográfica” ou, melhor dizendo, “humanística” de argumentar, ao terreno das opiniões tradicionais, notadamente aquelas passíveis de serem depreendidas das crenças e práticas religiosas de alcance universal que delineiam, aos olhos do leitor iniciado, os contornos da “idéia inata” (aqui apenas um outro nome do mistério) que é objeto da sua investigação:

Qualquer que seja o partido que se tome a respeito da duplicidade do homem, é sobre a *potência animal*, sobre a *vida*, sobre a *alma* (porquanto todas estas palavras significam a mesma coisa na linguagem antiga), que tomba a maldição confessada por todo o universo (*Éclaircissement*, 1994: p. 28).

Interpretando a passagem do Evangelho de João (1, 12-13) que diz que *todos aqueles nascidos do sangue ou da vontade da carne jamais se tornarão filhos de Deus*, interpretando-

¹²¹⁸ Cf. Vallin, 1986: p. 348. Como sugeri, segundo a concepção que Maistre absorveu da linguagem bíblica as diversas dimensões da realidade estão tão essencialmente integradas que muito dificilmente se as distingue sem destruir a sua integridade. No seu pensamento as idéias de “símbolo” e de “alegoria”, ao contrário da concepção moderna, parecem ter uma realidade quase material. Foi também por isso que Robert Triomphe o classificou como um “materialista místico”. Se, como bom platônico, ele concebe sempre a precedência do espiritual ou do inteligível sobre o material, as relações de correspondência entre as duas ordens permanecem, desde já, um mistério: o mistério que estará justamente na base de suas dúvidas e investigações.

¹²¹⁹ Cf. Bultman, 1955: I, pp. 192-202 para o uso antropológico do termo “soma” em Paulo.

¹²²⁰ Ainda que ele não saiba se o foi “por um tribunal competente”. *Éclaircissement*, 1994: p.27.

¹²²¹ Cf. *Éclaircissement*, 1994: pp. 27-28. Nessa mesma passagem, ele busca se separar do maniqueísmo dizendo que este consistiria na tese de que as duas potências que compõem o homem, uma boa e outra má, se apresentariam em estrita igualdade de condições, o que ele nega expressamente afirmando a soberania atual e final do princípio bom. Mais à frente no tratado (pp. 61-2) ele adota exatamente o mesmo procedimento cauteloso em relação à evidente aliança com o pensamento de Orígenes demonstrada ao longo de todo o *Éclaircissement*, dizendo: “De resto, embora Orígenes tenha sido um *grande autor*, um *grande homem e um dos mais sublimes teólogos* que já ilustraram a igreja [aqui ele aduz o testemunho de Bossuet no prefácio da sua *Explicação do Apocalipse*], eu não tenho a intenção de defender cada linha dos seus escritos” .

a, eu dizia, segundo o que ele chama de “pensamento da Antiguidade” e nos termos da doutrina esotérica de Orígenes, ele arremata a sua argumentação sobre os dois princípios:

O homem sendo então culpável por seu *princípio sensível*, por sua *carne*, por sua *vida*, o anátema tombava sobre o sangue; porque o sangue era o princípio da vida, ou melhor, o sangue era a vida.¹²²²

É, portanto, nesse conjunto de “especulações plausíveis” (especialmente em torno da linguagem sagrada) que Joseph de Maistre vai buscar a *filosofia* que se esconde por trás da prática dos sacrifícios, as “realidades” ocultas que lhe servem de base e que estariam inscritas nas profundezas mais recônditas da natureza do homem e sua relação com a divindade; é nelas que ele vai buscar a explicação ou o esclarecimento necessário para o “anátema” que instaura a existência humana no mundo segundo uma relação de combate interior e sofrimento, onde a violência demonstra ser a nota “tônica” e principal. A sua conclusão é que foi justamente sobre este anátema, e sobre a obscura porém infalível “ciência inata” (pois “quem o teria ensinado”?) que o gênero humano guardaria sobre ele como um vestígio longínquo da sua situação primordial (na primeira criação “boa”), que foi justamente sobre ele, eu dizia, que se instituiu a universalidade das cerimônias sacrificiais.

A vitalidade do sangue, ou melhor, a identidade entre o sangue e a vida estando postos como um fato do qual a Antiguidade não tinha a menor dúvida, e que foi reapropriado em nossos dias¹²²³, era uma opinião tão antiga quanto o mundo que o céu, *irritado contra a carne e o sangue, só podia ser apaziguado pelo sangue*; e nenhuma nação jamais duvidou que havia na efusão de sangue uma virtude expiatória (*Éclaircissement*, 1994: p. 30).

Admitindo-se que as coisas sejam de fato assim, toda a teoria dos sacrifícios repousa, segundo Maistre, sobre o dogma da reversibilidade dos méritos, sobre a crença de que a imolação de uma vítima inocente poderia resgatar [*racheter*] a alma daquele em benefício do qual era realizado o sacrifício e operar uma “regeneração espiritual” pelo sangue.

Acreditava-se (como se acreditou, como sempre se acreditará) que *o inocente poderia pagar pelo culpado*; donde se concluía que uma vida, sendo culpável, *uma vida menos preciosa poderia ser ofertada e aceita em troca de uma outra* (IBID. p. 31).

¹²²² Ibid. p.29. Em nota, Maistre arrola inúmeros testemunhos tirados do Antigo Testamento: Gn 9, 4-5: “Não comereis o sangue dos animais, que é a sua vida” (Na tradução brasileira se lê: “Somente não comereis carne com a sua alma, isto é, com seu sangue”); Lv 13, 11; Dt 12, 23-24: “Mas guarda-te de comer o sangue, porque o sangue é a vida, e tu não podes comer a vida (a alma) com a carne”. Como eu disse mais acima, todas as evidências levam a crer que Joseph de Maistre – assim como Orígenes – tirou a sua inspiração para a doutrina dos dois princípios da identificação bíblica (na LXX principalmente) entre alma e sangue e sua oposição ao espírito, seja *pneuma* ou *nous*.

¹²²³ Quer dizer, pelo vitalismo científico que foi referido mais acima.

Não querendo imolar o homem para salvar o homem – o que de fato também foi feito universalmente, como se verá -, oferecia-se o sangue dos animais em *substituição*. Esta “alma” oferecida em benefício de outra alma os antigos a chamavam muito caracteristicamente de *antipsycon* ou *vicaria anima* (alma substituta): era como entregar uma alma pela outra. Maistre chama a atenção para o fato de que a escolha dos animais para o sacrifício não era arbitrária e atendia a uma lógica muito precisa, em consonância com o fundamento da reversibilidade: os animais “estúpidos, carnívoros ou estranhos ao homem” eram evitados, salvo “algumas exceções que repousam sobre outros princípios”, como ele escreve em nota.¹²²⁴ A preferência era dada aos animais “mais doces, mais preciosos por sua utilidade” (IBID. p. 32), os que mais carregavam a marca da inocência tal como a mentalidade do lugar e da época a representava, os que mais se aproximavam, numa palavra, da própria humanidade que eles deveriam “substituir”. Como lembra Bradley, a vítima sacrificial devia atender a uma dupla exigência: “de um lado ela deve diferir da comunidade suplicante se a esperança é que ela carregue sobre si e afaste a sua maldição. De outro, ela deve assemelhar-se aos suplicantes, se o objetivo é substituí-los e responder por eles”.¹²²⁵ De modo que a relação entre vítima e beneficiário se estabelece como algo de *diferentemente semelhante*, para usar uma expressão origeniana de que veremos Maistre lançar mão para se referir ao sacrifício dos mártires cristãos. A idéia de uma reversibilidade de méritos constitui, assim, aos olhos de Maistre, como que a filosofia implícita na prática dos sacrifícios, o pressuposto que lhe confere sentido, e a idéia de substituição responde pela lógica que, para atingir esse objetivo, ela deve atender. O quadro geral que resulta do estudo do fenômeno, a eficácia do sacrifício no seu sentido propriamente “físico”, é, finalmente, a de uma regeneração espiritual pelo sangue.¹²²⁶

No que diz respeito especificamente ao homem e à sua constituição, a primeira coisa que pode ser depreendida do estudo de Maistre sobre os sacrifícios é uma visão do sagrado, até aqui somente nas religiões pagãs e no judaísmo, como elemento catalisador das oposições que marcam a experiência humana. A prática generalizada dos sacrifícios atesta a presença das polaridades alegria/horror, temor/esperança, inocência/culpa nas crenças humanas em relação à divindade. O que no plano da simples existência é sentido como divisão, dor,

¹²²⁴ Ibid. p.31. n.4.

¹²²⁵ Bradley. *Maistre's Theory of Sacrifices* in *Joseph de Maistre's Life* (lebrun, ed.), 2001: p.71.

¹²²⁶ Na p. 32 (n.1.) do *Éclaircissement* Maistre tenta dar conta do ritual da queima da carne do sacrifício, comum entre os judeus do Antigo Testamento e em grande parte das outras cerimônias sacrificiais, através da citação de uma passagem do *De Principis* (II, 10 anotada também nos seus *registres de lectures*- como II,2 -, “Extraits G”, p. 355) que não parece aplicar-se absolutamente ao caso.

doença, no plano “sobrenatural” se apresenta como *momentos* ou *dimensões de* uma realidade maior. O sagrado entendido como *coincidência de opostos* atribui justificação e sentido ao que na experiência do homem no mundo se manifesta como uma dolorosa *dissidência de opostos*, sede de todo conflito. Mas também, num outro registro, a mediação dos sacrifícios atrai para si a equivocidade essencial da experiência que o homem tem de sua própria vida interior. Ela unifica um mundo despedaçado, desordenado e em combate contínuo que, por si mesmo e em si mesmo, não encontra possibilidade de unificação, refletindo uma imagem invertida (corrigindo, na verdade, a imagem que recebe) que funciona como uma espécie de cura ou apaziguamento temporário para esse mal que Maistre define como um “cisma” do ser.

Nessa linha, ele se pergunta retoricamente por que o termo grego *anathema* significava ao mesmo tempo o que era ofertado aos deuses a título de dom e o que era deixado à sua vingança, e por que o latino *Sacer* era utilizado para designar tanto o que era sagrado quanto o que era profano, o que era abençoado e o que era maldito, a absolvição e o sacrifício. Ele chega à conclusão de que isto era assim porque tudo o que entrava no domínio da divindade – isto é, toda e qualquer dimensão da experiência colocada em relação a ela -, fosse puro ou impuro, era igualmente *sagrado*:

De um lado o crime, e do outro a inocência; um e outro são sagrados (*Éclaircissement*, 1994: p. 36).

O que essa coincidência de termos opostos a princípio sugere é que ser absolvido pela divindade através do sacrifício é sair da divisão que caracteriza de modo geral e primitivo este estado de coisas em que vivemos (o estado do múltiplo e do equívoco) para entrar numa unidade maior e misteriosa proporcionada pela presença do que eu venho chamando ao longo de toda a tese de *o centro divino*. Para o homem, consagrar-se à divindade por meio da oferta sangüínea significa, num outro registro, mais existencial ou psicológico, ser absolvido de sua própria contradição, sair, como eu disse, de uma *dissidência* de opostos para uma *coincidência* de opostos, atingindo assim um estado complexo de unidade interior. Para Maistre, mais uma vez foi por não ter percebido essa dimensão unificadora, *medicinal* das práticas religiosas em sua relação com a situação concreta do homem no mundo que o século da razão não teria entendido absolutamente nada sobre os sacrifícios. Combatendo as explicações típicas da filosofia do século XVIII – as quais davam conta do sacrifício, inclusive o humano, na perspectiva da oferenda -, cuja “raiva anti-religiosa” menosprezava a importância dos sacrifícios para o gênero humano, ele exclama, referindo-se especificamente à teoria da oferenda de Condillac:

Que execrável leviandade! Que desprezo por nossa desgraçada espécie! Que rancor acusatório contra seus instintos mais naturais e sagrados! (*Éclaircissement*, 1994: p. 52).

Se a coisa toda se resumisse a uma simples oferenda, diz Maistre, certamente os homens teriam buscado no “açougue” [*boucherie*] as carnes servidas sobre os altares para prestar homenagem à soberania divina (IBID. p. 49). Mas o fato é que eles têm imolado, em todos os tempos e lugares, outros seres vivos e – supremo escândalo – mesmo os seus semelhantes, com frequência inundando os altares com o seu próprio sangue¹²²⁷. Como é possível conceber a “monstruosidade” dos sacrifícios humanos no registro da simples oferenda? Para Maistre, esta “explicação”, além de demonstrar uma superficialidade de pensamento evidente, era ela mesma “monstruosa”, porquanto ocultaria uma lógica mais profunda, ligada à própria atitude da filosofia das luzes – que se auto-intitulava o “partido da humanidade” – em relação ao homem e ao conhecimento que dele se pode ter. Ao expor a interpretação de Hume sobre o tema, segundo a qual a prática dos sacrifícios não passaria de “delírio” e “auto-engano”¹²²⁸, Maistre aponta para o que lhe parece ser o verdadeiro espírito

¹²²⁷ Para Joseph de Maistre a teoria da oferenda é uma “idéia vulgar”, a “primeira que se apresenta ao espírito”. Ao contrário, a prática do sacrifício “diz respeito a sangue; diz respeito à imolação propriamente dita; trata-se de explicar como os homens de todos os tempos e lugares puderam concordar em crer que havia, não na oferenda de carnes (é preciso prestar atenção nisso), mas na *efusão* do sangue, uma virtude expiatória útil ao homem: eis o problema e ele não cede ao primeiro golpe de vista”. Ibid. p.48-49.

¹²²⁸ A passagem é tirada da “*Villaine*” *The Natural History of Religion* (Sect. IX) de Hume e diz o seguinte: “um sacrifício é considerado como um presente: ora, para dar uma coisa a Deus é preciso destruí-la para o homem. Quando se trata de um sólido, se o queima; quando se trata de um líquido, se o espargue; de um animal, se o mata. O homem, por falta de um meio melhor, sonha que fazendo mal a si mesmo faz bem a Deus; ele crê pelo menos provar desta maneira a sinceridade dos sentimentos de amor e admiração pelos quais se sente animado; e é assim que a nossa devoção mercenária se gaba de enganar a Deus depois de ter-se enganado a si mesma” Ibid. p.50. Num determinado nível de leitura que leva em consideração o alvo provável dos escritos de um autor no contexto da sua publicação, me parece que o *Éclaircissement sur les sacrifices* se pretende como uma espécie de resposta a esta obra de Hume que a fortuna crítica, principalmente no ambiente das ciências da religião, assinala como uma espécie de marco zero da disciplina, a primeira tentativa de elaborar uma história natural, quer dizer, que leva em conta de maneira exclusiva apenas os motivos passíveis de serem tirados da experiência (sensível) do mundo e do próprio homem, e, portanto, plenamente científica ou racional da religião, mantendo-se fora das categorias teológicas tradicionais e sem levar em conta quaisquer das representações derivadas das religiões reveladas. De fato, é significativo dessa relação polêmica com a obra de Hume (ainda que isso não possa realmente ser aduzido como “prova”) o fato de Maistre começar o seu pequeno tratado rejeitando o “axioma ímpio” de que “o medo no mundo imaginou (i.e., criou) os deuses”, precisamente a tese principal avançada pelo filósofo escocês para dar conta da “origem dos deuses” já no princípio da sua *História Natural*, mais especificamente no fim da segunda seção. Cf. *História Natural da Religião* (trad. Brasileira), 2004: pp. 32-3. Um outro indício, que se encontra bastante próximo desse primeiro, já foi referido no capítulo anterior e consiste na idéia de que a sangrenta visão da lógica que preside ao mundo natural proposta por nosso autor numa perspectiva de teodicéia pretendeu-se, na realidade, de novo de acordo com um determinado nível de leitura, como uma resposta mais ou menos ortodoxa à representação gnóstica ou ímpia da natureza proposta pelo mesmo Hume em seus *Diálogos a respeito da religião natural*, a qual corresponde, grosso modo, à antiga idéia da natureza/Providência madrastra, que diz que as coisas naturais, especialmente no campo biológico da vida, atendem simplesmente à lógica do “peixe grande come o pequeno”, ou seja, à pura e simples lei da selva desprovida de qualquer intencionalidade providencial. É, mais uma vez, como se Maistre estivesse dizendo: “Certo, eu concordo com o seu diagnóstico, Hume, a divindade para nós deve ser mesmo motivo de medo, mas não foi esse medo que a criou, e tampouco a razão para ele é aquela que você propõe: se nós temos medo é

da ciência do homem das luzes do XVIII e suas conseqüências para o mesmo homem que ela pretendia desvendar:

Pode-se observar nessa passagem, considerada como uma fórmula geral, um dos traços mais marcantes da impiedade: é o desprezo do homem. Filha do orgulho, mãe do orgulho, sempre embriagada de orgulho, e não respirando senão orgulho, a impiedade não cessa de ultrajar a natureza humana, de desencorajá-la, de *degradá-la*, de encarar tudo o que o homem sempre fez e pensou, de encará-lo, digo eu, da maneira mais humilhante para ele, a mais própria a aviltá-lo e desesperá-lo: e é assim que, sem dar-se conta disto, ela revela de maneira resplandecente o caráter oposto da religião, que emprega sem descanso a humildade para elevar o homem até Deus (*Éclaircissement*, 1994: p. 50, n.1.).

É assim também, nestes mesmos termos, que se pode pensar a religião e a teoria dos sacrifícios como a expressão de um verdadeiro *esclarecimento*. Aos seus olhos a outra alternativa que então se apresentava para o conhecimento e a orientação do homem a um só tempo baseava-se em e produzia, inevitavelmente, uma completa inversão da ordem correta daquilo que pretendia fazer conhecer e que, portanto, ela apenas pervertia. O deísta Voltaire, para citar apenas mais um exemplo, teve a brilhante idéia de comparar a prática generalizada dos sacrifícios humanos numa determinada época aos “trabalhos” da Inquisição, estendendo a crítica, como era de seu estilo, a toda e qualquer religião instituída que já tenha existido; todas elas postas assim “no mesmo saco” não passariam de uma tola “superstição”¹²²⁹. Todavia, para Maistre, a exemplo do que acontece em relação à “teoria da oferenda”, ao censurar a religião por seus abusos, neste caso a prática dos sacrifícios humanos, os philosophes teriam mais uma vez e sem dar-se conta do que faziam perdido de vista e degradado o próprio homem que em seu discurso eles pretendiam exaltar. Pois a religião, como qualquer outra dimensão da vida, é, como foi neste caso e em muitos outros, passível de ser abusada; mas ela não deixa de ser por isso uma dimensão fundante da percepção humana do universo, algo na realidade inextirpável da natureza humana que sem ela não se entende e não sabe o que é. Aquilo que, nesse momento do seu discurso que corresponde a uma das partes mais inspiradas do *Éclaircissement*, Maistre faz questão de sublinhar, é que não existe, como pensavam os philosophes, a possibilidade de enganar (*deniaisé*) o homem do seu patrimônio religioso ancestral, pelo simples fato de que este não é, como eles acreditavam, uma simples peça acessória, o resultado de um logro bem sucedido dos poderosos aplicado sobre a ingenuidade

porque ela é justa e nós somos culpados”. Para uma outra visão, bastante diferente da minha, sobre as relações entre Maistre e Hume, cf. Lebrun, “Joseph de Maistre et David Hume”, REM # 14, 2004: pp. 243-262.

¹²²⁹Voltaire cit in Ibid. p.51

de povos atrasados, irracionais ou não esclarecidos, mas algo “inato”, radical, e por isso mesmo permanente, constitutivo da natureza da espécie como ela é. É sobretudo por esta razão que não é possível corrigir os abusos da religião simplesmente acabando ou tentando acabar com ela, “cortando o mal pela raiz”, como desejariam os seus acusadores: se é verdade, como dispõe o seu argumento, que não há como fazê-la desaparecer do mapa das aspirações e atividades humanas, deve-se admitir que os abusos que ela cria somente ela é capaz de remediar.¹²³⁰ É claro que, ao sugerir isto, Maistre já está em plena ação, fazendo a sua apologia do cristianismo como religião verdadeira ou total¹²³¹. Mas seja qual for o ponto de vista sob o qual se encare o seu discurso, que pode muito bem ser entendido a partir de uma outra perspectiva, o caso é que a centralidade da religião é para ele um fato incontestável. Por causa desta centralidade e da sua inerência radical à natureza do homem, todos os seus abusos, mesmo os sacrifícios humanos, não obstante a sua enormidade, “desaparecem diante dos males produzidos pela impiedade absoluta” (*Éclaircissement*, 1994: p. 47).

De fato, os “males” da impiedade são um tema maior em sua obra, como nos mais diversos registros já tivemos oportunidade de ver. Naquele que nos concerne discutir neste momento, pode-se dizer que para Maistre o homem sem religião é vítima inconsciente de uma animalidade perigosa. É preciso ser cego, em sua opinião, para não ver que a prática dos sacrifícios tem raízes profundas na natureza do homem, que ela carrega em si não apenas uma ciência, mas também um socorro fundamental, uma determinada eficácia concreta que atua,

¹²³⁰ Na p. 34, ele diz: “Diante deste dogma arreatador [*entrâinant*] a razão permanecia tão impotente quanto o sentimento”. Maistre pensava que os sacrifícios humanos tinham sido uma “corrupção humana” do dogma inato e divino da substituição: “tudo partia do dogma da substituição, cuja verdade é incontestável e mesmo inata no homem (pois como ele poderia havê-la adquirido?), mas do qual ele abusou de uma maneira deplorável: porquanto o homem, para falar com exatidão, não adota o erro. O que pode acontecer é ele ignorar a verdade, ou abusar dela; quer dizer, aplicar o princípio, por uma falsa indução, a um caso que lhe é estranho”. Noutra passagem, ele admitia a presença do mal nessa “falsa indução” que teria produzido os sacrifícios humanos: “Parece que esta falsa indução explica perfeitamente a universalidade de uma prática tão detestável; que ela explica, quero dizer, bem *humanamente*: porquanto eu não pretendo negar de forma alguma (e como o bom senso, ligeiramente esclarecido, o poderia negar?) a ação do mal que a tudo corrompeu” Ibid. pp. 34, 35, 37. Nesse mesmo contexto, ao dizer que essa prática teria começado com o sacrifício dos culpados ou condenados pela justiça, tendo depois passado para a imolação dos estrangeiros e logo de vítimas inocentes, Maistre faz uma genealogia dos sacrifícios humanos que, no próximo capítulo, eu buscarei ver em analogia com o caráter salutar da função do carrasco na sua visão. “Há grande aparência”, ele diz, “de que as primeiras vítimas humanas foram culpados condenados pela lei; pois todas as nações acreditaram no que acreditavam os druidas segundo a relação de César: *que o suplicio dos culpados era algo muito agradável à divindade*. Os antigos acreditavam que todo crime capital, cometido no Estado, *obrigava* a nação, e que o culpado era *sagrado* ou *devotado* aos deuses, até que, pela efusão do seu sangue, era *desobrigado*, tanto ele mesmo quanto a nação”. IBID. p. 35.

¹²³¹ Nas pp. 47-48, em polêmica com a afirmação de Lucrécio “Quantos males pode produzir a religião”, ele escreve: “Ao refletir sobre os males produzidos pelas falsas religiões, bendigamos, abracemos em êxtase a verdadeira, que explicou e justificou o instinto religioso do gênero humano, que livrou este sentimento universal dos erros e dos crimes que o desonraram e que *renovou a face da terra*. Quantos males pode corrigir a religião!” Na página 51 ele diz: “Em todos os tempos e lugares em que o verdadeiro Deus não foi conhecido e adorado, o homem imolou o homem”

em última análise, no nível da conduta, e da qual o homem, no estado de divisão em que se encontra, não poderia prescindir. De fato, ao falar dos “terríveis abusos dos sacrifícios humanos”, Maistre traz a problemática para o contexto da sua época e tira do confronto conseqüências de primeira ordem, que dizem respeito a toda a sua obra e sua visão religiosa da existência, e que já foram em parte discutidas no último item do capítulo VIII a propósito do poder da religião para a civilização dos povos e das nações. Abordando as coisas de uma maneira geral a história não registra loucura maior, afirma ele, do que o projeto “irreligioso” das luzes do XVIII e o seu ataque implacável contra as crenças que, em todos os tempos e lugares, “nações bárbaras e civilizadas, épocas de ciência ou de simplicidade”, haviam justificado a existência humana na terra. Mas o ápice da insanidade, o cúmulo da inconseqüência aos seus olhos teria sido a tentativa de destruição da “lei de amor” trazida pelo cristianismo. Numa passagem plena de pathos histórico e educativo, Maistre resume a um só tempo a sua visão da centralidade da religião na formação do mundo humano e o que ele vê como as conseqüências funestas do processo de descristianização empreendido pela filosofia do XVIII, algo que deve ser lido em estreita conexão com a sua descrição da influência da nova educação laica e exclusivamente científica sobre a geração que produziu os horrores do processo revolucionário:

Mas nós, que empalidecemos de horror com a simples menção de sacrifícios humanos e antropofagia, como pudemos ter sido tão cegos e ingratos para não reconhecer que devemos estes sentimentos à *lei de amor* que velava sobre nossos berços? Uma ilustre nação, após atingir o último grau de civilização e urbanidade, ousou, há não muito tempo, num acesso de delírio do qual a história não apresenta nenhum outro exemplo, suspender formalmente esta lei; o que vimos? Num piscar de olhos os costumes dos *Iroqueses e Algonquinos*; as santas leis da humanidade jogadas ao chão; o sangue inocente cobrindo os cadafalsos que cobriam a França; homens penteando e maquiando¹²³² cabeças ensangüentadas, e mesmo as bocas das mulheres manchadas de sangue humano. Eis o homem *Natural!* (IBID. p. 46)

É impossível não notar a intenção polêmica da exposição como um todo. Neste segundo capítulo do *Éclaircissement*, Maistre abre a sua discussão dos sacrifícios humanos precisamente com a sua prática entre os antigos gauleses (*France, dans tes fôrets elle habita longtemps!* – p.38), faz uma apologia preliminar do cristianismo a propósito da elevação que este teria promovido do estatuto das mulheres e da sua virtude de infundir nos costumes sociais uma verdadeira *douceur*, e passa logo em seguida para o “ressurgimento piorado” do

¹²³² *Poudrant*: literalmente, passando pó.

“homem natural” francês (assimilado, evidentemente, ao homem natural rousseauiano) nos massacres do Período do Terror. A idéia que de maneira inequívoca ele busca passar com esta linha de exposição é a de que este “novo” homem “regenerado” da Revolução é, na realidade, um exemplar ainda “piorado” em relação aos selvagens porque, desta feita, e ao contrário do que ocorria com os antigos gauleses (assim como entre os Iroqueses e Algonquinos, as duas tribos indígenas norte-americanas que ele cita nessa passagem como exemplos de selvageria), prescinde totalmente de qualquer gênero de mediação religiosa para orientar a sua ação. Os antigos gauleses, assim como os Iroqueses e Algonquinos pelo menos tinham uma, que, por mais “falsa” ou corrompida que fosse na opinião de Maistre, eles não era loucos o suficiente para desprezar. Com efeito, o desprezo da mediação religiosa que teria marcado a Revolução (justamente a “descristianização” da França) e a configurado como um evento inaudito, sem precedentes nos anais da história, teria resultado no que Owen Bradley chamou de uma “crise sacrificial”, a qual Joseph de Maistre buscou integrar numa perspectiva maior de redenção religiosa – a perspectiva de uma história dos sacrifícios.

Deixando de lado as questões de circunstância, o que aqui me interessa de fato é perceber a intenção subjacente ao discurso antropológico de Joseph de Maistre definido pela religião e a partir desta. Como vimos, ele acreditava que a filosofia – notadamente a razão das luzes -, não tem poder sobre o coração do homem; o que significa, além de tudo o que já foi dito a respeito, que ela não é capaz de criar o universo dos valores; os valores autênticos que ela proclamava eram “parasitados” do cristianismo, como já foi discutido em relação à religião natural proposta de Rousseau (no capítulo VIII) e conforme alude (pelo contraste, pela ausência) o trecho supracitado.

Ao desacreditar a religião cristã sob os “grandes nomes” de preconceito e superstição, a filosofia do XVIII estava na verdade “espancando aquela que a amamentou”.¹²³³ Se, conforme reza a sua convicção, somente a religião detém o poder para *formar o homem* – e Maistre acreditava ter sido ela que *historicamente* o tivesse formado num conceito progressivo/educativo de condução/revelação -, apenas através dela o homem poderia buscar uma justificativa para a sua condição natural desordenada e um meio para transcendê-la na conquista de sua humanidade. Maistre não acreditava que a humanidade do homem fosse um dom de nascimento, ou que dependesse apenas dele, de seu poder de (auto) transformação, a sua aquisição, como vinha professando a antropologia filosófica moderna desde o

¹²³³ Maistre acreditava que os adeptos da religião natural (o deísmo filosófico), principalmente Voltaire e Rousseau, ao qual se dirige particularmente a passagem citada, haviam tirado todos os “atributos” da sua divindade “natural” do mais primário catecismo.

Renascimento. Para ele, a idéia de uma humanidade pura não passava de uma “pura abstração”.¹²³⁴ Como em Paulo, o homem pode servir a Deus ou ao diabo, jamais a si mesmo, porquanto este si mesmo simplesmente não existe em estado puro. A “vida”, ou a existência, não é um dado que está à disposição dele, um mero fenômeno da natureza; resultado direto do julgamento divino sobre o espírito pecador, a vida não tem nem jamais poderá ter autonomia, não podendo, portanto, ser em si mesma uma fonte (ou um garante) de valor. Mesmo sendo o produto de um castigo, ela não deixa de ser um dom divino e, enquanto dom, deve ser vivida de acordo com a finalidade prescrita nos termos da sua doação.

De um modo ou de outro, segundo essa concepção a vida do homem se desenrola sempre na direção de algo – um centro - que está além ou aquém dele, capaz de sufocá-lo (se o centro é apenas aquilo que está “abaixo” do verdadeiro eu do homem, ou seja, as suas paixões) ou libertá-lo (se ele o projeta para o eterno e o infinito), dependendo, em estilo agostiniano, de onde o homem deposita o seu “amor”, da escolha que ele faz deste “algo” em nome do qual empenhará a sua vida e que de um modo ou de outro, para o bem e para o mal que estão para além dele, o deve determinar¹²³⁵. Bultman faz uma alusão ao pensamento do apóstolo que serve como uma perfeita descrição do espírito que anima a antropologia de Joseph de Maistre. Segundo ele, o conceito paulino da

Vida vivida pelo homem é paradoxal, porquanto *zoe* [vida] significa de um lado a vida que um homem vive enquanto sujeito de suas próprias ações, seu ‘eu’ vivente (i.e. seu eu volitivo, perseverante), e de outro que esta sua subjetividade não é, como em Deus, auto-criativa, mas uma coisa confiada a ele; deste modo ele vive de fato somente num movimento constante para além de si mesmo, projetando a si mesmo na direção de uma possibilidade que está colocada sempre à frente (Bultman, 1955: I, p. 210).

Para Paulo, e para uma longa tradição de pensamento que está longe de resumir-se ao cristianismo paulino, o ser humano não pode afirmar a sua autonomia simplesmente porque ele não tem rosto, porque ele não teria nada de *próprio* a afirmar. E a situação de não ter rosto é, na realidade, bem mais perigosa do que a alguns pode à primeira vista parecer, ao sugerir a

¹²³⁴ Cf. Evidokimov, 1979: p.88: “O divino é paradoxalmente mais humano que o *humano puro*, porquanto este último não é senão uma *abstração*” Grifos meus. A idéia de existência como participação é um verdadeiro *avatar* do pensamento religioso nas mais variadas tradições. Sem provavelmente nenhum contato nem conhecimento das palavras ou da obra de Evidokimov, o rabino A.J. Heschel escreve: “A existência sem aquilo que é mais do que a existência é uma abstração”. *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*. Op. Cit. p.327

¹²³⁵ Segundo Balthasar, esta concepção de vida como transcendência não era estranha ao mundo pagão, o que o tornava mais apto a receber a revelação cristã do que a época atual, concentrada na idéia de autonomia: “A concepção básica de que a natureza concreta do homem na terra é, individual e socialmente, perfectível somente para além de si mesma, somente na esfera do divino, assim ‘sobrenaturalmente’, era geral. Ela fornecia o único significado possível para o problema da existência, de modo que a hipótese de que a perfectibilidade do homem pudesse se realizar fora do mundo do divino teria parecido totalmente absurda e não teria nem sequer sido aventada” Balthasar, 1967. *Op. Cit.* p.81

idéia festiva de que, assim, se pode ser uma “metamorfose ambulante”. No plano de extrema seriedade em que se desenrola o pensamento paulino não é este, de modo algum, o sentido que a falta de consistência própria do ser humano pode ter. Trata-se de algo bem mais sério e bem mais grave; trata-se do “combate”, pela alma (ou pelo *rosto*) do homem, entre as duas forças que, segundo Maistre, governam o universo; trata-se daquele que é, em última análise, o grande drama da história, a luta do bem contra o mal. Pois se o homem não for divinizado, se ele não se renovar pelo espírito - na linguagem do apóstolo, se ele não transformar-se de *psychikós* em *pneumatikós* -, fatalmente estará condenado a ser instrumento do mal que se insinua pelas “fendas” do seu ser despedaçado¹²³⁶. A aquisição da humanidade é vista, assim, como uma auto-ultrapassagem, uma auto-superação incessante e dolorosa na direção do divino; um esforço de integração vertical da duplicidade e da equívocidade que transformam o homem e o seu mundo numa seara de conflito, violência, sofrimento e que aponta para a possibilidade de conversão (*metanoia*), de retorno (*epistrophé*) e mudança de caminhos.

E a distância, o muro que separa os dois termos, Deus e homem, e que o homem tem, como diz Maistre, de absolutamente franquear¹²³⁷, se quiser viver conforme a sua destinação, é aqui, como diz Evidokimov, “altamente salvífica”¹²³⁸, apesar e através mesmo de toda a dor que, conforme vimos, está nela contida, e da qual não cabe ao homem se subtrair. Somente ao percorrer essa distância e aceitar a dor que a caracteriza, ele se torna capaz de recuperar a dignidade perdida e, paradoxalmente, ser o que realmente é.

Não é que ele não carregue em si mesmo os germes inextinguíveis da verdade e da virtude; os direitos de seu nascimento são imprescritíveis; mas sem uma *fecundação divina*, estes germes jamais eclodirão, e não produzirão senão seres equívocos e malsãos (*Éclaircissement*, 1994: p. 47 – grifo meu).

A fecundação divina por excelência, Maistre a encontrou no modelo cristão do sacrifício, aquele que “veio substituir o que não era senão figura das coisas celestes pelas próprias coisas celestes”:¹²³⁹ o sacrifício voluntário do Cordeiro e dos mártires, e a sua expressão/participação litúrgica na Eucaristia.

¹²³⁶ A expressão “fendas” para designar a ação do mal no interior do homem é emprestada de Evidokimov, 1979: p.64.

¹²³⁷ *Soirées*, II, 7, p. 408.

¹²³⁸ *Ibid.* p.13

¹²³⁹ Paráfrase de S. Paulo (Hb 9,23), ao comparar o sacrifício judaico e o sangue da nova aliança Cit in *Éclaircissement*, 1994: p.61. Muito provavelmente foi a leitura do comentário de Orígenes ao Evangelho de João que chamou a atenção de Maistre para essa passagem da Carta aos Hebreus, como sugere a anotação que ele faz da menção do alexandrino a essa passagem (livro VI, 32 do *Com. In Ioh.*) em seu *Registre de lectures* (“Extraits G”, p. 353)

11.3. Teoria Cristã dos Sacrifícios

A considerar somente o *Éclaircissement*, a reflexão maistreana sobre o sacrifício cristão é curta. Não mais que uma dúzia de páginas escritas à guisa de conclusão para um tratado já em si bastante resumido. Mas se, conforme sugeri, a questão dos sacrifícios considerada de uma maneira geral se constitui na porta que leva à compreensão dos temas centrais da obra maistreana, ao sentido maior da sua teologia da história e, num nível superior, ao termo da paidéia providencial que a configura, deve-se dizer que a reflexão sobre os sacrifícios cristãos se constitui na porta da porta, na perspectiva mais alta, também e principalmente no sentido cognitivo, que fecha e torna perfeito o entendimento da questão. É, de fato, nessa última parte do tratado que Maistre introduz, de maneira intensamente concentrada, nos grandes temas do mal, da dor e do sofrimento da condição humana que ele vinha desenvolvendo desde as *Considérations* uma perspectiva de sentido e justificação que unifica a sua visão antropológica e que ganha a sua forma mais ou menos definitiva na visão geral da história delineada ao longo das quatro últimas *Soirées* de São Petersburgo.¹²⁴⁰

É em especial através da mediação estabelecida pelo sacrifício do filho de Deus e sua repetição litúrgica na Eucaristia, além dos temas correlatos do valor e da eficácia do martírio e da imitação de Cristo como meio de consumação escatológica, que Maistre buscará compreender em sua mais radical profundidade o mistério do homem e da sua destinação. Em complemento a isso, é importante indicar também que se verifica, como em seguida eu espero conseguir demonstrar, por trás da teoria cristã dos sacrifícios tal como Maistre a enuncia a presença de todo o arsenal de categorias ligadas à leitura iniciática e esotérica da morte de Jesus como um evento sacrificial proposta pelo cristianismo de fala grega, em especial por Orígenes, particularmente no seu *Comentário ao Evangelho de João*.

De modo característico em vista do seu método histórico-literário de investigação, Maistre introduz a sua reflexão sobre a “teoria cristã dos sacrifícios” com a pergunta:

Que verdade não se encontra no paganismo? (IBID. p. 53).

¹²⁴⁰ Nesse sentido, é importante atentar para o fato de que, não obstante as referências às *Entretiens* (duas, nas pp.60-65, que por certo foram introduzidas depois), e o fato de ser referido como um apêndice destinado a fornecer um *Esclarecimento* – pois é isso mesmo o que ele é -, o *opuscule* foi escrito três anos antes (1817) da redação final das *Soirées* (1821, ano da morte de Joseph de Maistre), de modo que é lícito inferir que, pelo menos até certo ponto, ele tenha lhe servido de base pelo menos no processo de revisão e em algumas passagens pontuais.

Se, como postula a sua visão pedagógica da história como uma revelação progressiva, “é bem verdade” que a Antiguidade pagã “antecipou” o monoteísmo¹²⁴¹, a Trindade¹²⁴², o Espírito Santo, o culto dos anjos, santos e mártires¹²⁴³, tudo aquilo, enfim, que caracteriza, segundo Maistre, o “cristianismo total” (i.e., o catolicismo),

Como acreditar que o paganismo tenha podido se enganar sobre uma idéia tão universal e fundamental quanto a dos sacrifícios, quer dizer, a redenção pelo sangue? (IBID. p. 58)

No contexto do argumento do tratado, verifica-se que é a partir deste princípio de uma certa continuidade entre os dois planos de revelação que Maistre se lança numa interpretação sacrificial da obra salvífica do Cristo¹²⁴⁴. A continuidade ou progressividade da obra divina deve, no entanto, ser vista com cautela, pois a passagem de um plano para o outro, da natureza para a palavra, da história para a Bíblia, comporta na realidade um salto e não deixa de ser problemática, como Maistre não deixou de perceber. Neste sentido, a primeira coisa que ele faz questão de observar é que o sacrifício do Cordeiro teria vindo demonstrar para o mundo o tamanho do crime que exigiu uma vítima tão excelente – o próprio Deus -, levando a ciência sacrificial do homem a um nível de profundidade que, sem uma revelação expressa, ela não seria capaz de atingir.

Com efeito, apesar da ciência inata que a humanidade conservava, como um pressentimento obscuro, da sua decadência (e que em si mesma era já, em complementaridade com o dom da consciência, uma espécie de revelação “natural”), nenhum homem poderia ter imaginado por si mesmo a sua verdadeira profundidade, “a enormidade da queda e a imensidão do amor reparador”, se o próprio Deus não tivesse vindo revelar a vertiginosa dimensão do abismo em que, por sua própria culpa, toda a humanidade estava metida (*Éclaircissement*, 1994: p. 58). Esse aspecto, digamos, cognitivo é de fato tão central no entendimento que Maistre tem do cristianismo e, de modo geral, da importância propriamente humana da revelação, que perguntar de que servem os sacrifícios significava para ele o mesmo que perguntar “de que serve o cristianismo”, pois toda a religião cristã “repousa sobre este dogma ampliado: a inocência pagando pelo crime” (*Soirées*, II, 9, p. 464). Como Pascal, e em termos muito semelhantes ao discurso apologético que já tivemos, de maneira mais ou

¹²⁴¹ Ibid. p.53

¹²⁴² Ibid. p.54

¹²⁴³ Ibid. pp.55-7

¹²⁴⁴ A interpretação sacrificial é, segundo Bultman, central também em Paulo. Cf. 1955: II, pp.294-7.

menos extensa, oportunidade de discutir em outros registros, Maistre acreditava que somente a religião cristã era capaz de constituir uma verdadeira “ciência do homem”:

Sem o cristianismo, o homem não sabe o que é, porque se encontra isolado no universo e não pode se comparar a nada; o primeiro serviço que lhe presta a religião [cristã] é lhe mostrar o que ele vale e o quanto custou (IBID. p. 466).

Contudo, até mesmo pelo fato de ser a “religião verdadeira”, e de seus dogmas nada mais serem, num certo sentido, do que “leis do mundo” divinizadas, o cristianismo veio também corroborar, em “colocando a realidade no lugar do tipo”, a “crença constante de todas as nações” na “maravilhosa eficácia” do sacrifício voluntário.¹²⁴⁵

O gênero humano vem professando estes dogmas desde a sua queda, até que a grande vítima, elevada para atrair tudo para si, gritou sobre o Calvário: ESTÁ CONSUMADO! *Então, o véu do templo sendo rasgado*, o grande segredo do santuário foi conhecido, pelo menos o quanto ele pode sê-lo nesta ordem de coisas da qual fazemos parte (*Soirées*, II, 9, p. 466 – grifo e maiúsculas do autor).

O que está em jogo neste complexo jogo de aproximações e distanciamentos entre cristianismo e paganismo é a relação desde sempre intrincada, do ponto de vista da teologia, entre o natural e o sobrenatural, a natureza e a revelação, entre o que é simplesmente dado ao homem e aquilo que Deus, numa perspectiva de socorro misericordioso, teve de vir ajuntar a ele, compondo uma dialética imanente ao próprio conceito cristão de revelação tal como exposto principalmente por Paulo (no embrião de teologia da história presente no discurso do Areópago e em outras passagens capitais) cuja exposição em seus termos precisos levou o cardeal de Lubac a gastar o proverbial rio de tinta sem, entretanto, encontrar o que poderíamos chamar de uma “resolução”¹²⁴⁶. Pois o caso é que sem uma base prévia, sem uma pré-condição na natureza como pode a revelação que vem do alto ser recebida? E, de outro lado, sem o impulso que vem do alto, como o homem natural e caído pode conseguir ultrapassar-se a si mesmo e à sua condição de criatura e ascender até aquilo que, por definição, não foi colocado ao seu alcance, mas que, assim segue o argumento da religião revelada, ele precisa desesperadamente alcançar para viver conforme a sua destinação?¹²⁴⁷ O

¹²⁴⁵ Ibid. 58-59. Nesse contexto, ele cita Sêneca e o sábio que aceita voluntariamente os golpes do infortúnio. Sem dúvida, estamos aqui muito perto daquela concepção dos padres da Igreja de que o paganismo continha “sementes de verdade” (*logoi spermatikoi*), que viriam a ser purificadas e elevadas a um outro plano pela revelação cristã. Cf. Balthasar, 1967: p. 81

¹²⁴⁶ Refiro-me à sua grande obra histórica sobre a teologia cristã, *Le Surnaturel*, 1946.

¹²⁴⁷ Em Orígenes, e de resto na grande parte do pensamento patrístico sobre a revelação, esse jogo entre os dois planos e a sua mútua “necessidade” é bastante claro. No *Contra Celso*, por exemplo (III,60), o alexandrino diz que o homem só pode ser atraído pela revelação e aceitá-la por causa da inerência nele, pelo menos em potência, das verdades que Deus vem lhe revelar, porque o logos universal inere nele enquanto criatura racional (*logikon*).

equilíbrio entre os dois planos e as duas necessidades é inevitavelmente dos mais sutis e nem sempre é possível, para quem escreve da perspectiva da fragmentaridade que constitui o mundo criado, conseguir uma formulação feliz para esta síntese¹²⁴⁸, uma dificuldade que, no caso de Maistre, já gerou todo um conjunto de acusações de heterodoxia, que atribuem à doutrina maistreana, entendida a meu ver indevidamente no contexto do tradicionalismo de Bonald e Laménais, um espécie de naturalismo (enquanto oposto a um “sobrenaturalismo” da posição ortodoxa) que a mim não parece proceder¹²⁴⁹. O que me parece decisivo para, no

De modo é que por ser, em certo sentido, “lógico”, que o *querigma* é capaz de converter e é por isso, observe-se, *en passant*, que a impiedade é assimilada por este pensamento (e notadamente em toda a Bíblia) à simples tolice ou insensatez.

¹²⁴⁸ Como descreve Balthasar (1967: p. 13), Agostinho ilustrava a impossibilidade de se obter uma verdade perfeita sobre as coisas divinas com a imagem, de origem judaica, da verdade se partindo em inúmeros pedaços ao cair na terra logo depois da criação, fazendo com que cada opinião e ponto de vista terreno ou criatural não fosse mais do que um pequeno fragmento do grande todo. Partindo daí torna-se possível e mesmo necessário afirmar que a ortodoxia completa e perfeita é prerrogativa do Espírito Santo, não estando ao alcance de homem ou teólogo algum. Este, ao lançar-se a falar de Deus, já começa sob a sombra da heresia potencial. Daí a importância não de estar sempre certo, mas de estar sempre disposto a reconhecer o erro que fatalmente não deixará de vir. Daí, também, a necessidade de se falar das coisas últimas de uma perspectiva conjectural, como fazia Orígenes e como o próprio Maistre professava fazer. De fato, a verdade absoluta e perfeita em todas as suas articulações, se é uma exigência draconiana na filosofia ou mesmo na vida comum, é muito mais ainda na investigação das coisas divinas ou na teologia. Nesse campo não me parece lícito ser estrito demais.

¹²⁴⁹ Na opinião autorizada do padre de Lubac, aquele que talvez tenha dedicado mais tempo ao estudo da questão, a perspectiva de Maistre e a sua visão acerca das relações entre natureza e revelação, natural e sobrenatural, careceria de equilíbrio, estando “cheia de um secreto naturalismo” que punha em perigo, portanto, a transcendência da religião que ele queria exaltar. Cf. Lubac, 1988: pp. 296-7. Na minha humilde opinião o ilustre comentarista chega a essa conclusão, a meu ver equivocada em relação à obra de Maistre, por interpretá-la de modo parcial apenas na perspectiva da sua filiação ao movimento de pensamento esotérico que caracterizava a franco-maçonaria mística ou “iluminada” a que o autor pertencia, quando na realidade ela deveria ser interpretada por um outro viés, na perspectiva de uma pesquisa autônoma e crítica das fontes remotas que informavam os escritos dos místicos modernos com quem Maistre dialogava, e mais particularmente da teologia cristã de fala grega tributária do espírito esotérico ou especulativo de Alexandria. Essa segunda perspectiva de leitura me parece diminuir sobremaneira a suspeita de naturalização da revelação que sempre ronda a interpretação teológica dos escritos maistreanos e que no fundo tem a ver com os motivos apologeticos que os animavam, como tivemos oportunidade de discutir de maneira preliminar no capítulo V. Voltarei a discutir esta visão de Lubac sobre o naturalismo de Maistre, em especial as suas conseqüências para a interpretação do seu pensamento, no item conclusivo da tese. Outro autor que discute com alguma profundidade esta suposta característica da teologia maistreana é Jean-Louis Soltner, um dominicano que escreveu um artigo sobre o cristianismo de Joseph de Maistre (“Le Christianisme de Joseph de Maistre”) na REM # 5-6 de 1980 sobre as suas relações com o iluminismo místico e a franco-maçonaria (pp. 97-110), e cuja visão a respeito das relações entre natureza e sobre-natureza no seu discurso me parece mais apropriada. Citando as duas últimas constituições conciliares sobre o problema, a *Dei Filius* e, no Vaticano II, respectivamente *Dei Verbum* e *Lumen Gentium*, Soltner demonstra a meu ver com sobras a conformidade de fundo entre a posição de Maistre e a determinação ortodoxa. O primeiro dispositivo conciliar, para nós o mais importante, diz que “Deus pode ser conhecido com certeza pela luz natural da razão humana a partir das coisas criadas”, mas que em sua Bondade ele decidiu conceder ao gênero humano o apoio da revelação sobrenatural, sem a qual “na condição presente do gênero humano” o homem não poderia ter acesso às verdades da salvação “facilmente, com uma certeza firme e sem nenhuma mistura de erro”. Cf. Soltner, REM # 5-6, 1980: p. 105. Ora, é precisamente isto o que defende Maistre: a revelação vem confirmar a natureza, o que é inato no homem e nas suas representações sobre a divindade, “retificando” e “purificando” (as expressões são dele) a mistura de erro que nelas persistia, e conferindo-lhes, desse modo, a segurança do “selo divino”. É ela que em sua visão o permitia “marchar firme à igual distância do iluminismo e do ceticismo”, *Soirées*, II, 10, p. 528. Soltner levanta ainda outros problemas relacionados a essa distinção entre natural sobrenatural pertinentes à noção maistreana de “lei” que entretanto só serão discutidos no próximo capítulo, no lugar apropriado. No momento é interessante observar a ligação que ele faz entre a perspectiva apologetica do discurso maistreano, endereçado ao seu próprio tempo impregnado de

tocante a Joseph de Maistre, resolver essa questão, que a meu ver consiste até certo ponto, e especialmente para nós que o lemos quase duzentos anos depois, num falso problema, é colocar em relevo os momentos, que não são poucos nem irrelevantes, em que Maistre mostra-se plenamente consciente da relatividade em última instância desta continuidade entre natureza e revelação, uma continuidade que ele de fato se compraz em afirmar com a sua idéia de uma revelação progressiva e a sua ênfase no caráter cognitivo e mesmo “divino” da Tradição Universal. Estes “momentos” correspondem, por exemplo, a passagens como estas que eu acabo de citar sobre o salto que significou o cristianismo para a formulação de uma verdadeira ciência do homem¹²⁵⁰, passagens que para mim mais ou menos definem, na impossibilidade de se chegar a uma conclusão definitiva sobre o tema, o lugar que, nessa (falsa?) controvérsia, se deve situar o nosso autor.

Voltando à discussão dos sacrifícios, Maistre observa que ao “confirmar” o dogma ancestral o cristianismo não o explica, e é a sua opinião que o assunto, algo que poderíamos classificar como o sentido oculto da “loucura da Cruz”, teria ocupado sobremaneira os primeiros “iniciados” do Cristianismo. Logo se verifica que, ao falar de iniciados, Maistre está se referindo à escola de Alexandria e mais especificamente a Orígenes, a quem, na minha opinião, toda a sua leitura esotérica da lógica e do significado dos sacrifícios deve ser referida¹²⁵¹. E, com efeito, ele cita o alexandrino, o qual “muito teria meditado sobre a questão”, em apoio da visão de uma expiação cósmica proporcionada pela vítima divina, uma interpretação que, a exemplo do que acontece com a paidéia e com tantas outras visões da ação da Providência pelas quais passamos em nossa caminhada até aqui, deve ser vista na perspectiva de uma leitura “oculta” e “esotérica” da natureza da paixão. A perspectiva de

ciência e, portanto, de certo modo determinado pelas suas categorias (se quisesse de fato influenciar os seus destinatários), e um certo tom naturalista (ou “concordista”) que caracterizaria o discurso de Paulo no Areópago, determinado também, por sua vez, pelas categorias e formas mentais do ilustrado público ateniense que ele se destinava a conquistar (p. 110). A despeito do desnível entre os dois autores, Paulo e Maistre, e dos dois contextos históricos e culturais, a analogia me parece ser intensamente elucidativa.

¹²⁵⁰ Assim como aquelas citadas no último item do capítulo VIII a propósito da necessidade da “lei do amor” para trazer ao mundo aquilo que a sabedoria pagã intuía mas não conhecia por si mesma nem tinha a capacidade de implantar e que hoje se encontra disponível para todos no simples catecismo.

¹²⁵¹ Para corroborar essa opinião, além de comparar, como se fará a partir de agora, a sua interpretação da paixão no sentido sacrificial com passagens-chave do comentário de Orígenes ao evangelho de João, basta verificar a frequência com que o alexandrino é citado em seus *registres de lecture* sob a rubrica “Cristianismo e Iniciação”, algo que levou Triomphe a afirmar, não sem razão, que o maior interesse de Maistre no pensamento origenista residia especificamente aí. Cf. Triomphe cit por Marc Froidefont, “Joseph de Maistre Lecteur d’Origène”, *Autour de Joseph et Xavier de Maistre; Mélanges pour Jean-Louis Darcel*, Textes réunis par Michael Kohlhauser, Université de Savoie, Chambéry, 2007. Entretanto, seria errado reduzir a visão da teologia e dos sacramentos cristãos como uma “iniciação” apenas ao pensamento dos alexandrinos, uma vez que, como também me esforcei para demonstrar à continuação, ela era geral no pensamento dos padres, e desde sempre muito influente no *querigma* da Igreja helenística a partir da “gnose” de Paulo. Cf. Bultman, 1955: p.143 e ss e Evdokimov, 1979: p.273 e ss.

Maistre para esta explicação é, de fato, precisamente a mesma do alexandrino, que introduz a sua especulação sobre o “rationale espiritual dos sacrifícios” como devendo ser apreendida em relação com certos mistérios celestes que implicam numa “verdade maior do que a natureza humana é capaz de compreender”, mistérios que apenas aquele que dizia “pregar a sabedoria entre os perfeitos” (I Cor 2,6)¹²⁵², tendo sido iniciado nos segredos de Deus pelo próprio Cristo, o “divino precursor”, estava em condições de ensinar¹²⁵³. É evidente que eu estou falando de São Paulo. Comentando uma passagem da sua carta aos Colossenses¹²⁵⁴, Orígenes sustenta a tese de que o sacrifício do “primeiro nascido entre os mortos” e o “sangue vertido no calvário” teria sido “útil” não somente ao homem, mas “aos anjos, aos astros e todos os seres criados”:

O altar estava em Jerusalém, mas o sangue da vítima banhou todo o universo.¹²⁵⁵

Esta reunião das coisas divinas e humanas – e, especula-se, inclusive as infernais – no sangue (*psyché*) divinizado de Jesus é, para Maistre, a expressão de certo modo “física” da tão professada superioridade da religião cristã. Somente esta máxima amplitude, ao mesmo tempo histórica e cósmica, atribuída à *opus Christi* entendida em seu sentido sacrificial, lhe parece ser “digna de Deus”, e ele considera a opinião corrente na teologia de sua época, a qual temia que a nova tese cosmológico-filosófica da pluralidade dos mundos colocasse em risco a eficácia e validade do dogma da redenção, uma das idéias “mais mesquinhas que já se apresentaram ao espírito humano”. Porquanto se

¹²⁵² Os “perfeitos” a que Paulo se refere nessa passagem da primeira carta aos Coríntios são em primeiro lugar os *theleioi* ou os “iniciados” nos mistérios, embora, como mostra a crítica do Novo Testamento, a palavra também tenha outras significações.

¹²⁵³ *Comm. In Ioh.*, VI, 32. Toda essa passagem do comentário a João é reproduzida na p. 63 do *Éclaircissement* exatamente como uma doutrina esotérica que segundo Maistre o alexandrino não havia querido explicitar. Outrossim, todas as passagens capitais do texto origeniano foram cuidadosamente copiadas por Maistre nos seus *Registres de Lecture* (“Extraits G”, p. 354) no significativo ano de 1809, o ano de redação da grande parte das *Soirés* e no qual, segundo parece, nosso autor freqüentou mais assiduamente o alexandrino na edição preparada pelo eruditíssimo jesuíta Pierre-Daniel Huet, em 1668.

¹²⁵⁴ Col 1,20. “Porque aprouve a Deus fazer habitar nele toda a plenitude, e serem reconciliadas por ele, que restituiu a paz ao preço do sangue de sua cruz, todas as criaturas, tanto no céu quanto na terra” Ver também Ef 1,10

¹²⁵⁵ A partir de Orígenes *Homilias*, III cit. in *Éclaircissement*, 1994: p.63; Para o texto de Orígenes cf. “Extraits G”, p. 274 (CD-ROM) e Bardy, *Dictionnaire de Theologie Catholique*, Col. 1543 e ss e 1551. No seu *Comentário ao Evangelho de João* (I,40), Orígenes diz que o sacrifício do Cristo foi oferecido não apenas em benefício dos homens, mas de toda criatura racional (*logiká*), o que, como vimos, corresponde, sob uma forma ou outra, enquanto *psychai* resfriadas, a todos os seres e ao mundo inteiro. E, na mesma passagem, ele conclui: “Seria com certeza absurdo dizer que ele submeteu-se à morte pelos pecados humanos e não por nenhum outro ser que caiu em pecado além do homem, como as estrelas por exemplo. Pois nem mesmo as estrelas estão limpas aos olhos de Deus, como lemos em Jó (25,5). Assim, ele é um sumo sacerdote, uma vez que restaura todas as coisas para o reino do Pai e faz com que, qualquer que seja o defeito que exista em qualquer das partes da criação, seja consertado de modo a estar completamente cheio da glória de Deus”. Os eventuais “defeitos” da criação referidos nessa passagem são causados, em consonância com a cosmologia do alexandrino que já conhecemos, pela liberdade das criaturas racionais nessa ou numa vida anterior.

*todos os seres gemem, segundo a profunda doutrina do apóstolo, por que não deveriam ser todos eles consolados? (Éclaircissement, 1994: p. 61)*¹²⁵⁶.

A partir da escola de Alexandria¹²⁵⁷, esta representação do Cristo cósmico foi, como se sabe, a posição adotada pela Igreja Oriental, e Maistre cita a propósito as homilias de São João Crisóstomo, o pai da liturgia bizantina, que “não duvidava que o mesmo sacrifício, continuado até o fim dos tempos, e celebrado todos os dias pelos ministros legítimos, não operasse o mesmo por todo o universo”¹²⁵⁸, configurando, no nível da prática ritual, uma atualização do processo de queda, divisão e retorno-reintegração à unidade que no princípio da minha análise da teoria dos sacrifícios eu disse estar reproduzido na própria estrutura do tratado, um processo que corresponde, em última instância, ao próprio itinerário descrito no esquema maior da teologia da história maistreana tomada em sua mais ampla e completa formulação.

A “explicação” propriamente teológica para este alcance cósmico e universal do sacrifício de Jesus se desenrola em vários níveis. O primeiro nível explicativo corresponde àquele que viemos de discutir mais acima: o sangue do Cristo opera cosmicamente por conta da solidariedade “sangüínea” (*psychika*) existente entre homem e cosmos, igualmente sujeitos à “ vaidade” desse “*aion* de carne” configurado pela queda e igualmente “vivos” (i.e., dotados de psique) e (por isso mesmo) “culpáveis”. Segundo esta concepção, a descida do Verbo de Deus na carne a teria *divinizado* desde dentro, emprestando, de modo misterioso (através de uma “comunicação de idiomas” entre o divino e o humano), à matéria corruptível e ao sangue/psique que a anima, a glória divina e a dimensão de incorruptibilidade que lhe é própria. É o que comumente se chama no jargão teológico de “teoria física” da redenção - expressão usada pelos “latinos” para designar a doutrina corrente na Ortodoxia de fala

¹²⁵⁶ Nesse ponto Maistre parece estar em sintonia com uma corrente importante do pensamento metafísico de seu tempo que pugnava por integrar a nova cosmologia e as novas doutrinas científicas nos princípios e nas categorias da religião revelada. Um exemplo deveras interessante dessa atitude, sobretudo pelo fato de tratar precisamente da aplicação da obra salvífica do Cristo à tese recentemente defendida por Fontenelle, a partir do conceito de infinito de Descartes, sobre a pluralidade dos mundos, é a do já mencionado *Traité de l'infini créé*, que gasta todo um capítulo tentando afirmar a compatibilidade última das duas teses ou representações, da nova cosmologia e da velha teologia cristã da redenção. Cf. *Traité de L'infini Créé*, 2006: pp. 151-166.

¹²⁵⁷ Usando, como vimos, a simpatia de Bossuet pela figura e pelo pensamento do alexandrino para evitar qualquer acusação de heterodoxia, e declarando não pretender corroborar “cada linha de seus escritos”, Maistre diz que, nessa questão do alcance cósmico e universal da redenção trazida pelo sacrifício do cordeiro, lhe basta cantar com a Igreja Romana: “E toda a terra, o mar, e os próprios astros, todos os seres enfim, são lavados por este sangue” Ibid. p.62. Apesar da assimilação que ele tenta fazer, a sua interpretação nada tem de simplesmente comum ou ortodoxa, ainda que se mantenha dentro de certos limites mais ou menos aceitáveis, pelo menos dependendo da época.

¹²⁵⁸ S. J. Crisóstomo. *Homilias. LXX* cit in Ibid. p.61

grega¹²⁵⁹ -, que me parece ter a sua primeira formulação, inclusive com a ênfase sacrificial que se está discutindo aqui, numa passagem célebre da *Carta aos Hebreus*, que já foi, em parte, referida, e que glosa justamente sobre aquela identificação entre sangue e vida promovida pela Bíblia que eu disse estar na base da própria visão maistreana acerca das virtudes expiatórias e redentoras do sangue sacrificial.

Segundo a Lei, escreve o apóstolo, quase todas as coisas se purificam com o sangue; e sem efusão de sangue não há remissão. Portanto, se as cópias das realidades celestes são purificadas com tais ritos¹²⁶⁰, é preciso que as próprias realidades celestes sejam purificadas com sacrifícios bem melhores que estes (Hb 9,22-3).

De acordo com os desenvolvimentos esotéricos desta doutrina paulina, a Encarnação teria tido a propriedade de alterar – ou tornar possível, abrindo um caminho para essa alteração – a própria configuração ontológica do mundo caído, resgatando a criação, pela “introdução de um poder (*dynamis*) divino na natureza humana” (*Comm. In Ioh.* II, 6), da sua insuficiência e precariedade atuais¹²⁶¹. Numa leitura simbólica, mística ou esotérica, ela teria aberto este aion fragmentário em que vivemos para o aion divino, para aquele pleroma dos tempos no qual o Cristo foi enviado e que corresponde à atualidade da sua encarnação (*cf. Gl 4,4*), constituindo-a no evento escatológico por excelência¹²⁶², de modo que, num primeiro nível, é esta doutrina que se pode dizer “realista” da Encarnação que serve de base à afirmação da eficácia universal e concreta do sacrifício do Cristo no sentido físico, sangüíneo que se está discutindo aqui¹²⁶³.

Porém, independentemente da doutrina que a justifica, não é apenas o sacrifício do filho de Deus que apresenta esta virtude redentora universal; o sacrifício voluntário daqueles que o seguem também gera, ao que parece, e também nesse sentido “real” que eu venho discutindo, uma certa *influência* na redenção coletiva que é da mesma forma bem difícil de descrever. Ao vencer a morte oferecendo-se a ela, assumindo-a voluntariamente, Cristo teria “rasgado o véu” do santuário que guarda os segredos deste mundo para que a humanidade que

¹²⁵⁹ Cf. Vallin, 1986: p. 352

¹²⁶⁰ Paulo se refere ao uso do sangue dos animais nos ritos sacrificiais da Antiga Aliança prescritos por Moisés.

¹²⁶¹ Cf. Evidokimov, 1979: p. 65-66

¹²⁶² Cf. Bultman, 1955: I, p.292 e ss e 298 e ss para a dimensão cósmica e metafísica do sacrifício de Cristo em Paulo.

¹²⁶³ Embora Maistre não as explore, Orígenes oferece outras alternativas para entender o alcance universal da redenção trazida pela cruz. Poder-se-ia destacar aquela que diz que, enquanto Verbo (i.e., *Logos*), o Cristo objeto de sacrifício carregaria em si os *logoi* de todas as coisas criadas, que através dele (do seu sangue) podem assim ser todas redimidas (*Comm. In Ioh.* I, 27).

ele havia assumido inteiramente pudesse, depois dele, entrar. Assim, de acordo com esta visão da obra redentora, os sacrifícios dos mártires passam a ser vistos como “versões diminuídas” do grande sacrifício, operando de modo semelhante a redenção coletiva dentro de seus limites próprios. “Batismo de sangue”, nas palavras de Orígenes o martírio é, em relação à obra do Cristo, algo de *diferentemente semelhante*¹²⁶⁴.

Para o alexandrino, assim como para toda a igreja primitiva, o mártir era o verdadeiro discípulo do Salvador, como prova de maneira veemente as suas incessantes reflexões em torno do tema, dirigidas, como quase todo o resto da sua obra, a refutar as opiniões “ímpias” e acusatórias do gnosticismo contra a Providência de Deus¹²⁶⁵. E, com efeito, ao criticar os gnósticos a propósito do martírio, os quais teriam tentado atribuir “um vão simulacro de crueldade ao Ser pelo qual são ofertados estes tipos de vítimas para a salvação dos homens”¹²⁶⁶, Orígenes introduz um elemento importante para o entendimento da reversibilidade dos méritos na economia do pensamento maistreano e, com ela, desta “lógica do mundo” expressa na equivocidade frenética do sofrimento e da dor que marcam a história.

Como observa insistentemente Owen Bradley, o argumento maistreano de uma comunidade das dores, de uma unidade *orgânica* ou *sangüínea* do gênero humano tanto na dor quanto na bem-aventurança é flagrantemente anti-gnóstico¹²⁶⁷, como, na realidade, não poderia deixar de ser, considerando a sua enunciação no contexto de um ensaio de teodicéia. Pode-se, sem dificuldade, pensar muitas e diferentes coisas a respeito das opiniões do conde savoiano, sem dúvida uma das mais polêmicas figuras do pensamento ocidental; mas o que não se pode deixar de reconhecer é que ele comprou uma guerra de vida inteira contra a idéia de um “absurdo da existência”. Como se verá no último capítulo, é constante a referência em suas obras, especialmente a partir do *Discurso à Marquesa de Costa*, ao sofrimento da inocência no mundo como um gênero secundário de martírio que carregaria, em seguimento do Cristo, uma espécie de poder redentor capaz de justificar as terríveis condições que marcam a existência humana, incluindo este escândalo particular.

A exemplo do que acontece com o sacrifício do “arquétipo”, esta perspectiva ganha, no *Éclaircissement*, uma dimensão teológica universal que escapa a qualquer possibilidade de

¹²⁶⁴ *Comm in Ioh.*, VI, 36 citado em *Éclaircissement*, 1994: p.64.

¹²⁶⁵ Para o texto que Orígenes dedicou exclusivamente ao tema, a *Exortação ao Martírio*, ver J. Quasten, 1957: II, p.122. Para a centralidade do martírio na Igreja primitiva ver o verbete “Martírio” do *Dicionário Crítico de Teologia*, Lacoste, 2004.

¹²⁶⁶ *Comm in Ioh.*, VI, 36 citado em *Éclaircissement*, 1994: p.64.

¹²⁶⁷ Gnóstico no sentido de “gnosticismo”. A observação de Bradley é repetida ao longo de todo o seu livro: *A Modern Maistre* já citado.

assimilação a uma espécie de “tara” masoquista, na medida em que o argumento do tratado revela de modo definitivo que ela é um dado fundamental da fé cristã de Joseph de Maistre, embora não apenas dela. No nível da fé, ou seja, daquelas representações da religião destinadas à orientação da conduta, à ética religiosa propriamente dita, o homem que encara o sofrimento que caracteriza o mundo com uma “santa aceitação” é, como os mártires, *diferentemente semelhante* ao Cristo; a exemplo dos primeiros e melhores seguidores, ele segue o “precursor divino” em seu trabalho amoroso de redenção universal, expiando a um só tempo os seus pecados e os dos seus semelhantes, assim como resgatando, pela reversibilidade dos seus méritos voluntariamente doados, aqueles que da sua obra queiram se apropriar¹²⁶⁸. Neste sentido ético e, de certo modo, “desmitologizado” da doutrina do martírio, bem ao gosto de Bultman, é necessário salientar que a participação nos sofrimentos de Cristo – a *imitação* de Cristo em seu sentido mais pristino e radical – é desde sempre o ideal por excelência da existência do Cristão¹²⁶⁹. Para Paulo (Fl 3,10), o fiel sofre, morre e renasce com o Salvador: o cristão é “do Cristo” (I Cor 11,1)¹²⁷⁰. Mas esta participação nas dores tem, como todo o resto, duas vias: o sofrimento do mundo - não só do homem, mas dos astros, dos animais, das plantas e até das regiões infernais - é *participado* por Deus na imolação ritual do Cordeiro, que, enquanto Verbo divino, submeteu-se à vontade do Pai, tomando parte voluntariamente na tragédia vivida pela sua criação “sujeita à vaidade”.

Outrossim, a exemplo do que acontece em Orígenes, em Maistre há também uma dimensão física, especulativa (para Bultman “mitologizante”) envolvida nesta redenção secundária operada pelos mártires. Trata-se, como diz o alexandrino, de um caso “da mais alta especulação considerar, ainda que superficialmente, o *rationale* destes sacrifícios que purificam aqueles pelos quais são ofertados” (*Comm. In Ioh.* VI, 36). No entanto, e malgrado a magnificência da promessa, tanto ele como Maistre pouco fazem para explicá-lo. Este último apenas reproduz um texto origeniano em si mesmo já deveras obscuro que traça uma

¹²⁶⁸ Para estas idéias na *Exortação ao Martírio* de Orígenes Cf. J. Quasten, 1957: pp.89-90. Como mostra o verbete “martírio” no *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs* (DPAC, 2002), de autoria de W. Rordorf, “os sofrimentos e a morte do mártir são a manifestação da força da ressurreição, porque nos mártires Cristo sofre e vence a morte. De fato, os mártires são portadores do Espírito, eles têm visões e produzem-se milagres em relação com a sua pessoa. Seu martírio tem, além disso, um valor propiciatório: não apenas seus pecados são cancelados (“batismo de sangue”: Tert., *De Bapt.* 16; Oríg., *iExh. Mart.*, 30; *Trad. Apost.* 19), mas toda a comunidade de fiéis dele se aproveita (os mártires dão a reconciliação aos penitentes: Tert. *Ad. Mart.* 1; Cípr., *Ep* 23; rechaçam a potência diabólica: In. De Antioquia, *Eph.* 1,1; *Mart. Pol.* 1,1; Oríg. *Comm. In Ioh.* VI, 281-3); eles intercedem pelos vivos”. A proximidade, no sentido “funcional”, entre os mártires e o Cristo era tão grande para a Igreja primitiva que no século III Cipriano relata como um costume bastante difundido o ato de celebrar a Eucaristia em honra deles.

¹²⁶⁹ Cf. o verbete “Imitação de Cristo” em DCT, Lacoste, 2004.

¹²⁷⁰ Cf. Bultman, 1955: II, p. 305.

analogia entre a redenção proporcionada pelo martírio e alguém que salva uma comunidade matando o animal venenoso que estava pronto a lhe fazer mal, uma comparação que na realidade mais confunde do que esclarece, e que, na minha opinião, se liga à interpretação da redenção como resgate pago ao demônio que foi discutida em nota no capítulo anterior e à qual desde sempre esteve ligada ao culto dos mártires e à explicação teológica da sua eficácia¹²⁷¹. De todo modo é esse *rationale* misterioso e em última análise incompreensível que deve ser buscado por aqueles que, ao invés de se preocupar em simplesmente acusar a Providência, desejam realmente entender como um Deus bom pode fazer às suas criaturas uma exigência, encarnada na figura da morte cruenta, que a princípio parece tão fora de toda proporção. Pois o caso é que tanto as Escrituras quanto a sabedoria dos pagãos mostram que o sacrifício voluntário é eficaz para operar uma redenção coletiva (é isso pelo menos que, segundo Maistre, os homens de todos os tempos e lugares têm acreditado que ele seja capaz de operar), que ele “reverte em benefício dos outros”, e ao fiel em busca de esclarecimento cabe buscar os segredos revelados “apenas para uns poucos” na adesão incondicional à palavra divina e no estudo dedicado e cuidadoso das suas prescrições, sempre lembrando que “grandes são os juízos de Deus, e difíceis de serem entendidos” e que foi justamente por não entendê-los de uma forma digna dele que muitas “almas não-educadas (*apaidoutoi*) se perderam”, um recado evidentemente endereçado aos adeptos da perspectiva gnóstica nas muitas modalidades de seu sectarismo¹²⁷².

Em nenhum lugar, no entanto, os juízos de Deus parecem ser tão obscuros quanto na idéia de que esse sofrimento do mundo participado por Deus e a sua virtude redentora se encontram presentes no ritual que é realizado em sua “memória”: a comunhão do corpo e do

¹²⁷¹ “Aquele que mata um animal venenoso sem dúvida fez por merecer o louvor da parte de todos aqueles que este animal poderia prejudicar; acreditemos que ocorre algo semelhante com a morte dos santos mártires, que esta destrói as potências malfazejas e que ela presta a um grande número de homens um auxílio maravilhoso em virtude de uma certa força que não pode ser nomeada” *Com. In Ioh. VI, 36* citado em *Éclaircissement*, 1994: pp. 64-5.

¹²⁷² Segundo a boa tradução que Maistre oferece da passagem pertinente do Comentário a João (em *Éclaircissement*, 1994: p. 64), citada em parte mais acima, “são necessárias pesquisas profundas para se formar uma idéia, ainda que muito imperfeita, da lei em virtude da qual este gênero de vítimas purificam aqueles pelos quais são ofertadas (...) Um vão simulacro de crueldade foi atribuído ao Ser ao qual se as oferece pela salvação dos homens; mas um espírito elevado e vigoroso sabe refutar as objeções que são elevadas contra a Providência, *sem entretanto expor os últimos segredos*: porque os juízos de Deus são bem profundos, e é bem difícil explicá-los, de modo que um grande número de almas frágeis encontraram neles uma ocasião de queda; mas, enfim, como é constante entre as nações a crença de que um grande número de homens se entregam voluntariamente à morte para a salvação comum, como, por exemplo, no caso das epidemias pestilenciais, e que a eficácia destes devotamentos foi reconhecida sobre a própria fé das Escrituras por este fiel Clemente ao qual são Paulo prestou uma tão bela homenagem (Fl 4,12), é preciso que aquele que se sentir tentado a blasfemar sobre estes mistérios que ultrapassam o alcance ordinário do espírito humano determine-se a reconhecer nos mártires algo de *diferentemente semelhante* [em relação ao Cristo]”.

sangue da vítima divina na Eucaristia.¹²⁷³ Em conseqüência das mesmas idéias que nutriam sobre a natureza e a eficácia dos sacrifícios, “os antigos”, escreve Maistre,

Viam ainda algo de misterioso *na comunhão do sangue e do corpo das vítimas*. Esta implicava, segundo eles, no complemento do sacrifício e na consumação da unidade religiosa; de modo que durante muito tempo os cristãos se recusaram a comer das carnes imoladas, *por medo de comungar* (*Éclaircissement*, 1994: p. 65 – ênfases do autor).

Pois se acreditava que “todos aqueles que participam de uma mesma vítima formam um mesmo corpo”¹²⁷⁴, o que, em relação aos ídolos pagãos, e segundo as crenças dominantes nos primórdios do cristianismo, significava nada menos que participar da natureza do demônio. Mas a idéia universal da *comunhão pelo sangue*, ainda que viciada em sua aplicação idólatra, era não obstante “justa e profética em sua raiz, exatamente como aquela da qual ela derivava” (IBID), de modo que, por essa via, ela foi aceita e consagrada (“divinizada”) pela religião cristã, que, depois da devida purificação, fez dela o centro da sua celebração memorial da união com Deus. Lida a partir de uma perspectiva “mística”, ortodoxa ou sobrenaturalista, e não do ponto de vista mais ou menos simpaticamente humano com que ela tem sido lida nos últimos duzentos anos mais ou menos, na paixão e, conseqüentemente, na Eucaristia, muito mais importante que o sofrimento que a imagem desagradável da morte sangrenta não deixa de sugerir, o sangue divino derramado e participado ritualmente pelos seguidores é entendido como o “laço da reconciliação”, o “sangue da nova aliança” tematizado por Paulo (Hb 9,15), aquele que tem a virtude misteriosa de trazer para o presente a plenitude das últimas coisas (*tá eschata*) e restituir o mundo, pelo menos no âmbito restrito do tempo do rito, à sua situação original.

O que eu estou querendo sugerir com todas estas imagens é a doutrina absolutamente ortodoxa que diz que, ao comer da hóstia consagrada, o cristão não está somente participando da morte do Cristo, partilhando misticamente das suas dores, mas também e principalmente da sua ressurreição: é o seu “corpo de glória”, e não o “disfarce” carnal que, segundo Orígenes, numa estratégia educativa, o Verbo usou para nos resgatar. É esse corpo glorioso de pessoa

¹²⁷³ Para Orígenes, também os mártires e os apóstolos estão presentes, com o seu sangue, no sacramento. Cf. G. Bardy. *Op. Cit.* Col. 1559 A dimensão sacrificial da eucaristia é central também em S. Gregório de Nissa. Cf. Danielou (ed.). *From Glory to Glory*, 2001: pp. 22-23.

¹²⁷⁴ Ibid. p.65, citando I Cor, 10,17. A versão brasileira é um tanto diferente daquela que Maistre dá: “Uma vez que há um único pão, nós, embora sendo muitos, formamos um só corpo, porque todos nós comungamos de um mesmo pão”.

divina que no sacramento oferece a vida a um homem e a um mundo em que, apesar das aparências, a morte continua a exercer o seu império devastador¹²⁷⁵.

Entrou nos incompreensíveis desígnios do amor todo-poderoso perpetuar até o fim do mundo, e por meios que transcendem a nossa frágil inteligência, este mesmo sacrifício, materialmente ofertado de uma vez por todas para a salvação do gênero humano. A *carne*, tendo separado o homem do céu, Deus se revestiu de carne para se unir ao homem por meio daquilo mesmo que os separou: mas ainda era muito pouco para uma imensa bondade combatendo uma imensa degradação. Esta carne divinizada e perpetuamente imolada é apresentada ao homem sob a forma exterior de seu alimento privilegiado: *E aquele que se recusar a comê-la não viverá*.¹²⁷⁶

Como indicam os termos da condição humana refletidos no espelho do homem que é a prática dos sacrifícios, e como mostra à evidência a experiência que os homens de todos os tempos e lugares tiveram de viver numa ordem de coisas precária marcada pela divisão e pela violência, o que normalmente se chama de “vida” não merece, em absoluto, que se lhe atribua esse nome. A vida verdadeira, merecedora da flor do esforço humano e das suas aspirações deve, assim, estar num outro lugar, na vida do espírito que apenas o Espírito divino é capaz de conceder¹²⁷⁷. É por isso que, segundo Bultman, Paulo, que para Maistre é o “apóstolo” por antonomásia, não enxergava a essência da obra do Cristo, e nem mesmo daquela que, em sentido largo, deveríamos chamar de a sua missão educativa, nos ensinamentos de Jesus, ou mesmo no seu papel de educador e profeta do povo judaico de seu tempo, ou tampouco como instrutor de seus seguidores imediatos: para o apóstolo a grande dimensão da sua obra (também no sentido educativo) era escatológica, o resgate da “morte” para a “vida”¹²⁷⁸, e na sua visão ela se encontra estreitamente relacionada ao lugar e ao papel central que o Cristo ocupa e desempenha na economia (histórica, educativa) da redenção, como atesta a sua leitura do Verbo na perspectiva mais ampla da história da salvação no célebre discurso do Areópago,

¹²⁷⁵ Esta interpretação do “corpo de glória” na Eucaristia é também marcante na teologia de São Gregório de Nissa. Cf. *From Glory to Glory*. Op. Cit. p. 21

¹²⁷⁶ Ibid. p.68. A citação, em itálico no original, é tirada de Jo 6, 34, provavelmente uma paráfrase da passagem – a partir do v.32: “Em verdade, em verdade vos digo: Moisés não vos deu o pão do céu, mas o meu Pai é quem vos dá o verdadeiro pão do céu: porque o pão de Deus é o pão que desce do céu e dá vida ao mundo”.

¹²⁷⁷ Essa idéia sobre o precário estatuto ontológico do mundo presente é, como se sabe, central em muitas das reflexões de santo Agostinho sobre o tempo, como ocorre em algumas das mais belas passagens da sua grande obra sobre a história, a *Cidade de Deus*. “Desde o instante em que começamos a existir neste corpo moral jamais deixamos de tender para a morte. Tal é a obra da mutabilidade durante todo o tempo da vida (se é que deve chamar-se vida): tender para a morte (...) É fora de dúvida que, desde o instante em que começamos a existir nesse corpo, estamos na morte. *De Civ. Dei*, I, 13,10 (trad. Brasileira, pp. 104-5). A epígrafe desse capítulo 10 do livro XIII é já em si bastante significativa desse pensamento: *Prova-se nele que a morte dos homens é castigo e se originou do pecado de Adão*.

¹²⁷⁸ Bultman, 1955: II, p. 294.

que consiste, como vimos no segundo capítulo, no primeiro esboço de uma teologia da história em ambiente cristão.

É por este mesmo motivo também que o mártir, e não o doutor ou o didaskálos, ao aceitar integralmente a cruz e seguir o precursor era visto no cristianismo primitivo como a própria expressão do “cálice eucarístico”, “memorial vivo da paixão”, e segundo a mais antiga tradição ele adentrava o reino dos céus imediatamente após a morte¹²⁷⁹.

Na linha destas representações da condição humana tal como ela se encontra refletida nas obras divinas de revelação – os textos bíblicos e a “tradição universal” -, pode-se dizer que, para Maistre, através da comunhão eucarística entendida segundo a ótica sacrificial se compreende e se remedia ao mesmo tempo a divisão do homem e se prefigura a unidade perdida com a queda; a degradação promovida pelo pecado e a *inabitação do verbo* em todo ser criado dotado de razão, que o pecado obscureceu, mas não conseguiu apagar: a condição, a origem e a destinação do homem que na reflexão sobre os sacrifícios se revela por inteiro, em todas as nuances (grandeza, miséria, Encarnação e culpabilidade) que a razão ou a simples observação consegue apenas entrever, sendo, no entanto, absolutamente confundida por elas. E a unidade prefigurada na Eucaristia é, por definição, como, aliás, toda outra perspectiva de unidade na obra de Maistre, uma “unidade religiosa”, uma unidade por participação num centro divino que absorve em si mesmo a diversidade (e divisão) e a ordena na referência transcendente de uma sobrenatureza, ou, como Maistre gostava de falar em analogia com os deuses do politeísmo, numa *natureza melhor* (porquanto una).¹²⁸⁰

Voltando um pouco no raciocínio, é justamente porque o corpo e o sangue de Cristo, “filho do homem” e “filho de Deus”, é divino-humano, que Ele é o único verdadeiro Mediador. É por conta da dimensão teândrica deste corpo e deste sangue que nele se oferece à comunhão que o modelo presente no ritual eucarístico se apresenta para os homens como a grande possibilidade (aberta pelo próprio Deus) de uma integridade da existência, da reunião incompreensível do múltiplo e do divergente, do divino e do humano, numa unidade maior.

Mais rápido que o raio, mais ativo que o relâmpago, o sangue *teândrico* penetra nas *entranhas culpáveis* para lhes devorar as manchas. Ele chega até os confins desconhecidos destas duas forças irreconciliavelmente unidas

¹²⁷⁹ “O mártir é o cálice eucarístico realizado numa vida cristã, ‘memorial’ da paixão levado diante da face do Pai, e por isso mesmo celebração das núpcias do Cordeiro. De acordo com a mais antiga tradição, o mártir entra imediatamente no Reino”. Evidokimov, 1979: p.20. Esta idéia se encontra também em alguns escritos menores de Orígenes, conforme mostra G. Bardy em *Dictionnaire de Theologie Catholique*, XI,2: Col. 1555. Essa “mais antiga tradição” se liga à descrição do primeiro martírio cristão, o de Estevão, no Ato dos Apóstolos (7, 55-6), que, na hora da morte, teria visto “os céus abertos e o Filho do Homem de pé, à direita de Deus”.

¹²⁸⁰ *Melior natura*, Citando Ovídio. *Metamorfoses*, I, 2 in *Ibid.* p.53

onde os *élans do coração*¹²⁸¹ chocam-se com a inteligência e a turvam. Por uma verdadeira *afinidade divina*, ele se apropria dos elementos do homem e os transforma sem os destruir.¹²⁸²

Com estas imagens inspiradas Maistre descreve com grande eloquência a transfiguração da *physis* caída efetivada pela comunhão no corpo do homem-Deus, apontando com isto para os termos e as condições subjacentes à transfiguração escatológica de alcance cósmico que coroa a sua representação do fim da história, sendo esta, a meu ver, dentre todas as descrições que com esse fim ele oferece, aquela que eu considero teologicamente mais substancial, quando menos por sugerir a regeneração da natureza de maneira tão plástica, orgânica e original. Com efeito, dificilmente se poderia chamar “simbólica” ou “alegórica” a perspectiva adotada por Maistre para falar da participação eucarística: a comunhão entre Deus e homem é para ele um fato, ela é simplesmente “real”¹²⁸³, deu-se num momento específico da história e se repete indefinidamente (i.e. em outros momentos específicos), produzindo os mesmos efeitos na ordenação sacramental.

Dentre todos, o efeito principal, a conseqüência mais salutar da comunhão eucarística é, como sugerem as imagens usadas na última citação e a sua inflexão escatológica, a absorção na unidade. Na décima *Soirée*, quase toda dedicada à descrição do credo escatológico de Joseph de Maistre, ele escreve, nesse sentido: “o pão e o vinho místicos que nos são apresentados na mesa santa quebram [*brisent*] o EU e nos absorvem em sua inconcebível unidade” (*Soirées*, II, 10, p. 508). No entanto, como facilmente se pode perceber, essa unidade nada tem de simples, não é uma unidade por “contrato” ou associação; justamente descrita como “inconcebível”, ela deve ser entendida em analogia com a unidade *sui generis* que caracteriza a Encarnação, com o mistério incompreensível da co-habitação num mesmo corpo entre homem e Deus. Pois, conforme sugere a citação reproduzida mais acima, o sangue *teândrico* revela, em última instância, o “parentesco divino” do homem, aquilo mesmo que o torna capaz de receber o espírito, o fato de homem e Deus poderem

¹²⁸¹ Citação de Hb 4,12. A tradução brasileira diz o seguinte: “Porque a palavra de Deus é viva, eficaz, mais penetrante que uma espada de dois gumes, e penetra até a divisão da alma e do corpo, e das juntas e das medulas, e discerne os sentimentos e pensamentos do coração”.

¹²⁸² *Ibid.* p.66. Como se percebe claramente, toda a passagem citada é quase que uma paráfrase do texto Paulino reproduzido na nota anterior. A menção sublinhada à afinidade divina me parece referir-se ao final do discurso no Areópago em que o apóstolo diz, citando um antigo poeta, que “somos da raça de Deus”.

¹²⁸³ “Todos estes doutores [Orígenes, S. João Crisóstomo, etc.]”, esclarece ele, “apostaram na *realidade* do sacrifício, mas nenhum deles mais *realmente* do que Santo Agostinho quando ele diz: *que o judeu, convertido ao cristianismo, bebe o sangue que ele mesmo derramou*” (*Éclaircissement*, 1994: p. 61).

participar misteriosamente de uma mesma *physis*¹²⁸⁴. Como diz Agostinho em um de seus sermões citado por Maistre, “se os homens são o corpo e os membros do Senhor, é seu próprio mistério que eles recebem com a Eucaristia” (*Soirées*, II, 10, p. 537). De forma que reencontramos por essa via oblíqua (i.e., pela interpretação agostiniana do mistério eucarístico) a raiz “gnóstica” da idéia paulina do soma de Cristo, que pressupõe exatamente este parentesco de natureza¹²⁸⁵; uma “comunhão de essências”, um “algo misterioso que nos permite dizer que ‘somos da raça de Deus (At 17, 28)’¹²⁸⁶.

Ainda que Bultman se tenha decidido a negar - sem explicar muito bem por que¹²⁸⁷ - esta dimensão do pensamento de Paulo, concentrando-se de maneira exclusiva no seu aspecto de doutrina ética, toda a tradição mística do cristianismo oriental a assume sem a menor reserva, especialmente a partir da teologia erudita ou esotérica de Orígenes e da antropologia de São Gregório de Nissa, como o comprovam os trabalhos históricos de Paul Evidokimov e Jean Danielou¹²⁸⁸. Em todo caso, esta leitura na linha da teologia grega da queda e da redenção (mas também das categorias da LXX e do texto grego do Evangelho) me parece ser a mais apropriada, como já observara o intérprete jesuíta Pierre Vallin, para localizar a posição de Joseph de Maistre e apreender os termos precisos da sua ciência do homem extraída da religião e especialmente do cristianismo. O que não impede, evidentemente, mesmo nessa seara que parece tão exclusiva e particular da religião cristã, que ele prossiga reunindo as suas “provas” de todos os lugares que lhe permite a sua ampla erudição e que lhe aponta a sua concepção inatista (ou humanística) de autoconhecimento. Reproduzindo um texto de Sêneca, ele escreve:

Tem-se o direito de se espantar, sem dúvida, com a idéia de que o homem possa elevar-se até Deus: Mais eis um outro prodígio! É Deus quem desce até o homem. E isto ainda não é o bastante: para ligar-se mais estreitamente à sua criatura querida, *Ele entra no homem*, e todo este é um templo habitado pela divindade¹²⁸⁹.

“Eis”, exclama ele, “sem dúvida uma maravilha inconcebível, mas ao mesmo tempo infinitamente plausível, que satisfaz a razão ao esmagá-la”. Voltando a falar especificamente

¹²⁸⁴ Cf. sobre Orígenes Bardy, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XI,2 Col. 1552

¹²⁸⁵ Bultman, 1955: I, p.299.

¹²⁸⁶ Cf. Evidokimov, 1979: p.64.

¹²⁸⁷ Ao que tudo indica num esforço para separar as posições de Paulo do gnosticismo. Cf. *Op. Cit.* p. 302

¹²⁸⁸ Evidokimov, 1979: p.64 ; e Danielou. Introd. a *From Glory to Glory*, 2001: p. 11 e ss

¹²⁸⁹ Cartas, LXXIV cit in *Éclaircissement*, 1994: pp. 66-67. Maistre junta em nota: “Bonito movimento do instinto humano, que buscava o que a fé possui! INTUS CHRISTUS INEST ET INOBSERVABILE NUMEN; QUIS DEUS CERTUM EST” Maiúsculas do autor. As frases, extraídas de um hino eucarístico, traduzem-se por algo como: “O Cristo está dentro [de nós] como um *numem* inobservável mas que certamente é Deus (ou divino)”.

da comunhão do divino e do humano na Eucaristia que a passagem de Sêneca supostamente prefiguraria, Maistre diz que não há

Em todo o mundo espiritual uma analogia mais magnífica, uma proporção mais notável entre meios e intenções, efeito e causa, mal e remédio. Não há nada que demonstre de uma maneira mais digna de Deus o que o gênero humano sempre confessou, mesmo antes que se lhe tivesse ensinado¹²⁹⁰: a sua degradação radical, a reversibilidade dos méritos e a inocência pagando pelos culpados e A SALVAÇÃO PELO SANGUE (*Éclaircissement*, 1994: p. 67 – ênfases do autor).

Apesar de “perfeita” e “bela”, a proporção que o mistério da encarnação e da paixão de Cristo sugere é, no entanto, difícil de discernir, pelo menos à primeira vista. A exemplo do que, em relação a *opus Christi*, acontece com os mártires, e a exemplo da própria dinâmica inerente à prática dos sacrifícios, ela atende a uma lógica da identidade na diferença e da diferença na identidade. Não é qualquer razão crítica ou investigativa que tem a “delicadeza” necessária para a desvendar. A sua compreensão demanda aquilo que Maistre chama muito caracteristicamente de uma união com a Razão universal, uma transcendência das categorias usuais numa espécie de metanóia do conceito que apenas uma inteligência acostumada à reflexão contínua sobre a obscuridade dos abismos divinos, uma mente “aberta”, principalmente pela prática da prece e pela contínua meditação das Escrituras, para a “fecundação” do infinito (e não preocupada com a certeza em primeiro lugar), pode pretender.

Em todo caso, para que a redenção trazida pelo Cristo de fato se consume o sacrifício eucarístico deve, como o pecado e enquanto remédio do pecado, e enquanto este existir, ser repetido “a cada instante da *durée*” para a salvação do mundo. Com efeito, também para Paulo o “evento escatológico” devia continuar a ocorrer indefinidamente em duas dimensões estritamente análogas: nos sacramentos e na proclamação da palavra do Evangelho¹²⁹¹, às quais acrescentaríamos, para falar de Maistre, a imitação de Cristo na história pelo sacrifício voluntário, com o fim de levar a termo o seu trabalho (apenas iniciado) de redenção. A ligação oculta entre estas duas dimensões, o sacrifício ritual e a palavra, não escapou ao nosso autor, reverberando com intensidade em outros domínios de seu pensamento. Numa bela analogia entre a palavra, o verbo do homem, e o dogma da presença real do Verbo divino no

¹²⁹⁰ Ou seja, mesmo antes da revelação.

¹²⁹¹ Cf. Bultman. *Op. Cit.* Vol. I. P.302, 306 e ss

pão e no vinho eucarísticos, Maistre tenta fazer compreender o incompreensível. A passagem vale a pena ser transcrita por inteiro:

Como a palavra, que não é, na ordem material, mais do que uma seqüência de ondulações circulares excitadas no ar, semelhantes em todos os pontos imagináveis às ondulações que percebemos na superfície da água quando golpeada em um determinado ponto; como esta palavra, eu dizia, chega entretanto em toda a sua misteriosa integridade a cada orelha tocada em todos os pontos do fluido agitado, da mesma forma a essência corporal daquele que se chama *palavra* [*parole, logos*], irradiando do centro da força toda poderosa, que está em todo lugar, entra toda inteira em cada boca e se multiplica ao infinito sem se dividir (*Éclaircissement*, 1994: p. 66).

Como sugere tudo o que temos visto desde o princípio desse trabalho, esta *unidade na diversidade* entre o humano, o natural e o divino operada aqui, nessa instância particular e privilegiada pela presença do Cristo na Eucaristia (que, como lembra a citação, irradia a partir de todo lugar e não apenas da hóstia consagrada), não se apresenta, de modo algum, em seu aspecto usual de “número” (como, aliás, é o caso com os neoplatônicos), como uma unidade “simples”, linear, razoavelmente descomplicada de se entender. Mesmo assim, incompreensível como em última instância ele é, o mistério da reunião da humanidade desgarrada num mesmo corpo em Deus consiste no fundamento maior da visão escatológica de Joseph de Maistre e no termo da sua representação particular da Paidéia providencial - a recapitulação final do universo à sua integridade de origem na realização da *apocatástase*.

De acordo com esta perspectiva de uma reunião final, mística da humanidade num mesmo “vaso”, a inabitação divina (no homem e nas coisas) corresponde à verdade primeira de toda existência, e a participação eucarística é “prefiguração do éon futuro”,¹²⁹² uma antecipação aqui e agora do tempo em que “Deus será Tudo em Todos”,¹²⁹³ porquanto tudo quanto existe nasce d’Ele, vive n’Ele e tende para Ele.¹²⁹⁴ No que diz respeito ao tempo histórico, este *aion* da redenção está, decerto, para Maistre, ainda por vir, mas nem por isso ele lhe parece menos certo, seja no plano do conceito, seja da fé, dependendo somente do homem e da sua liberdade adiantar a sua chegada e finalmente operar, em benefício de todas as coisas, a sua libertação.

¹²⁹² A imagem é de Evidokimov, 1979: p.197.

¹²⁹³ I Cor 15, 28 cit em *Soirées*, II, 10: p.536.

¹²⁹⁴ “É n’Ele que temos a vida, o movimento e o ser” Citação de At 17,28 in J de Maistre. Ibid. p.503

Mas onde está o sábio para compreender estas maravilhas? E quem tem inteligência para as penetrar?¹²⁹⁵

No próximo e último capítulo da tese dedicar-nos-emos a conhecer a versão de Joseph de Maistre para este processo “feliz” de libertação do homem e da criação, um processo que deságua em algo que se poderia chamar de “fim da história” e cuja descrição, portanto, deve servir como conclusão (mas não fechamento) da minha interpretação do seu pensamento nos termos de uma paidéia providencial.

¹²⁹⁵ *Éclaircissement*, 1994.: p.64 citando Os 14,9 citado por Orígenes (*Com. In Ioh.* VI, 36). A tradução da passagem de Oséias diz o seguinte: “Quem é sábio que atenda estas coisas! Que o homem inteligente reflita nelas. Porque os caminhos do senhor são retos, os justos andam por eles, mas os pecadores neles tropeçam.”

CAPÍTULO XII O FIM DA HISTÓRIA

Chegamos agora ao momento final deste trabalho, em que deve ser concluída a discussão da teologia da história de Joseph de Maistre pelo esclarecimento das suas principais articulações, e onde, conforme prometido, deve receber seu fecho o longo e variegado processo de governo divino da humanidade no seio da ordem temporal que, desde o princípio, eu tenho interpretado, a partir de uma determinada perspectiva da tradição teológica de fala grega, nos termos de uma paidéia providencial.

De fato, o que poderia ser essa conclusão se não um esforço de esclarecimento das partes obscuras ou não totalmente compreensíveis do pensamento histórico do nosso autor?

Em que ela poderia consistir senão numa espécie de esclarecimento do esclarecimento, numa outra olhada para este pensamento na perspectiva sempre renovada do seu “fim”?

Pois, da mesma forma como acontece com a história que ele pensou, a minha visão é que a melhor maneira de ler o pensamento maistreano sobre a história é pelo fim, que deve ser entendido também como a sua consumação. Mas o caso é que só agora, de posse das chaves entregues pelo estudo detalhado da doutrina dos sacrifícios e do dogma da reversibilidade dos méritos que lhe é central, estamos finalmente em condições de desvendar, até, evidentemente, onde isto seja possível, os principais mistérios e as principais articulações da visão histórica maistreana; apenas agora, de posse da formulação mais profunda da sua ciência religiosa do homem, se torna possível entender a sua a princípio assustadora proposição de um Governo Temporal da Providência do modo como ele mesmo, com toda evidência, o entendia, ou seja, de uma maneira “digna de Deus”.

Com efeito, estudando os sacrifícios descobrimos que a terrível lei divina que demanda continuamente sangue humano constitui-se na verdade em uma lei de redenção. Na realidade já sabíamos, desde o início do capítulo X, em termos mais ou menos exatos, que na visão de Maistre ela era proposta como uma lei benéfica e salutar, destinada a imprimir uma espécie de ordem na desordem, equilibrando, por meios violentos, a maldade e a iniquidade que são as duas grandes marcas da condição humana. Restava, no entanto, saber em que

sentido exatamente este seu caráter benfazejo devia ser entendido; em que sentido exatamente o cadafalso e o campo de batalha e mesmo a terra inteira podiam ser representados, como vimos Maistre fazê-lo, como um “altar”. Ora, isso é algo que agora, depois de todo o esforço de desvendamento que marcou o último capítulo, parece finalmente poder ser resolvido, especialmente quando percebemos que todas aquelas passagens violentamente polêmicas que foram estudadas no capítulo X, para ser plenamente compreendidas, têm de ser analisadas no contexto da proposição de uma história dos sacrifícios, cujas modalidades espelham fielmente, na minha visão, o argumento do pequeno tratado sobre o tema estudado em detalhe no capítulo anterior.

A transposição da análise da prática dos sacrifícios para o desvelamento dos grandes mistérios da história é, conforme já vimos, algo fundador e primeiro na obra de Maistre. Ela tem um papel de grande relevo já no *Discurso à Marquesa de Costa*, quando, além das passagens que foram reproduzidas acerca da condição violenta do mundo e da natureza e do problema do sofrimento dos inocentes misturado ao dos culpados, Maistre convida sua enlutada amiga a encarar esta mesma condição e o mesmo sofrimento que dela deriva, para ele, de algum modo em si mesmo eficaz, do ponto de vista supremo do martírio ou do sacrifício voluntário, o qual passa a ser entendido nos termos salvíficos apresentados no último item do capítulo anterior.

Exortando a Marquesa a assumir uma atitude mais alta diante da dor que sente pela perda do seu único filho, Maistre diz:

Fujamos, madame! Mas, para onde fugir? Não estamos todos ligados pelos laços do amor e do dever? Soframos, então, soframos com uma resignação refletida, se soubermos unir nossa razão à razão eterna (...) e se somente tivermos a coragem de aceitar o que não podemos evitar, ao invés de sermos apenas *pacientes*, seremos *vítimas*¹²⁹⁶.

“Seria com efeito muito estranho”, ele escreve em outra passagem do *Discurso*, pensando nos horrores da Revolução, “se o sangue inocente que corre hoje fosse inútil ao

¹²⁹⁶ Grifos do autor. O texto que precede os colchetes corresponde à versão publicada do *Discurso* in *Lettres et Oppuscules*, 1851: p.159; o que vem depois dos colchetes corresponde ao manuscrito que Maistre deixou guardado em seu portfólio, conforme citado por Lebrun. *Joseph de Maistre*, 1988: p.136 e Jean-Louis Darcel na Introdução da sua edição crítica das *Considérations*, 1980: p. 31.

mundo”¹²⁹⁷. Partindo desta idéia ele cita, misturando, como é do seu costume, política e religião, o “sacrifício” da “celeste” Elizabeth, irmã de Luís XVI, na guilhotina, e inclusive a morte sangrenta do próprio monarca como exemplos possíveis desse benefício que o derramamento de sangue inocente poderia trazer: “Tudo tem a sua razão que um dia conheceremos. O sangue da celeste Elizabeth foi talvez necessário para equilibrar no plano geral o Tribunal Revolucionário, e o de Luís de XVI poderá, talvez, salvar a França”¹²⁹⁸.

A julgar pela seqüência de argumentos sobre os quais o raciocínio de Maistre é construído, o leitor é levado a pensar que também o sangue de Eugène, o jovem soldado por cuja morte o *Discurso* se destina a trazer consolo, pode, a exemplo das vítimas cujo sangue não pode ser inútil, ter tido a mesma virtude redentora, o que, a princípio de maneira bem estranha, ocorre também na passagem que eu acabo de reproduzir, em que Maistre faz à marquesa uma espécie de exortação ao sofrimento, dando a entender que a eventual aceitação da terrível dor de ter perdido um filho também poderia ter esse poder ou esta disposição, equivalendo a uma espécie de satisfação sacrificial. “Se aceitarmos o que não podemos evitar, ao invés de *pacientes*, seremos vítimas”... O que Maistre estava querendo dizer com isso?

No capítulo III das *Considérations sur la France* pelo qual introduzi toda a sua reflexão sobre a violência da história, Maistre escreve algo em essência muito semelhante a estas especulações que se acaba de ler, retomando a representação da má sina da família real francesa como um martírio no contexto da exposição da sua doutrina sacrificial: “assim, pode ter havido no coração de Luís XVI, no coração da celeste Elizabeth, uma tal movimento, uma tal aceitação capaz de salvar a França” (*Considérations*, 1980: p. 95).

Como entender qual era, com estas representações e estes exemplos aparentemente tão díspares (o soldado, o rei, a mãe em luto) da virtude benéfica da dor e do derramamento de sangue, exatamente a sua intenção?

Como unificar e dar sentido a eles no contexto da sua teologia da história tal como ela foi exposta nos dois últimos capítulos, baseada na lei “salutar” que determina a destruição violenta dos seres vivos e na representação da terra como um imenso altar?

Conforme sugeri já no início, o segredo está em ler estas e outras passagens à luz da teoria maistreana dos sacrifícios, que corresponde, na realidade, ao contexto em que elas

¹²⁹⁷ Passagem suprimida citada em *Considérations*, 1980: p. 33. Na sétima Soirée (II, 7, p. 393) Maistre pergunta de forma análoga a propósito da guerra: “E quem poderia acreditar que as vítimas desse temível julgamento tenham derramado seu sangue em vão?”

¹²⁹⁸ IBID. p. 33.

desde sempre estiveram. Observando mais de perto e mais detidamente as principais articulações do seu discurso, principalmente nas *Soirées*, descobrimos que Maistre, baseado em sua investigação do significado oculto das práticas e das crenças sacrificiais, construiu os momentos-chave da sua teologia da história de modo complementar e hierarquicamente, a partir do valor propriamente salvífico ou redentor que, de acordo com os princípios da grande lei que governa o mundo, cada um destes momentos deveria ter.

Assim, o derramamento do sangue dos culpados pelo carrasco corresponderia a um primeiro nível de sacrifício, menos valioso e mais antigo, o sacrifício dos inimigos descrito no segundo capítulo do *Éclaircissement*¹²⁹⁹. Ali, o sacrifício dos culpados é discutido no contexto da investigação acerca do que teria levado os antigos a praticar os sacrifícios humanos, que para Maistre correspondem, como sabemos, a uma hedionda deturpação do dogma radical e inato da reversibilidade. No entanto, e não obstante a sua condenação que não pode ser vista como duvidosa, todo o contexto do discurso do carrasco nas *Soirées*, e notadamente a sua clara representação como um oficiante da justiça divina (reforçada pela idéia de que o cadafalso é um “altar”), dá a entender que é nesse sentido de uma participação na lei justa e Providencial que exige sangue humano como reparação e equilíbrio em relação ao estado violento do mundo produzido pelos crimes dos homens e pelo pecado, tudo dá a entender, eu dizia, que é exatamente nesse sentido que a figura do carrasco e a sua função devem, em última análise, ser compreendidos. Do ponto de vista propriamente religioso esta função é “salutar” justamente porque, derramando sangue humano em expiação da iniquidade, ela participa, exerce e faz cumprir as determinações dessa lei terrível que é ela própria benéfica para o todo em que se insere, cuidando da sua saúde e preservação, e podendo inclusive, segundo a noção maistreana de “lei”, evitar outras calamidades maiores enviadas pela justiça divina, como guerras, revoluções ou mesmo catástrofes naturais, que operariam uma espécie de depuração coletiva e necessariamente indiscriminada. Ainda que Maistre, a quem chocava a simples idéia dos sacrifícios humanos, certamente não estivesse disposto a admitir esta relação que eu estou fazendo na minha leitura do significado religioso do seu discurso sobre o carrasco, ela me parece transparecer naturalmente do contexto da sua discussão. Ademais, não é necessário que seja exatamente assim. Para os propósitos da minha interpretação basta demonstrar que o “benefício” espiritual trazido pela imolação dos culpados levada a cabo pela justiça humana tem, primeiro, um valor religioso de regeneração, e, segundo, que este valor é menor em relação ao sacrifício da inocência, devendo entretanto ser entendido no mesmo

¹²⁹⁹ Op. Cit., p. 34 e ss.

contexto. Ora, é precisamente isto que fica claro na discussão a respeito da guerra e da posição que ela ocupa em relação à função do carrasco na economia da “lei oculta que tem necessidade de sangue humano”.

A função do soldado na guerra e no cumprimento inconsciente, no nível humano, da “grande lei da destruição dos seres vivos” (que engloba a “lei da destruição violenta dos seres humanos” enunciada ainda no capítulo III das *Considérations*) deve ser, assim, interpretada do mesmo ponto de vista. Na realidade, sendo caracterizada basicamente pelo “direito de verter inocentemente sangue inocente” (*Soirées*, II, 7, p. 381)¹³⁰⁰, ela corresponderia a um nível mais alto do cumprimento da lei à qual o carrasco está submetido, uma vez que, de acordo com os princípios relativos aos sacrifícios enunciados no capítulo anterior, o derramamento de sangue inocente está no coração do princípio da reversibilidade, o que evidentemente anuncia para ele uma eficácia maior. Com efeito, a guerra cumpre no mundo ou na ordem geral o mesmo papel do sacrifício religioso do inocente, muito mais valioso que a mera punição dos criminosos para a manutenção da ordem espiritual, moral ou metafísica, sendo, nesse nível, que não pode ser visto exatamente como voluntário, eficaz para equilibrar através do derramamento de sangue o mal que insiste em dominá-la. A chave para esta leitura que eu estou propondo é dada, conforme sugeri mais acima, pela seqüência de argumentos desenvolvida na p. 391, no coração da sétima *Soirée*, onde o Senador, ao falar da terra que grita por sangue, afirma que, tendo chegado a um determinado nível a iniquidade e os crimes que em toda parte assolam o mundo, o sangue das plantas (i.e., a sua alma viva) e dos animais, cujo derramamento sistemático foi tão eloqüentemente descrito no momento anterior do discurso, torna-se insuficiente para expiá-los, não bastando nem mesmo o gládio da justiça na punição dos culpados; neste caso, em que o mal a ser expiado atingiu um nível paroxístico, apenas a guerra entendida como o derramamento coletivo ou geral de sangue inocente se mostra capaz de dar conta das terríveis exigências da justiça divina inscritas no seio dessa lei¹³⁰¹. Recordemos brevemente as passagens pertinentes, citadas já de maneira parcial no capítulo X.

É a guerra que cumprirá o decreto. Vocês não ouvem a terra que grita exigindo sangue? O sangue dos animais não lhe é suficiente, nem mesmo o dos culpados derramado pelo gládio das leis. Se a justiça humana alcançasse

¹³⁰⁰ Como diz o Senador de modo escandaloso, em meio ao sangue que ele faz correr, o soldado “é humano como a esposa é casta nos êxtases do amor”. *Soirées*, II, 7, p. 387.

¹³⁰¹ O mesmo princípio é enunciado na p. 377 na introdução ao discurso da inteligência estrangeira sobre as diferentes sortes do soldado e do executor. Entre as coisas “curiosas” que se diria a ela para basear seu julgamento, está que “a corrupção e os vícios sobre os quais ela se encontra perfeitamente instruída exigem que o homem, em determinadas circunstâncias, morra pela mão do homem”.

todos eles simplesmente não haveria guerra; mas ela não poderia alcançar senão um pequeno número. E com freqüência mesmo ela os poupa, sem suspeitar de que a sua feroz humanidade contribui para tornar a guerra necessária (...) A terra não gritou em vão: a guerra se inflama. Tomado subitamente de um furor divino estranho tanto ao ódio quanto à cólera, o homem avança pelo campo de batalha sem saber o que quer nem tampouco o que faz (...) Nada lhe resiste, nada pode resistir à força que o arrasta ao combate; *inocente assassino, instrumento passivo de uma mão temível, ele mergulha de cabeça baixa no abismo que ele mesmo cavou; ele dá, ele recebe a morte sem suspeitar que foi ele quem criou a morte* (Soirées, II, 7, pp. 391-2 – negrito meu).

É, assim, pelo prisma da enunciação hierárquica e complementar das satisfações ou expiações devidas à Providência em seu governo temporal que se deve entender a idéia, de fato estranha à primeira vista, de que Eugène Costa, o soldado, poderia ser um mártir, e resgatar com o seu sangue aqueles que dele (i.e., dos seus méritos) quisessem se apropriar. O que Maistre quer dizer com esta imagem é que a morte de Eugène, assim como a morte de todos aqueles “inocentes assassinos” que encontram seu fim na guerra, se constitui, em vista desta mesma inocência que a caracteriza, numa espécie de martírio relativo, algo que é benéfico *objetivamente* justamente por entrar no cumprimento da lei de regeneração universal que é, ela própria, *objetiva* num certo sentido, mas que pode não ter um alcance maior do que a manutenção do equilíbrio em cuja economia esta morte deve entrar¹³⁰².

Da mesma forma, é nesse mesmo sentido de ser, a exemplo do carrasco, mas num nível superior a ele, um *sacerdote* da justiça divina, que se deve entender a idéia de um acordo pleno entre a guerra e a religião, o soldado e o monge, e principalmente a noção de que a guerra *aperfeiçoa* o caráter do homem que se presta a verter seu próprio sangue e o sangue dos outros no campo de batalha concebido como um “imenso altar” (Soirées, II, 7, pp. 384-6).

¹³⁰² A suposta objetividade desta lei está ligada também à influência, sobre Maistre, da palingenesia de Charles Bonnet, um biólogo vitalista suíço, discípulo de Leibniz, que desenvolveu a partir da monadologia e do conceito de enteléquia também propostos pelo filósofo alemão a idéia de que a natureza estava destinada a passar por regenerações sucessivas (daí o termo: *palin*=novo, repetido e *genesis*= geração) que implicavam uma espécie de evolução da matéria para o espírito. Apesar de haver buscado o termo em São Paulo (Tt 3,5; cf. tb. Mt 19,38 onde ele é usado num sentido escatológico por Jesus), e de estar ligado à idéia estoica de Eterno Retorno, Bonnet imprime nele um sentido decididamente moderno ao entendê-lo a partir da noção de evolução ou progresso, algo que Maistre me parece não poder subscrever. A sua apropriação das idéias de Bonnet me parece limitar-se, a exemplo do que vimos sobre os vitalistas no capítulo anterior, a um reforço ou confirmação por um autor moderno das idéias universais herdadas da tradição, inclusive as idéias reveladas, sem maiores conseqüências na sua inspiração intelectual. Um autor muito influenciado pela palingenesia de Bonnet foi Lessing, que no seu *A Educação do gênero Humano* previu uma espécie de evolução ou regeneração física do ser humano como conseqüência de uma lei imanente de progresso ou evolução que presidiria também ao seu processo de conquista paulatina da autonomia racional – a noção de progresso da razão. Esta noção derivada de Lessing desaguaria no século XIX, particularmente pela transformação a que seria submetida no pensamento romântico, na idéia Nietzscheana de *Uebermensch* ou Super-Homem. Sobre toda esta questão da palingenesia ver em especial o bom artigo de Jacques Marx, “L’Idée de Palingénésie chez Joseph de Maistre” publicado na REM 5-6, 1980: pp. 113-124 que traz também um bom histórico do conceito.

A idéia que subjaz a esta afirmação é a de que, ao tomar parte, ainda que de maneira inconsciente, na “poda” salutar levada a cabo incessantemente pela misteriosa força divina de reparação, o soldado dela se beneficia, regenerando-se ele mesmo (e, para Maistre, inclusive a sua descendência) pela submissão demonstrada no cumprimento da sua função¹³⁰³. De acordo com esta idéia, o grande significado, tanto do carrasco quanto do soldado, é precisamente este, o de ambos serem, cada um a seu modo e em seu âmbito próprio, duas espécies privilegiadas de *oficiantes da justiça divina* e da sua lei de redenção que exige sangue.

Mas a coisa não pára por aí. Se parasse, talvez Soltner, entre muitos outros comentadores, tivesse razão em atribuir a Joseph de Maistre o rompimento das barreiras da ortodoxia nessa questão da reversibilidade e do valor a ser dado ao tema sacrificial. Mas o fato é que, na visão dele, malgrado o caráter paradoxalmente benéfico das ações do carrasco e do soldado, para que o sacrifício (qualquer sacrifício) realizado na história dos sacrifícios seja revestido do seu pleno valor religioso e se eleve à sublimidade do martírio, é absolutamente necessária a consciência do estado de coisas que, através dele, se deseja reparar. É absolutamente necessário que este sacrifício seja voluntário, que ele traga em si as marcas daquela “santa aceitação” da ordem violenta e contra a natureza que, como vimos, se constitui na única “solução” que justifica plenamente o sofrimento do justo, colocando-o em linha com o sofrimento do próprio Deus. Não é a toa que, ao falar do suposto martírio de Luís XVI e da “celeste” Elizabeth, Maistre enuncia todas as suas frases no condicional: “pode ter havido”, “talvez” tenha havido uma aceitação nestes corações sofredores capaz de operar uma espécie diminuída, secundária, como acontece com os mártires, de redenção coletiva por via de reversibilidade. Para ele de modo algum esta redenção se operaria de maneira necessária ou inevitável, pelo simples fato de eles terem seu sangue vertido de maneira violenta. O que é necessário e inevitável, pelo menos no sentido relativo dos termos, é o equilíbrio que todo tipo de sacrifício é capaz de trazer nesse reino de morte que é o mundo em que vivemos. O que é inevitável, pelo menos até a consumação universal de todas as coisas (que deve ser ela mesma excitada pela liberdade), é o cumprimento da lei “continuamente ocupada a pôr a descoberto por meios violentos” o princípio da vida, ou da alma, onde repousa, conforme vimos no capítulo anterior, o anátema e, portanto, o princípio que exige expiação¹³⁰⁴.

¹³⁰³ Não só a família mas a própria nação guerreira pode, segundo a visão de Maistre, beneficiar-se deste sacrifício coletivo. Cf. *Considérations*, 1980: p. 92.

¹³⁰⁴ Com efeito, toda a análise lingüística sobre os termos que indicam a degradação do homem reproduzida no capítulo anterior a propósito da análise dos sacrifícios, aplica-se perfeitamente à grande lei da destruição violenta dos seres vivos discutida a propósito da guerra. Se vida e alma são sinônimos, e se é sobre o princípio sensível, o sangue, que recai o anátema do pecado e da divisão do homem (o “homem adâmico”, “terrestre”, na linguagem

No entanto, apesar da “objetividade” da “lei” que exige este sangue e estes sacrifícios, a sua atuação e sua vigência são, como ocorre com toda outra lei na visão maistreana, enunciadas em termos essencialmente condicionais. Como toda outra lei na visão de Maistre, esta também, e até mais do que qualquer outra, encontra-se aberta à ação da liberdade, tornando-se plenamente operante, como ocorre no caso do martírio, apenas na presença dela. Não é porque a lei opera a redenção em termos “físicos”, como sugere a doutrina esotérica sobre a eficácia “objetiva” dos sacrifícios, que ela deve excluir a dimensão ética da sua realização. De fato, é precisamente o contrário que acontece.

O mais importante aqui não é o caráter propriamente físico da redenção proposta por Maistre, que de um modo ou de outro, e apesar de todas as “explicações” melhores ou piores que ele dá, permanece sendo um tremendo mistério; o importante é a mensagem que essa redenção passa para o ser humano, chamando-o à sinergia e à colaboração com a vontade divina. O caráter físico, e aqui se trata de uma interpretação mais marcadamente pessoal, apenas aposta na sua efetividade concreta ou nas bases “materiais” para esta eficácia na estrutura “visível” das coisas (representada pelo sangue, por exemplo, entendido segundo a ótica vitalista como “fluido vital”), sendo em grande parte usado, assim eu creio, para tornar o dogma da redenção que ele quer expressar mais palatável ao gosto do século e daquele público que Maistre pretendia submeter a uma educação¹³⁰⁵. O importante é que, como disse, esta lei não é necessária, nem inevitável; o que importa é que ela exige como condição sine qua non para a sua eficácia plena a submissão voluntária, o auto-sacrifício, a “santa aceitação” que tem de ser livre como a do Cristo para “funcionar”. O fato é que se homem apenas a sofre, como diz Maistre, se ele não assume essa regeneração prevista e até certo ponto operada divinamente, ela tem apenas o valor de trazer um certo equilíbrio para as coisas danadas pelo pecado, porém não de operar em termos definitivos a salvação, que é a sua intenção desde o começo. Isto é algo que me parece estar bastante claro no contexto da proposição da teologia da história maistreana, como as passagens arroladas mais acima corroboram a meu ver de modo suficiente.

Isto posto, me parece que os críticos, como o moderado dominicano Jean-Louis Soltner mencionado mais acima, estão corretos até certo ponto em dizer que, no que diz

Paulina), é sobre o sangue, a vida e a alma que deve operar a “grande lei da destruição violenta dos seres vivos”, descrita justamente como uma força “continuamente ocupada a pôr a descoberto por meios violentos o princípio da vida” (*Soirées*, II, 7, p. 390). Desse modo, o círculo entre a teologia da história e a teoria dos sacrifícios fecha-se com perfeição.

¹³⁰⁵ Para mim não é outra razão que leva Maistre a usar e abusar de termos científicos como “força”, “dinâmica” ou mesmo lei num contexto onde tradicionalmente eles não caberiam.

respeito à questão sacrificial, Maistre foi “além” da interpretação ortodoxa. Entretanto, faz-se necessário qualificar esta afirmação. Ao enunciar a reversibilidade como uma “lei do mundo”, englobando nela, no sentido que eu acabo de descrever, o carrasco e a guerra, não me parece que esse “ir além” tenha correspondido a uma quebra decisiva da barreira da ortodoxia, mas antes a uma exploração dos seus limites, realizada numa atitude consciente e confessada de especulação. O que eu quero dizer é que, se a descrição que ele dá da lei como sendo de certo modo “objetiva” não pode, evidentemente, entrar como uma definição conciliar, me parece que, ao estabelecer as “condições” para a sua eficácia na perspectiva de uma aceitação, definida como a união do sofrimento e da razão do homem com o sofrimento e as disposições do Logos divino ou “razão universal”, Maistre está repetindo a seu próprio modo – vá lá, bastante “excêntrico”, é forçoso admitir -, preservando-o em essência, o *rationale* tradicional da reversibilidade expresso na tese da comunhão dos santos, atribuindo-lhe uma outra cor que, não obstante, não deixa de desagradar a muita gente, especialmente pelo modo polêmico e agressivo em que é anunciada¹³⁰⁶.

Bem, deixando de lado a questão da ortodoxia, de todas a menos relevante em nosso contexto, o que importa é deixar suficientemente claro que para Maistre, nesse ponto em pleno acordo com a melhor tradição teológica do cristianismo, a morte e o sangue que participam e caracterizam a “lei” segundo ele providencial só adquirem o valor religioso maior de um resgate ou redenção, revertendo inclusive em benefício dos outros, com a assunção completa e total, *até o fim*, do sofrimento, o único meio de resgatá-lo e atribuir-lhe sentido. Pois exatamente como se dá na interpretação da paixão e da Encarnação de Cristo, aqui o princípio maior é o de que “apenas o que é assumido inteiramente pode ser inteiramente resgatado”¹³⁰⁷. De modo que o ponto alto da paidéia maistreana, o seu fecho e a sua conclusão, já está todo aí, presente desde o princípio, na exortação para que os homens, aceitando o sofrimento devido à sua condição (caída) de homens, unindo a sua razão individual à razão divina ou “universal” (ao *Logos* que, lembremos, é o próprio Cristo), completem, numa perspectiva de “imitação”, o penoso trabalho do divino precursor. Para

¹³⁰⁶ Para toda essa discussão ver as boas ponderações de Soltner em seu “Le Christianisme de Joseph de Maistre”, REM 5-6, 1980: pp.109-110, às quais eu tentei responder nestes últimos dois parágrafos. Que o caráter “exagerado” e eventualmente heterodoxo (por causa desse mesmo exagero) das especulações maistreanas acerca do carrasco e da guerra foi desde o princípio a grande pedra de tropeço para os leitores religiosos das *Soirées* prova-o o título da primeira (e talvez única) tentativa de refutação sistemática do livro, em dois volumes, publicada ainda nos anos 40 do século XIX por um certo abbé francês chamado J.B.M. Nohac: *Soirées de Rothaval ou Réflexions sur les intempérances philosophiques de M. Comte Joseph de Maistre dans ses Soirées de Saint-Petersburg*, Lyon, 1843, logo acompanhada de um terceiro volume, *Nouvelles Soirées de Rothaval ou Réflexions sur les intempérances théologiques de Joseph de Maistre*, Lyon, 1844. Cf. Lebrun, 1988: p. 260, com n. 10, p. 342.

¹³⁰⁷ O princípio é enunciado em Sesboüé, 2002: I, p. 197, a propósito de Orígenes.

vencer a morte, e operar, no pleno cumprimento da lei sangrenta que governa a expiação coletiva, a “morte da morte” e a extinção do mal, é preciso assumir o mal e a morte desde dentro, isto é, faz-se imperativo assumir esse mundo de morte desde dentro, aceitando integralmente tudo o que ele traz e tudo o que ele é como prova e resultado, de um lado, do pecado dos homens, e, do outro, do amor de Deus pela humanidade.

Em Maistre, este significado ancestral, seminal do martírio e seu valor redentor não se referem, conforme sugerem os termos da sua exortação à marquesa de Costa, apenas à morte sangrenta, ou mesmo ao derramamento de sangue propriamente dito que marca de maneira intensa a reflexão histórica das *Soirées*; ainda que estes sejam os meios privilegiados, extremos da sua ação, eles se ligam àquela noção típica da espiritualidade da Contra-Reforma que nosso autor tanto cultivava de um abandono integral aos desígnios da Providência visto a partir da ótica do amor puro¹³⁰⁸, enfim, da aceitação voluntária e consciente do sofrimento, de todo tipo de sofrimento, considerado, seja individual ou coletivamente, como princípio de saúde e regeneração¹³⁰⁹.

Neste processo e no devido cumprimento da lei de redenção que é responsável por ele, a liberdade é fundamental dos dois lados da reversibilidade: daquele que livremente se sacrifica e daquele que se beneficia dos méritos da vítima voluntária, um ponto que é deixado mais do que claro pelo nosso autor numa seqüência de passagens de grande excelência retórica que ele usa para fechar a décima *Soirée* e colocar um ponto final no que tem a dizer sobre o problema do sofrimento do justo e da justificação dos caminhos de Deus. Tudo começa com a proposição de que o dogma ou a lei da reversibilidade, enunciado como o “grande mistério do universo”, uma crença “tão natural ao homem quanto a vista ou a respiração” e que joga a maior “luz sobre os caminhos da Providência no governo do mundo moral”, se encontra também na base da doutrina das “indulgências” que tanta polêmica

¹³⁰⁸ Para um quadro geral da espiritualidade do “amor puro” e sua penetração no século das luzes cf. MacManners. *Death and the enlightenment*, 1981: p.214. Para a relação de Joseph de Maistre com ela Cf. Darcel. “The Sources of Maistrian Sensibility” in *Maistre Studies*, 1988: p.120: “São Francisco de Sales propôs um modelo de santidade ‘mundana’ fundada numa espiritualidade do cotidiano e dos deveres sociais. O meio para atingir a contemplação passava pela renúncia de sua própria vontade e por um abandono total à vontade divina. Se Joseph de Maistre raras vezes se referiu diretamente à espiritualidade do ‘bom são Francisco’, em muitas ocasiões ele testemunhou seu débito com a espiritualidade do amor puro de Fenélon, a qual derivava, em grande parte, do santo savoiano”. Fenélon é de fato o autor espiritual (i.e. místico) mais citado e celebrado por Joseph de Maistre ao longo de todas as *Soirées*. O índice analítico da edição crítica de Darcel conta nada menos que vinte (20) citações do autor.

¹³⁰⁹ Na realidade, esta identificação ou analogia entre o sofrimento no mundo entendido como enfrentamento resignado (aceitação) da tribulação que é a sua marca característica e o heroísmo dos primeiros mártires é muito mais antiga e corresponde à visão ortodoxa no ambiente do catolicismo desde pelo menos a cessação das perseguições no império romano e o conseqüente estabelecimento de uma espiritualidade de tipo ascético no ambiente monacal. Cf. DPAC, 2002: verbete “Martírio”.

provocou junto aos protestantes no século XVI. Usando uma imagem de grande alcance no que diz respeito à maneira em que, na sua visão, se dá o processo espiritual e metafísico de redenção, Maistre ilustra o que para ele é, em essência, esta doutrina que eu acabo de mencionar em seu sentido histórico e universal:

De um lado, todos os crimes; do outro, todas as satisfações; deste lado, as boas obras de todos os homens, o sangue dos mártires, os sacrifícios e as lágrimas da inocência acumulando-se sem descanso para *equilibrar* o mal que, desde a origem das coisas, verte sobre a outra balança as suas torrentes envenenadas. É preciso que no fim o lado da salvação se saia vencedor, e, para acelerar esta obra universal, cuja expectativa faz *todos os seres gemerem*, é suficiente que o homem queira. Não somente ele goza dos seus próprios méritos, mas as satisfações dos outros lhe são imputadas pela justiça eterna, contanto que ele tenha querido e que se tenha tornado digno desta reversibilidade (*Soirées*, II, 10, p. 531).

Assim, não é apenas o justo que, para tornar operante a lei da reversibilidade, deve agir voluntariamente e em liberdade na aceitação do sofrimento, mas também aquele que se apropria dessa reversibilidade, sem o que ela não tem qualquer efeito. Considerando esta passagem no contexto total das *Soirées*, a impressão que ela passa é a de que, diante da enorme relevância atribuída à liberdade, para Maistre não havia nada mais importante do que ensinar aos homens como eles deveriam se comportar a fim de operar a redenção da ordem caída que eles padecem. Pois a noção correta sobre a utilização da própria liberdade é absolutamente necessária dos dois lados dessa balança universal que para Maistre corresponde à verdade oculta, invisível, da história visível que experimentamos: ela é necessária para o justo, que deve aprender a sofrer com aceitação, a submeter-se livremente; e ela é necessária para o pecador, que tem de apropriar-se dos méritos alheios conscientemente e com pureza de coração. Ambos precisam, no fim das contas, representando assim todos os homens, aprender o quanto vale o sofrimento e como ele pode ser aproveitado, justamente o ensinamento maior que Maistre pretende transmitir com as suas *Soirées*.

Como a redenção trazida pelo Cristo não é, segundo Maistre, senão uma grande indulgência, a indulgência não deixa de ser, por sua vez, uma *redenção diminuída*. A desproporção é imensa, sem dúvida alguma, mas a analogia permanece sendo válida mesmo assim. E o caso é que se a indulgência geral proporcionada pela paixão é vã para aquele que não quer se beneficiar dela, também a indulgência particular, que é a reversibilidade dos méritos da inocência em benefício dos culpados, pode não ter o efeito desejado pela divindade nem gerar a compensação que ela poderia ter, uma vez que o homem, sendo livre, permanece,

nos termos da doutrina molinista da justificação, plenamente capaz de resistir à ação ou influência da graça.

Pois Deus não age por ele senão com ele; ele não força a sua vontade (esta expressão não tem realmente sentido algum); é preciso que ela [a vontade] aquiesça; é preciso que, por uma humilde e corajosa cooperação, o homem se aproprie desta satisfação, pois de outro modo ela permanecerá estranha a ele. *Ele deve rezar sem dúvida como se não pudesse nada; mas deve agir também como se pudesse tudo.* Nada é concedido senão aos seus próprios esforços, seja que ele mereça por si mesmo, seja que se aproprie das obras de um outro (*Soirées*, II, 10, p. 532).

É nestes termos que Maistre demonstra, contra a graça irresistível protestante, e no contexto da descrição de um processo espiritual, é verdade, mas também essencialmente histórico de redenção coletiva, toda a sua fidelidade à visão de Molina sobre a liberdade e principalmente ao dogma da justificação tal como formulado pelo Concílio de Trento. Ao fim e ao cabo ele é capaz de juntar, como se não houvesse qualquer ruído na transição, as especulações mais ousadas da filosofia oculta do seu tempo, desenvolvidas não apenas em torno dos sacrifícios e da reversibilidade, mas também, como veremos logo à frente, da escatologia, com a essência do pensamento ortodoxo da Contra-Reforma, conciliando em sua visão da história duas posições que à primeira vista pareciam estar longe de se harmonizar. A referência à prece na passagem citada também nada tem de gratuita e deve ser entendida no mesmo sentido, uma vez que a apropriação dos méritos alheios através da liberdade dá-se eminentemente através da prece, que torna eficaz, como uma “dinâmica” disponível à liberdade do homem, a lei da reversibilidade em toda a amplitude da sua ação providencial.

Para Maistre esta junção aparentemente improvável entre a tese católica das indulgências e a lei da reversibilidade não é senão uma demonstração a mais daquilo que temos visto desde o começo desta tese, a saber, de que, na visão dele, cada dogma do cristianismo está ligado às “leis fundamentais do mundo espiritual”, às profundidades maiores da natureza do homem, tendendo, com base nessa mesma ligação, a purificá-lo e exaltá-lo (*Soirées*, II, 10, p. 532). É neste espírito que ele parte para representar vividamente o que em sua visão se constitui como que na dinâmica ou processo do caminhar espiritual do mundo regulado pelo caráter sublime, salutar e redentor das leis divinas, que o ser humano muitas vezes sem consciência apenas padece, quando na realidade seria necessário proceder à sua apropriação.

Que quadro soberbo o desta imensa cidade dos espíritos com as suas três ordens em mútua interação! O mundo que combate estende uma mão ao mundo que sofre e toma do outro lado a mão do mundo que triunfa. A ação de graças, a prece, as satisfações, os socorros, as inspirações, a fé, a esperança e o amor circulam de um lado a outro como rios benfazejos. Nada está isolado, e os espíritos, como as lâminas de um feixe imantado, gozam das suas próprias forças e das forças de todos os outros. E que bela lei aquela que impôs duas condições indispensáveis à toda indulgência ou redenção secundária: mérito superabundante de um lado, boas obras prescritas e pureza de consciência do outro! Sem obra meritória, sem estado de graça, nada de remissão pelos méritos da inocência. Que nobre emulação para a virtude! Que advertência e que encorajamento para o culpado! (*Soirées*, II, 10, p. 533).

É bem significativo do verdadeiro caráter da sua teologia da história tal como ele foi exposto ainda no capítulo III que Maistre se desvie, decerto com plena consciência de causa, da representação tradicional destes três aspectos da “realidade” espiritual, e ao invés de “Igreja” – referida respectivamente como “Igreja militante”, “Igreja Orante” e “Igreja triunfante” –, como normalmente deveria acontecer, ele escreva “mundo”, estendendo conscientemente o alcance e os efeitos do processo de redenção para um plano que é absolutamente universal. A mesma coisa ele faz ao falar de maneira geral em “espíritos” ao invés de “santos”, como seria de se esperar nesse contexto (que evidentemente remete à doutrina eclesiológica da comunhão dos santos), o que na realidade condiz com o princípio que acaba de ser enunciado de que os dogmas do cristianismo, sendo divinos, vêm na verdade “retificar” e “sancionar” a estrutura profunda do mundo espiritual, que para o *illuminé* Joseph de Maistre é, ao fim e ao cabo, o único mundo verdadeiro, e que evidentemente não se limita ao círculo estrito da Igreja.

Vale notar também nesta passagem como Maistre resume todos os pontos da sua justificação da divina Providência e, conseqüentemente, da educação que, segundo a minha hipótese, ele veio dispensando ao leitor – a defesa da prece, do sacrifício voluntário e até mesmo da pesquisa e investigação das coisas divinas (aludida, salvo melhor juízo, na menção às “inspirações”) -, na sua descrição dos “rios benfazejos” que circulam de um lado a outro arejando ou abastecendo a cidade dos espíritos, onde nada está isolado e na qual todos os homens, por uma espécie misteriosa de solidariedade, encontram-se num estado de coabitação.

De outro lado, por tender a exaltar, aperfeiçoar e encorajar todos os cidadãos desta cidade, sendo, portanto, sobremaneira vantajosa para a sua educação, não há para ele uma

crença “mais nobre e mais útil” do que as indulgências ou, em outras palavras, a reversibilidade dos méritos, uma crença que “todo legislador deveria tratar de estabelecer em seu território antes mesmo de se informar se ela é fundada”. “Se bem que” - e ei-lo de novo enunciando o princípio intensamente pedagógico da opheleia -, “eu não acredito que seja possível mostrar uma única opinião universalmente útil que não seja também verdadeira” (IBID. p. 533). Enfim, os “cegos”, quer dizer, os filósofos, e os “rebeldes”, isto é, os protestantes, “podem contestar tanto quanto queiram o princípio das indulgências; nós os deixaremos falando sozinhos, pois este princípio é o da reversibilidade, que é a fé do universo” (IBID).

É nestes termos que Maistre conclui, no final da décima *entretien*, expondo numa perspectiva eminentemente histórica, a tão prometida “solução” baseada na reversibilidade, a longa série de justificações fornecidas ao longo das *Soirées* sobre a “grande questão que nos ocupa” do sofrimento do justo e seu caráter salutar. Enfim, levando o argumento *ad hominem* estudado no capítulo precedente à sua formulação mais alta e definitiva, o Conde resume de maneira brilhante a sua posição, resumindo com ela praticamente tudo o que os interlocutores tinham a dizer sobre a questão da teodicéia que nesta terceira e última parte da tese venho me empenhando em analisar. “A pura razão”, conclui ele, “nos forneceu soluções capazes de sozinhas fazer triunfar a Providência, *se alguém ousar julgá-la.*”

Mas o cristianismo veio nos apresentar uma novidade ainda mais poderosa do que todas as outras porquanto repousa sobre uma idéia universal tão antiga quanto o mundo, e que teve apenas de ser retificada e sancionada pela revelação¹³¹⁰. Quando, portanto, o culpado nos perguntar porque a inocência sofre nesse mundo, não nos faltarão respostas, como vocês viram; mas nós podemos escolher uma mais direta e mais tocante talvez do que todas as outras. - Nós podemos responder a ele: *ela sofre por você, se você quiser* (*Soirées*, II, 10, p. 533).

É, assim, com esse afiado argumento *ad hominem* carregado de fina ironia, mas intensamente representativo de tudo o que Maistre pensou a respeito do tema, que a reversibilidade dos méritos da inocência em benefício dos culpados termina sendo afirmada realmente como a “grande solução”. Não foi, como agora torna-se possível atestar, uma mera figura de retórica da minha parte afirmar que ela se constituía na chave maior da teologia da história de Joseph de Maistre, para onde todos os diversos elementos que entram na composição da sua teodicéia efetivamente convergem ou devem convergir. Não foi à toa que eu gastei praticamente um capítulo inteiro delineando o seu significado e o seu campo de ação

¹³¹⁰ Evidentemente ele está falando da reversibilidade/indulgência.

com a análise da teoria maistreana dos sacrifícios. Com efeito, logo no começo da sua carreira literária Maistre descobriu, ao modo de uma “iluminação” a princípio ligada aos eventos extraordinários da Revolução Francesa, o tema da reversibilidade dos méritos e seguiu com ele até o fim, entendendo que o desenvolvimento correto das suas conseqüências por meio de uma atitude ao mesmo tempo “modesta” e “ousada” de especulação (concebida à feição de Orígenes) era capaz de, até onde isto fosse possível, atribuir sentido e fornecer um esclarecimento a todos aqueles pontos da história e da condição humana que o incomodavam enquanto crente e fiel, que se mostram obscuros e, por isso, demandam, por vezes dramaticamente, como foi o caso da sua amiga marquesa, uma explicação. Consistindo, assim, sem qualquer exagero, no verdadeiro coração da teologia da história maistreana, é de novo a partir da reversibilidade que esta irá atingir, em termos diversos, mas complementares aos que acabam de ser vistos, a sua efetiva consumação, conforme a partir de agora iremos ver.

12.1. *E Deus será tudo em todos*

Em paralelo à visão ortodoxa magistralmente exposta da solidariedade que marca o caminhar dos espíritos através do tempo, com efeito toda ela baseada na interpretação expiatória da *opus Christi* como uma grande satisfação (e, conseqüentemente, nas outras expiações como satisfações diminuídas), o dogma da reversibilidade também tem, na visão de Maistre, a virtude de precipitar o fim da história, uma espécie de unidade final de todas as coisas em Deus, algo que ele descreve de modo conjectural e na perspectiva mística e esotérica que caracteriza as reflexões do Senador. Na realidade, as duas visões acerca da eficácia histórica da reversibilidade, a visão ortodoxa e a esotérica ou “espiritual”, devem ser tomadas naquela perspectiva de complementaridade que de modo geral marca o diálogo e mesmo as dissensões entre os personagens do Conde e do Senador e que decerto representa a posição que essas idéias ocupam, de maneira mais ou menos complexa, no pensamento do próprio Joseph de Maistre. De maneira que eu creio ser possível dizer que, aos seus olhos, o mistério da reversibilidade pode ser expresso igualmente nas duas linguagens e através dos dois conjuntos de imagens sem nenhuma espécie de contradição, e isso mesmo apesar da

tensão a certa altura manifestada entre os pontos de vista da especulação e o da autoridade que os dois personagens normalmente defendem¹³¹¹.

Bem, a reflexão do Senador que conduz à afirmação conjectural de uma escatologia ou, em outras palavras, de uma representação teológico-histórica do fim dos tempos ou das coisas¹³¹² ocupa toda a primeira parte da décima *Soirée*, sendo proposta ao modo de uma especulação acerca das bases misteriosas do dogma da reversibilidade. Para o personagem que representa o pensamento místico e *illuminé*, a teoria da reversibilidade é tão natural ao homem que se pode encará-la como uma verdade inata “em toda a força do termo”, na medida em que é absolutamente impossível que ele o tenha adquirido. No entanto, e apesar dessa sua radicalidade, é possível, talvez, descobrir ou entrever, especulando no interior de certos limites, ao menos a sua razão (*Soirées*, II, 10, p. 498).

E é, de fato, em busca desta razão da reversibilidade que toda a sua incursão especulativa irá se estruturar. Quanto mais se examina o universo, diz ele, mais o observador se sente levado a acreditar que o mal vem de uma certa divisão que não se sabe explicar, e que o retorno ao bem depende de uma força contrária que empurra sem cessar os homens e as coisas na direção de uma certa unidade da mesma forma inconcebível. “Esta comunidade de méritos”, diz o Senador dirigindo-se ao Conde, “esta reversibilidade que você demonstrou tão bem não pode vir senão desta unidade que não compreendemos” (IBID). Vale observar que com isso, com esta disposição de esclarecer as bases do mistério da reversibilidade o Senador está, na verdade, buscando ir além do que foi Orígenes nos textos que foram citados no capítulo anterior. Pois, ali, apesar de toda a linguagem ligada ao universo dos mistérios, este pouco mais fazia que anunciar a efetividade e eficácia da redenção pelo sangue da inocência justamente nestes termos, como um mistério aberto à compreensão de apenas alguns iniciados, sem realmente especificar nem o como, nem o porquê da sua existência ou atuação.

Logo o Senador continua, dando início a mais uma instância daquela sua maneira etnográfica ou filológica de argumentar à qual o leitor foi apresentado no capítulo anterior a propósito da teoria dos sacrifícios. Ao refletir sobre a “crença geral” ou sobre o “instinto natural dos homens” percebemos que eles têm uma tendência a unir coisas que a natureza parece ter separado totalmente. Os homens se mostram bastante dispostos, por exemplo, a considerar uma cidade, um povo, uma corporação e sobretudo uma família como uma unidade

¹³¹¹ A tensão já foi apontada num outro contexto e corresponde à transição da fala do Senador para o Conde na p. 508 e ss dessa mesma décima *Soirée*.

¹³¹² Também conhecido como *novissima* ou *coisas últimas – tá eschatá*.

moral composta de características únicas e passível de defeitos e qualidades comuns a todos os seus membros, capaz de merecer ou desmerecer conjuntamente, e suscetível, em consequência, de receber todo tipo de penas e recompensas por aquilo que essa mesma comunidade pode ou pôde fazer ao longo da sua história. Daí nasce o que o Senador chama de o “dogma da nobreza”, uma idéia universal e absolutamente enraizada entre os homens que, no entanto, quando submetida ao exame da fria razão, não suporta de modo algum o teste, tendo em vista que, na perspectiva crítica e disjuntiva que a rege, não há nada mais estranho à atitude propriamente racional do que a distinção, boa ou má, que herdamos dos nossos antepassados.

Seja como for, o certo é que se a glória é hereditária na opinião de todos os homens, a culpa também deve sê-lo, e pela mesma razão (IBID. pp. 498-9). É daí que nasce também, continua o Senador dando início a um longo desenvolvimento que aqui não nos interessa reproduzir, é daí que nasce a idéia da punição dos crimes na descendência do criminoso tão difundida mesmo na Bíblia, assim como em todos os tempos e lugares. “Os argumentos que a razão apresenta contra essa teoria parecem com o argumento de Zenão contra a possibilidade do movimento. Não se sabe o que responder, mas o fato é que se anda” (IBID. p. 500). A família é sem dúvida composta de indivíduos que nada têm em comum aos olhos da razão; no entanto, é justamente o contrário o que percebem os olhos do instinto, para Maistre sempre mais exato e verdadeiro¹³¹³, e aquilo de que está convencida a “persuasão universal”, ou o reino das opiniões tradicionais, algo que se torna evidente sobretudo na percepção que geralmente se tem sobre as famílias reais, nas quais o morto captura o vivo, e o rei é capturado pela realeza. Enfim, todo este desenvolvimento a respeito da realeza visa retomar, *en passant*, a visão, proposta ainda nas *Considérations* e no *Trois Fragments sur la France*, da destituição da Casa dos Bourbons do trono da França como um exemplo de expiação pelos crimes cometidos na geração anterior pelo libertino Luís XV e os próceres do período da Regência que o precedeu. Em todo caso, não é isso que nesse momento é interessante discutir; o assunto só vale a pena ser mencionado no contexto da especulação do Senador acerca das instâncias intra-mundanas de unidade moral, que na sua perspectiva apontam para uma unidade maior e mais misteriosa em cuja investigação ele está prestes a se lançar.

Assim, depois de examinar o homem (isto é, a família, o Estado, a realeza, etc.), o Senador sugere (na p. 502) que examinemos aquilo que existe de mais maravilhoso nele, a palavra. Nesse campo encontraremos, diz ele, exatamente o mesmo mistério, quer dizer, a

¹³¹³ Ainda que sempre entendido num sentido espiritual ou mesmo intelectualista, enquanto idéia inata.

mesma divisão inexplicável e a mesma tendência à unidade da mesma forma difícil de entender. As duas grandes épocas do mundo foram, na sua visão, Babel e Pentecostes, a primeira correspondendo ao instante lendário da divisão das línguas e dos povos, e a segunda ao momento em que as línguas dispersas fizeram um esforço milagroso para se reunir. “Eis então como, tendo sido tudo dividido, tudo deseja a reunião” (IBID. p. 503). Arrastados por este sentimento os homens não param de atestá-lo das mais variadas maneiras. Eles quiseram, por exemplo, que a palavra *união* significasse *ternura* e que esta mesma palavra significasse em última instância a própria disposição para a união. “Todos os seus signos de afeição são uniões materiais”. Eles se tocam com a mão, eles se beijam. “A boca, sendo o órgão da palavra, que é ela própria a expressão e o órgão da inteligência, todos os homens acreditaram que havia na aproximação de duas bocas humanas algo de sagrado que anunciava a fusão de duas almas” (IBID), uma noção que a religião, e especialmente o cristianismo, elevou a um “signo santo e misterioso” ao transformá-la no beijo da paz.

Isto particularmente e tudo o mais que foi visto até agora leva, assim, a crer que a “nossa união mútua resulta da nossa unidade em Deus tão celebrada pela própria filosofia”. Neste sentido, o sistema malebranchista da visão em Deus não é, segundo o Senador, mais que um “soberbo comentário destas palavras tão conhecidas de São Paulo: *É nele que temos a vida, o movimento e o ser*”. Passando naturalmente e sem turbulência, como é do seu feitio, de Malebranche para as obras dos místicos, o Senador chega em Fenélon e Madame de Guyon, os grandes representantes, junto com São Francisco de Sales, da perspectiva do amor puro no século XVII, sem dúvida os autores espirituais (juntamente com o mesmo São Francisco) preferidos de Joseph de Maistre. Ali, na obra da musa do quietismo, ele recolhe a idéia de que as inteligências humanas são como as águas correntes que partem do oceano e que se agitam incessantemente em seus caminhos apenas para voltar para onde vieram, repousando de volta na unidade original (IBID. p. 504). E todas estas águas não podem se misturar ao oceano sem misturar-se umas às outras, ao menos de uma certa maneira que é da mesma forma bem difícil de compreender. É então, inspirado por essa idéia de que saímos todos da unidade e para ela tendemos e mesmo devemos voltar, que o Senador entra de cabeça numa especulação de cunho eminentemente religioso sobre os últimos tempos e sobre a maneira em que eles deverão chegar, lançando mão de muitas das noções que foram desenvolvidas nos dois últimos capítulos, relativas ao pecado e ao significado humano e escatológico das práticas e crenças sacrificiais.

Quando a dupla lei do homem for apagada, diz ele, e quando os seus dois centros forem confundidos, ele será UM: pois, não havendo mais combate

dentro dele, de onde ele tirará a idéia da *duidade*? Mas se considerarmos os homens em relação uns aos outros, o que será feito deles quando, o mal tendo sido aniquilado, não houver mais paixão nem interesse pessoal? O que acontecerá com o EU quando todos os pensamentos forem comuns como os desejos, quando todos os espíritos virem como são vistos? Quem pode compreender, quem pode se representar essa Jerusalém celeste na qual todos os habitantes, penetrados pelo mesmo espírito, se penetrarão mutuamente e refletirão uns nos outros a bem aventuraça? (*Soirées*, II, 10, p. 505)¹³¹⁴

Assim, quando não houver mais pecado nem divisão no homem, quando a mecânica deletéria do seu desejo egoísta que projeta essa mesma divisão para fora, para a sociedade e para o mundo for vencida ou superada e ele finalmente se tornar um, advirá a Jerusalém celeste e com ela os tempos escatológicos, onde aquela unidade complexa, divino-humana que discutimos a propósito da Encarnação e da Eucaristia finalmente se realizará no seio mesmo dessa história que a divisão e o pecado vieram instaurar. É incrível, diz o Senador, como todo o universo nos conduz para a frente em direção a estes tempos, e assim mesmo de volta para a misteriosa unidade inicial. São Paulo inventou uma palavra para descrever o processo dessa unificação que é a um só tempo progresso e retorno; ou, melhor dizendo, para descrever o trabalho que cabe ao homem nesse processo: trata-se da palavra *edificar*, que o Senador declara ser na realidade “deveras surpreendente”, na medida em que não há nada em comum, à primeira vista, entre a construção de um edifício e o bom exemplo que se dá ao próximo. Mas uma segunda olhada logo descobre, segundo ele, a raiz da expressão:

O vício afasta os homens, e a virtude os une. Não há um único ato contra a ordem que não dê nascimento a um interesse particular contrário à ordem geral. E não há um único ato puro que não sacrifique um interesse particular ao interesse geral, quer dizer, que não tenda a criar uma vontade una e regular no lugar destas miríades de vontades divergentes e culpáveis (IBID. pp. 505-6).

Na criação dessa palavra ao mesmo tempo tão forte e tão surpreendente o apóstolo partiu da idéia “fundamental” de que somos todos o *edifício de Deus*; e que este edifício que devemos elevar é o corpo do Salvador¹³¹⁵. Ele coloca essa idéia de diversas maneiras. Ele a examina de todos os lados, buscando tirar dela todo o seu potencial. Ele quer que os homens se edifiquem uns aos outros; ele quer

Que cada homem assuma voluntariamente o seu lugar como uma pedra deste edifício espiritual, e que ele trate de, com todas as suas forças, chamar os outros, a fim de que todo homem edifique e seja edificado. Ele pronunciou

¹³¹⁴ Dando uma expressão imagética à sua especulação, ele diz: “Uma infinidade de espectros luminosos de mesma dimensão, se eles vêm a coincidir exatamente no mesmo lugar, não são mais uma infinidade de espectros luminosos: é um único espectro infinitamente luminoso.” IBID.

¹³¹⁵ Referência a I Cor 3,9.

sobretudo esta palavra célebre: *a ciência infla, mas a caridade edifica*¹³¹⁶, expressão admirável e de uma verdade premente porque a ciência reduzida a si mesma divide em lugar de unir e todas as suas construções não são senão aparências, enquanto a virtude *edifica* realmente e mesmo não pode agir sem *edificar* (IBID. p. 506).

É daí, desta leitura da teologia paulina, que Maistre parte, pela boca do Senador, tomando como base uma combinação de textos paulinos e joaninos, na direção de uma representação escatológica de sutileza incomum, porquanto quase toda desenvolvida (na realidade escondida) nas “notas do editor”¹³¹⁷, sendo enunciada com uma economia de palavras e mesmo de recursos retóricos que não é normal nele. A despeito da sua brevidade e da estranheza destas características, percebe-se o tempo inteiro a influência de Orígenes, especialmente nos pontos capitais, o que a meu ver autoriza o intérprete a conceber todo este desenvolvimento misterioso e lacunar na perspectiva da teologia da redenção do alexandrino tal como elaborada principalmente no seu *Livro dos Princípios*, onde a questão escatológica ganha um revelo todo particular. De outro lado, a brevidade do relato não me parece diminuir em nada a sua importância, na medida em que ele se constitui na única descrição que Maistre nos deixou em toda a sua obra publicada sobre as suas crenças especificamente intelectuais em relação ao fim da história, um tema em torno do qual, conforme vimos, de um modo ou de outro, expressa ou tacitamente, ele tanto gravitou.

Assim, dando continuidade à minha leitura concentrada do argumento escatológico da décima *Soirée*, o Senador diz, logo depois da passagem que acaba de ser citada.

São Paulo leu no sublime testamento de seu mestre que os homens são um e muitos como Deus¹³¹⁸; de maneira que todos são terminados e consumados na unidade¹³¹⁹, pois até lá a obra não estará terminada. (IBID. p. 506)

E então ele cita em nota uma importante descrição do advento escatológico em Paulo, numa passagem da Carta aos Efésios que fala da construção coletiva do soma de Cristo através justamente deste processo que acaba de ser mencionado de uma *edificação* comum (4,15-6):

¹³¹⁶ Referência a I Cor 8, 10 que eu no entanto não consegui encontrar. Maistre provavelmente tem em mente a versão da vulgata.

¹³¹⁷ Estas notas correspondem a um artifício que ele concebeu para esclarecer os pontos principais da conversa fora da forma dialogal, de modo que todas as notas das *Soirées* são, teoricamente, “notas do editor”.

¹³¹⁸ Referência a diversas passagens do Evangelho de João: “Que eles sejam Um como nós (Jo 17,11)... a fim que todos sejam um, como tu, Pai, estás em mim e eu em ti, que eles sejam do mesmo modo Um em ti (IBID 21). Eu dei a eles a glória que tu me deste para que sejam UM como nós somos UM (IBID 22)” . Os textos joaninos são citados por Maistre na n. 12 p. 536.

¹³¹⁹ Referência a Jo 17, 23: “Eu neles e tu em mim, para que sejam perfeitos na unidade”.

Todos os homens devem, portanto, crescer juntos para formar um único corpo em Cristo, que é a Cabeça. Porque somos todos membros desse corpo único que se forma e é edificado pela caridade, e estes membros recebem do seu Senhor o espírito, a vida e o crescimento, por meio das articulações e comunicações que os unem e segundo a medida própria a cada um deles¹³²⁰.

Desta forma, diz o apóstolo no versículo 14, será possível atingir, com todos agindo coletivamente no mesmo sentido, o estado de Homem Perfeito, à “medida da estatura da plenitude de Cristo” que a todas as coisas terrestres e celestes reuniu. “E esta grande unidade”, diz Maistre ainda na nota 14, “é de tal forma a meta de toda ação divina em relação a nós, que *aquele que plenifica tudo em todos* não se achará ele próprio consumado até que ela seja consumada”¹³²¹ (IBID. p. 536, n. 14). “E aí”, continua ele, “quer dizer, no fim das coisas, *Deus será tudo em todos*”¹³²². Muito embora Maistre não a cite em sua integralidade, a importante passagem da Primeira Carta aos Coríntios que termina com essa fortíssima expressão merece ser reproduzida por inteiro, na medida em que, a meu ver, ela se constitui na expressão perfeita, ainda que sub-reptícia, da visão escatológica abraçada por nosso autor:

A seguir haverá o fim, quando ele entregar o reino a Deus Pai, depois de ter destruído todo Principado, toda Autoridade, todo Poder. Pois é preciso que ele reine *até que tenha posto todos os seus inimigos debaixo dos seus pés*. O último inimigo a ser destruído será a Morte, pois *ele tudo pôs debaixo dos pés dele*. Mas, quando ele disser: “Tudo está submetido”, evidentemente excluir-se-á aquele que tudo lhe submeteu. E quando todas as coisas lhe tiverem sido submetidas, então o próprio Filho se submeterá àquele que tudo lhe submeteu, para que Deus seja tudo em todos (I Cor 15, 24-8).

A minha afirmação de que esta passagem de Paulo não citada de forma completa no texto das *Soirées* traduz perfeitamente a visão escatológica de Joseph de Maistre não é gratuita. Ela é corroborada pela presença alusiva do versículo 26 nas expressões “morte da morte” e “extinção do mal” usadas para indicar o termo e a “consumação de todas as coisas” (expressão também citada textualmente) que advirá do cumprimento total e perfeito da grande lei da destruição violenta dos seres vivos enunciada numa página inspirada da sétima *Soirée*

¹³²⁰ O texto dado por Maistre, provavelmente traduzido da *vulgata*, é bem diferente da tradução brasileira da Bíblia de Jerusalém.

¹³²¹ Referência a Ef 1, 22-3: “*Tudo ele pôs debaixo dos seus pés*, e o pôs, acima de tudo, como Cabeça da Igreja, que é o seu Corpo: a plenitude daquele que plenifica tudo em tudo”. A idéia de que até aí a *opus Christi* não estará terminada me parece ser mais bem compreendida a partir do cruzamento dessa passagem da Carta aos Efésios com a passagem escatológica da Carta aos Coríntios (15,25) reproduzida mais à frente e com a expressão *Até que tenha posto...*

¹³²² Referência a I Cor 15, 28

(II, 7, p. 392), que, ademais, já foi reproduzida e discutida no capítulo X¹³²³. É, entre outros indícios, principalmente esta presença e esta alusão, aliás mais do que claras, que a meu ver me autorizam a ler a escatologia de Maistre à luz do texto paulino.

Como vimos, o cumprimento total, definitivo, escatológico desta lei de redenção desenvolvida a propósito do discurso sobre a guerra corresponde, conforme mostrei no item anterior, ao sacrifício consciente da inocência, ao martírio, à submissão voluntária, em imitação do Cristo (uma “santa aceitação”), aos termos violentos dessa ordem (justa) de coisas em que vivemos, redundando numa verdadeira obra de submissão entendida como a única saída possível do impasse em que vive o mundo e, enfim, como a vitória final sobre a morte (a “morte da morte”) e o mal que o domina. Ora, pois é exatamente, conforme não é nada difícil de perceber, este conjunto ou constelação de imagens e idéias usadas textualmente por Maistre que Paulo apresenta na passagem em tela. Nos termos apresentados por ela, a restauração de todas as coisas submetidas à vaidade (de *todos os seres que gemem*) à sua condição original de unidade em Deus se dará quando aquele que submeteu, de maneira vária e até aqui indefinida, todas as coisas (e inclusive a morte), submeter-se ele próprio à vontade do Pai que o enviou (e o qual, em última análise, foi quem a tudo submeteu), para que este seja “tudo em todos” (*omnia in omnibus*) e consume finalmente a redenção.

Não há, de fato, nada sobre que Orígenes tenha meditado mais do que estas imagens com que Paulo descreve o fim de todas as coisas. São inúmeras as passagens do seu *De Principiis* em que ele especula sobre o que o apóstolo, para ele o supremo iniciado nos mistérios divinos, poderia ter querido dizer com elas. E tudo indica, desde a continuação dessa nota 14, passando pela referência à escatologia da Carta aos Coríntios na menção à “morte da morte” da sétima *Soirée*, até às anotações nos seus *Registres de lectures*, que é nessa meditação origeniana que toda a reflexão do Senador e, conseqüentemente, de Joseph de Maistre, desde o seu princípio com as especulações sobre a unidade do gênero humano como base da reversibilidade até agora, tem a sua maior inspiração. O próprio Maistre o “confessa”

¹³²³ Ei-la de novo, para que fique, em sua enorme importância, gravada na memória: “Assim se cumpre incessantemente, desde o ácaro até o homem, a grande lei da destruição violenta dos seres vivos. A terra inteira, continuamente embebida em sangue, não é senão um imenso altar onde tudo o que vive deve ser imolado sem fim, sem medida, sem descanso, até a *consumação das coisas*, até a *extinção do mal*, até a *morte da morte*” *Soirées*, II, 7, p. 392. Grifos meus. Atrelada à expressão “morte da morte” está uma nota que remete expressamente ao texto paulino de I Cor 15, 26 que fala da morte como o último inimigo a ser destruído (n. 23, p. 420); donde a minha leitura não consiste em nenhuma especulação.

na última parte da nota (14) que eu venho citando, ao reproduzir um destes longos desenvolvimentos escatológicos do *De Principiis* aos quais eu acabo de aludir:

Foi assim que São Paulo comentou o seu mestre; e Orígenes, comentando São Paulo por sua vez, se pergunta o que significam estas palavras: *Deus será tudo em todos*, ao que ele responde: “Eu creio que elas significam que Deus será também tudo em cada um, quer dizer, que cada substância inteligente, estando perfeitamente purificada, *todos os seus pensamentos serão Deus*; ela nada poderá ver e compreender senão Deus, ela possuirá Deus e Deus será o princípio e a medida de todos os movimentos dessa inteligência: é dessa forma que *Deus será tudo em todos*; pois a distinção entre bem e mal desaparecerá, uma vez que Deus, em quem o mal não pode residir, for *tudo em todos*; assim, o fim das coisas nos levará de volta ao ponto do qual partimos... E quando a morte e o mal forem destruídos, então Deus será verdadeiramente TUDO EM TODOS”¹³²⁴

Vista em conjunto com o texto de Paulo que ela comenta e à contra-luz do desenvolvimento da teologia da história de Joseph de Maistre, principalmente nas passagens-chave das *Soirées*, pode-se dizer que, no que diz respeito à visão maistreana sobre a escatologia, e especialmente ao entendimento desta como o verdadeiro desfecho de uma paidéia providencial, está tudo aí nesta reflexão do *Livro dos Princípios*. Há, em primeiro lugar, a alusão ao fato de que o fim dos tempos implicará necessariamente na perfeita purificação das “substâncias” ou criaturas inteligentes, o que, para o bom conhecedor da obra de Orígenes, e à luz do que foi exposto no capítulo IV, se refere e só poderia se referir ao processo de recondução/educação histórica e Providencial das almas (*psychai*) caídas através da dor e do sofrimento na direção da sua integridade original. Trata-se, em outras palavras, daquilo que viemos chamando de paidéia do castigo, da submissão da criação e especialmente das criaturas racionais, sejam elas anjos ou homens, à ordem violenta que governa o cosmos visível a fim de “prová-las” ou “exercê-las” e chamá-las à conversão¹³²⁵.

Ora, é precisamente esta a visão da história e da noção de Governo Temporal da Providência que, em acordo com a minha hipótese, eu venho propondo para uma leitura

¹³²⁴ Maiúsculas do autor. Citação do *De Principiis* III, 4 (sic) in *Soirées*, II, 10, pp. 536-7. O trecho citado corresponde na verdade a *De Principiis* III, 6, 3. Nos seus *Registres de Lectures*, além do trecho usado nas *Soirées* (transcrito na p. 352, “Extraits G”), Maistre tece especulações acerca de como seria esse novo reino escatológico depois do fim da história. Glosando uma passagem do *De Principiis* que acho tratar-se de III, 6,6, onde o alexandrino especula sobre como seriam os corpos depois do advento escatológico e da ressurreição, Maistre escreve numa perspectiva que parece ser devedora da palingenesia: “Não é fácil saber de qual mundo ele quer falar. Ele será mais belo, sem dor (?) e sem infelicidade, mas será um outro mundo ou este aqui aperfeiçoado [*perfectioné*], o que me parece mais provável?” Na mesma página (“Extraits G”, p. 355) ele escreve: “O céu e a terra serão transformados; mas o que é transformado não perece”.

¹³²⁵ Lembremos que na visão de Orígenes o próprio cosmos visível foi criado com esse fim.

global do pensamento de Joseph de Maistre. Há também, no comentário origeniano, a representação da salvação e da escatologia como um retorno à unidade original, tanto no plano interno, interior do ser humano, quanto no plano coletivo e universal (o desaparecimento da distinção entre bem e mal), o que segundo Harl se constitui, para o alexandrino, na “meta de toda a ação divina”, uma fórmula que repete letra a letra a expressão usada por Maistre mais acima para descrever o fim dessa mesma ação¹³²⁶. Há, ainda, mais uma vez, a referência ao tempo escatológico como o tempo da destruição da morte e do mal, que serve de conclusão para a descrição da virtude redentora da grande lei da destruição violenta dos seres vivos que, na sétima *Soirée*, havia sido desenvolvida de maneira misteriosa e alusiva, sendo deixada em aberto e permanecendo, até agora, em última análise lacunar.

Mas há, principalmente, no que diz respeito à hipótese da paidéia providencial, a referência já mencionada mais acima, a propósito da passagem da Carta aos Coríntios, à obra do Cristo e à sua vitória sobre a morte como uma obra de submissão. Embora a passagem particular do comentário reproduzido mais acima não a mencione, esta idéia está certamente pressuposta nela, uma vez que a sua importância na doutrina origeniana da redenção dificilmente poderia ser exagerada. Como mostra Harl, para o alexandrino o grande ensinamento que o Cristo veio trazer aos homens, o grande caminho de resgate para a sua condição caída gerada pela desobediência das primeiras criaturas, foi a submissão total e voluntária aos desígnios de Deus. Com efeito, nele, esta paidéia da obediência e da submissão voluntária voltada à salvação das criaturas racionais é de tal modo definidora da *opus Christi* que o Salvador é representado, conforme vimos, no *De Principiis*, como aquele que veio restaurar a disciplina (a *paidéia*) da obediência, a fim de levar todas as coisas de volta ao Pai. Citemos de novo a passagem capital, na medida em que também ela tem a virtude de unir todos os temas envolvidos na escatologia paulina das *Soirées*:

E então, o Unigênito [*monogenes*] de Deus, que era o Logos e a Sabedoria do Pai, quando estava em posse da glória junto ao Pai, que ele tinha antes que o mundo fosse, desproveu-se a si mesmo dela, assumindo a forma de escravo, e foi obediente até a morte, de modo a poder ensinar a obediência àqueles que só podiam obter a salvação através dela (...) Como ele veio, então, restaurar a disciplina (*paidéia*), não apenas do governo, mas da obediência, conforme dissemos, realizando em si mesmo primeiro o que desejava ver realizado pelos outros, ele foi obediente ao Pai, não apenas até a morte na cruz, mas também, no fim do mundo, abarcando em si todos os que

¹³²⁶ Harl, 1958: pp. 108-9.

ele sujeita ao Pai, e que através dele chegam à salvação, ele próprio, junto com eles, e neles, sujeitando-se também ao pai, com todas as coisas subsistindo nele, e ele próprio como a cabeça de todas as coisas, e nele se encontrando a salvação e a plenitude daqueles que obtêm a salvação –de modo que Deus possa ser tudo em todos (*De Princ.* III, 5, 6).

A paidéia da obediência está presente, no alexandrino, já na sua representação da Encarnação como uma humilhação consentida do Verbo divino, como a assunção voluntária da carne e dessa forma de escravo (a forma do homem) por amor à humanidade¹³²⁷. Ela continua nos exemplos de vida, na prática não espalhafatosa das virtudes, na própria posição humilde de carpinteiro que ele assumiu, mas está presente sobretudo no desfecho trágico da sua missão, previamente conhecido e deliberadamente aceito, na sua aceitação amorosa das terríveis condições do mundo e do seu destino, numa palavra, na sua morte na cruz¹³²⁸.

Como diz o texto, “o filho se fez obediente até a morte para ensinar a obediência àqueles que não eram capazes de obter a salvação a não ser pela via da obediência”. Com este *exemplo*, ele, que era Deus verdadeiro, ao invés de forçar a vontade das suas criaturas (uma expressão que, como vimos, para Maistre não tinha significado algum), ensinou a submissão de uma maneira “digna de Deus”, submetendo-se ele mesmo à vaidade que não foi ele mesmo que implantou. Fazendo isso ele “respeitou a liberdade humana, ensinando e não obrigando o homem a se submeter, persuadindo-o a agir assim, não o brutalizando (*De Principis*, III, 5,8)”¹³²⁹, de tal modo que o resultado da sua educação, toda ela baseada na idéia de imitação voluntária, é justamente um “retorno”, “pela prática da obediência”, à ordem e à submissão” que caracterizavam as coisas no princípio, quando todas os espíritos amantes estavam “quentes” e unidos e Deus era tudo em todos eles¹³³⁰.

Não é nesta educação da liberdade pelo exemplo entendida como modalidade maior ou superior da ação divina, da sua *meta* em relação a nós, que se consuma o argumento da teodicéia que atravessa as *Soirées*?

¹³²⁷ Cf. *C. Cels.* II, 25 e Harl, 1958: pp. 289, 313.

¹³²⁸¹³²⁸ Cf. Harl, 1958: p. 294.

¹³²⁹ Harl, 1958: p. 110, n.32.

¹³³⁰ Harl, IBID. Numa outra passagem do *De Principiis* já citada no capítulo IV Orígenes diz: “Esta sujeição, no entanto, será realizada de certos modos e depois de certo *treinamento* e em determinados tempos [*kairoi*]; pois não se deve imaginar que ela se dará sob a pressão da necessidade (de modo que o mundo parecesse ser subjugado a Deus pela força), mas pela *palavra, razão e doutrina* [três sinônimos de *Logos*]; por um chamado a uma maneira melhor de vida, *pelos melhores sistemas de treinamento* e também *pelo emprego de ameaças adequadas e apropriadas*, que recaem justamente sobre aqueles que desprezam todo cuidado e atenção com sua própria salvação e utilidade”.

Não é nessa perspectiva da imitação de Cristo que toda a reflexão maistreana sobre a reversibilidade, o martírio e o significado coletivo ou universal do sofrimento voluntário do justo se resume e quer desaguar?

Ora, por mais libertários que sejamos, é forçoso reconhecer que existe uma distância imensa, na realidade um abismo, entre obediência e escravidão. Enquanto a primeira é definida pela submissão ou aquiescência voluntária à ordem dada ou à obrigação vislumbrada ou assumida, e, portanto, subentende e pressupõe integralmente a liberdade, que permanece toda onde está, a segunda corresponde a um estado degradante que subverte completamente a economia da criatura livre e que nada tem que ver com ela, podendo inclusive ser descrita como algo que lhe ocorre até certo ponto vindo de fora, de maneira “acidental”. Nesta perspectiva não cabe realmente nenhum escândalo quando a obediência, entendida nesta perspectiva de colaboração ou sinergia (“imitação”) com a ação da Providência, é definida, como a faz Orígenes e também Joseph de Maistre, como a obra-prima da criatura livre e racional, uma vez que a liberdade é desde sempre a condição *sine qua non* deste processo e do cumprimento desta *lei*.

Mas há mais. Mais do que simplesmente não terem entre si nada de essencialmente contraditório, é preciso dizer que obediência e liberdade na realidade se encontram de maneira misteriosa num outro plano, num plano superior, revelando um acordo íntimo que à primeira vista pode ser difícil de perceber. Este plano se liga de modo radical à própria mensagem e ao próprio significado da figura do Cristo e da sua missão, à idéia de que a sua obra de submissão voluntária deve na verdade ser mais propriamente definida como uma “obra do amor”.

Com efeito, se o amor é, como assim parece, um apanágio exclusivo das criaturas livres, ele é ao mesmo tempo o empenho submisso dessa mesma liberdade que as caracteriza de maneira essencial no serviço de algo que se considera ou se oferece como de “maior valor”, e que na realidade é de certo modo trocado por ela sem que haja, dos dois lados, seja do lado do serviço, seja do ponto de vista do arbítrio, qualquer tipo de derrogamento ou suspensão¹³³¹. Conhecemos, através do nosso poeta maior, essa história do grande paradoxo do amor: “Estar-se preso por vontade”, “servir a quem vence, o vencedor”... Estas são apenas outras tantas expressões no campo profano do significado maior da *opus Christi* que neste

¹³³¹ Como escreveu recentemente o professor Pondé numa página inspirada, embora ela se apresente como a sua grande e verdadeira condição, não há na realidade “nada mais distante do amor do que a simples liberdade”. *O Estado de São Paulo*, caderno Aliás, agosto de 2007.

momento eu estou buscando descrever. A exemplo dela, a *paidéia da obediência*, sendo uma *paidéia da submissão voluntária*, é e não pode deixar de ser uma *paidéia do amor*. É o amor, enfim, o que o Cristo, entendido, como a partir de Maistre eu o estou entendendo, como modelo supremo do homem e da sua atitude diante da dureza da vida, tem a oferecer com todas estas coisas que eu estou dizendo a partir da perspectiva escatológica baseada na *aceitação*.

Pois bem, voltando agora à descrição da escatologia, o retorno (*epistrophé*) promovido pela sujeição universal de todas as coisas ao Cristo, quando *Deus será tudo em todos*, e definido como a meta “incansavelmente perseguida” (*indesinenti opere: De Principis I, 3, 8*) pela divindade e a ação da sua Providência, é descrito caracteristicamente por Orígenes como uma obra de “reparação” (IV,32), uma restituição (III,6,9), como a famosa *apocatástasis* (II,10,8), o retorno de todas as almas ou criaturas racionais (*logiká*) que constituem o cosmos visível à sua condição primitiva de bem-aventurança, onde todas serão ao mesmo tempo possuídas e possuirão Deus (*capere Deum*), a sua alegria e perfeição¹³³². Esta doutrina ou representação escatológica adotada por alguns padres importantes da Igreja oriental, e que ganhou celebridade ligada ao nome do sublime alexandrino, tem particularidades que interessam sobremaneira ao conceito de *paidéia providencial* e especialmente à atribuição deste conceito à obra histórica de Joseph de Maistre. A palavra, usada originalmente em referência ao período em que um planeta volta, uma vez realizada a sua órbita, ao ponto de onde partiu, logo passou a indicar, entre os estóicos, a noção do Grande Ano, o processo periódico de destruição e restabelecimento¹³³³ da ordem cósmica identificado como um Eterno Retorno. No sentido propriamente escatológico de restabelecimento ou restauração a sua primeira menção em ambiente cristão se dá em At 3,21, onde está indicado simplesmente o restabelecimento do reino do Messias trazido pelo Cristo. Se é verdade que muitas passagens paulinas (Rm 11,32; Fl 2,9 e ss; Ef 1,3-10; Cl 1,17-20; 1Tm 2,3-6; 4,10; Tt 2,11; 2Pd 3,9; Jo 12,32) falam do obra do Cristo como uma restauração da ordem cósmica ou mesmo de uma nova vida, a principal referência escrituraria, senão à palavra, mas à idéia da *apocatástase*, é esta que encerra a passagem da Carta aos Coríntios mencionada mais acima e que sugere um restituição universal com a expressão “Deus será tudo em todos”.

Vale dizer que o entendimento da *apocatástase*, tanto no ambiente cristão de maneira geral quanto na obra de Orígenes, é substancialmente diverso daquele subentendido no uso

¹³³² Cf. Harl, IBID. p. 111.

¹³³³ A tradução latina do grego *apocatástasis* é justamente *restitutio* ou “restauração”.

pagão do termo. Para Orígenes a idéia da restituição da criação (proposta por ele de maneira conjectural, é preciso ter isso sempre em mente) não podia ser, evidentemente, pensada na perspectiva do Eterno Retorno que caracterizava a idéia pagã de cosmos cíclico, mas como um retorno definitivo (pelo menos no plano universal) a uma unidade original perdida que se dá ao final de um processo de sucessivas provações e unificações que remetem à idéia de uma contínua educação da liberdade pela Providência divina. Ainda que estas provações e as diferentes ordens (ou “mundos”) a que elas potencialmente dão origem se sucedessem indefinidamente, como alguns comentadores da obra de Orígenes já acharam ser o caso¹³³⁴, elas ainda assim não identificariam a restauração origeniana com a versão estoica do conceito, uma vez que, sendo, para o alexandrino, produto da liberdade, fatalmente seriam diferentes umas das outras¹³³⁵. Há também a polêmica da restituição final dos demônios, dos pecadores contumazes ou dos ímpios, mas esta é uma questão que não me cabe tratar aqui¹³³⁶.

Para o presente propósito interessa mais saber que, sendo representada como uma restituição de feitiço universal, como uma salvação do grosso da humanidade (incorporada ao soma de Cristo e, através deste, ao Pai, pela obediência¹³³⁷) no final dos tempos, e como o termo de um período quiçá pluricósmico de provações sucessivas, a apocatástase só faz sentido no contexto de uma concepção terapêutica ou pedagógica de castigo, ou seja, na idéia de que o castigo é finito, temporário, de que ele serve essencialmente à correção ou purificação do pecador, uma vez que, se ele é definitivo, quer dizer, se ele é interpretado como uma simples vingança ou retribuição, como poderia haver a restauração (que dirá uma restauração “universal”)? Assim, esta doutrina notoriamente baseada na afirmação do princípio de que o fim é sempre semelhante ao começo se apresenta como o termo perfeito, talvez até mesmo como o termo necessário (no sentido da necessidade interna dos conceitos) de uma existência pensada como um processo de educação. A sua adoção por Maistre, ainda que de maneira tímida e conjectural, é apenas mais uma indicação, para mim a indicação

¹³³⁴ É o caso de Prat, por exemplo (1907: p. XXX).

¹³³⁵ Admitindo a pluralidade dos mundos, Orígenes corrige expressamente a visão estoica de que eles poderiam ser iguais, cf. *C. Cels.* IV, 67-8. Sobre a hipótese de uma infinidade de mundos sucessivos ver *De Principis* III, 5, 3 e III, 6, 6)

¹³³⁶ A polêmica é encarnçada uma vez que a proposição foi expressamente condenada pelo Sínodo de Constantinopla de 543 e posto que algumas passagens da obra do alexandrino (*De Principis* III, 6, 5; *Comm. In Joh.* 32,3) realmente dão azo a ela. No entanto, Orígenes defendeu-se veemente na sua “Carta aos amigos de Alexandria” de jamais haver defendido um tal absurdo. Seja como for, a apocatástase é defendida em termos ainda mais ortodoxos por um ilustre seguidor seu, Gregório de Nissa, no seu *De hominis opfcio* (21,1) e principalmente nos seus comentários aos Salmos (XVI, 605d). Para toda essa questão ver Pratt, 1907: p. XXX e ss LII-LIII e p. 105 e ss; Quasten, 1957: II, p. 107 e ss; e G. Bardy, *Dictionnaire de Theologie Catholique* (DTC), 1932: XI, 2, p. 1545 e ss.

¹³³⁷ Como diz o autor do verbete “imitação de Cristo” do Dicionário Crítico de Teologia (Lacoste, 2004), em Paulo “a imitação de Cristo é uma obediência absoluta à vontade de Deus para edificar o Corpo de Cristo”.

definitiva, de que, ao fim e ao cabo, e ainda que em parte alguma ele tenha feito uso do termo, ele concebia a noção de Governo Temporal da Providência como um processo de correção/educação do homem pecador, uma iniciativa do amor divino para, através das purificações efetuadas pela submissão voluntária a um itinerário de castigos, levar a humanidade “rebelde desde o ventre da mãe” ao seu fim.

É assim que *o fim deverá ser igual ao começo*. É da mesma forma nestes termos, quer dizer, a partir do seu “fim”, que a meu ver o pensamento histórico de Joseph de Maistre deve ser entendido em toda a força e sutileza das suas articulações. Pois, como penso haver conseguido demonstrar, nele a descrição poderosa, sem meias palavras e até mesmo um tanto exagerada, da violência que caracteriza esta ordem de coisas caída em que vivemos, se consuma, ao fim e ao cabo, e para além da perspectiva da crítica que não obstante é bem verdadeira, como um convite à criatura racional, como uma exortação endereçada à sua razão e à sua liberdade, como um chamado à conversão, que se realiza num itinerário de retorno sem dúvida nenhuma extremamente duro e mesmo sanguinolento, mas que não me parece ser em essência diferente do que prega, ou pelo menos daquilo que pregava até tempos recentes, o cristianismo como sendo o itinerário do cristão, seguidor do Cristo.

Assumindo uma perspectiva que Danielou chama de maneira curiosa de “escatologia começada”, para Maistre não há nada mais importante do que o atendimento a este chamado e do que esta aceitação, porque até que ela seja integral o mundo continuará como está e nada estará realmente consumado, e aí é como se o Cristo houvesse morrido em vão¹³³⁸. Quando, enfim, percebemos que para ele o supremo caminho do homem no mundo, entendido como a aceitação voluntária da dor, da morte e do sofrimento, está indicado na imitação de Cristo, e que todo o seu trabalho pode ser resumido como uma contribuição, decerto original, para esta imitação, como uma espécie de processo educativo que pretende contribuir para adotá-la definitivamente, nos damos conta de que muitas das imagens exageradas ou por vezes francamente mal-intencionadas usadas para descrever, classificar e não raro demonizar a sua obra e especialmente o seu pensamento histórico não fazem sentido algum.

¹³³⁸ Para Danielou (1964: pp. 239-49), a “escatologia começada” é a visão que representa a redenção como tendo sido apenas começada pela primeira vinda do Cristo, estando necessitada de complemento seja pelo trabalho do homem seja pela Segunda Vinda. A mesma noção é abraçada por Henri Marrou (2006: p. 89), que no entanto corrige o termo, preferindo falar de uma escatologia “incoata” ou “inaugurada”. Desnecessário dizer que é esta visão que adotam tanto Maistre quanto Orígenes. Ela fala de um julgamento que se estende da ressurreição até os últimos tempos, e que corresponde exatamente ao período que estamos vivendo. “Com Cristo, a era do julgamento está realmente aberta. Os últimos tempos realmente começaram. Tempos decisivos que é preciso reconhecer e compreender... Eles se prolongarão pela presença do filho do homem em seus irmãos e na comunidade... Eles se acabarão na Parusia, que estabelecerá definitivamente o reino de Deus” D. Mollat cit in Danielou, IBID: p. 249.

Em múltiplos níveis, toda a teologia da história de Joseph de Maistre me parece ter a pretensão de ser apenas isso mesmo, uma espécie de contribuição para o *opus magnum*, o grande e, em sua visão, “necessário” processo de retorno ao divino dirigida a uma humanidade caída mais “desgarrada” do que nunca, que a seus olhos precisa hoje mais do que nunca da espécie de advertência e exortação religiosa que ele tem para oferecer.

Quem sabe não vem daí, da recusa cada vez maior em ouvir o chamado, o seu tão decantado exagero, a sua constante exasperação?

Não era assim que agiam os próprios profetas diante da aparente impossibilidade de se fazer ouvir?¹³³⁹

Seja como for, em todos os campos estudados ao longo da tese, desde o seu início, na proclamação da Providência nos eventos revolucionários, depois na análise da presença divina na formação das sociedades e suas constituições, na crítica do desencantamento e potencial ateísmo gerados pela moderna postura científica, no ataque impiedoso contra o projeto de formar as novas gerações de homens completamente afastadas de Deus, na descrição do mundo, do homem, e da natureza na perspectiva de uma história dos sacrifícios, na justificação da justiça divina na condução dessa mesma história especialmente na punição dos culpados e no desvelamento dos “adoráveis” motivos que se escondem por trás dos sofrimentos que o justo deve aceitar com resignação, enfim, na proposição da imitação de Cristo como único meio de redenção, unidade e vitória sobre a morte, em tudo isto a exortação lançada por Maistre não quer mais, talvez, do que um chamado ao arrependimento, endereçado tanto à cabeça quanto ao coração do homem para que, descobrindo (ou recordando) a sua verdadeira origem e fim, dadas pela sua ciência religiosa do homem, ele possa viver conforme a sua destinação, para Maistre concebível apenas em termos de uma união com a divindade.

Assim se dá, segundo eu vejo, a sua versão particular da Paidéia Providencial. Se a adoção deste conceito como *lente* para ler a sua obra mais esclareceu do que confundiu, me parece que, se não foi a melhor nem a mais acertada, a sua escolha não foi em vão. Afinal, o que mais, além de trazer um pouco de esclarecimento, uma lente de leitura poderia pretender?

¹³³⁹ É isso pelo menos o que diz Heschel. Cf. *The Prophets*, 2001: p. 239 e ss.

12.2. O problema do fim da história na Undécima *Soirée*

Resta, para finalizar, discutir uma outra interpretação do fim da história em Joseph de Maistre, muito difundida na literatura e de certo modo bem diversa daquela que eu acabo de oferecer. Trata-se, com efeito, da visão mais popular entre os comentaristas, que toma como a última palavra de Maistre sobre a história as curiosas especulações milenaristas do Senador na undécima *entretien*. Como esta corrente de interpretação encontra a sua formulação mais clara, mais alta e mais acabada no capítulo dedicado ao nosso autor pelo insigne cardeal de Lubac em seu estudo monumental sobre a tradição de pensamento escatológico derivada de Joaquim de Fiore, penso ser conveniente construir este momento final da tese como uma espécie de diálogo com ele. Esta maneira de exposição me parece ser bem mais eficiente do que uma discussão geral dos diversos autores e pontos de vista, a qual, num momento conclusivo como este, e ao cabo de um trabalho tão longo e fatigante, corre o risco de resultar demasiadamente exaustiva.

Isto posto, o argumento de Lubac é simples: considerando as ligações de vida inteira entre Maistre e a franco-maçonaria de tipo místico é lícito interpretar o seu pensamento segundo as categorias e esquemas mentais deste movimento de renovação espiritual que conquistou grande parte da Europa no tempo dele. O movimento em cujo contexto o pensamento de Maistre supostamente deveria ser interpretado deve, na visão do nosso comentarista, ser entendido no contexto de uma grande crise do pensamento católico por sua vez integrada num processo geral de secularização que atingiu em cheio a espiritualidade europeia e todas as confissões cristãs sem exceção. Como Lubac escreve em sua introdução, “o último terço do século XVIII e o primeiro do século XIX estão cheios de racionalistas místicos, a maior parte dos quais se sentem profetas.

Eles invocam Böhme, Madame de Guyon, Oetinger; com maior frequência Swedenborg ou Lessing; com menor frequência (ao menos na França) Herder. Um grande sonho ecumênico brilha no horizonte para os mais religiosos entre eles. É a época em que a *Societas roseae et aureae Crucis*, fundada em torno do ano 1760, penetra em todas as partes na Europa Central (...). É também a época dos iluminados da Baviera cuja seita anti-cristã, fundada por Weishaupt em 1776 chega a ser poderosa em pouco tempo. Em 1779 os iluminados de Avignon anunciam a chegada próxima de um novo reino. Em 1791 Gombauld prediz uma “regeneração universal” que fará desaparecer todas as figuras para dar lugar à verdade pura. Em 1797 os “Irmãos de São João Evangelista”, que fazia vinte anos se esforçavam para competir com os rosa-cruzes, publicam um manifesto, amálgama de Cabala e tradição cristã. O bernês Kirchberger (...) espera “o grande dia em que a

luz brilhará como um relâmpago”. Em seus *Discursos espirituais* Saint-Georges de Marsais anuncia para um futuro próximo a inauguração do “reino do espírito”, advertindo os seus leitores de que “a parte sensitiva da criatura” não será capaz de percebê-lo. Divone celebra com entusiasmo “a terceira revelação, a efusão universal do espírito” e por aí vai (Lubac, 1988: I, pp. 287-8)¹³⁴⁰.

Do meio desse enorme movimento de caráter geral que varre toda a Europa, surge, segundo Lubac, “toda uma nuvem de profetas, uns ainda próximos à velha inspiração joaquimita; outros dominados pela sua transposição naturalista” (IBID). E é precisamente no contexto desse verdadeiro omelete místico, intelectual, político e espiritual da franco-maçonaria e das outras sociedades secretas que emergiria, segundo ele, a “alta figura enigmática” de Joseph de Maistre (IBID. p. 291). Apesar das acusações de todo lado dirigidas a ele, dando conta do seu dogmatismo, autoritarismo e obscurantismo, a realidade, assim segue o argumento de Lubac, é que a parte “mais importante e constante” da sua obra, aquela que “lhe atribui sentido”, marcada pela ousadia, pelo espírito visionário e por uma série de importantes antecipações, é justamente aquela que está ligada a este movimento que se acaba de descrever. Muitos, diz o comentarista, retiveram de Maistre apenas a menção reacionária sobre a revolução “satânica”, quando de preferência deviam investigar a visão iluminada acerca da grande revolução religiosa que, segundo o autor, se seguiria como uma consequência inevitável da revolução política¹³⁴¹. Leitor assíduo dos autores ocultistas dos séculos XVII-XVIII, a quem, segundo Lubac, ele devia as “primeiras manifestações” desta ousadia de pensamento que segundo ele o caracteriza, Maistre também foi durante muito tempo, como sabemos, membro da franco-maçonaria de rito escocês (a “ala direita” das sociedades secretas do Antigo Regime), em cujo meio adotou o pseudônimo de *Josephus a Floribus*, que o nosso comentador especula ser devido ao suposto reconhecimento de um parentesco espiritual com o místico monge calabrês (IBID. p. 292)¹³⁴².

¹³⁴⁰ Para uma descrição exaustiva deste meio intelectual e suas inspiração ver Auguste Viatte, *Les sources occultes du Romantisme, Illuminisme e Teosophie 1770-1820*, 1969: I, pp. 2-43. Para a participação do conde de Maistre, ver o tomo II, pp. 64-95. Cf. tb. a introdução geral de Jean Rebotton à sua edição dos *Écrits Maçonniques*, 1983: pp. 13-30.

¹³⁴¹ IBID. p. 292. Com essa referência Lubac tem em mente a seguinte passagem da correspondência de Joseph de Maistre: “a Europa inteira encontra-se numa fermentação que conduz a uma revolução religiosa, memorável para sempre; a revolução política que testemunhamos não foi mais que o espantoso prefácio dela. Para limpar o terreno era preciso os *enragés*; agora verás chegar o arquiteto”. Carta de 16 de janeiro de 1815 ao Chevalier de Bray, O.C., XIII: p. 27.

¹³⁴² Em complemento aos textos mencionados numa nota anterior, consulte-se toda a primeira parte da *Revue des Études Maistriennes* dedicada às relações de Maistre com a franco-maçonaria mística (pp.13-224), e especialmente o artigo de Jean Rebotton “Joseph a Floribus pendant la Révolution: repères et conjectures”, pp. 141-182. Para uma geração mais antiga de comentadores, é recomendável a leitura do estudo clássico de *Émile Dermenghen, Joseph de Maistre Mystique, ses rapports avec le martinisme, L’illuminisme et la Franc-*

Seja como for, nesse ambiente Maistre não teria dado, na opinião de Lubac, provas de um conservadorismo excessivo nem de falta de espírito crítico. Como prova o *Mémoire* enviado ao duque Ferdinand de Brunswick, estudado no nosso capítulo V, a sua atitude era exatamente o contrário desta. Ali, tratava-se de fomentar todo tipo de iniciativas de especulação sobre os dogmas e as Escrituras e interpretar a maçonaria como uma espécie de instrumento de reunião universal, deixando de lado as pequenas querelas ligadas a lendas e crenças sobre a origem da sociedade secreta que a observação histórica e a simples razão se mostravam incapazes de resolver¹³⁴³. É ali, enfim, que Maistre teria vislumbrado pela primeira vez, ainda segundo o nosso comentarista, aquilo que serviria de guia a todo o seu esforço intelectual, a idéia de que o *Opus Magnum* do maçom iluminado consistia na promoção efetiva, no seio do tempo histórico, de uma união geral de feitio ecumênico, que precipitaria, nos termos expressos na longa citação reproduzida mais acima, o complemento necessário da revelação, a ascensão do “cristianismo transcendental”, a terceira idade do espírito entendida como uma espécie de “revelação da revelação” ou como o desvendamento final (ou ulterior) dos segredos divinos (IBID. p. 294)¹³⁴⁴.

Com efeito, assim, segue Lubac, desde a sua primeira obra, as *Considérations sur la France*, Maistre persegue esta visão e insiste neste pensamento. Prova disso é a passagem em que ele fala de uma renovação total do cristianismo, uma perspectiva, segundo Lubac, nada menos que radical, porquanto admite a possibilidade de que a revelação cristã pudesse ser ultrapassada por uma outra “concessão da bondade divina” que, confirmando-a e esclarecendo-a, poderia vir a lhe substituir. Para Maistre, apenas os espíritos pequenos e míopes (não um “verdadeiro filósofo”) poderiam rechaçar esta possibilidade de modo peremptório. Pois “que homem da Antigüidade foi capaz de prever o cristianismo? E que homem estranho a esta religião pôde, em seus primórdios, prever seus êxitos? Como podemos saber se não está em curso uma grande revolução moral?”¹³⁴⁵ É assim, com este “radicalismo profético” de feitio ecumênico, que, ainda segundo Lubac, Maistre concebe a história nas suas *Considérations*. É da mesma forma, pensa o comentarista, que ele persistirá durante todo o

Maçonnerie; l'influence des doctrines mystiques et occultes sur sa pensée religieuse, 1979 (1946): esp. pp. 35-98.

¹³⁴³ Cf. *Mémoire*, in *Écrits Maçonniques*, 1983: p. 80 e ss.

¹³⁴⁴ Lubac provavelmente se refere à descrição das funções do segundo e terceiro graus de franco-maçons no *Mémoire*, in *Écrits Maçonniques*, 1983: pp. 104-114, embora eu não reconheça no texto de Maistre uma continuidade estrita entre a finalidade de reunião das Igrejas separadas correspondente ao segundo grau e a ciência religiosa do homem ou “cristianismo transcendental” que caracteriza o terceiro. Esta continuidade entre os dois planos, entre a interpretação mística das Escrituras e o fim dos tempos, consiste, com efeito, no coração da tese de Lubac sobre o caráter joaquimista da escatologia maistreana, e é por isso mesmo que a tese, no mais muito bem colocada, me parece um tanto forçada.

¹³⁴⁵ *Considérations*, 1980: p. 114 cit in Lubac, 1988: p. 294.

resto da sua carreira literária (e mais particularmente ainda em sua correspondência¹³⁴⁶), potencializando na realidade esta sua “ousadia inicial” pelas leituras que foi fazendo, extraindo as suas profecias de sistemas ecléticos e por vezes francamente esquisitos como a biologia escatológica de Charles Bonnet e a sua palingenesia, tirando, de maneira geral, proveito de idéias que, segundo Auguste Viatte, naqueles tempos turbulentos repousavam “numa multidão de cabeças” e que pertencem “à história do espírito humano”¹³⁴⁷.

Dentre estas idéias arquetípicas ou gerais, a maior é talvez aquela que foi mencionada mais acima, definida por Lubac como “o grande sonho ecumênico na pura tradição joaquimita” (IBID. p. 297). A todo tempo, seja nos escritos, seja na correspondência maistreana, percebe-se, atrelada a este sonho, uma mistura de resignação e esperança no aguardo do grande acontecimento. Para Lubac estes sentimentos mesmos são válidos para definir a sua posição: “resignação do conservador”, diz ele, “diante da proximidade de uma revolução religiosa ‘inevitável’; esperança do profeta, estremecido diante da aurora de uma nova luz”. No final, diz Lubac, triunfou a esperança, e o iluminismo de juventude prevaleceu “com uma nova chama” contra a violência dos acontecimentos históricos que ele testemunhava e que não podiam deixar de desesperá-lo, ao menos ocasionalmente.

No tocante à obra maistreana, este “final” a que se refere o comentador corresponde naturalmente às *Soirées de São Petersburgo*, a sua “obra querida”, aquela na qual ele colocou tudo o que sabia. Conforme o próprio Maistre escreveu ao editor do *Du Pape*, o lionês Jean-Marie de Place, em 11 de dezembro de 1820, apenas dois meses antes de sua morte (fevereiro de 1821), nelas, nas *Soirées*, “é possível encontrar um curso completo de iluminismo moderno”¹³⁴⁸. Ao Visconde de Bonald, seu companheiro de contra-revolução, ele escrevera pouco tempo antes disso, no mesmo tom: “Em uma das minhas *Soirées* de São Petersburgo eu reuni todo os sinais (que eu conheço) que anunciam um grande acontecimento no âmbito religioso”¹³⁴⁹. É evidente pelo contexto que com isso Maistre estava se referindo à inacabada undécima e última *entretien*, escrita, conforme informa Darcel em sua edição crítica, nos últimos meses de 1820, portanto doze anos depois do resto da obra, quase toda redigida entre 1809 e 1810¹³⁵⁰. É este texto em particular que Lubac chamará de os *novissima verba* de

¹³⁴⁶ Cf. os exemplos citados por Lubac nas pp. 296-7. De fato, mais do que nenhum outro autor de que eu tenha conhecimento Maistre adorava arriscar previsões na sua correspondência nas mais diversas circunstâncias e sobre os mais variados assuntos. Não era à toa que Sant-Beuve o chamava, ainda que com uma ponta de maldade, de “Isaías de salão”.

¹³⁴⁷ Viatte, 1969: II, pp. 87-88 cit in Lubac, 1988: p. 294-5.

¹³⁴⁸ O.C., XIV: p. 250.

¹³⁴⁹ IBID. p. 246.

¹³⁵⁰ Cf. *Soirées*, II, 11, p. 570, n.1.

Joseph de Maistre, o que para o comentador significa claramente que, entre outras coisas, é nele que se pode encontrar a última palavra do autor sobre todo o seu pensamento e em particular sobre a sua filosofia da história.

Para Lubac é na undécima *Soirée*, onde Maistre revela “o fundo de seu pensamento (tomando certas precauções), ou, se se prefere, o fundo da sua utopia”, que o grande sonho de ecumenismo cultivado pelo conde savoiano desde os seus primeiros escritos “vai tomar um novo impulso e abrir-se a perspectivas mais amplas e misteriosas”, manifestando em plenitude o “parentesco entre Josephus a Floribus e Joaquim de Fiore” (IBID. p. 300-1). É desta “constatação” e nesta perspectiva de ser uma suma do pensamento maistreano (especialmente sobre a história e o seu “fim”) que o comentador parte para a leitura das especulações do Senador que dominam a última *Soirée*. Leiamos-la, então, com ele.

Animado pela disposição demonstrada pelo Cavaleiro de ser levado, na questão sobre os caminhos da Providência que desde o início ocupara os três interlocutores, além dos limites da ortodoxia e mesmo do que se podia saber¹³⁵¹, o Senador se lança a especular sobre a tão sonhada “revelação da revelação”. Depois de buscar demonstrar que o espírito profético é, ao contrário do que se pensa hoje em dia, “natural ao homem”, o qual vive sujeito ao tempo mas é “por natureza estrangeiro ao tempo”, ele diz: “o universo está à espera. Com que direito menosprezariamos esta grande persuasão [de que alguma coisa grande está por vir]; com que direito condenariamos os homens que, advertidos por estes signos divinos, entregam-se a santas investigações?¹³⁵²” Ele evidentemente está falando dos *illuminés*.

É preciso estar preparado para um imenso evento na ordem divina para o qual marchamos numa velocidade acelerada que deve surpreender todos os observadores. Não há mais religião sobre a terra: o gênero humano não pode permanecer nesse estado. Oráculos temíveis anunciam por todo lado que *os tempos chegaram*. Muitos teólogos, inclusive católicos, acreditaram que fatos de primeira ordem e não muito distantes estavam anunciados na revelação de São João (...) Ora, senhores (...) não é nada esse clamor geral que anuncia grandes coisas?¹³⁵³

¹³⁵¹ A passagem já foi citada mais acima, mas vale a pena ser reproduzida mais uma vez nesse novo contexto: “Ainda que você não seja partidário de viagens pelas nuvens, meu querido conde, eu tenho vontade de transportá-lo para lá mais uma vez. Você me interrompeu outro dia ao me comparar a um homem *mergulhado n’água que diz não ter o que beber*. A observação foi muito bem colocada, esteja seguro disso: mas o seu epigrama deixa subsistir todas as minhas dúvidas. O homem parece em nossos dias não poder mais respirar no antigo círculo das faculdades humanas. Ele deseja franqueá-los; ele se agita como uma águia furiosa contra as barras da sua gaiola”. *Soirées*, II, 11, p. 545.

¹³⁵² *Soirées*, II, 11, p. 552 cit in Lubac, 1988: p. 301.

¹³⁵³ *Soirées*, II, 11, p. 548 cit in Lubac, 1988: p. 301.

Como observa Lubac, com o fim de demonstrar a sua tese o Senador faz uso de tudo um pouco. Invoca a autoridade dos comentaristas do apocalipse¹³⁵⁴, fala das grandes calamidades que têm marcado especialmente os tempos mais recentes, mobiliza a história das ciências, o testemunho dos exegetas protestantes, o de Jacob Böhme, os estragos da Revolução Francesa¹³⁵⁵, evoca, conforme mostra a citação, a situação contemporânea de indiferença religiosa¹³⁵⁶, fala da virtude evangelizadora da recém criada Sociedade Bíblica destinada a divulgar o cristianismo pela divulgação da leitura da Bíblia¹³⁵⁷, discorre sobre o significado do *Pollion* de Virgílio e de todos os oráculos antigos que anunciavam o Salvador e nos quais ele queria ver uma analogia com os tempos atuais¹³⁵⁸ e, finalmente, afirma, baseado numa oculta lei da analogia, a soberania do número três¹³⁵⁹, o que o leva diretamente à idéia de uma “terceira explosão da bondade todo-poderosa em favor do gênero humano” (*Soirées, II, 11, p. 556*). “Eu não acabaria”, diz o Senador, “se quisesse reunir todas as provas que se apresentam para justificar esta grande espera” (IBID). Usando as leis da analogia de que o personagem tanto gosta, esta terceira onda de comunicação divina é inclusive bastante provável. “Deus falou uma primeira vez aos homens no Monte Sinai. Quinze séculos depois Ele endereçou a todos os homens uma segunda revelação”. Portanto,

não me diga que tudo está dito, que tudo foi revelado, e que não é mais permitido esperar nada de novo (...) O judeu que se limitava ao cumprimento da lei externa tinha toda a razão até o advento em crer no reino temporal do Messias. Porém, ele estava enganado, como depois foi mostrado. Sabemos realmente o que nos espera? *Deus estará conosco até o fim dos séculos e as portas do inferno não prevalecerão contra a Igreja!* Muito bem. Mas isto quer dizer, eu lhes rogo, que a Deus está vedada toda nova manifestação, e que ele não pode nos ensinar nada além do que aquilo que sabemos? Este seria, é preciso admiti-lo, um estranho raciocínio.¹³⁶⁰

Para o Senador, o conteúdo ou o resultado desta terceira revelação era e não podia deixar de ser “aquela grande unidade para a qual caminhamos a largos passos” e à qual os contemporâneos, pelo menos os contemporâneos *iluminados*, mesmo à distância, fazem questão de “saudar” (IBID)¹³⁶¹. Separando-a cuidadosamente das outras formulações mais ou

¹³⁵⁴ *Soirées, II, 11, p. 548.*

¹³⁵⁵ IBID. p. 552 e ss.

¹³⁵⁶ IBID. p. 555.

¹³⁵⁷ IBID. pp. 558-560.

¹³⁵⁸ IBID. p. 549, 552.

¹³⁵⁹ IBID. p. 554.

¹³⁶⁰ *Soirées, II, 12, p. 557* cit in Lubac, 1988: p. 302.

¹³⁶¹ Neste ponto o grande Lubac parece, como já disse, forçar um tanto o argumento, buscando determinar esta terceira idade, que Maistre descreve expressamente como a obra da unidade ou da restauração e nada mais do que isso, prioritariamente como uma revelação intelectual feita pelo Espírito Santo dos segredos do Apocalipse e dos outros textos obscuros das Escrituras. Para isto ele tira completamente do contexto a menção do Senador à necessidade de uma “sábua exegetese”, assim como as suas referências ao *Pollion* de Virgílio (p. 302), baseado

menos “joaquimitas” da terceira idade escatológica que, num espírito semelhante, diversos outros autores contemporâneos do nosso chegaram a propor¹³⁶², Lubac conclui sugerindo que a formulação maistreana acerca do fim dos tempos, nos termos em que acabamos de vê-la elaborada, corresponde, na tradição dos grandes humanistas cristãos dos séculos XVI e XVII, à proposição de uma religião universal entendida como “o verdadeiro e pleno catolicismo”

Tal deve ser a terceira e última manifestação da ordem divina, fundamento do que Maistre chama de “a grande unidade”, objeto da “grande obra”. Da mesma forma que o véu foi rasgado para os judeus, outro grande véu será rasgado para nós. A Lei não será abolida, mas cumprida, e o passo dado do judeu ao cristão não será maior do que aquele que se deve dar do velho cristão ao novo católico (Lubac, 1988: pp. 304-5).

Eis aí, na visão do grande Henri de Lubac, o que ele chama de o joaquinismo de Joseph de Maistre, algo que poderíamos traduzir como um ideal de catolicidade a ser realizado no próprio seio da história como a sua consumação. Antes de expor em detalhe a minha visão sobre tudo isso, é conveniente dizer que, em seus limites próprios, a interpretação de Lubac me parece estar essencialmente correta. Todos os textos citados, seja por ele, seja por mim, desde o *Mémoire* de juventude sobre a franco-maçonaria, até a última *Soirée*, estão aí para corroborá-la. Ademais, corresponde à pura e simples verdade factual que Maistre teve uma longa militância nas lojas maçônicas, assim como que ele freqüentou durante a vida inteira, e com bastante interesse, os escritos dos principais autores *illuminés*. Como já perto do final da vida ele mesmo confessaria numa nota aos seus registros de leitura, ele permaneceu fiel à Igreja católica, apostólica e romana, “mas não sem antes ter adquirido no trato com estes senhores [os *illuminés*] e no estudo das suas doutrinas um monte de idéias” das quais tirou “grande proveito”¹³⁶³.

apenas na afirmação de que a terceira idade se constituirá como uma “revelação da revelação”, o que me parece ser muito pouco. Esta força na argumentação me parece ser altamente indicativa dos limites da sua aproximação entre Maistre e Joaquim de Fiore, dois autores que, no final das contas, podem não estar tão próximos assim. Se Maistre bebeu, principalmente no que diz respeito às categorias de que se utiliza, numa certa tradição joaquimita, é certo que esta ao menos não determinou o conteúdo do seu pensamento sobre o fim, pelo menos não totalmente.

¹³⁶² Nas pp. 303-4 Lubac menciona expressamente Swedenborg e Lessing.

¹³⁶³ A citação completa, datada de 1816 e correspondente a uma nota colocada no *Dossier Illuminés* 21 conservado nos arquivos da família de Maistre, é a seguinte: “Outrora eu consagrei bastante tempo ao conhecimento destes senhores. Eu freqüentei as suas assembléias; eu fui a Lyon para vê-los de mais perto; eu mantive uma certa correspondência com alguns dos seus principais personagens. Mas eu me conservei na Igreja católica, apostólica e romana, não sem antes ter adquirido um monte de idéias das quais tirei o meu proveito” cit. in Rebotton, *Écrits Maçonniques*, 1983: p. 141.

Há cerca de cinco anos atrás, na conclusão da minha tese de mestrado, eu achava, como Lubac e a maioria dos comentadores, que este pathos apocalíptico da décima primeira *Soirée* ao típico estilo do ocultismo europeu dos séculos XVIII-XIX correspondia de fato à última palavra de Maistre sobre o seu pensamento e especialmente sobre a sua filosofia da história. Era a minha opinião que esta grande unidade histórica de feição ecumênica para a qual, segundo ele, todas as coisas tendiam naquele momento, correspondia, como diz Lubac, ao “fundo” da sua “utopia”, à essência da sua concepção de Providência divina ou das suas expectativas religiosas de redenção. Hoje, entretanto, há cinco anos de distância daquele “lugar”, a minha opinião sobre este tema se transformou consideravelmente, e isso por diversas razões.

Não é que, nesse ínterim, eu pretenda ter encontrado algum “erro”, antes insuspeitado, na perspectiva de um Maistre *illuminé* e milenarista tão habilmente desenvolvida por Henri de Lubac, cuja descrição eu aproveitei para expor todas as nuances do problema. Não, não é isso. O caso é que, apesar de continuar sendo verdade todas estas coisas que eu acabei de expor, e a despeito do que os muitos indícios espalhados pela obra e pela biografia maistreana possam apontar, eu apenas não acho que elas correspondam exatamente ao “fundo da questão”, eu só não as acho apropriadas para descrever, resumir e significar todo o esforço teórico de Joseph de Maistre sobre a história a partir das lentes da religião. Daí, na minha visão, a sua última palavra sobre a história continuar sendo dada por aquelas idéias escatológicas desenvolvidas na décima e penúltima *Soirée* e que eu expus no item anterior. Com efeito, para mim o argumento das *entretiens*, concentrado como é sobre a justificação da Providência e na especulação sobre o sentido dos seus caminhos no mundo, acaba realmente na proposição conjectural da apocatástase e na imitação de Cristo, ou seja, na sua proposição teórica e filosófica, geral, conceitual, diante da qual as especulações propriamente históricas e circunstanciais da undécima *entretien* aparecem como um simples apêndice a ser entendido como um caso de aplicação. Mas eu sinto que, diante da importância deste ponto, será preciso me explicar melhor.

Sem dúvida, e, de novo, por uma boa razão, as fórmulas marcadas e as profecias exaltadas do Senador na undécima *Soirée de São Petersburgo* chamaram a atenção das diversas gerações de comentadores, principalmente daquelas que se seguiram ao longo do século XIX, por demonstrar um Maistre atraentemente “místico” e preocupado com o futuro da Europa e da cristandade que em vida ele tanto defendeu. Mas, isto posto, a pergunta que se impõe desde o início é a seguinte: será que elas ainda têm alguma importância para nós hoje?

Será que, enquanto “previsões”, conjecturas ou esperanças sobre a história imediata elas não foram ultrapassadas pela própria história, padecendo, como com grande acerto diz Lubac, “por uma espécie de contradição inevitável”, dos problemas inerentes a toda tradição milenarista, encarnados na projeção dos preconceitos e esperanças do “profeta” sobre o futuro que ele pretende predizer?¹³⁶⁴

Na minha opinião, sim. Olhado unicamente por esse prisma é forçoso admitir que Maistre, o maçom místico e o sonhador ecumênico, encontra-se hoje irremediavelmente ultrapassado e não guarda mais qualquer interesse para nós. Pois a história que se seguiu, seja ao seu desaparecimento, seja às suas “predições”, mostrou-se, como costuma acontecer, intensamente caprichosa, e, como uma bela mulher, andou na direção exatamente contrária a tudo o que ele *desejou* lhe impingir, revelando-se cada vez mais fragmentada, cada vez mais distante da sua tão sonhada unidade ao mesmo tempo em que cada vez menos dominada ou influenciada pelo conceito de revelação¹³⁶⁵. Enfim, olhado à luz dos princípios que ele constante e consistentemente defendia é forçoso reconhecer que, dando razão a mais de um entre seus críticos, as suas profecias (ou mais exatamente, as suas “expectativas”) sobre o desenvolvimento próximo da história européia fracassaram de maneira retumbante, colocando em cheque muito justamente a fama de profeta que ele granjeou ainda em vida e especialmente durante a sua última década nesse mundo passada durante o período da Restauração dos Bourbons (1814-1830)¹³⁶⁶.

Porém, de outro lado, se a undécima *Soirée* corresponde de fato às novíssima verba de Joseph de Maistre, ela não corresponde, pelo menos não de modo relevante, ao substrato teológico ou filosófico do seu pensamento sobre a história cuja bases eu expus no item anterior e, de modo geral, ao longo de toda esta terceira parte da tese. É preciso perceber que mesmo as predições da “grande unidade” ao estilo do vago misticismo *illuminé* espalhadas pela undécima *entretien* não encontram nela o seu fundamento, mas estão sustentadas nestas

¹³⁶⁴ Cf. Lubac. 1988: p. 305. Na realidade, esta observação pode ser aplicada ao todo das previsões históricas pontuais de Joseph de Maistre que se encontram evidentemente contaminadas por seus preconceitos políticos e religiosos e ainda muito mais pelas suas esperanças.

¹³⁶⁵ Não obstante, vale a pena observar que existe uma parte considerável das “profecias” de Maistre, especialmente àquelas contrárias às suas esperanças ou desejos que de fato vieram a se confirmar para além de qualquer dúvida razoável. É o que Georges Steiner chamou de a sua “visão noturna” sobre os resultados desastrosos da nova cultura política que emergia da Revolução e principalmente do período napoleônico. Para uma boa discussão deste tema, cf. a introdução do livro de Bradley, *A Modern Maistre*, 2001: pp. X-XXI.

¹³⁶⁶ Nesse sentido bastante restrito Michael Fuchs está correto ao rejeitar, no seu artigo sobre as relações entre Maistre e Burke, a imagem do profetismo maistreano, ainda que a sua seleção das profecias a serem rejeitadas seja arbitrária e ao fim e ao cabo bastante conveniente. Por que ele não escolheu as predições “sombrias” mencionadas na nota anterior? O resultado da sua análise decerto teria de ser diferente, ao menos bem mais nuançado do que é. Cf. Fuchs, “Edmund Burke et Joseph de Maistre”, *Revue de L’université d’Ottawa*, 54 (1984): pp. 49-58.

mesmas bases desenvolvidas e explicitadas, de maneira conclusiva, na décima *Soirée*. O pensamento maistreano sobre a história, assim como o interesse duradouro que ele possa ter, a meu ver se consuma, no plano propriamente conceitual, na proposição conjectural e especulativa à moda da escola de Alexandria e de um certo cristianismo humanista tributário do espírito da Renascença (não nos esqueçamos da estreita ligação entre Erasmo, por exemplo, e Orígenes, de quem aquele foi estudioso e até mesmo tradutor), decerto ele mesmo filtrado pela tradição *illuminé*, da apocatástase ou restauração universal levada a cabo pela imitação de Cristo, pela submissão voluntária e total do homem e, com ele, de todas as coisas, aos desígnios de Deus, esta sim o verdadeiro *opus magnum* da Providência divina, cujo prazo de consumação não é dado a homem algum, como Maistre bem sabia, predizer de modo preciso, ou mesmo sequer tentar, uma vez que nem mesmo o apóstolo querido de Jesus, a quem ele teria revelado todos os seus segredos, teve este privilégio.

É, portanto, nesta observação que eu baseio a minha “nova” decisão de não ler Maistre, pelo menos no que diz respeito à sua noção particular do “fim da história”, como fizeram alguns, isto é, como um mero partidário das vagas fantasias milenaristas da tradição *illuminé* sobre uma terceira efusão do espírito, algo que, apesar de, como eu disse, ser em seus limites próprios verdadeiro, o torna, quando erigido em fundamento maior de uma interpretação geral do seu pensamento, um autor verdadeiramente fora de moda, com uma relevância meramente histórica, não despertando hoje em dia qualquer interesse particular.

No fundo, assim eu acredito, a opinião que se tenha sobre o que na visão de Maistre era o fim da história depende muito da posição que se tome acerca do caráter específico do seu pensamento religioso e da sua filosofia ou teologia da história em particular. Se se considera que a perspectiva intelectual maistreana era, como quer Lubac, essencialmente “naturalista” ou “contextual”, forçosamente tender-se-á a ver nas suas especulações sobre os futuros desenvolvimentos da sociedade europeia do século XIX a última palavra (as novíssima verba), no sentido da formulação “final”, para a qual todo o resto tende e pela qual todo o resto é significado¹³⁶⁷, sobre tudo o que ele pensou, o que inevitavelmente resultará numa restrição a meu ver indevida ao campo meramente histórico (à história do século XIX, por exemplo) de todo o interesse que pode haver em seu estudo.

Se, ao contrário, parte-se do princípio de que a sua preocupação primeira, de que a direção do seu olhar tem origem do eterno ou ao menos do geral, de que Maistre era realmente, em todo o alcance (platônico) do termo, um “filósofo”, um teólogo ou ao menos

¹³⁶⁷ Claro está que aqui eu estou usando a palavra “fim” no sentido de *telos* ou “perfeição”.

um pensador de algum fôlego conceitual, enfim, se se toma o partido que eu decidi e que, segundo o exame paciente da obra e suas circunstâncias, simplesmente me vi levado a tomar, dificilmente não se verá, assumida esta hipótese, nos desenvolvimentos analisados no segundo item deste capítulo, a representação última e definitiva do que ele pensava acerca da questão do fim, que a meu ver, assim reitero, corresponde de pleno direito à décima e não à décima primeira *entretien*, onde Maistre apenas se lança num exercício (que para ele há de ter sido verdadeiramente delicioso) de vislumbre e especulação.

O caso é que os princípios filosófico-teológicos e conceituais, aquilo que compõe o que poderíamos chamar licitamente de o pensamento de Joseph de Maistre e que o configura como uma filosofia ou teologia da história, sendo, portanto, capaz de atribuir sentido tanto ao todo quanto às partes que entram na sua composição, foram dados na décima *Soirée*, da qual a última nada mais é que uma extensão ou aplicação no sentido “prático”. Qual é, por exemplo, o princípio teórico da “grande unidade” pressentida e predita na última *entretien*? Onde ele é dado, exposto, descrito e analisado? Não é, conforme vimos, na *Soirée* que lhe antecede? Convenhamos que a resposta a estas questões é, segundo a seqüência e as condições de exposição que eu escolhi para o tema, simplesmente evidente, e não parece, salvo melhor juízo, haver nenhuma polêmica ou dúvida razoável capaz de a refutar. Do meu ponto de vista, a minha hipótese de leitura não se quer, realmente, uma refutação substantiva do que foi escrito antes por outros comentadores naturalmente num outro espírito, mas antes busca uma correção da perspectiva de leitura que eles procuraram enfatizar, e que a meu ver obscurecia a visão de Maistre como pensador da história, ao invés de clarificá-la.

Em todo caso, quem quiser encarar o pensamento maistreano como um todo coerente (ainda que não como um “sistema”), fornecendo uma interpretação “global” dele baseada nos princípios que o norteiam e nos desenvolvimentos mais relevantes e significativos destes princípios; quem, enfim, chegou a ver em Maistre um pensador do homem e da sua história em todo o rigor e alcance da expressão, me parece estar obrigado a proceder como eu procedi, o que evidentemente não elimina a validade parcial de outras perspectivas interpretativas, como a de Lubac, por exemplo, que também dizem muito a respeito de Maistre e do que ele é.

No fundo, há sempre dois caminhos possíveis na interpretação de qualquer autor de alguma grandeza ou relevância¹³⁶⁸. Pode-se interpretá-lo a partir daquilo que ele deve ao século, à biografia, à sociedade, aos outros autores, enfim, ao meio que supostamente o teria forjado, buscando o que nele há de comum com tudo isto que o envolve ou envolveu; ou se

¹³⁶⁸ O que é verdadeiro, talvez, em relação a qualquer autor ou fenômeno particular.

pode, ao contrário, interpretá-lo a partir do que lhe é único, particular, próprio, identificador. Consciente de que Maistre, como todo outro indivíduo, tem evidentemente as duas coisas a exibir, eu elegi a segunda abordagem como a minha opção, entendendo que abordagens como a de Lubac, ainda que sutis, equilibradas e sumamente bem informadas, recaem na primeira opção interpretativa, que a mim de fato não satisfaz¹³⁶⁹. No caso em tela, é claro que as esperanças de unidade expostas na décima primeira *Soirée* correspondem àquilo que Maistre compartilhava com o seu meio, tempo e lugar, com o que nele era “comum”, ordinário, banal (no sentido etimológico da palavra), e, portanto, com o que não o distingue suficientemente dos outros atores intelectuais que ele conhecia e mesmo nos quais se baseava de maneira mais ou menos imediata. O próprio Lubac deixa isso bastante claro pela maneira com que o introduz na discussão, descrevendo todas aquelas idéias e personagens seus contemporâneos como mais uns tantos exemplos de um “racionalismo místico” e de uma perspectiva que, decerto, com as suas diferenças pessoais, Maistre pouco mais faria que reproduzir.

Na realidade, nesse ponto seria possível ir, inclusive, bem além do que foi o notável jesuíta, e comparar as perspectivas e esperanças adotadas por Maistre acerca de uma futura regeneração da sociedade européia ou mesmo do mundo natural no limiar do século XIX com as expectativas dos seus mais encarniçados adversários, que o tempo inteiro, inclusive e notadamente na Revolução Francesa, não cansavam de falar na necessidade e na iminência geral de uma “regeneração”. Neste sentido, o interessantíssimo caso de Lessing, que eu infelizmente não tive tempo nem oportunidade de discutir como gostaria, é absolutamente exemplar¹³⁷⁰. Mas, segundo o ponto de vista que prefere levar em conta o que é “comum”, ele não deixa de ser, a exemplo do que ocorre com Maistre, apenas mais uma instância a ser utilizada na demonstração de que a idéia de uma “regeneração” final na direção da unidade estava umbilicalmente ligada, como mostra Jacques Marx num artigo bastante esclarecedor, à própria *forma mentis* da sociedade européia na virada do XVIII para o XIX, à sua mentalidade

¹³⁶⁹ Com efeito, eu escolhi Lubac para contrapor a minha visão final e concluir a tese basicamente por duas razões: primeiro porque foi ele, dentre todos os outros comentadores, quem abordou o tema específico da escatologia em Joseph de Maistre; e segundo porque, sendo ele sem dúvida, na interpretação do pensamento religioso de Maistre, o que existe de melhor no mercado, não podia haver um meio mais eficaz de medir a propriedade da minha hipótese do que confrontá-la com a dele, julgando as outras posições mais “fracas” ou menos bem formuladas pela sua. Não se trata absolutamente de uma questão de vaidade, mas de reconhecer a grandeza onde ela realmente está e, para usar uma expressão feliz de Leo Strauss, “medir o inferior pelo superior” e não o contrário, que corresponde a um equívoco a meu ver lamentavelmente difundido demais.

¹³⁷⁰ Para Lessing, a quem devemos uma *Educação do Gênero Humano*, e que por essa e muitas outras razões se constitui num autor valiosíssimo que fornece uma oportunidade única de contraste, comparação e esclarecimento da filosofia de história de Maistre, eu posso apenas remeter à ótima e bastante completa edição espanhola dos seus escritos teológicos que eu mesmo consultei. G.E.Lessing (Augustin Andreu ed.), *Escritos filosóficos e teológicos*, Madri, 1990²

(palavra semi-mágica que está a ponto de rivalizar com o conceito igualmente vago e onipresente de “cultura”), sendo uma espécie de patrimônio comum e universal para todo tipo de pensadores desta época marcada por tão grandes tribulações¹³⁷¹.

É precisamente o contrário que acontece com a idéia de paidéia providencial. Embora ligada a uma longa tradição de pensamento, e com propositores contemporâneos inclusive bem mais claros e visíveis do que Maistre, na perspectiva em que neste trabalho tem sido aplicada ao desvendamento do nosso autor, ela faz aparecer a sua obra e o seu pensamento sob um ponto de vista que pelo menos a mim me parece intensamente original, jogando uma luz e atribuindo um sentido muitas vezes inusitado a cada uma das suas principais articulações. Evidentemente há muito em Maistre que é deixado de fora dela, que não “cabe”, e eu espero sinceramente não ter forçado o argumento com mais freqüência do que razoavelmente deveria. E embora eu não o tenha identificado, admito de bom grado a possibilidade ou quiçá a grande probabilidade de que exista algo, inclusive, por ela involuntariamente distorcido e que poderia ser melhor esclarecido a partir de um outro ponto de vista e de um outro tipo de disposição interpretativa e conceitual.

No entanto, ao chegar ao fim deste longo e fatigante percurso, sinto-me feliz em perceber que o ponto de vista que conscientemente, e há muito tempo atrás, assumi, rendeu muito mais frutos do que eu a princípio esperava, que não raro ele me surpreendeu, e que, mais do que uma tese que necessitava ser demonstrada, ele me colocou no caminho de descobrir muitas coisas novas, me levando através de um processo contínuo de aprendizado pelo qual eu só posso agradecer. Oxalá o benévolo leitor que teve a paciência de me seguir até aqui tenha aproveitado uma ínfima porção que seja do que eu aproveitei ao escrever este trabalho, tendo o seu interesse despertado para a importância do tema e do autor. Se isto aconteceu, e se houve de fato, nesse longo caminho, da sua parte, ao menos alguma pequena instância (uma parada?) de reflexão e descoberta, eu posso dizer que me despeço com a consciência do dever cumprido, uma vez que chegou a hora, sempre e, até certo ponto, inevitavelmente arbitrária, de colocar um ponto final na discussão da paidéia histórica e providencial de Joseph de Maistre, pensador total da natureza e da história, do homem e da religião. De modo que ficaremos por aqui.

¹³⁷¹ Sobre a idéia de “regeneração” como mote do pensamento revolucionário e do próprio Lessing, e como na realidade *la grande pensée du siècle*, ver Jacques Marx, “L’idée de palingenesie chez Joseph de Maistre”, REM 5-6, 1980: p. 122.

REFERÊNCIAS E OBRAS CONSULTADAS

a) *Obras e edições de Joseph de Maistre*¹³⁷²

Maistre, Joseph-Marie de. *Examen de la Philosophie de Bacon*. 2 vols. Paris: Poussielgue-Rusand, 1836.

_____. *De L'eglise Gallicaine dans Son Rapport avec le Souverain Pontife* In: *Du Pape*. 2 vols. Bruxelles, H Goemaere, 1837.

_____. *Lettres et opuscules inédites du comte Joseph de Maistre*. (2 Vols). Paris: Vaton, 1851.

_____. *Mémoires Politiques et correspondance diplomatique*. Publicado com explicação e comentário por Albert Blanc. Paris: Libraire Nouvelle, 1858.

_____. *Correspondance Diplomatique, 1811-1817*. 2 vols. Coligida e publicada por Albert Blanc. Paris: Libraire Nouvelle, 1860.

_____. *Oeuvres Completes de Joseph de Maistre*. 14 Vols . Lyon, Vitte et Perrussel, 1884-1893.

_____. “Amica Colatio ou échanges d’observations sur le livre français intitulé du Pape” (resposta de Maistre às críticas teológicas e históricas ao *Du Pape* emitidas por um consultor do Vaticano. Texto publicado por seu bisneto, o jesuíta Dominique de Maistre) In: *Études publiés par des pères de la Compagnie de Jésus* publicados In: *Revue Bimensuelle*, # 73, Paris: Vitor Retaux Libraire Éditeur, outubro-novembro-dezembro de 1897.

_____. “Lettres Inédites de Joseph de Maistre”. Correspondência inédita editada por Camille Latreile In: *Revue Bleue*, # 50, Paris, 1912.

_____. *Les carnets du comte Joseph de Maistre: Livre Journal 1790-1817*. Publicado pelo conde Xavier de Maistre, Lyon: Vitte, 1923.

_____. *Considerations on France*. Introdução e tradução de Richard A. Lebrun. Montreal: MacGill-Queen’s Univ. Press, 1974.

_____. *De l’etat de Nature*, edição crítica de Jean Louis Darcel publicada em REM # 2, Paris, 1976.

_____. *Sur les delais de la Justice divine* In: *Les Soirées de Saint Petersbourg*, Paris: Editions de la Maisnie, 1980.

_____. *Considérations sur la France*, edição crítica original de Jean-Louis Darcel, Genève: Editions Slaktine, 1980.

_____. “Mémoire au duc de Brunswick” In: *Écrits Maçonniques de Joseph de Maistre et de quelques-uns des ses amis francs-maçon*, edição crítica de Jean Rebotton, Genève: Editions Slaktine, 1983.

_____. *Considerations on France*. Tradução de Richard A Lebrun e apresentação de Sir Isaiah Berlin. N. Iorque: Cambridge Univ. Press, 1985.

_____. “De la Terreur à la Restauration: Correspondances Inédites”. Correspondência Inédita com o barão Vignet des Etoles editada e comentada por Jean-Louis Darcel In: REM # 10, Paris, Belles Lettres, 1986-1987.

_____. *Essai Sur Le Principe Generateur des Constitutions Politiques et d’autres Institutions humaines* In: *Considérations sur la France*. Apresentação de Pierre Manent. Paris: Editions Complexe, 1988.

¹³⁷² Esta lista inclui não apenas todas as obras de Joseph de Maistre efetivamente citadas ao longo da tese mas, também, aquelas consultadas por causa de uma introdução, comentário ou estudo importante que acompanham o texto maistreano propriamente dito, como é o caso especialmente das edições em língua inglesa.

_____. *Considérations sur la France* In: *Écrits Sur la Revolution* (Composto também de: *Cinquième Lettre d'un Royaliste Savoisien a ses Compatriotes; Trois Fragments Sur la France e Reflexions sur le Protestantisme*). Reimpressão da edição crítica de Jean-Louis Darcel acompanhada de outros textos menores. Paris: P.U.F, 1989.

_____. *Les Soirées de Saint Petersburg. Entretiens sur le gouvernement Temporel de la Providence*. Ed. Crítica estabelecida por Jean-Louis Darcel. 2 vols. Genebra: Editions Slaktine, 1993.

_____. *Éclaircissement sur Les Sacrifices* In: *Sur les Sacrifices*. Paris: Agora les Classiques, 1994.

_____. *Du Pape*. Edição crítica com introdução por Jacques Lovie e Joannès Chetail. Genève: Librairie Droz, 1996.

_____. *An Examination of the Philosophy of Bacon, wherein different questions of rational philosophy are treated*. Traduzido para o inglês e editado por Richard. A. Lebrun. Montreal: MacGill's University Press, 1998.

_____. "Registres de Lectures", *Archives Departamentales de Savoie* (CD-ROM).

b) Estudos sobre Joseph de Maistre

Barthelet, Philippe (ed.). *Dossier H: Joseph de Maistre*, Lausanne: L'Age D'Homme, 2005.

Beauvois, Daniel. "Les Jesuites dans l'empire russe, 1772-1820" In: *Dix-huitième siècle* # 8, Paris, 1976.

Benoist, Alain de. *Bibliographie Générale des Droites Françaises*. Vol. 4. Paris, Dualpha, 2005.

Berlin, Isaiah. "Joseph de Maistre and the Origins of Fascism" In: *The Crooked Timber of Humanity*. Londres: Harper Collins, 1991.

_____. "The Counter-Enlightenment" In: *The Proper Study of Mankind*. N. Iorque: Farrar, Strauss and Giroux, 2000.

Bradley, Owen. "La Mystique de l'histoire chez Joseph de Maistre". REM # 14, Paris: Honoré Champion, 2004.

_____. "Maistre's Theory of Sacrifice" In: *Joseph de Maistre's Life, Thought and Influence: Selected Studies*. Montreal: Macgill's Queen's Univ. Press, 2001.

_____. *A Modern Maistre: The Social and Political Thought of Joseph de Maistre*. Londres: Univ. of Nebraska Press, 1999.

Cioran, Emile. "Essai sur la Pensée Réactionnaire" In: *Exercices D'admiration*, Paris: Arcades Gallimard, 1986.

Darcel, Jean-Louis. "Les Soirées de Saint-Petersbourg, images contrastives d'une oeuvre et d'une ville" In: *Dossier H: Joseph de Maistre*, Lausanne: L'Age D'Homme, 2005.

_____. "Joseph de Maistre, Mentor de la Russie". REM # 14, Paris: Honoré Champion, 2004.

_____. "Joseph de Maistre, new mentor of the prince: unveiling the mysteries of Political science" In: *Joseph de Maistre's Life, Thought and Influence: Selected Studies*. Montreal: Macgill's Queen's Univ. Press, 2001.

_____. "Joseph de Maistre and the French Revolution" In: *Maistre's Studies*. N. Iorque: Univ. Press of America, 1988.

_____. "Les Bibliothèques de Joseph de Maistre, 1768-1821". REM # 9, Paris: Belles Lettres, 1985.

_____. "Registres de la Correspondence de Joseph de Maistre". REM # 7, Paris: Belles Lettres, 1981.

_____. "Des pénitents noirs à la franc-maçonnerie: aux sources de la sensibilité maistrienne". REM # 5-6, Paris: Belles Lettres, 1980.

Dermenghem, Emile. *Joseph de Maistre Mystique: Ses rapports avec le Martinisme, L'illuminisme et la Franc-Maçonnerie; L'Influence des Doctrines Mystiques sur sa Pensée Religieuse*. Paris: Editions La Colombe, 1979 (1946 1. ed.)

Edwards, David. W. "Count Joseph de Maistre and Russian Educational Policy, 1803-1828". *Slavic Review*, 36, Toronto, 1977.

Flynn, James J. "The Role of the jesuits In the politics of Russian Education". *The Catholic Historical Review*, 56, 1970.

Froidefont, Marc. "Joseph de Maistre, Lecteur d'Origène" In: *Autour de Joseph et Xavier de Maistre; Mélanges pour Jean-Louis Darcel*, Textes réunis par Michael Kohlhauer, Chambéry: Université de Savoie, 2007.

Fuchs, Michael. "Edmund Burke et Joseph de Maistre" In: *Revue de L'Université de Ottawa*, Vol. 54, No III, Ottawa, 1984.

Garrard, Graeme. "Isaiah Berlin's Maistre" In: *Isaiah Berlin's Counter-enlightenment* (Joseph Mali, ed.) *Transactions of the American Philosophical Society*, Vol. 93, Part 5. American Philosophical Society, Philadelphia, 2003.

_____. *Rousseau's Counter-Enlightenment: A Republican Critique of the Philosophes*. Albany: State Univ. of New York Press, 2003.

_____. "Joseph de Maistre's Civilization and Its Discontents". *Journal of the History of Ideas*. # 57, 1996.

_____. "Rousseau, Maistre and the Counter-Enlightenment". *History of Political Thought*. Vol. XV, No.1. Primavera de 1994.

Goyau, Georges. *La Pensée religieuse de Joseph de Maistre d'après des documents Inédites*. Paris: Perrin, 1921.

Guilland, Agnés. "La Rhétorique dans les *Soirées de Saint-Pétersbourg* de Joseph de Maistre: Réfuter et Convaincre". REM # 12, Paris: Honoré Champion, 1996.

_____. "L'Erudition de Joseph de Maistre dans Les *Soirées de Saint-Pétersbourg*". REM # 13, Paris: Honoré Champion, 2001.

Holdsworth, Frederick. *Joseph de Maistre et L'Angleterre*. Paris: Honoré Champion, , 1935.

Latreille, Camille. *Joseph de Maistre et la Papauté*. Paris: Hachete, 1906.

Lebrun, Richard Allen. "Joseph de Maistre et l'apologie de l'inquisition espagnole" In: *Dossier H: Joseph de Maistre*, Lausanne: L'age d'Homme, 2005.

_____. "Joseph de Maistre et David Hume". REM # 14, Paris: Honoré Champion, 2004.

_____. (ed.) *Joseph de Maistre's Life, Thought and Influence: Selected Studies*. Montreal: Macgill's Queen's Univ. Press, 2001.

_____. "Joseph de Maistre et Malebranche". REM, No. 11, Paris: Honoré Champion, 1990.

_____. "The Satanic Revolution: Joseph de Maistre's Religious Judgement of the French Revolution". *Proceedings of the Annual Meeting of the Western Society for French History*, Volume 16, 1989.

_____. *Joseph de Maistre: An Intellectual Militant*. Biografia. Montreal: MacGill-Queen's Univ. Press, 1988.

_____. (ed.) *Maistre's Studies*. N. Iorque: Univ. Press of America, 1988.

_____. "Les Lectures de Joseph de Maistre d'après ses registres Inédites" In: REM # 9, Paris: Belles Lettres, 1985.

_____. "Joseph de Maistre et la Loi Naturelle" In: REM # 8, Paris: Belles Lettres, 1983.

_____. "L'Epistemologie Maistrienne: Rationalité et Connaissance Transcendante" In: REM # 5-6, Paris: Belles Lettres, 1980.

_____. "Joseph de Maistre's Critique of Francis Bacon" In: *Joseph de Maistre tra Illuminismo e Restaurazione. Atti Del Convegno Internazionale di Torino*, # 78, Turim, Junho de 1974.

_____. "Joseph de Maistre, Cassandra of Science" In: *French Historical Studies*, Vol. VI, #2, Outono de 1969.

_____. "Joseph de Maistre, How Catholic a Reaction?" *Study Sessions of the Canadian Catholic Historical Association*, Toronto, 1967.

_____. *Throne and Altar: The Political and Religious Thought of Joseph de Maistre*. Ottawa: Univ. of Ottawa Press, 1965.

Le Gall, Yvon. "Joseph de Maistre et la Tyrannie". REM # 14, Paris: Honoré Champion, 2004.

Lubac, Henri de. *La Posteridad espiritual de Joaquin de Fiore. I. De Joaquin a Schelling*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1988.

Lucas, David. "Joseph de Maistre, témoin d'une conception aristocratique de l'éducation" In: *Dossier H*. Lausanne: L'age d'homme, 2005.

Madouas, Yves. "Joseph de Maistre Lecteur de Kant", In: REM # 12, Paris: Honoré Champion, 1996.

Marx, Jacques. "L'idée de palingénésie chez Joseph de Maistre" In: REM # 5-6, Paris: Belles Lettres, 1980.

Miltchina, Véra. "Oeuvres de Joseph de Maistre em Russie: Aperçu de la Reception de son Oeuvre" In: REM # 13, Paris: Honoré Champion, 2000.

Miquel, Bastien. *Joseph de Maistre, un philosophe à la cour du tsar*. Paris: Albin Michel, 2000.

Montmasson, Joseph-Marie. *L'idée de Providence D'Après Joseph de Maistre*. Paris: Emmanuel Vitte, 1928.

Murray, Paul Courtney S.J. *The Political Thought of Joseph de Maistre*. Review of Politics, No. 11, 1949.

Nguyen, Victor. "Maistre, Vico et le Retour des Dieux" In: REM # 5-6, Paris: Belles Lettres, 1980.

Pranchère, Jean-Yves. "Ordre de la raison, déraison de l'histoire: l'historicisme de Maistre et ses sources classiques" In: *Dossier H: Joseph de Maistre*, Lausanne: L'Age D'Homme, 2005.

_____. "La Nation contre la souveraineté du peuple? Les apories de la théorie maistrienne de la souveraineté" In: REM # 14, Paris: Honoré Champion, 2004.

_____. "La Philosophie de Joseph de Maistre" In: REM # 13, Paris: Honoré Champion, 2001.

_____. "La Persistence de la Pensée Maistrienne" In: REM # 12, Paris: Honoré Champion, 1996.

Rebotton, Jean. "Maistre's Religious Education" In: *Maistre's Studies*, N. Iorque: Univ. Press of America, 1988.

_____. "Joseph de Maistre, Alias Josephus a Floribus, Pendant la Revolution: Repères e Conjectures" In: REM # 5-6, Paris: Belles Lettres, 1980.

Romano, Roberto. *Conservadorismo Romântico: Origem do Totalitarismo*. 2º ed. São Paulo: Ed. Unesp, 1997.

Saint-Beuve. *Les grands Écrivains Français. XIXème. Siècle, Philosophes et essayistes*, vol. I. Paris: Garnier, 1930.

Soltner, Jean-Louis. "Le Christianisme de Joseph de Maistre" In: REM # 5-6, Paris: Belles Lettres, 1980.

Vallin, Pierre. "La Place des Soirées dans L'Histoire des Theologies Chrétiennes" In: *Les Soirées de Saint Petersburg*. Edição Crítica estabelecida por Jean-Louis Darcel. 2 vols. Genebra; Editions Slaktine, 1993.

_____. "Les Soirées de Joseph de Maistre: Une Création Theologique Originale" In: *Revue de Sciences Religieuses*, 74/3, Paris, 1986.

Viatte, Auguste. *Les Sources Ocultes du Romantisme, Illuminisme, Theosophie: 1770-1820*. 2 Vols. Paris: Honoré Champion, 1969.

Zobel-Finger, Margrit. "Quod Semper, Quod Ubique, Quod ab Omnibus ou L'art de Fermer la Bouche aux Novateurs" In: *Joseph de Maistre tra Illuminismo e Restaurazione*. Turim: Centro de Studi Piemontesi, 1975.

c) Bibliografia Geral

Abbagnano, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

- Agostinho, Santo. *A Graça I e II*. São Paulo: Paulus, 1999.
- _____. *Confissões*. Petrópolis: Vozes, 1999 (14. ed.)
- _____. *A Cidade de Deus*. 7º ed., 2 vols. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1995².
- Aquino, Tomás de. *The Summa Theologica of Saint Thomas Aquinas*. Edição de William Benton e tradução dos padres da província dominicana de língua inglesa. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1978.
- Areopagita, Dionísio. *Obras Completas del Pseudo-Dionísio Areopagita*. Edição crítica e tradução de Teodoro H. Martin-Lunas. Madrid: BAC, 1995.
- Aristóteles. *Éthique à Nicomaque*. Tradução, apresentação e notas de Richard Bodéüs, Paris: Flammarion, 2004.
- Bacon, Francis. *Novo Organum*. Pensadores, São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- Baczko, Bronislaw. *Une Éducation pour la Démocratie, textes et projets de l'époque révolutionnaire*. Genebra: Droz, 2000.
- Balthasar, Hans Urs von. *A Theological Anthropology*. N. Iorque: Sheed and Ward, 1967.
- _____. *Teologia de la historia*. Tradução de José Maria Valverde, Madri: Guadarrama, 1964.
- Bardy, G. "Origène" In: Tomo XI, parte 2 do *Dictionnaire de Theologie Catholique*. Paris: Letouzey et Ané, 1932.
- Bayle, Pierre. *Dictionnaire historique et critique*. Genebra: Slaktine, 1995.
- Beik, Paul. *The French Revolution Seen from The Right: Social Theories In Motion, 1789-1799*. N. Iorque: Howard Fertig, 1970.
- Berlin, Isaiah. "The Divorce between the sciences and the Humanities" In: *The Proper Study of Mankind: An anthology of essays*. N. Iorque: Farrar, Strauss and Giroux, 2000.
- _____. *The Age of Enlightenment*. N. Iorque: Penguin, 1984 (1956 1. ed.).
- Bernanos, Georges. *La liberté, pour quoi faire?* Paris: Gallimard, 1995.
- Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.
- Bloom, Allan. "Jeans-Jacques Rousseau" In: *Historia de la filosofia política*. Cidade do México: (Strauss/Cropsey, eds.), FCE, 1993.
- Borne, Etienne. *Le Problème du Mal*. Paris: P.U.F., 1992 (1958 1o ed.).
- Bossuet, Jacques-Benigne. *Discours sur L'histoire universelle*. Paris: Furne Editeurs, s.d.
- Brague, Rémi. *La Sagesse du Monde: Histoire de L'expérience Humaine de L'univers*. Paris: Fayard, 1999.

- Bultmann, Rudolf. *The Theology of the New Testament*. 2 vols. N. Iorque: Charles Scribner and Sons, 1955.
- Burke, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução em França*. 2. Ed. Brasília: Ed. UnB, 1997, (1790 1. ed.).
- Burkert, Walter. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Lisboa: Calouste Gulberkian, 1993.
 _____ . *Antigos Cultos de Mistério*. São Paulo: Edusp, 1987.
- Cambi, Franco. *História da Pedagogia*. São Paulo, Ed. Unesp, 1999.
- Cassirer, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*. Campinas: Unicamp, 1997.
 _____ . *The Individual and The Cosmos in Renaissance Philosophy*. N. Iorque: Dover, 2000 (1. ed. Americana 1963).
- Cícero, Caio Túlio. *De Natura Deorum (On The Nature of Gods)*. Traduzido para o inglês por Francis Brooks, Londres: Methuen, 1896.
- Codina, Gabriel. “The Modus Parisiensis” In: *The Jesuit Ratio Studiorum: 400th Anniversary Perspectives*. N. Iorque: Fordham University Press, 2000.
- Constant, Benjamin. *Political Writtings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Cusa, Nicolau de. *A Visão de Deus*. Lisboa: Calouste Gulberkian, 1998.
- Da Matta, Roberto. *A Casa e a Rua*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1979.
- Danielou, Jean. *God and the ways of Knowing*. Cleveland: Meridian, 1965.
 _____ . *Sobre o mistério da história: a esfera e a cruz*. Herder, São Paulo, 1964.
 _____ . *The Scandal of Truth*. Helicon Press, Baltimore, 1962.
- Descartes, René. *Discurso do Método, as Paixões da Alma e Meditações*. Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
 _____ . *Princípios de Filosofia*. Porto: Porto Ed., 1995.
- Dodds, E. R. *Os Gregos e o irracional*. Tradução Leonor Santos, Lisboa: Ed. Gradia, 1988.
- Doyle, William. *The Origins of the French Revolution*. 10. ed. Oxford: Oxford Univ. Press, 1999 (1. ed. 1980)
 _____ . *The Oxford History of the French Revolution*. Oxford: Oxford Univ. Press, 1989.
- Duminuco, Vincent J. (ed.). *The Jesuit Ratio Studiorum: 400th Anniversary Perspectives*. N. Iorque: Fordham University Press, 2000.
- Durkheim, Émile. *A evolução Pedagógica*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.
- Eliade, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. Lisboa: Livros do Brasil, 1956.

_____. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

Evidokimov, Paul. *L'Orthodoxie*. Paris: DDB, 1979.

Faye, Emmanuel. *Philosophie et Perfection de L'Homme: De la Renaissance à Descartes*. Paris: J. Vrin, 1998.

Flint, Thomas P. *Divine Providence*. Ithaca: Cornell University Press, 1998.

Furasté, Pedro Augusto. *Normas Técnicas para o trabalho científico: elaboração e formatação*. Explicitação das normas da ABNT. - 14. Ed. Porto Alegre: s. n. 2007.

Gilson, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. Martins Fontes, São Paulo, 1998.

_____. *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*. Paris: J. Vrin, 1997.

Godechot, Jacques. *The Counter Revolution: Doctrine and Action 1789-1804*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1981 (1961-1. ed.).

Goldwin, Robert A. "John Locke" In: *Historia de la filosofia Politica* (Strauss e Cropsey, eds.). Cidade do México: FCE, 1993.

Gough, Hugh. *The Terror In the French Revolution. Studies In European History*. N. Iorque: St. Martins Press, 1998.

Gray, Howard. "The Experience of Ignatius Loyola: Background to Jesuit Education" In: *The Jesuit Ratio Studiorum: 400th Anniversary Perspectives*. N. Iorque: Fordham University Press, 2000.

Habermas, Jürgen. "Three Normative Models of democracy: liberal, republican, procedural" In: *Questioning Ethics, contemporary debates in philosophy* (ed. por Richard Kearney e Mark Dooley), Londres: Routledge, 1999.

Harl, Marguerite. (org.). *La Bible Grecque des Septante. Du Judaïsme Hellénistique au Christianisme Ancien*. Paris: Éditions du Cerf, 1994.

_____. "Origène et les Interpretations patristiques grecques de l'obscurité biblique" In: *Le Déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*. Paris: Institut d'études Augustiniennes, 1993.

_____. "Les Mythes valentiniens de la création et de l'eschatologie dans le langage d'Origène: le mot *hypothesis*" In: *Le Déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*. Paris: Institut d'études Augustiniennes, 1993.

_____. "Pointes antignostiques d'Origène: le questionnement impie des Écritures" In: *Le Déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*. Paris: Institut d'études Augustiniennes, 1993.

_____. "La bouche et le coeur de l'apôtre. Deux images bibliques du 'sens divin' de l'homme chez Origène" In: *Le Déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*. Paris: Institut d'études Augustiniennes, 1993.

_____. "Recherches sur le *Peri Archôn* d'Origène en vue d'une nouvelle édition: la division en chapitres" In: *Le Déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*. Paris: Institut d'études Augustiniennes, 1993.

_____. “Recherches sur l’origénisme d’Origène: la satiété (*koros*) de la contemplation comme motif de la chute des âmes” In: *Le Déchiffrement du sens. Études sur l’herméneutique chrétienne d’Origène à Grégoire de Nysse*. Paris: Institut d’études Augustiniennes, 1993.

_____. “La Pre-existence des âmes dans l’oeuvre d’Origène” In: *Le Déchiffrement du sens. Études sur l’herméneutique chrétienne d’Origène à Grégoire de Nysse*. Paris: Institut d’études Augustiniennes, 1993.

_____. “La mort salutaire du Pharaon selon Origène” In: *Le Déchiffrement du sens. Études sur l’herméneutique chrétienne d’Origène à Grégoire de Nysse*. Paris: Institut d’études Augustiniennes, 1993.

_____. “Église et enseignement dans l’Orient grec au cours des premiers siècles” In: *Le Déchiffrement du sens. Études sur l’herméneutique chrétienne d’Origène à Grégoire de Nysse*. Paris: Institut d’études Augustiniennes, 1993.

_____. *Origène et la fonction révélatrice du verbe incarné*. Paris: Éditions du Seuil, 1958.

Heschel, Abraham Joshua. *The Prophets*. N. Iorque: Harper Collins, 2001

_____. *Man is not Alone*. N. Iorque: Farrar Strauss and Giroux, 2001 (1951-1. ed)

_____. *God In Search of Man: A Philosophy of Judaism*. N. Iorque: Farrar Strauss and Giroux, 1999 (1955 1. Ed.)

_____. *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*. N. Iorque: Farrar Strauss and Giroux, 1996.

_____. “El Concepto del hombre en el pensamiento judío” In: *El Concepto del Hombre*. Editado por S. Radhakrishnam e P. T. Raju (trad. Julieta Campos), Cidade do México: FCE, 1993.

Hilsdorf, Maria Lúcia Spedo. *O Aparecimento da Escola Moderna: uma história ilustrada*. São Paulo: Autêntica Editora, 2006.

Hodgson, Peter C. *God’s Wisdom. Toward a Theology of Education*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1999.

Holanda, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 22º Ed., Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1991 (1936, 1. ed).

Hume, David. *História natural da Religião*. Tradução, apresentação e notas de Jaimir Conte, São Paulo: Ed. Unesp, 2004. (1757).

_____. *Investigação Acerca do Entendimento Humano*. Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *Dialogues Concerning Natural Religion*, edição e notas de J.C. Craskin, Oxford: Oxford University Press, 1998.

Irineu de Lião, santo. *Adversus Haereses* In: *Ante-Nicene Fathers, Vol. I: The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*. Editado por Philip Schaff. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1867¹, 1886₂, 2001 (reimp.).

Jaeger, Werner. *La Teologia de los primeros filósofos griegos*. Cid. Do México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

_____. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Cid. Do México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

_____. *Cristianismo Primitivo e Paidéia Grega*. Cid. Do México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

Kant, Immanuel. *Opus Postumum*. Edição e tradução de Eckhard Foster e Michael Rosen, N. Iorque: Cambridge Univ. Press, 1993.

_____. *Inaugural Dissertation*. Edição e tradução de Eckhard Foster e Michael Rosen, N. Iorque: Cambridge Univ. Press, 1993.

_____. *O Conflito das Faculdades*. Lisboa: Edições 70, 1993.

Kahn, Charles H. *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the fragments with translation and commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Kley, Dale K. Van. *The Religious Origins of the French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*. New Haven: Yale Univ. Press, 1996.

Lacoste, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia (DCT)*. São Paulo: Loyola, 2004.

Lenoble, Robert. *Histoire de L'idée de Nature*. Paris: Albin Michel, 1969.

Leopoldo e Silva, Franklin. "Teoria e modo de vida: filosofia e cristianismo" In: *Revista Agnes* # 1, São Paulo, 2004.

Lessing, Gottfried Ephraim. *Escritos Filosóficos y Teológicos*. 2º ed., Traduzidos para o espanhol, selecionados e comentados por Augustin Andrei, Madrid: Anthropos, 1990.

Levy, Carlos. *Les Philosophies Hellénistiques*. Paris: LGF, 1997.

Libera, Alain de. *Pensar na Idade Média*. 34. ed. , São Paulo, 1999.

_____. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Loyola, 1998.

Locke, John. *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*. Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

Lubac, Henri de. *Le Surnaturel: études historiques*. DDB, 1991 (1946 -1. ed.).

MacCarthy, Thomas. "Enlightenment and the idea of public reason" In: *Questioning ethics, contemporary debates in philosophy* (ed. por Richard Kearney e Mark Dooley), Londres: Routledge, 1999.

MacIntyre, Alasdair. "Some Enlightenment Projects Reconsidered" In: *Questioning Ethics*. Londres: Routledge, 1999.

_____. *A Short History of Ethics*. N. Iorque: Cambridge Univ. Press, 1998 (1966 1. ed.).

_____. *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?*. São Paulo: Loyola, 1991.

MacManners, John. *Death and the Enlightenment*. Oxford: Oxford Univ. Press, 1981.

_____. *The Oxford History of Christianity*. Oxford: Oxford Univ. Press, 1990

_____. *The French Revolution and the Church*. N. Iorque: Harper Torchbooks, 1969.

Maimonides, Moisés. *O Guia dos Perplexos*. 2 Vols. Tradução de Uri Lamp e José Luiz Goldfarb. São Paulo: Landy, 2003.

Manent, Pierre. *La Cité de L'Homme*. Paris: Flamarion, 1997 (1994¹).

_____. *Tocqueville et la nature de la démocratie*. Paris: Fayard, 1993.

Marrou, Henri Irénée. *Theologie de l'histoire*. Paris: Editions du Cerf, 2006(1968 1. ed.).

Michaud, Yves. *Locke*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1991.

Moreira, Gilvander Luís. *Lucas e Atos: uma teologia lucana da história*. São Paulo: Paulinas, 2004.

Mori/Mothu, Gianluca/Alain. *Philosophes sans Dieu, textes athées clandestins du XVIIIème siècle*. Paris: Honoré Champion, 2005.

Neiman, Susan. *Evil In Modern Thought: An alternative history of philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 2004 (2002 1º ed.).

Nissa, Gregório de. *La Création de L'homme*. Introdução e tradução de Jean Laplace e notas de Jean Danielou para a *Sources Chrétiennes* (SC6), Paris: Éditions du Cerf, 2002 (1943 1. ed.).

_____. *From Glory to Glory, texts from Gregory of Nyssa's mystical writings*, editado por Herbert Musurillo e apresentado por Jean Danielou. N. Iorque: SVS Press, 2001.

_____. *La Vie de Moïse*. Traduzido e comentado por Jean Danielou para a *Sources Chrétiennes* (SC1), Paris: Éditions du Cerf, 2000 (1942 1. ed.).

O'Malley, John W. "How the first Jesuits became involved in Education". In: *The Jesuit Ratio Studiorum: 400th Anniversary Perspectives*. N. Iorque: Fordham University Press, 2000.

_____. "From the *Ratio Studiorum* to the Present: a humanistic tradition?" In: *The Jesuit Ratio Studiorum: 400th Anniversary Perspectives*. N. Iorque: Fordham University Press, 2000.

Orígenes. *De Principiis*. In: *Ante-Nicene Fathers, Vol. IV. Fathers of the Third Century*. Grand Rapids: W. M. Eerdmans Publishing Company, 2001 (1867 1. ed., 1886 2ed.).

_____. *Contra Celsus*. In: *Ante-Nicene Fathers, Vol. IV. Fathers of the Third Century*. Grand Rapids: W. M. Eerdmans Publishing Company, 2001 (1867 1.ed., 1886 2. ed.).

_____. *Commentarium In Iohannes e Epist. Ad Greg.* In: *Ante-Nicene Fathers, Vol. VIII*. Editado por Phillip Schaff e traduzido por Alan Menzies D.D.. W. M. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2001 (1867 1. ed., 1886 2. ed.).

Padberg, John W. "Development of the *Ratio Studiorum*" In: *The Jesuit Ratio Studiorum: 400th Anniversary Perspectives*. N. Iorque: Fordham University Press, 2000.

Pascal, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

Platão. *Leis (Laws)*. Tradução para o Inglês de Benjamin Jowett. N. Iorque: Dover Philosophical Classics, 2006.

_____. *Gorgias and Timaeus*. Tradução de Benjamin Jowett. N. Iorque: Dover Philosophical Classics, 2003.

_____. *A República*. Traduzida e apresentada por Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa: Fundação Calouste Gulberkian, 1987.

Pondé, Luís Felipe. *O Homem Insuficiente: Comentários de Antropologia Pascaliana*. São Paulo: Edusp, 2001

_____. *Crítica e Profecia, a filosofia da religião em Dostoievski*. São Paulo: Editora 34, 2003.

Prat, F. *Origène, le théologien et l'exégète*. Paris: Librairie Bloud, 1907.

Quasten, Johannes. *Initiation aux Pères de l'église. Tomo II*. Paris: Éditions du Cerf, 1957.

Ratzinger, Joseph. *Introdução ao Cristianismo. Preleções sobre o Símbolo Apostólico*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. *O Sal da Terra. O Cristianismo e a Igreja Católica no Limiar do Terceiro Milênio*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

Reale, Giovanni. *História da Filosofia Antiga. Vols II, III e IV*. São Paulo: Loyola, 1994 (1961, 1º ed.).

Rousseau, Jean-Jacques. *Émile ou de l'éducation*. Paris: Gallimard, 1995.

_____. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Brasília-São Paulo: Ed. UnB-Ática, 1989.

_____. *Les Rêveries d'un promeneur solitaire*. Paris: Gallimard, 1972.

_____. *Du Contrat Social*. Paris: Garnier-Flamarion, 1970.

Schneewind, J.B. *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. N. Iorque: Cambridge Univ. Press, 1993.

Seneca, Lucio Anneo. *De Providentia*. Versão bilíngüe traduzida para o italiano por Luigi Chiosi, disponível em: <http://www.discipulus.it>.

Sesboüé, Bernard (dir.). *História dos dogmas, I: O Deus da Salvação (Séculos I-VIII)*. São Paulo: Loyola, 2002.

Soloviev, Vladimir. *A Tale of the Anti-Christ*. 2. ed., Holmes, Edmonds, 2000.

Strauss, Leo. *Droit Naturel et Histoire*. Tradução para o francês de Monique Nathan, Paris: Flamarion, 2000.

_____. *Spinoza's Critique of Religion*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1997.

_____. *The argument and action of Plato's Laws*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1975.

Teixeira, Faustino (org.). *Nas Teias da Delicadeza: itinerários místicos*, São Paulo: Paulinas, 2006.

- Teixeira, Lívio. *Ensaio sobre a Moral de Descartes*. 2º ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- Terrason, Jean. *Traité de l'Infini crée*. Edição crítica de Antonella del Prete. Paris: Honoré Champion, 2007.
- Tocqueville, Alexis de. *L'Ancien Régime et la Révolution*. Paris: Gallimard (Folio-Histoire), 2005.
- _____. *A Democracia na América*. 2 vols. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- Unamuno, Miguel de. *Do Sentimento Trágico da Vida*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- Vários. *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs (DPAC)*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- Vaticano. *Nova Vulgata*. Bibliorum Sacrorum Editio. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_Index_it.html acesso freqüente.
- _____. *A Septuaginta (LXX)*. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_Index_it.html acesso freqüente.
- Vaz, H.C. de Lima. *Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. “A sabedoria Cartesiana” In: *Ética Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1996.
- Verçosa, Élcio de Gusmão. *Cultura e Educação nas Alagoas: história, histórias*. 4º ed. Maceió: EDUFAL, 2006 (1996, 1.ed).
- Verçosa Filho, Élcio. “Princípios da teologia mística em são Gregório de Nissa” In: Teixeira, Faustino (org.). *Nas Teias da Delicadeza: itinerários místicos*, São Paulo: Paulinas, 2006.
- _____. “A Encarnação como o despertar de uma consciência apofática”. In: *Revista Agnes # 3*, São Paulo, 2005.
- Vico, Giambattista. *On Humanistic Education: Six Inaugural Orations, 1699-1707*. Tradução e notas de Gian Galeazzo Visconti, com introdução de Donald Philip Verene. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- Voegelin, Eric. *A Nova Ciência da Política*. 2º ed. Tradução de José Viegas Filho, Brasília: UNB, 1982.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)