

X A «ILUSTRAÇÃO»

A. L. Machado Neto

“En cuanto observemos atentamente el siglo en que vivimos, en cuanto nos hagamos presentes los acontecimientos que se desarrollan ante nuestros ojos, las costumbres que seguimos, las obras que producimos y hasta las conversaciones que mantenemos, no será difícil que nos demos cuenta que ha tenido lugar un cambio notable en todas nuestras ideas, cambio que, debido a su rapidez, promete todavía otro mayor para el futuro.

Sólo con el tiempo será posible determinar exactamente el objeto de este cambio y señalar su naturaleza y sus límites, y la posteridad podrá reconocer sus defectos y sus excelencias mejor que nosotros”. “D’Alembert (in E. Cassirer “Filosofia de la Ilustracion”, pag. 17).

“A Aufklärung é a emancipação do homem que sai da menoridade intelectual em que viveu até então voluntariamente.

Chamo “menoridade” à incapacidade do homem de fazer uso de sua inteligência sem se por sob uma tutela extranha. Esta incapacidade constitue uma falta moral quando ela procede, não de uma falta de discernimento, mas de uma falta de energia e de coragem imputável à vontade. Sapere aude! Ousa fazer uso do teu juízo! Eis o lema da Aufklärung”. Kant (in J. Edouard Spenté — “O Pensamento Alemão”, pag. 34).

No seu “Ensaio Sobre os Elementos da Filosofia”, D’Alembert nos apresenta uma visão do estado geral do espírito humano a meio século XVIII. Observa que durante os três últimos séculos, dá-se uma grande transformação na vida do espírito. No século XV, sob a influência das literaturas clássicas, dá-se o movimento de renovação cultural e artística da mentalidade européica, conhecida sob o nome de Renascimento; no século XVI, o espírito particularista alemão divide a unidade espiritual da época em dois campos antagônicos — era a Reforma que surgia, e que tão largas e profundas influências viria a exercer sobre

todo o pensamento político e social europeu; o século XVII é caracterizado pelo grande passo dado pelo espírito humano, que representa a filosofia Cartesiana — segunda e mais madura resposta da humanidade à eterna pergunta: — que existe? (1)

Também o século XVIII é caracterizado por um movimento análogo.

Esta época que, segundo o testamento do próprio D'Alembert, "gosta de chamar-se filosófica" realizou de fato grandes progressos no campo da Filosofia. O conhecimento da natureza adquiriu novas riquezas, a Geometria alargou suas fronteiras e levou sua contribuição à Física; conheceu-se finalmente o verdadeiro sistema do Universo; mudou-se todo o aspecto da Ciência Natural e, através dessa mudança das Ciências Naturais, as demais ciências ganharam nova forma e novas possibilidades. Acompanha todo esse movimento um incremento geral das idéias. Tudo foi discutido e analisado, desde os postulados da ciência positiva até os dogmas da religião revelada, desde a Metafísica até os problemas do gosto, desde a Música até a Moral, desde a Teologia até a Economia, o Comércio, a Política e o Direito.

Quando o século XVIII se chama orgulhosamente de "século filosófico", esta pretensão fica justificada na medida em que a Filosofia se restaura em seu aspecto primordial, que longe de aprisioná-la no estreito círculo do pensamento puro (quimicamente puro), reclama e encontra uma saída para o que chamamos uma "Filosofia reflexiva".

Hegel foi bem o primeiro herdeiro do patrimônio dessa tendência filosófica, embora que nem sempre sua ação como filósofo da História coincida perfeitamente com o veredictum traçado por sua Metafísica. (2)

O século XVII só concebeu a Filosofia em sistema. Entende que só se atinge o verdadeiro conhecimento filosófico, quando o espírito, partindo do ente supremo, da verdade primeira, à qual se pode chegar por simples intuição, pode projetar por meio da dedução lógica a luz do verdadeiro conhecimento sobre todos os seres e "saberes".

Consegue-se isto quando por meio da demonstração e da mais rigorosa consequência, partindo-se da verdade primeira, recorre-se todos os élos do cognoscível, sem que nenhum membro se possa isolar da cadeia. Nada se explica por si mesmo. O único processo de conhecimento está forçosamente condicionado à dedução e à derivação sistemáticas.

O século XVIII se afasta desta forma de derivações e deduções sistemáticas. A Ilustração rompe constantemente com o rigoroso espírito de sistema, e já não compete com Spinoza, Descartes ou Leibniz no rigor da perfeição sistemática. Busca antes um novo conceito de Filosofia que lhe dê mais agilidade, mais liberdade e vida. Para resolver a questão fundamental do método não vai ao "Discours sur la Méthode" de Descartes, antes inspira-se nos "Regulae Philosophandi" de Newton, e o resultado obtido leva o pensamento a uma direção completamente nova. Pois o caminho de Newton não é mais o da pura dedução, mas o da análise.

(1) — *Manoel Garcia Morente* — "Lecciones Preliminares de Filosofia", Editorial Losada S. A., 3.ª Edição, Buenos Aires — 1943.

(2) — *Cassirer*, "Filosofia de la Ilustracion".

Não parte de um princípio geral apreendido por intuição para atingir os aspectos particulares do conhecimento. Antes se apoia nos fenômenos e por indução e análise procura atingir as generalidades.

Dessa maneira, Newton não pôs em contradição a "experiência" e o "pensamento" nem abre nenhum abismo entre o campo do pensamento puro e do fático puro. (3)

Ensaia-se uma crítica histórica dos grandes sistemas do século XVII e se procura provar que cada um deles fracassou por não se manter nos fatos, por ter elevado unilateralmente qualquer conceito isolado à categoria de dogma. Frente a este espírito de sistema se proclama agora uma estreita união entre o espírito positivo e o racional.

A nova Lógica que buscaram filósofos do século XVIII, a qual se supõe encontrar-se-á sempre com as necessárias possibilidades de captar a verdade, não é a lógica dos escolásticos nem o conceito matemático puro, é antes a Lógica dos fatos.

O "Século das Luzes" usa a razão com um novo e mais modesto sentido. Desarmado o homem das idéias inatas, deixa-o somente com a possibilidade e não a propriedade da verdade. A razão deixa assim de ser uma posse anterior a toda experiência para ser uma aquisição por meio da experimentação, o que comprova a conhecida sentença de Lessing de que "é necessário buscar a força radical da razão, não na posse da verdade, mas na sua conquista. (4)

A "libido sciendi" que a dogmática teológica condena como soberbia espiritual se enquadra no pensamento das luzes como constituição necessária da alma humana.

Essa transformação da Lógica foi defendida pela Ilustração como finalidade essencial do pensamento da época. Diderot na "Encyclopédie" declara mesmo que não pretende transmitir um acervo de conhecimentos, mas antes prefere "changer la façon commune de penser". (5) A aplicação da análise ao campo psíquico social abre à razão novos horizontes e a possibilidade de dominação desses dois aspectos culturais.

Locke se contentára em mostrar duas fontes fundamentais do anímico, e junto da "sensação" considerava a reflexão, como outra forma independente; porém seus discípulos tratam de eliminar este dualismo e chegar a uma fundação expressamente "unitária".

Berkeley e Hume resumem a "sensação" e a "reflexão" numa só expressão — "percepção".

O procedimento analítico parece celebrar no "Tratado das Sensações" de Condillac um novo triunfo que não cede em nada ao obtido no campo das ciências da Natureza, na explicação científica do mundo dos corpos: a realidade corpórea e a psíquica são reduzidas a um denominador comum, se enlaçam segundo as mesmas leis. (6) Resta ainda uma ordem da realidade que não se conseguiu ainda submeter ao domínio da razão. Trata-se da ordem do Estado e da Sociedade.

(3) — E. Cassirer — "Filosofia da Ilustração".

(4) — Cassirer, *op. cit.*

(5) — *idem*, pag 27.

(6) — Cassirer, *op. cit.* pag. 31.

Também o ser social teve que se submeter nesse processo a ser tratado como uma realidade física, que o pensamento deseja conhecer.

Começa novamente a decomposição em partes, e a vontade estatal é considerada como se estivesse composta de vontades individuais, e se houvesse originada por sua unificação.

Se se quer compreender a direção tomada pela ciência social nos séculos XVII e XVIII a explicação do mundo social através da idealização de um contrato em suas origens, tem-se que se reportar ao paralelo desenvolvimento da Lógica.

Desde o Renascimento pode-se observar como surge uma nova forma de Lógica, que não se satisfaz em classificar e ordenar o conhecimento dado, quer antes converter-se em instrumento do saber. Racionalistas, aprioristas, empiristas e intelectualistas coincidem nesse ponto. Não é somente Bacon que com o seu "Novum Organum" pretende criar um órgão do saber; Leibniz também insiste em que a Lógica tem que se desviar de seu caminho tradicional, superando as formas escolásticas, para atingir sua verdadeira faculdade e converter-se em uma "Logica invencionis".

Este impulso intelectual repercute da maneira a mais clara na teoria da definição. O tipo de definição mediante o gênero próximo e a diferença específica torna-se cada vez mais insuficiente. Surge então a teoria da "definição genética" ou "causal" em cuja formação tiveram atuação preponderante todos os grandes lógicos do século XVII. As explicações conceituais perseguem então a lei interior, em virtude da qual se origina ou pode ser pensado como originado.

Hobbes foi um dos primeiros a aplicar esta "definição genética". Não compreendemos senão o que damos origem. O conceito do "não originado" se nos escapa; o ser do Deus eterno, não originado, ou o das inteligências celestes, transcende a todo conhecimento humano.

O homem, se quer conhecer, verdadeiramente, terá que "formar" o que quer conhecer, fazê-lo surgir de seus diferentes "momentos". Toda ciência tem que orientar-se para este ato do produzir, tanto a ciência do material como a do espiritual e quando não podemos levá-lo a cabo, aí termina todo nosso compreender e conceituar.

Quando não há possibilidade de engendrar construtivamente uma estrutura, desaparece também a possibilidade de seu conhecimento racional, rigorosamente filosófico: "ubi generatio nulla ibi nulla philosophia intelligitur". (7)

Com esta declaração do objeto fundamental da Filosofia, nos encontramos já no centro da Filosofia Social de Hobbes. Sua teoria do Estado permanece dentro da Filosofia na medida em que se acomoda aos seus métodos universais, e não é mesmo outra coisa que a aplicação destes a um objeto especial — o Estado. O Estado é também um corpo e não se pode compreender — como todo outro corpo, para a Filosofia da época — senão reportando-se às suas origens, reduzindo-o a seus últimos elementos componentes e reunindo-o novamente. É o método que Galileu fez válido para a Física que agora se aplica à Filosofia Política. O processo é o mesmo: decomposição do todo. Se

(7) — Hobbes, in "De corpore, apud Cassirer, "Filosofia de la Ilustracion".

queremos compreender cientificamente o Estado ou os grupos sociais, temos de desarticulá-los. Não lhe constituiu impecilho o fato de que sempre que nos encontramos com o homem na História esteja êle já em determinado meio social, e que o isolamento do indivíduo humano só se pudesse dar em abstração. Sua Lógica lhe garante que todo pensar é sempre um calcular e todo calcular um somar e um diminuir. Assim êle procede ao princípio isolando rigorosamente; assim separa as vontades individuais para empregá-las como unidade de cálculo, como unidades abstratas sem nenhuma "qualidade" especial. (8)

O problema da "Teoria Política" consiste em explicar a origem de um vínculo social que una sólidamente essas unidades individuais em um só todo. É este o problema que as teorias hobesianas do Estado Natural e do Contrato Social se propõem resolver. Supõe que na fase em que as vontades individuais eram completamente livres — o Estado de Natureza — a vida era uma constante luta dos mais fortes contra os mais fracos, era a lei da selva, onde no dizer do ilustre filósofo inglês "o homem era o lobo do próprio homem". Como êsse estado de cousas era impróprio para a vida humana, os indivíduos resolveram delegar todos os seus direitos e suas liberdades a um soberano absoluto, a um "Estado-Leviatã", que seria na opinião de Hobbes, o único capaz de unir num só corpo social o que por natureza se acha separado politicamente. Porisso defende para o soberano a inteira isenção do cumprimento da lei, dando-lhe um poder absolutamente ilimitado: a "potestas legibus soluta".

Grocio não considera, porém, a sociedade como uma "associação para um fim"; funda-a antes num impulso original da natureza humana, no "appetitus societatis" por meio do qual o homem consegue realisar-se como animal social. O homem individual abstrato de Hobbes ficaria — segundo Grocio — fóra da espécie. Nem poderia realizar um contrato, que supõe um rasgo essencial da natureza humana como natureza social humana.

Em Rousseau temos outro tipo de idéia contratual. Êste acolheu em sua teoria contratual do Estado elementos tirados de Hobbes e de Grocio, mantendo-se embora frente a ambos em uma livre atitude crítica.

Em face de Grocio no "Discours sur l'origine de l'inegalité" levanta fortes objeções contra a doutrina do "appetitus societatis" e separa do Direito Natural sobretudo em sua psicologia social. Em oposição a Hobbes não considera o estado de natureza como uma luta de todos contra todos, mas consegue, — segundo a tendência lógica da época que considera o pensar como um calcular e o calcular como um somar e um diminuir — idealizar um Estado em que cada qual se acha isolado por completo dos demais, que lhe são indiferentes.

Até aí tinha executado a primeira parte do método genético. Tinha desarticulado como Hobbes a vida social em peças isoladas em individualidades indiferentes aos demais e sem nenhum motivo natural de ligação. Faltava somente a reconstrução. Ai como na concepção do Estado Natural êle se aparta completamente de Hobbes. Tendo em vista a fortificação do poder do absolutismo inglês, Hobbes faz os indivíduos isolados renunciarem a todos os seus direitos em nome do soberano que fica assim isento da obrigação legal. Muito outra é a finalidade de Rousseau, que participando do movimento intelectual que condicionaria a Revolução Francêsa, além de colocar no estado de natureza o ver-

(8) — Cassirer, *op. cit.*

dadeiro ambiente do homem (criando assim o mito do bom selvagem) — no que se mostrava em desacôrdo com as convenções sociais da época — coloca o problema do contrato numa associação em que todos abdicam de seus direitos e de suas liberdades, não em favor de um déspota, mas em benefício do bem estar coletivo, de sorte que cada um unindo-se a todos não obedeça no entanto senão a si mesmo e permaneça tão livre como antes. (9)

Assim como Hobbes reduz todo o processo de formação da sociedade política ao contrato de submissão, assim Rousseau o reduz, inversamente, ao contrato social.

A parte das considerações de ordem lógica, pode-se vêr na tendência geral da pré-Revolução para os teorias contratuais da origem da sociedade e do Estado, uma tendência comum às épocas de reestruturação social.

Segundo o próprio Rousseau à falta de freios da ordem atual de cousas só se pode fazer frente cancelando toda essa ordem de cousas, considerando arbitrário todo o edificio político-social, para construir em seu lugar outro mais firme que se apoie em alicerces mais seguros. (10) Isto é o que se propõe a teoria do "Contrato Social". O Estado de necessidade se trocará em Estado de razão e a sociedade até então obra da necessidade cega se transformará em obra da liberdade.

Como tenta demonstrar em seu "Discours sur l'inegalité"..., o que motivou a "queda" do homem em sociedade não foi uma inclinação moral, nem a vontade pura ou a visão clara, mas um fado implacável, em virtude da coação física da natureza externa e do poder dos afetos e paixões. (11) E esta entrada ou "queda" na sociedade é o que se tem de conter e resgatar. O homem tem de volver a suas origens, a seu estado primordial, não para conservar-se nele, mas, para recomeçar de novo desde o início. E desta vez não sucumbirá ao poder dos impulsos, terá que escolher e dirigir. Terá que saber aonde e porque vai, afim de realizar o Direito. Como se vê, trata-se de exigência completamente racional, mas de um racionalismo ético e que prevalece sôbre o puramente teórico.

É mistér observar que o próprio Rousseau não considerava o seu contrato social senão como uma hipótese de reestruturação social e não como uma realidade histórica confirmada. Nisso, aliás, está bem patente a influência da reforma lógica nas teorias que admitem a origem da sociedade política sob a forma de um contrato, pois além de Rousseau, quase todos os partidários dessas teorias não reivindicam para elas uma existência histórica; exceção feita para Hobbes, Locke e Puffendorf.

Movimento de idéias que esposou uma atitude crítica de revisão de valores, empenhada na completa transformação social que culminaria com a Revolução Francêsa, a Ilustração reivindicava para si, além de uma atitude negativista dos valores dos séculos anteriores, um sério trabalho de reconstrução e uma pretenza infalibilidade que a proximidade da reforma lógica e o uso da razão lhe

(9) — Darcy Azambuja, "Teoria Geral do Estado", pag 99

(10) — Cassirer — "Fil. de la Ilustracion".

(11) — *Ibidem.*

permitted. Até mesmo em suas revoluções mais atrevidas a "Filosofia das Luzes" não pretende outra coisa senão restaurar; "restitutio in integrum", pela qual a razão e a humanidade são restabelecidas em seus velhos direitos. (12)

Na História este duplo aspecto é bem notório pela utilização de elementos do passado dos quais a Ilustração se apropria no combate com as idéias remotas ou dos séculos que imediatamente a precedem.

Nesse ponto se põe em contacto com o Humanismo do Renascimento que foi também um movimento de renovação e que se inspirou em modelos do passado clássico, e de cuja herança a "Filosofia das Luzes" se apropria. Nessa apropriação da herança do Renascimento a Ilustração se apodera de alguns traços fundamentais que lhes são correspondentes e abandona outros que não lhe interessam. Assim no problema do Direito a Ilustração não se quer deter na consideração do Direito "que ha nascido con nosotros". (13)

No desenvolvimento das teorias jusnaturalistas posteriores a Grocius se acentua uma crescente matematização do Direito. Puffendorf insiste em que os princípios do Direito Natural são capazes da mesma evidência que os axiomas puramente matemáticos.

Para dar vigência à tese fundamental do Direito Natural (esta tese consiste em elevar-se o Direito sobre a accidentalidade, a exterioridade do puramente fáctico e conseguir uma sistemática jurídica na qual cada elemento se estrutura em um todo e em que cada solução recebe sua garantia e sanção do todo mesmo (14) tinha este que vencer dois sérios obstáculos: por um lado a concepção teocrática do dogma, a concepção do Direito de uma vontade divina, irracional e inacessível à razão humana e por outro lado o Estado-Leviatã, em face do qual era mister demarcar sua esfera de ação, frente à esfera do Direito, protegendo esta em sua peculiaridade e em seu valor.

Calvino tentou provar que todo o Direito se funda na autoridade divina. Contra essa problemática religiosa destacou-se a problemática filosófica do Direito Natural, e Grocius é o primeiro grande campeão dessa luta.

Desde Hobbes que se defendia a teoria da "potestas legibus soluta", o que representava a interferência do "deus mortal" — o Estado Absoluto — na órbita jurídica. Frente a essas duas tendências — a derivação do Direito do Deus imortal ou a sua dominação pelo "deus mortal" — o Direito Natural mantém a tese do Direito anterior a todo poder humano e divino, fundando-se o conteúdo do conceito do Direito não na esfera do mero poder mas na da pura razão.

Nesse sentido se expressa o famoso princípio de Grocius que o leva a dizer que os princípios do Direito Natural conservariam sua validade "mesmo que Deus não existisse ou se não se ocupasse das cousas humanas". (15)

Com Grocius se consegue no domínio do Direito o que Galileu logrou no domínio do conhecimento da natureza. Assim como Galileu afirma e defende a autonomia do conhecimento físico-matemático, Grocius defende a autonomia do conhecimento jurídico.

(12) — Cassirer, *op. cit.*

(13) — Cassirer, *op. cit.* pag. 226.

(14) — Cassirer, *op. cit.* pag. 229.

(15) — Cassirer, "Fil. de la Ilustracion", pag. 231.

O século XVIII parece que confirma a conexão existente entre Galileu e Grocius. O próprio Montesquieu começou sua carreira como investigador empírico da natureza e por este caminho chega à análise das instituições jurídico-políticas. Porisso tem razão Ernst Cassirer ao afirmar que Montesquieu defende como jurista a mesma questão que Newton como físico: (16) não se quer dar por satisfeito com leis do cosmos político empiricamente conhecidas; prefere antes reduzir a multiplicidade dessas leis a uns quantos princípios determinados. O "espírito das leis" não significa para ele mais do que a existência de semelhante ordem, desta dependência sistemática entre as normas particulares.

Voltaire e Diderot não se afastam de Montesquieu nesse ponto, porém vão cair em um difícil dilema: tal o de conciliar esta concepção com a sua Gnoseologia — a imutabilidade da idéia do Direito e a teoria de que toda idéia procede dos sentidos e não pode pois possuir maior significação que as eventuais experiências em que se apoia.

Voltaire parece que viu muito bem a contradição, mas finalmente venceu o racionalista ético, o entusiasta do Direito original e da força radical da razão moral sobre o empirista e o cético. Atrave-se mesmo nesse ponto a opôr-se ao seu mestre — Locke —, que considerava ao lado de Newton como um dos maiores gênios da humanidade. A afirmativa de Locke de que não existem idéias inatas, objeta Voltaire que isto não impede que exista algum princípio universal de moral.

No mesmo como historiador da Cultura, encontrando por toda parte a infundável variedade dos usos e costumes humanos, nem mesmo em face dessa chocante relatividade ética perde Voltaire a crença na imutabilidade moral, que — a dar crédito a sua teoria — se esconde por detraz dessa imensa variedade.

Também em Diderot a teoria da natureza moral invariável e de um princípio firme de justiça encontra um grande entusiasta.

Quando Helvetius no seu livro "De l'Esprit" trata de desmascarar os supostos impulsos morais como egoísmo disfarçado, Diderot protesta veementemente contra tal nivelção.

Mantém-se fiel ao ser eterno e imutável do moral, embora o seu fundamento para essa teoria se afaste daquêle da doutrina do Direito Natural puro.

Ele foi levado a fundamentar a superioridade do Direito e da Moral naturais sobre a moral teológica, sobre sua "efetividade".

O que coloca a moral de todas as religiões reveladas em nível inferior à teoria da Moral e do Direito naturais defendidas por Diderot é — segundo este — o fato de ter sido sempre fatal para a existência da sociedade, no que aliás está de acôrdo com d'Alembert.

Sobre o fundamento dos direitos naturais e de uma moralidade universal é que se apoiam os direitos do homem e do cidadão tão proclamados no século XVIII.

Baseados nessa teoria dos direitos inalienáveis do homem e do cidadão é que os filósofos das luzes iriam fundamentar as suas críticas ao regime político-social vigente, e apoiados neles justificariam a Revolução Francesa.

A natural tendência para essas teorias dos direitos do homem e em especial

(16) — E. Cassirer — "Filosofia de la Ilustracion", pag. 233.

dos direitos naturais é própria dos períodos de revolução social. Baseados nesses direitos é que os teóricos das grandes revoluções sociais justificam a necessidade e a justiça das mesmas em oposição ao direito político vigente.

Crane Britton adverte-nos mesmo que as revoluções não passam sem a palavra "justiça", (17) e Heller "acreditou ver na obra de Marx uma nova manifestação camuflada da crença num Direito Natural, em dinâmica transformação, entendido como uma ordem imanente à sociedade, ordem que seria não só um fato, mas que também seria valorizada como algo bom e justo". (18)

Entre esses direitos do homem figuram em primeira plana os referentes à liberdade pessoal e à propriedade. Locke considerou-os mesmo entre os direitos fundamentais. O conceito de liberdade essencial para Voltaire coincide mesmo como dos direitos do homem; para ele, ser livre é conhecer os direitos do homem e defendê-los.

No terreno social e político as teorias contratualistas de origem da sociedade e do Estado e as teorias do Direito Natural e dos direitos do homem e do cidadão foram as vigas mestras do pensamento social da Ilustração.

Na religião, a concepção dos teólogos neólogos do século XVIII se apóia sempre no conceito e na exigência de uma crítica histórica das fontes religiosas. Na Alemanha Mosheim, Michaelis, Ernesti e Semler são os mestres dessa geração de neólogos. O século XVIII esposou sempre uma atitude contrária à Religião Católica e ao Clero em especial. Os "leaders" da Revolução ou eram ateus ou livre pensadores que admitiam um Deus e uma religião intelectuais. Embora tendo sido opinião corrente que o século XVIII é um século especificamente "ahistórico", este foi bem o século da conquista do mundo histórico e aquela concepção não passa de uma das muitas injustiças praticadas pelo Romantismo Social na sua luta contra a Ilustração. Há nisso, aliás, uma grande ironia, que o Romantismo, escola que pretendia uma completa integração no passado para a sua inteira compreensão, fracassasse na interpretação do passado tão imediato que representa a Ilustração.

Muito ao contrário do que julgaram os românticos a Ilustração foi bem uma época histórica.

Desde o início, o século XVIII trata o problema da natureza e o problema histórico como uma unidade. Pretende enfrentar a ambos com os mesmos recursos intelectuais; pretende aplicar do mesmo modo a razão à História como à natureza.

Verdade é que as dificuldades de aplicação à História dos métodos de aquisição do conhecimento natural seriam muito maiores, pois o conhecimento da natureza já era domínio explorado e conhecido há muito. Poucos se tinham aventurado a tratar a História cientificamente.

Voltaire, que no campo do conhecimento da natureza não foi além de um propagandista de Newton, atreve-se porém com uma concepção própria no campo da História no seu "Essay sur les Moeurs".

(17) — Crane Britton — "Anatomia de la Revolucion", Fondo de Cultura Economica México — 1942 — pag. 42.

(18) — Heller, apud "Arquivos da Universidade da Bahia", Faculdade de Direito, Vol. I "A EVOLUÇÃO DO ESTADO", Nelson de S. Sampaio, 1947, pag 90.

Bayle não nos deu uma verdadeira Filosofia da História, nem poderia dá-la por não se achar metódicamente armado para tal empreza.

O caminho para uma Filosofia da História abre-nos pela primeira vez no século XVIII Giambattista Vico nos seus "PRINCIPI DI UNA SCIENZA NUOVA D'INTORNO ALLA COMUNE NATURA DELLE NAZIONI". Esta obra que foi concebida em flagrante oposição a Descartes, e que pretende desbancar o racionalismo da História, não exerceu influência sobre a Filosofia das Luzes, e somente mais tarde Herder tirou-a do completo olvido.

Dentro da própria Ilustração o primeiro que tenta fundamentar uma Filosofia da História é Montesquieu. Sua obra capital demonstra pelo título — "DE L'ESPIRIT DES LOIS" — que lhe é estranho o interesse pelo fato histórico em si, e que lhe interessa antes o espírito geral que preside o curso dos acontecimentos aparentemente isolados.

O CAPITALISMO não se elevou, porque os capitalistas roubaram a terra ou os instrumentos dos trabalhadores, mas porque era mais eficiente do que o feudalismo. Perecerá, não somente por ser menos eficiente que o socialismo, mas em realidade auto-destrutivo. No momento presente está se reduzindo a pedaços, numa série de crises econômicas semelhantes às oscilações de um eixo que está girando com demasiada rapidez.

Se um número suficiente de pessoas observar que o capitalismo está se despedaçando, estudar a filosofia que prediz seu fim, e agir de acôrdo, poderemos realizar a transição sem muitas dificuldades. Se acharmos que não é de nossa competência e esperarmos pela queda, teremos que encarar uma dentre duas alternativas. A primeira é o fascismo que leva a uma série de guerras internacionais e a um rebaixamento dos padrões culturais econômicos, para terminar, segundo creio, num desastre final. A outra é uma guerra civil prolongada e sangrenta, como na Rússia. Sou otimista. Creio que haverá pessoas que seguirão o terceiro rumo, o difícil rumo da razão. Tais pessoas serão capazes de levar o melhor da velha cultura para um novo sistema econômico. Mas somente o farão pelo pensamento claro e pela ação corajosa. E terão que decidir rapidamente.

(J. B. S. HALDANE)