

O livre-pensamento: um entusiasmo da razão?¹

Pascal Taranto

Université de Nantes

resumo A acusação de entusiasmo é um dos temas mais paradoxais da polêmica entabulada por Berkeley no *Alciphron* contra o livre-pensamento. Com efeito, o entusiasmo designa tradicionalmente uma forma de iluminação religiosa aparentemente incompatível com as pretensões do livre-pensamento à racionalidade crítica. Ora, essa acusação não se dirige aos principais deístas como Toland e Collins (antes qualificados como racionalistas obstinados) mas principalmente a Shaftesbury, cuja análise inovadora do entusiasmo como paixão universal, criativa ou destrutiva segundo o temperamento do indivíduo, é recusada por Berkeley. Este artigo quer mostrar que a recusa de Berkeley traz subentendida uma concepção da razão como disciplina educativa heterônoma e que ela reenvia a uma imagem tradicional do homem, cuja natureza só é bestial antes – ou sem – a educação religiosa, contra a reavaliação do papel epistemológico e moral conferido pela análise shaftesburiana do entusiasmo ao desejo e ao sentimento individuais.

palavras-chave entusiasmo – razão – livre-pensamento – Berkeley – Shaftesbury – *Alciphron*

Desejoso de “examinar o livre-pensador em seus diferentes aspectos”, Berkeley, na “Advertência” do *Alciphron*, apresenta-o sucessivamente como “ateu, libertino, entusiasta, zombeteiro, crítico, metafísico, fatalista e cético” (BERKELEY, 1979a, “Advertisement”, p. 23). Ora, nesse quadro completo do espírito vigoroso, nutrido de reflexões filosóficas, que se imagina polemista voluntário, irônico, frio e anticonformista, o entusiasmo destoa, ao menos em dois pontos: primeiro porque não se vê bem

Recebido em dezembro de 2004. Aceito em janeiro de 2005.

dois pontos, Curitiba, vol. 1, n. 2, p.75-95, jan/jun, 2005

como uma loucura que consiste em crer que Deus nos fala (pois esse é o sentido tradicional da palavra) seria compatível com um ceticismo e um ateísmo *especulativos*; em seguida, porque o acesso da paixão que caracteriza o entusiasmo não se encaixa bem no retrato desses inimigos determinados do cristianismo, críticos e metafísicos, que ele quer nos apresentar. Há, portanto, provavelmente, um esquema todo particular para se invocar aqui o entusiasmo dos livres-pensadores, o que o próprio Berkeley sublinha ao prevenir-nos: “não imaginar que cada uma destas qualidades convém a cada livre-pensador em particular” (*ibidem*). E como para enganar-nos em adivinhar quem será o alvo do ataque *ad hominem* que é preparado, ele completa um pouco mais adiante que “os entusiastas apaixonados pela virtude não são a maioria (da seita dos livre-pensadores) mas somente alguns espíritos seletos (*select spirits*)” (*idem*, p. 138; “Third Dialogue”, § 16, linhas 28-30).

Esses “espíritos seletos”, a quem a acusação de entusiasmo mais convém do que a qualquer outro, e que, sob o nome de Crátilo, será um dos alvos mais violentamente atacados do diálogo, é Shaftesbury. No fim da “Advertência”, Berkeley pede o testemunho do julgamento do leitor e sublinha as razões da polêmica conduzida contra “um certo autor, muito admirado”: “Quanto a saber [se ele] tem razão em temer que [...] a causa da virtude não teria chances de suportar as suas ternas nutrizas, que arrisca sufocá-la e matá-la pelo excesso de sua atenção e de fazer algo venal por força de tanto falar de suas recompensas, [...] eu deixo ao leitor o desvelo de determinar” (*idem*, “Advertisement”, p. 24). Não seria possível ser mais claro; o essencial do que Berkeley condena em Shaftesbury está nessas quatro linhas.

Ele solapa a influência do cristianismo e a moralidade corrente em nome de uma teoria da virtude que é sutil, incompreensível e ineficaz e prepara assim a chegada de uma geração de monstros morais (da qual Lisiclo será um exemplo) que levarão o Reino à ruína. A empreitada fundamental do diálogo é então combater essa pretensão do livre-pensamento em educar o gênero humano e, desse ponto de vista, a acusação de entusiasmo que atinge o livre-pensador é talvez a mais importante aos olhos de Berkeley. Tem-se o direito então de esperar que ele ponha na berlinda a teoria shaftesburiana do entusiasmo com tanto rigor filosófico quanto ele examina, por exemplo, a teoria do sentido das palavras expos-

ta por Alcifron no sétimo diálogo, teoria que serve a Toland e a Collins de pivô em seus ataques à teologia. Pois é, decepção: não se encontra nada disso no *Alciphron*. O entusiasmo, que Shaftesbury faz, no entanto, um tema explícito e recorrente de sua obra, não é nunca tematizado nem criticado por ele como uma noção filosófica.

E, no entanto, Berkeley era sensível à inclinação que Shaftesbury tinha pelo entusiasmo. Pois nele o entusiasmo é reconciliado com o caráter positivo de seu sentido original (que era entre os gregos aquele de uma inspiração divina autêntica), longe da conotação execrável que a palavra adquiriu no século XVII, preparando assim sua reabilitação romântica e moderna. Com efeito, Shaftesbury defende para essa palavra a idéia de uma paixão universal, cujos efeitos podem ser tanto bons quanto maus e que pode manifestar-se em todas as atividades humanas (e não somente no domínio religioso). Ao contrário de todos aqueles que remetem o entusiasmo a uma pura afecção patológica a fim de preservar a verdadeira fé de toda contaminação irracional, ele insiste na universalidade de um sentimento que se manifesta em toda parte em que o homem se ergue pela paixão acima de si mesmo, a ponto de afirmar que “todo amor ou admiração é entusiasmo. O arrebatamento dos poetas, o sublime dos oradores, os êxtases dos músicos, o encantamento dos virtuosos: tudo é puro entusiasmo. A literatura mesma, o amor pelas artes e pelas descobertas, o espírito dos viajantes e aventureiros, a galantaria, a guerra, o heroísmo; são todos puro entusiasmo!” (SHAFTSBURY, 1993, 1, p. 324, linhas 31ss.). Um entusiasmo pela razão não é para ele mais inconcebível que um entusiasmo pela liberdade, pela beleza, pelo Estado ou pelas musas. Aquilo que pejorativamente se chama entusiasmo baseado unicamente em suas manifestações extremas no domínio religioso não é senão a perversão ou a degenerescência de uma paixão natural e inevitável. O entusiasmo em geral não poderia então ser erradicado da natureza humana da qual ele é um componente fundamental; o único problema que se coloca é o de barrar seus efeitos perversos, tais como a superstição ou mesmo uma conseqüência tão curiosa que nós nos perguntamos por que Berkeley não a volta imediatamente contra Shaftesbury, o ateísmo. Pois os ateus, para ele, não passam de *maus entusiastas*.

Ora, se Berkeley mostra rapidamente que *leu* Shaftesbury, já que faz dizer a Alcifron que o entusiasmo é um “componente original da

natureza humana” (BERKELEY, 1979a, “Sixth Dialogue”, § II, linhas 10-11), ele mostra também que não o compreendeu ou ao menos que recusa categoricamente essa nova elucidação positiva da noção. Por exemplo, nessa mesma passagem, não somente esse “composto original” parece a Alcifron não afetar senão os sistemas religiosos dos homens, na medida em que eles pretendem estar divinamente inspirados mas também os afeta patologicamente, como um “germe” que fará a superstição medrar. É dessa maneira que Alcifron opõe o entusiasmo ao “bom senso e à luz natural” que, diz ele, “impede-o de aquiescer” a qualquer revelação que seja, como se toda revelação (incluindo sobretudo a cristã), não passasse, para ele, no final das contas, de um entusiasmo. Ora, Berkeley não o faz tirar esta conclusão, que ele acreditava ser evidentemente falsa, pois faz Alcifron raciocinar a partir da premissa shaftesburiana. O erro desses livres-pensadores é justamente imaginar que o entusiasmo é uma paixão fundamental e inestirpável e, ligando sem provas (pois é esse o seu prejuízo) toda revelação a tal entusiasmo, eles tornam impossível toda tentativa de reconciliação entre a razão e uma revelação que poderia, devidamente examinada, satisfazê-la. A posição de Berkeley parece então clara: o entusiasmo não tem nada de natural, mas é o signo de um desvio irracional que é preciso combater; a revelação cristã, e os valores que ela carrega, não têm nada a ver com esse sentimento e é possível mostrar sua conformidade com a razão, desde que essa mesma razão possa fazer seu trabalho no combate a essa paixão.

Mas o pior não é que Berkeley não tenha compreendido Shaftesbury. Ao contrário, parece que ele o compreendeu muito bem. Nesse ponto a análise inverte-se, como se decididamente ele não visse nada de bom a tirar de uma tal teoria e que ela não merecesse mesmo que se fizesse as honras de uma refutação ordenada; como se ela sáisse bem azeitada do diálogo, perturbando a bela retórica que deve converter o livre-pensador. Significativo para essa consideração é o divórcio de Lisiclo e de Alcifron acerca da questão do senso moral. Lisiclo, por várias vezes, distancia-se com clareza da posição do velho Alcifron, aquela do “moralista refinado” que, “arreatado e extasiado” pela “beleza abstrata da virtude”, defende a teoria do senso moral. Se é verdadeiramente preciso, responde ele a Eufranor, “temperar minhas paixões, abstrair, contemplar, estar apaixonado pela virtude, em uma palavra, ser um entusiasta”, é igualmente preciso

escolher sê-lo de acordo com as leis de seu país e de acordo com as perspectivas “divertidas” do cristianismo (*idem*, “Third Dialogue”, p. 121, § 7, linhas 36-40). Essa caracterização do entusiasmo é incompreensível para quem não leu Shaftesbury; ao mesmo tempo, ela não deixaria de mergulhar um inglês da época na perplexidade na medida em que ela é oposta a todas as significações até então recebidas pela palavra. Shaftesbury, parece-nos dizer Berkeley, é um vaidoso que inventa noções incompreensíveis para singularizar-se. Não há que se discutir com ele: é preciso corrigi-lo. É por isso que Berkeley, cada vez que lhe faz alusão, prefere a zombaria à refutação. É a eloqüência suspeita que Alcifron ostenta naqueles momentos em que supostamente nos faz sentir o que é este entusiasmo (e dele desvia-nos): um simples travestimento filosófico do entusiasmo ordinário, a razão excitada de um aristocrata cheio de si. Vêem-se os efeitos dessa embriaguez nos vãos líricos um tanto cômicos que marcam o escárnio do leitor, quando, passando pelos ídolos do livre-pensamento, em direção aos quais Alcifron exaltado prosterna-se ao longo de todo o diálogo, Berkeley fá-lo bradar: “Ó exaltação! Ó entusiasmo! Ó quintessência da Beleza! Ó natureza! Ó beleza autêntica da pura natureza! Ó verdade! Ó Razão!” (*idem*, linhas 1-2; *idem*, “Second Dialogue”, p. 55, § 13, linha 13 *et passim*).

Essa cumplicidade de Berkeley e de seu leitor às expensas de Shaftesbury fornece-nos todavia uma preciosa indicação a respeito do modelo que se é solicitado a estabelecer: esse modelo é, sem surpresa, aquele do velho entusiasmo das seitas puritanas contra as quais a teologia anglicana bateu-se desde a Grande Rebelião. Na única passagem em que entusiasmo e livre-pensamento são postos lado a lado para melhor caracterizá-los, a metáfora que se impõe a Berkeley é agora aquela da doença. Quando Lisiclo conta como os livres-pensadores, tendo semeado seus novos princípios, esperam agora a colheita, Criton, desejoso de mostrar como o livre-pensamento corrompe a sociedade, faz alusão a esse episódio infeliz: “enthusiasm had its day; its effect were violent and soon over”² (BERKELEY, 1979a, “Second Dialogue”, p. 103, § 23, linhas 10-35). Como no caso do entusiasmo, o livre-pensamento é uma nova doença epidêmica do corpo social. Mas enquanto o primeiro atua como uma febre, obrigando o organismo a reagir para vencê-la, o segundo é como uma consumpção, uma doença lenta que destrói pouco a pouco. O que

torna, no final das contas, o livre-pensamento mais perigoso, pois ele corrompe os princípios, as raízes da educação cristã, “lenta mas seguramente”. Assim Berkeley continua a pensar no entusiasmo como era possível fazer 40 anos antes ao ver os quacres orar: como uma inspiração divina ilusória, ancorada nas afecções doentias e desenfreadas do eu. Dele retira aliás as três características principais: é uma ilusão, é passional e provém, seja de uma doença, seja de uma má educação, mas em todo caso daquilo que constitui para ele a fonte de todo mal: o indivíduo, na medida em que se abandona à espontaneidade de sua natureza.

Mas se dizemos que Berkeley procura apagar a novidade do entusiasmo de Shaftesbury, remetendo-o ao velho espantalho puritano, isso torna mais difícil, ao mesmo tempo que necessário, a resposta a esta questão: por que designar *esse* conceito como crucial na polêmica com Shaftesbury, se são escamoteadas as particularidades e a novidade de sua análise? Sem dúvida é para insistir, não sobre a ruptura com o velho entusiasmo, mas sobre um ponto de continuidade em relação a ele: a mesma relação com a razão que ambos implicam. Sobre esse ponto, podemos comparar o entusiasmo com um conceito muito próximo: aquele de “fanatismo”, que Berkeley emprega para referir-se aos livres-pensadores. Se todos os livres-pensadores não são entusiastas, em compensação, ataca Críton, “ele não é pior fanático que os incrédulos” (*idem*, “Sixth Dialogue”, p. 283, § 32, linhas 6-8) e não há nada de estranho que um incrédulo seja um fanático da incredulidade. Essa afirmação é à primeira vista tão paradoxal quanto aquela do entusiasmo dos ateus e Berkeley sublinha-a ao fazer Lisiclo exclamar: “Quê! Livre-pensador e fanático? Impossível!”. Por que os incrédulos são em geral “fanáticos” e somente alguns dentre eles “entusiastas”?

No retrato que Berkeley faz do fanático, encontramos as características habitualmente ligadas a esta noção: um indivíduo de um dogmatismo cortante, infundado, que não suporta a contradição, desatento ao pensamento alheio, que escolhe suas opiniões por gosto mais do que por ciência, pronto a seguir por falta de julgamento os piores mestres. Duas características sobressaem-se nesse retrato: o amor por suas próprias concepções, que o torna surdo às razões alheias, e a paixão excessiva com que as defende em comparação com as provas de que dispõem. Os livres-pensadores fanáticos, desse ponto de vista, são propriamente os homens

do preconceito (*prejudice, bias*), dos sentimentos não-críticos que falseiam a deliberação e o julgamento. Encontramos então uma raiz comum ao entusiasmo e ao fanatismo, que é a predominância das paixões individuais sobre toda consideração racional – o entusiasmo que Berkeley imputa a Shaftesbury retém estas características, as de uma paixão nascida da vaidade e da presunção, que confere a ilusão de que nos elevamos de nós mesmos em direção ao verdadeiro, fora do controle da razão.

Ora, o entusiasta e o fanático diferem todavia em um ponto – e um ponto de importância, que nos proíbe de confundi-los. É que o fanático raciocina obliquamente, mas raciocina e quer raciocinar, isto é, ele pretende fornecer princípios para fundar suas opiniões. O entusiasta, este pretende ascender ao verdadeiro passando longe da razão, que é posta fora de jogo em vistas de um acesso ao verdadeiro pelo sentimento. Entusiasmo e fanatismo são duas maneiras diferentes de pecar contra a razão: uma recusa a razão, a outra desencaminha-a. Um é irracionalista, o outro pensa pela metade. Não se discute com os entusiastas; é preciso reeducá-los ou cuidar deles, para limitar seus disparates excessivos, seus acessos de irracionalismo. Ora, admitir um entusiasmo original na natureza humana, considerando-o como um senso moral, quer dizer, uma percepção do indivíduo, que é precisamente a fonte de todo mal, significa anular de saída toda tentativa de educação pela razão, favorecendo exclusivamente a dieta, a profilaxia ou a camisa de força. Apelar à noção de um senso moral, que será responsável naturalmente pela orientação dessa paixão, moralmente ambivalente, em direção ao bem, ao belo, para torná-la “um nobre entusiasmo”, parece muito com uma solução *ad hoc* e Berkeley insiste na gratuidade dessa suposição, que não é sustentada pela experiência, na medida em que se trata de um senso que ninguém sente (a não ser os excitados como Shaftesbury); ao passo que ao fanático ainda se pode, a exemplo de Críton, dar uma verdadeira lição de racionalismo, sob a forma de uma disciplina de inquérito judiciário, que se opõe ponto por ponto à desenvoltura fanática dos livres-pensadores: “Aqueles que procuram dificuldades estão seguros em encontrá-las ou de fabricá-las sobre todos os assuntos; mas quem quiser fundar-se sobre a razão para erigir-se em juiz a fim de ter um julgamento sábio sobre um assunto desta natureza não se contentará em examinar as partes duvidosas e difíceis; mas terá um ponto de vista do conjunto, examinará todas as suas partes e

todas as suas relações, buscando suas origens; estudará seus princípios, suas conseqüências e seus objetivos, suas provas intrínsecas e extrínsecas. Não deixará de distinguir os pontos claros, certos e essenciais, dos pontos obscuros, incertos e acessórios, aquilo que é autêntico daquilo que é estrangeiro. Estará interessado pelos diferentes tipos de provas próprias às diferentes coisas e determinará quando as provas se impõem, quando a probabilidade basta e quando é razoável supor a necessidade da dúvida e de hesitações. Sua pena e seu rigor serão proporcionais à importância da investigação e proibir-se-á de deixar de qualificar de preconceitos sem fundamentos todas essas noções de que seu espírito estava impregnado antes de nele conhecer a razão. Calará suas paixões e dará ouvidos à verdade. Fará esforço para desatar os problemas assim como para levantá-los, de preferência demorar-se-á sobre o aspecto luminoso das coisas mais do que sobre seu aspecto obscuro. Procederá de maneira que a força de seu entendimento contraponha-se à dificuldade do assunto e escutará as provas fornecidas pelos dois partidos a fim de ter um julgamento equânime; se remete-se à autoridade, escolherá aquela dos homens mais honestos e mais sábios. Eu tenho a sincera opinião de que a religião cristã pode suportar bem a prova de um tal exame” (*ibidem*).

O que traz à luz a distinção entre entusiasmo e fanatismo é a natureza daquilo que Berkeley defende sob o nome de “razão”, com o contraponto de uma concepção da maneira pela qual a desrazão dos homens, que é o fundo de sua natureza, deve ser disciplinada. Essa idéia da razão é sugerida fortemente por esse texto, com a retomada de sua imagem mais tradicional, aquela da razão como juiz e guia supremo, cuja imparcialidade pela disciplina descrita o indivíduo na busca da verdade deve preservar. Ora, curiosamente, essa imagem da razão como juiz e guia, que tem algo de banal, é amplamente partilhada por aqueles mesmos que Berkeley deseja combater, os deístas e os livres-pensadores³. Essa imagem é evidentemente de origem teológica: a razão humana é concebida como uma parcela da razão divina, cujo objeto é perceber as relações objetivas que existe entre as coisas. Todo mundo parece concordar a respeito disso. Há talvez mais a dizer do que sublinhar a importância de uma imagem em um certo contexto cultural, pois parece haver entre os livres-pensadores e alguns de seus adversários, menos uma relação de oposição, do que de concorrência entre autoproclamados servidores da razão para

saber quem a serve melhor. É significativo que a polêmica entre teólogos filósofos, como Berkeley, Bentley, Ibbot, e livres-pensadores, como Toland ou Collins (figuras do fanatismo e não do entusiasmo), denuncie nos últimos uma *perversão* da liberdade de pensar, e identifique a fonte dessa perversão não em um *excesso* de racionalismo, mas em uma falta; o que conduz aliás esses mesmo teólogos a reivindicar para eles próprios o título de livres-pensadores⁴. Quando Alcifron brada: “Vós gostaríeis de nos convencer pela razão de parar de servirmo-nos de nossa razão” (BERKELEY, 1979a, “Sixth Dialogue”, p. 251, § 16, linhas 25-35) e o que ele opõe a Criton é a imagem da *candle of the lord*⁵ (“Deus deu-me a razão para julgar, eu julgarei, graças a esta luz infalível, acesa como lâmpada universal da natureza”), Criton responde-lhe por uma concessão: “Quando um homem mostra-se em oposição à razão, tudo leva a crer que a razão está contra ele; é por isso que jamais dissuadirei ninguém de utilizar essa nobre aptidão”. Mas ele completa, e é isso que reenvia os livres-pensadores e os teólogos aos seus respectivos campos, que o uso razoável da razão consiste “em conservar uma certa consideração por uma razão superior”. Os livres-pensadores “fanáticos” não têm esse tipo de consideração; no entanto, eles não são entusiastas. Eles têm uma confiança excessiva nas capacidades de sua pequena razão humana, por vaidade, o que os aproxima do entusiasmo, mas eles não são entusiastas pois não haveria aí propriamente para Berkeley *entusiasmo da razão*. O ateísmo especulativo não é então para Berkeley um entusiasmo, é um fanatismo de livre-pensador dogmático; é por isso que ele não dá importância a esse tema paradoxal de Shaftesbury, aquele do entusiasmo dos ateus, mesmo que autores tais como More ou Cudworth já tivessem recorrido a ele⁶.

A polêmica entre os livres-pensadores e os teólogos racionalistas não é então uma polêmica de fundo sobre a natureza da razão, mas sobre os limites de seu uso e de seus poderes. Os teólogos devem limitar o poder da razão para dar lugar a um modo de acesso ao verdadeiro (ao qual chamam revelação) cujo elo com a razão permanece problemático; é somente por isso que eles se distinguem dos deístas e dos livres-pensadores, cujo esforço consiste em tornar toda revelação inútil após terem feito de toda crença um produto controlado pela razão. Seria preciso preservar a razão em sua dignidade tradicional de juiz e guia, sobretudo obrigando-a a autolimitar sua jurisdição. Donde a importân-

cia, por exemplo, da distinção clássica reativada por Robert Boyle, mais notadamente, entre as coisas que são contra a razão e as coisas que estão simplesmente acima dela. Recusando-se a reconhecer esse gênero de limite e de distinção, os livres-pensadores – tais como Toland e Collins – são para seus adversários o próprio tipo de um racionalismo limitado ou sectário, ou fanático, categoria que prometia um futuro melhor do que hoje; quase não é preciso adicionar “limitado” quando dizemos que alguém é “racionalista” para querer dizer que ele é insensível, mas de maneira suspeita, a toda manifestação do sentimento. Ora, é precisamente esse modo de acesso ao verdadeiro que Berkeley se recusa a considerar na concepção shaftesburiana de entusiasmo e é essa a razão porque ele continua a compreendê-la no sentido tradicional do termo, como uma exclusão da razão ao proveito do sentimento individual e de um “senso moral” concebido ilusoriamente como um senso interno, *mas que não é em verdade senão a metáfora dos efeitos da educação, assim como da razão, sobre a consciência*. Pareceria então que o que Berkeley condena em Shaftesbury, e que constitui o motivo de atenção particular que lhe é concedida dentro do livre-pensamento, é o trazer à baila um modo de conhecimento concorrente da razão, até superior, que não tem mais nada do excesso da loucura; enfim, de uma concepção de homem segundo a qual o sujeito e suas paixões tornam-se fonte de verdade e não mais obstáculos ao desenvolvimento da razão, esse juiz divino. A consequência dessa inversão é que a natureza humana, tomada globalmente, tornar-se-ia nosso objeto próprio de estudo. Como se falar de uma natureza humana tivesse verdadeiramente um sentido independente da educação...

É a isso que Berkeley parece reagir, crispado em uma atitude que poderíamos chamar reacionária, frente ao surgimento de uma concepção de homem que condena a educação cristã. O paradoxo é que Shaftesbury está longe de ser o único a entrever uma concepção do homem em que o sentimento balança a razão. Com efeito: a própria teologia racional – digamos mais precisamente: a teologia “experimental” explorando o argumento do desígnio contra os materialistas – fundava-se implicitamente sobre essa concepção.

Sabe-se que na virada do século, o argumento do desígnio impõe-se na leitura apologética, nas *Boyle Lectures* notadamente, para combater a influência crescente do espinosismo e do epicurismo, que são as figuras

de um ateísmo caracterizado principalmente pelo seu antiprovidencialismo e seu mecanicismo antifinalista. Seria preciso mostrar que as relações eternas entre as coisas existentes impõem-nos um dever religioso e moral e são o efeito de uma inteligência ou de uma vontade que as dispõe em vista de um fim. Afinal, trata-se de insistir na idéia de que Deus não é simplesmente criador no sentido de causa do mundo, o que não passa de uma tese metafísica, mas *artisticamente* criador, ou seja, ele é uma causa livre e *inteligente*, um autor do mundo.

Vê-se claramente em Clarke, por exemplo, na proposição VIII de suas *Boyle Lectures* (1705), a importância ligada a essa concepção de inteligência (CLARKE, 1978, p. 543). No início dessa obra, Clarke promete-nos uma cadeia contínua de argumentos demonstrativos, da prova de um ser por si até aquela da religião cristã. A passagem de uma a outra não pode operar-se a não ser pela demonstração da inteligência de Deus, pivô da noção de providência que funda a religião e a respeito da qual Clarke garante-nos que se trata do verdadeiro ponto de litígio entre os ateus e os teístas, assim como o coração de seu argumento. Ora, ele remete-se inteiramente a argumentos *a posteriori* e notadamente ao argumento do desígnio, pois, ele reconhece, não é possível haver aí argumento *a priori* da inteligência divina.

Esse argumento tão importante marca assim uma ruptura com os cânones da racionalidade demonstrativa, que consiste em ligar as premissas à conclusão no encadeamento das idéias intermediárias, para finalmente, no momento do assentimento razoável, regrar a firmeza de sua crença sobre essas provas. Com efeito, na maneira pela qual o argumento do desígnio funciona, o hiato é patente entre as conclusões (Deus é o autor do mundo) e as premissas (as observações da adaptação dos meios aos fins na natureza). Se examinamos um corpo humano para concluir que o mundo é obra de um Deus benevolente, podemos achar a conclusão um pouco rápida e lembrar-nos de todas as falhas da natureza, quando a máquina desequilibra-se. Como Hume mostrará magistralmente nos *Diálogos sobre a religião natural*, a conclusão que os teólogos pretendem tirar desse tipo de argumento ultrapassa aquilo que as regras de analogia podem com todo rigor fornecer: não é porque o universo parece-se vagamente com uma obra de arte humana devido a certos traços que ele é uma obra de arte divina e não é porque sua causa possa

ser abstratamente pensada como uma inteligência que ela é uma inteligência infinita.

No entanto, o argumento do desígnio não deixa de ser considerado, e apresentado, como irrefutável – e não apenas como provável ou moralmente certo. A força de persuasão deste argumento não vem então da razão – ao menos, não somente. Ela vem na verdade de um sentimento especial que leva irresistivelmente o assentimento do sujeito para além das provas. O que nos parece notável nesse argumento é que de fato ele é um argumento, em certo sentido, irracional, mas sustentado pela razão. A razão aí é ativa somente para conduzir o discurso apologético até um certo ponto em que o *sentimento* especial de arrebatamento, portador de uma verdade *sui generis*, permitirá àquele que é progressivamente penetrado por esse discurso alçar seu vôo e se reunir ao Deus-artista em um último bater de asas.

Esse funcionamento é particularmente visível na retórica que sustenta o argumento. É uma retórica de persuasão fundada sobre o efeito de acumulação, que necessita de um certo lugar para desenvolver-se e um certo tempo para surtir efeito: são convocados perante o leitor atordoado a título de exemplos tudo o que a natureza comporta de bichoziños⁷, vegetais, de planetas, enfim, as *maravilhas*, diante das quais se deseja, justamente, que nos maravilhemos. É assim que Clarke, no momento de apresentar-nos todos esses argumentos que, diz ele, envergonharão os ateus desde a Antigüidade, declara que não vai insistir sobre eles, pois eles são bem conhecidos; mas ele logo dá meia-volta, pois entre nós e Galeno, nós e Cícero, há séculos de descobertas novas em Anatomia, Física, Astronomia, dos quais aparentemente não nos poderíamos privar e percebe-se então que todo o poder de convicção desse argumento vem de que “mais os homens observam e fazem descobertas, mais esse argumento reforça-se”. Somos então convidados a maravilhar-nos perante “a *imensa grandeza* do mundo, [...] a *bela regularidade* dos movimentos planetários, sua *precisão indizível*, suas *maravilhosas proporções*, seus *acordos exatos*, sua *ordem admirável*” etc.

Eis então o lugar em que certos teólogos procuram a auto-limitação da razão que deveria separá-los dos fanáticos livres-pensadores: na maravilha. A razão é intimada pela imaginação e a sensibilidade ajoelha-se perante uma potência que a ultrapassa; pois esse é o esquema da retóri-

ca acumulativa. A razão realiza-se e é levada ao seu ponto de perfeição, quer dizer seu limite, por um sentimento, uma intuição do verdadeiro. O argumento do desígnio mostra o que os teólogos esperam do incrédulo: que ele renda-se, esse racionalista limitado, e ponha-se a admirar, como todo mundo, não a criação *ex nihilo*, nem mesmo a demiurgia técnica, mas a disposição artística do mundo: “*contrivance*”, “*design*”, “*fitness*”⁸ tornam-se as palavras-chave, portadoras desse novo significado da razão, uma razão arrebatada ou, mais propriamente, entusiasmada pela grandeza da natureza que desafia o julgamento e confronta-nos com o sublime.

O conflito clássico entre o entusiasmo e a razão encontra assim uma solução inesperada em um tipo de estética do sublime: à forma racionada da apreciação das relações naturais com as quais nossa razão tem uma proporção (“as belezas da natureza”) articula-se uma forma intuitiva de tomada global dessas mesmas relações como fora de toda proporção conosco e que nos permite sentir a verdade de sua harmonia sem a compreender; ficamos então submersos pelo sentimento de uma inteligência infinita expressa por uma infinita potência: as últimas descobertas da ciência, diz Clarke, são cada uma delas “uma *prova irrefutável* da sabedoria *incompreensível* do criador” (CLARKE, 1979, p. 569, prop. XI). O sentimento torna-se uma forma de conhecer e a razão, quase uma forma de sentir; o juiz inflexível e imparcial concede o direito à efusão. Eis porque se trata de um entusiasmo no sentido formal do termo, mesmo que seja um entusiasmo para pessoas educadas, um entusiasmo de “virtuosos” (*virtuosi*), como dizia Shaftesbury.

Encontramos talvez aqui o sinal da mudança profunda na concepção de razão, e assim do homem, da qual é testemunha a teologia racional do início do século XVIII. A distinção “*above reason*” / “*contrary to reason*”⁹ é apenas reativada finalmente para dar lugar a um sentimento que toma e transborda a razão sem todavia ser contrário a ela, uma vez que ele apenas expressa, sob a forma de um paroxismo (o entusiasmo), a espera secreta, isto é, a confirmação de que a natureza inteira, ainda que não saibamos demonstrá-la no presente, testemunhe uma arte suprema, digna de uma admiração entusiasta e digna de inspirar-nos um amor pelo seu autor. Ao recusar ceder facilmente a essa admiração entusiasta e de conceder-lhe a precedência sobre a razão austera, os livres-pensadores estão na contracorrente. A razão, a imaginação, mas também a sensibilidade, são convi-

dadas a concorrer na busca de uma verdade tornada ela própria sensível. Mas os livres-pensadores são impermeáveis à transformação semântica do entusiasmo que se realiza sob seus olhos, semelhantemente à da representação do homem, que logo vai reinstalar o sujeito, e ao jogo de suas faculdades, na definição da natureza humana. É devido a isso que eles permanecem sectários ou fanáticos racionalistas.

No entanto, não é preciso crer que essa transformação seja assumida pelos seus próprios promotores, que continuam a exprimir-se, no que se refere à razão, com o auxílio de imagens que estão prestes a perder seu significado (o juiz, o guia, a vela...). Sem dúvida eles recusariam, como Berkeley, admitir a potência do sentimento moral, mesmo que apelem ao seu poder, sem ver o que lhe concede a força: “o caráter [*temper*] que a tudo governa” (SHAFTESBURY, 1993, II, IV, p. 176, linha 15). Não mais do que um Collins, Berkeley, Clarke ou Derham não poderiam reconhecer senão um “bom entusiasmo”, fundado na feliz compleição de um indivíduo, pode conjurar o ateísmo e proteger os homens da superstição, da beatice e do fanatismo. Apenas Shaftesbury, aparentemente, liga de maneira plenamente consciente, nos *Moralistas*, o argumento do desígnio à força de um sentimento de entusiasmo e este à sua condição: o caráter, a compleição ou o temperamento do *indivíduo*. O que interessa aqui é que a solução para o problema do entusiasmo fanático e do ateísmo é situado por Shaftesbury precisamente no lugar em que racionalistas tais como Berkeley vêm somente a fonte: em um temperamento individual, que de agora em diante trata-se de conhecer para saber como ele determina nossa maneira de julgar. O “bom humor” de nosso caráter, a ausência de paixões melancólicas, é a *condição* de um julgamento são. Do contrário, diz ele, “o remédio corre o risco de transformar-se em mal”. Quer dizer que se não sabemos “de qual espírito nós somos”, permaneceremos inconscientes quanto à influência de nosso caráter em nossos julgamentos e poderemos assim nos tornar ateus entusiastas. O ateu é com efeito aquele que, por mau humor, possui “idéias sombrias e terríveis do ser soberano” e que não crê que o desígnio exprima a bondade do criador, mas que sobretudo o mundo é governado por “qualquer potência infernal ou maligna”. A fim de “julgar mais sadiamente os verdadeiros atributos da divindade”, convém conhecer-se. O ateísmo não será mais vencido pela razão, nem mesmo – sobretudo não! – pelos

padres (para ele os responsáveis por esse mau humor são justamente os maus pedagogos); mas por uma regulação do humor, uma transformação do temperamento... em suma, seria necessário começar pondo os fanáticos e os ateus sob efeito de antidepressivos.

Somente essa idéia de um temperamento agindo sobre o julgamento permite explicar a força e a fraqueza do argumento do desígnio e pôr fim, de maneira quase humeana, a uma disputa vã sobre o seu valor filosófico. Importa sobretudo explicá-lo e dele prever os efeitos sobre nossa crença. Seguindo nosso humor, seremos conduzidos mais a ver as imperfeições e os desarranjos da natureza que sua ordem, quer dizer, mais próximos do ateísmo do que do teísmo. É assim que ao entusiasmo de Teocles, que se estende, em sua “homília filosófica” (*idem*, p. 178), sobre a harmonia das partes dos vegetais, dos animais e dos planetas, e afirma que o sentimento captura imediatamente a ordem e as proporções das coisas, Filoclés, o cético, responde considerando o contrário da retórica do desígnio, ou seja, insistindo por sua vez nas falhas da natureza e no sofrimento dos homens (lição que Hume conservará). Ele não se confessará vencido senão quando lhe parecer levantadas todas as dificuldades diretamente nascidas da consideração de “tudo aquilo que parece vicioso ou imperfeito na criação” (*idem*, p. 270, linhas 26-29). Então ele render-se-á a Teocles e rogar-lhe-á para “reconciliar-se com esse sentimento divino” que o excita, após ele próprio ter sido, como diz, progressivamente “excitado” pelos raciocínios de seu amigo. Ora, esses raciocínios não se tornam bruscamente convincentes exceto porque Filoclés muda de humor: sua conversão filosófica fá-lo passar de um estado no qual todas as coisas da natureza engendravam para ele o “desgosto” a um estado em que ele extasia-se perante “a sublime perfeição do ser”. A reeducação não é então aqui uma humilhação de mim, mas uma *conversão*.

E assim chegamos ao coração daquilo que motiva a aversão de Berkeley por Shaftesbury. Trata-se de um autor perigoso porque deseja que creiamos que esse tipo de conversão é possível. Assim, “sob o pretexto de fazer dos homens heróis virtuosos, ele tentou destruir os meios de torná-los tais razoavelmente, sob a escala humana” (BERKELEY, 1979a, “Third Dialogue”, p. 132, § 13, linhas 31-35). De modo claro: Shaftesbury não conhece os homens; é um espírito vaidoso, ele “contempla o gênero humano em seu próprio espelho”. Caso contrário ele saberia de expe-

riência que apelar ao conhecimento, e sobretudo ao conhecimento de si, não serve para refrear as paixões e os desejos. Trata-se de deixar a uma criança o cuidado de educar a si mesma. Há aqui um desacordo de fundo quanto à noção de um “domínio das paixões”. O que constitui então para Berkeley a potência da razão sobre as paixões e que Shaftesbury torna inconcebível com sua teoria do senso moral? E, acima, de toda metáfora, na realidade, o que é essa “Razão”?

No sermão *Of Immortality* (BERKELEY, 1979b, p. 11, linhas 41ss.), Berkeley interroga-se sobre “o espantoso mecanismo de nossas paixões que são postas em movimento pelos menores objetos dos sentidos enquanto os objetos de um peso e de um momento infinito são completamente ineficazes”. Ele distingue os apetites que temos em comum com os animais (sensuais) dos “desejos racionais” (*rational desires*), que são a relação composta entre sua bondade intrínseca e sua “atingibilidade” (*attainableness*, o neologismo é de Berkeley). Os primeiros devem evidentemente ser eliminados, mas são eles que motivam, enquanto os desejos racionais, que deveriam determinar a vontade, não têm força alguma. É notadamente o caso do maior dentre eles: o desejo de imortalidade. Uma conclusão possível e evidente seria que a razão não é quem confere sua força própria ao desejo e que não há propriamente falando “desejo racional”, ou seja, um objeto que seja constituído como desejável pela própria razão. Bem, essa não é a conclusão de Berkeley. Sua conclusão é justamente contrária: os desejos racionais são vigorosos *em função de sua conformidade com a razão*, pois não se pode desejar senão aquilo que é bom e agradável e que temos uma oportunidade de atingir. A imortalidade deveria ser então nosso desejo mais “vigoroso e intenso” e nossas ações para atingi-la “as mais firmes e constantes”. Se a coisa não se dá assim, “é porque não exercemos nossa razão” sobre a Revelação “como o fazemos sobre as coisas mais triviais [...] nunca pensamos nem raciocinamos sobre a Revelação”. Bastaria assim “lançar um olhar” sobre ela, “pensar e raciocinar com um certo grau de atenção” para bem agir: “Knowledge naturally produces in us a zeal towards what is excellent”¹⁰ (BERKELEY, 1979c, p. 21, linha 17). Ao entusiasta e às suas visões sublimes, Berkeley opõe como modelo “o homem sério e rigoroso” (BERKELEY, 1979a, “Third Dialogue”, p. 130, § 11, linha 21) que julga a beleza, a perfeição, a ordem e a harmonia das coisas.

Poderíamos pensar que Berkeley, ao seu modo, é tão ingênuo quanto Shaftesbury ao parecer defender um tipo “de intelectualismo moral” em que bastaria “dar atenção” ao Bem para agir bem. Mas talvez seja porque o prestígio desse nome, a Razão, e seu cortejo de metáforas, torna-nos cegos àquilo que ele quer designar realmente por ele. Pois *quem*, e não *o quê*, obriga-nos a ser atentos às coisas? Quem nos dá a esperança de atingir coisas agradáveis? Quem nos repete sem cessar onde se encontra nosso verdadeiro interesse e faz-nos julgar a perfeição e a beleza das coisas? Ninguém mais do que o padre ou o educador. É dele que vêm essas representações, que não são em nada naturais, os fins bons que o Evangelho promete. É pela repetição, pela admoestação, o conselho, o sermão, que o padre instala progressivamente no indivíduo que é naturalmente desprovido dos desejos racionais, tais quais os “desejos ardentes e uma sede de santidade”, uma “aversão” pelo pecado e “o amor de Deus” (BERKELEY, 1979c.). Como vemos, o calor dos sentimentos não é incompatível quando ele é bem orientado; basta atentar para que “todos os movimentos e as paixões da alma sejam colocados sob a regra e a influência da razão, cujo papel é ver se são aplicados a objetos adequados, se brotam por motivos dignos, e são contidos dentro de justas proporções”. Mas aquilo que chamamos “Razão” em cada indivíduo não é senão a muda em cada um de nós dessa educação, a impressão e o produto de uma ação de correção a que fomos submetidos e que se tornou uma disposição permanente para o Bem. Eis porque os “*rational desires*” têm força para Berkeley. Não porque eles são racionais mas porque eles são desejos. Pode-se sempre dizer, por uma questão de comodidade, que é a razão que motiva, mas com a condição de não retornar à ingenuidade da imagem de um pequeno juiz e de não crer que se trata de *minha* razão. A razão é uma tensão de paixões em direção ao Bem, operada em modalidades propriamente humanas, ou seja, pela força de um discurso, aquele do educador. Eis o que, entre outros (mas essencialmente), conduziu Berkeley a interrogar-se sobre a força do discurso, mesmo, e sobretudo, quando esse discurso não é portador de um sentido ou de uma idéia determinada. Essa força do discurso, que opera no sermão quando o fiel treme de emoção ao escutar o educador falar-lhe de coisas que ele não pode representar-se, mas que lhe são tornadas sensíveis por uma promessa de felicidade, esta é a “força da razão”. “O

entusiasmo da razão” não é pois aquele que cremos. É certo que o termo tem conotação muito forte para ser conveniente a Berkeley, mas a noção de um *discurso exaltante* existe nele: é aquele do sermão; a noção de um espírito *bem exaltado* pelo discurso também existe: é aquele do zelo: “Let your zeal be according to knowledge”¹¹ (BERKELEY, 1979c.).

Como com outros inimigos de quem fez seu alvo, Berkeley mantém uma inquietante proximidade com Shaftesbury. Poderíamos pensar que ele exorciza nessa polêmica brutal as suas próprias tentações de cético, de livre-pensador, de entusiasta da razão. Mas essas tentações espreitam somente o indivíduo filósofo; o homem Berkeley vive e comporta-se como um educador: a pastoral é seu escopo. É isso que o leva a atacar toda doutrina que torna inconcebível a força da razão e assim a educação que a constitui em nós. A fraqueza da tese de Shaftesbury, e de seu “futebol moral” (BERKELEY, 1979a, p. 312, linhas 3-11), é que não se compreende porque a razão do indivíduo colocar-se-ia subitamente no diapasão da razão universal, que o conduziria progressivamente a este domínio ascético do desejo. Se a moral ascética pressupõe um domínio de si, a moral de Berkeley, que defende a necessidade da educação cristã, pressupõe o esforço do mestre sobre seu alunos, do pastor sobre suas ovelhas, enfim, uma alienação prévia que chamaremos mais propriamente de “educação” do que de condicionamento ou adestramento. É isso que motiva a recusa, por todos os teólogos, do livre-pensamento: antes de ser livre, isto é, livre de paixões, e bem orientada, a razão deve ser alienada ao educador. Somente o educador tem o poder, é ele o técnico da razão no futebol moral.

Ora, aquilo que surge com Shaftesbury, ou melhor, aquilo que ressurge desde a tentativa platônica de pensar a alma a partir de uma tripartição que não deixa a razão e o desejo frente a frente mas instala a coragem como auxiliar possível da razão, é menos uma guerra do que um jogo de faculdades. A razão, a imaginação, a sensibilidade, são chamadas a recompor esse jogo sutil e complicado de alianças que o cristianismo fez desaparecer, instalando um conflito monolítico (ou maniqueu...) entre o policial interior, representante de Deus em nós, a Razão, e o inimigo com quem não se alia mas que se busca dominar, para orientá-lo ao bom senso: o desejo. Se Berkeley é completamente refratário a essa intrusão de um sentimento natural e descontrolado no domínio reservado da razão, é

porque a concepção de homem que está implicada nessa recomposição semântica de nossos conceitos morais impede-o de pensar o que seria a educação de tal homem, além de uma anti-educação em que antevê a perda futura da educação cristã. Para ele, Shaftesbury como educador não pode produzir senão jovens mal-educados, verdadeiros pequeninos monstros, sob o pretexto de que é preciso deixar as crianças livres para exprimirem aquilo que há de bom nelas, já que antes da educação não há nada em nós a não ser a bestialidade.

Podemos medir melhor agora o horror que lhe inspira a novidade moderna nessa retorsão terrível e pouco caridosa com a qual sugere que Crátilo-Shaftesbury seria “pouco inclinado aos vícios sensuais”, não por virtude, mas porque tinha “constituição débil” (BERKELEY, 1979a, “Third Dialogue”, p. 132, § 13, linhas 23ss.). Como a raposa da fábula que despreza as uvas que não pode alcançar, é somente a falta de poder de adornar-se com seus vícios que o leva a aliar-se a um “entusiasmo estóico” pela virtude. Mas – e essa é a conclusão angustiante que Berkeley deixa ao desvelo de seu leitor – se verdadeiramente os princípios de nossos atos não dependem senão de nosso temperamento e de nossas disposições, o que devemos esperar de todos os que têm mais força e saúde do que Crátilo, senão o triunfo do vício?

¹ Tradução: Rodrigo Brandão.

² “O entusiasmo teve seu dia; seus efeitos foram violentos e logo acabaram” (N.R.).

³ Como testemunho por exemplo a introdução do *Manuel du Déistes*, de 1705, em que Charles Gildon sublinha que Deus “nos deu esse guia [...] e fez de nós juízes”.

⁴ Por exemplo Richard Bentley: “Eu, que fui exercitado desde a minha mais jovem idade a livre-pensar” (BENTLEY, 1743, p. 4). Bentley assinala “*Phileleuterus*” – “amigo da liberdade”. Ver também Benjamin Ibbot (1737, v. IV).

⁵ “Vela divina”, no original em inglês (N. R.).

⁶ More, em seu *Antidote against Atheism*, de 1655, estabelece o elo entre o ateísmo e o entusiasmo, vendo neles duas manifestações de uma mesma patologia médica, a melancolia; Cudworth acusa os ateus de terem a noção de alma em aversão (“pneumatofobia”) e de serem exaltados (“adoradores da deusa natureza”) em sua obra *The True Intellectual System of the Universe*, de 1678.

⁷ O ser vivo é privilegiado pois escapa à redução mecanicista (CLARKE, 1978, prop.VIII).

⁸ “Plano”, “designio”, “aptidão”, em inglês no original (N. R.).

⁹ “Acima da razão”/“contrário à razão”, em inglês no original (N. R.).

¹⁰ “o conhecimento naturalmente produz em nós um zelo em relação ao que é excelente” (N.R.)

¹¹ “deixe que seu zelo concorde com o conhecimento” (N.R.), no original em inglês

Referências bibliográficas

BENTLEY, R. 1743. *Remarks upon a Late Discourse of Freethinking*. 8th ed. Cambridge: W.Thurlbourn.

BERKELEY, G. 1979a. Alciphron or the Minute Philosopher. In: _____. *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. V. III. Ed. by A. A. Luce and T. E. Jessop. London: T. Nelson.

_____. 1979b. Sermon I: On Immortality. In: _____. *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. V.VII. Ed. by A. A. Luce and T. E. Jessop. London: T. Nelson.

_____. 1979c. Sermon II: On Religious Zeal. In: _____. *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. V.VII. Ed. by A. A. Luce and T. E. Jessop. London: T. Nelson.

CLARKE, S. 1978. Sixteen Sermons on the Being and Attributes of God. In: _____. *The Works*. V. II. New York: Garland.

CUDWORTH, R. 2004 (1678). *The True Intellectual System of the Universe*. London: Kessinger.

GILDON, C. 1705. *Manuel du déistes*. S/l: s/n.

IBBOT, B. 1737. The True Notion of the Exercise of Private Judgement, or Freethinking. In: _____. *A Defence of Natural and Revealed Religion: Being an Abridgement of the Sermons Preached at the Lectures Founded by the Honoured Robert Boyle, Esq.*. V. IV. Ed. by Burnet, Gibert. London: J. Wyatt.

MORE, T. 1655. *Antidote against Atheism*. S/l: s/n.

SHAFTSBURY [Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftsbury].
1993. The Moralists. A Philosophical Rhapsody. *In: _____*. *Complete Works, Selected letters and Posthumous Writings*. V. II. Standart edition.
Frommann-Holzboog: Stuttgart-Bad Cannstatt.