

REVISTA DE HISTÓRIA DAS IDEIAS

O MARQUÊS DE POMBAL E O SEU TEMPO

Tomo II



INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS
FACULDADE DE LETRAS

COIMBRA 1982

ILUMINISMO E SECULARIZAÇÃO

O segundo centenário da morte do Marquês de Pombal é, sem dúvida, ocasião propícia à formulação da pergunta, entre nós, pela essência e sentido do Iluminismo, dentro daquela corrente de interesse geral pelo tema, manifestado sobretudo nas quarenta e seis sessões plenárias do Quarto Congresso Internacional sobre o Iluminismo realizado na Universidade de Yale em New Haven em Julho de 1975. A problemática contemporânea gerada pela democratização fundamental das sociedades, pela elevação da cultura a direito social do homem, pelo fenómeno da opinião pública, pelos direitos fundamentais do homem gerou uma aguda sensibilidade para a compreensão da época do Iluminismo e seus programas de acção ⁽¹⁾. No entanto, a profunda complexidade do fenómeno cultural do Iluminismo continua ainda hoje a solicitar a nossa investigação, volvidos quase duzentos anos sobre a já clássica resposta dada por Kant em 1784 à pergunta «Was ist Aufklärung?» ⁽²⁾. Além das diferenças que distinguem e caracterizam o Iluminismo nas diversas nações europeias, profundas divisões agitam e separam os que se reclamam de iluministas dentro do mesmo espaço cultural, como

(*) Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

⁽¹⁾ Cf. R. Vierhaus, «Zur historischen Deutung der Aufklärung: Probleme und Perspektiven» in: P. Raabe-W. Schmidt-Biggemann, *Aufklärung in Deutschland* (Bonn 1979) 23-36; W. Huber-H. E. Toedt, *Menschenrechte, Perspektiven einer menschlichen Welt* (Stuttgart-Berlin 1977) 124-145.

⁽²⁾ I. Kant, «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung» in: Hinske, Hrsg., *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift* (Darmstadt 1981).

se pode documentar pelo caso exemplar da célebre «*Berlinische Monatsschrift*» dos anos 1783-1786, a que nos referiremos.

I. A polissemia do termo «Iluminismo» no séc. XVIII sucedeu no séc. XX o perigo da redução deste conceito a uma fórmula vazia, capaz de albergar os próprios preconceitos actuais, sem cuidar da diferença histórica e do horizonte próprio, que só a investigação hermenêutica concreta e temporalmente fiel do séc. XVIII em cada espaço cultural nos pode fornecer. Th. W. Adorno e Max Horkheimer, exilados na América, atribuíram a queda da humanidade numa nova espécie de barbárie à «autodestruição da *Aufklärung*», à perda substancial das ideias da *Aufklärung* como liberdade, verdade, humanidade e tolerância, sem terem antecipadamente realizado uma investigação concreta e precisa da extensão e limites destes conceitos no séc. XVIII, dentro daquele binómio de distanciação e apropriação crítica, que permite salvaguardar a diferença histórica sem desenraizar o homem do mundo concreto em que vive. Não admira que a falta de sentido histórico na obra de Max Horkheimer e Th. W. Adorno *Dialektik der Aufklärung* ⁽³⁾, revelada em expressões vagas como «pensamento progressista», «desmitologização», «libertação das forças, liberdade universal, auto-determinação» com a proclamação da ausência de fim e de sentido humano no Iluminismo do séc. XVIII, tenha sido severamente criticada em nome da investigação concreta e rigorosa de uma época ⁽⁴⁾, que viveu da pré-compreensão do sentido e fim do homem, «*Maass und Ziel*» de tudo o Iluminismo, na expressão de M. Mendelssohn ⁽⁵⁾. Neste contexto, tornou-se de relevante actualidade a análise rigorosa da difícil história do conceito de Iluminismo desde o começo do séc. XVIII até ao presente elaborada por Horst Stuke ⁽⁶⁾ e a interpretação da discussão sobre a essência do Iluminismo entre 1780 e 1800 conseguida por Wer-

⁽³⁾ M. Horkheimer-Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Frankfurt/M. 1969).

⁽⁴⁾ N. Hinske, «Einleitung» in: N. Hinske, Hrsg., o. c. XIII¹. Cf. H. M. Wolff, *Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung in geschichtlicher Entwicklung* (Bern/Muenchen 1963).

⁽⁵⁾ «Ich setze allezeit die Bestimmung des Menschen als Maass und Ziel aller unserer Bestrebungen und Bemuehungen...». M. Mendelssohn, «Ueber die Frage: Was heisst aufklären» in: N. Hinske, o. c. 447-448.

⁽⁶⁾ H. Stuke, «Aufklärung» in: O. Brunner, W. Conze, R. Koseldeck, Hrsg., *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd I (A-D)* (Stuttgart 1972) 243-342.

ner Schneiders (7), capaz de fornecer um fundamento mais sólido às actuais discussões e ao vivo interesse pelos problemas desta época, em que se forjaram as grandes ideias da Modernidade Europeia: direitos do homem, tolerância, divisão de poderes, domínio da natureza e do mundo político pela ciência e técnica, solidariedade entre os homens para além da cultura e da religião e autonomia da razão humana.

Ao contrário do que sucedeu na França, Inglaterra e América, a Aufklärung na Alemanha foi, desde o início, matéria de acesa controvérsia e cedo se patenteou a aversão germânica ao Iluminismo, que adiou a valorização crítica desta época do pensamento. Durante muito tempo, não foi reconhecida relevância histórica ao período que decorre entre a altura especulativa do pensamento de Leibniz e o Idealismo nos começos do séc. XIX e era lugar comum reduzir este período a uma pré-história do Criticismo Kantiano. A reabilitação foi iniciada por E. Cassirer em 1932 (8) e por Max Wundt em 1945 (9), cujas obras chamaram a atenção e fomentaram o interesse dos investigadores pelo tema do Iluminismo. Após 1945, a significação do Iluminismo para a história europeia contemporânea tornou-se visível polo de atracção da investigação, com resultados significativamente diferentes: v. g., P. Hazard considera o Iluminismo um grande movimento que mobiliza toda a Europa, opõe ao Cristianismo tradicional uma busca de felicidade consciente, alicerçada na crença no progresso, com a pretensão de criar um homem novo através de uma educação racional; J. L. Talmon julga impiedosamente o processo da Aufklärung, que acusa de ter rasgado caminhos para formas totalitárias contemporâneas através dos materialistas e democratas igualitários do séc. XVIII; Fritz Valjavec defende que a Aufklärung não representa uma ruptura radical do passado e só foi possível a partir da tradição cristã sobretudo no que respeita a ideia de progresso e a tendência dominante para a felicidade (10). Com esta reabilita-

(7) W. Schneiders, *Die wahre Aufklärung, Zum Selbstverstaendnis der deutschen Aufklärung* (Freiburg/Muenchen 1974).

(8) E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (Tuebingen 1932).

(9) M. Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung* (Tuebingen 1945).

(10) P. Hazard, *La Pensée européenne au XVIII^e siècle, de Montesquieu à Lessing*, (Paris 1946); J. L. Talmon, *Totalitarian Democracy* (1960), trad. italiana «Le Origini della Democrazia totalitaria» (Bologna 1967); F. Valjavec, *Geschichte der abendlaendischen Aufklärung* (Wien-München 1961). Cf. I. Fischer, *Herrschaft und Emanzipation, Zur Philosophie des Buergerturns* (München 1976) 162-175.

ção, cresceu a produção bibliográfica sobre os diferentes aspectos do Iluminismo na qual visivelmente se manifesta o interesse da reflexão filosófica ⁽¹¹⁾ e do actual movimento da secularização. É justo salientar, qualquer que seja a diferença que separe os espíritos, os nomes de G. Lukács, Th. W. Adorno, M. Horkheimer e H. Marcuse como de conhecidos pensadores que defenderam o Iluminismo contra a multidão de preconceitos tecida pela mentalidade conservadora ameaçada ⁽¹²⁾. Na linha de uma nova leitura e divulgação do sentido deste fenómeno histórico, está a edição em 1974 por E. Bahr das respostas dadas por Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiler e Wieland à pergunta «Que é a Aufklärung?».

O primado da concreção e da experiência, libertas dos limites do Positivismo, com a reconsideração das condições sócio-culturais que subjazem a toda a actividade teórico-prática, pode figurar, de preferência a pontos de partida abstractos, como pré-compreensão do fenómeno da Aufklärung e da leitura que dele fizeram Kant, Hegel e Marx. Nesta perspectiva, Aufklärung cobre para W. Oelmueller aqueles movimentos, que, após a ruptura das condições sócio-culturais de vida do «ancien régime» e o estabelecimento da razão e da liberdade na economia e no comércio, no direito e no estado, nas artes e nas ciências, nos costumes e na religião, originaram uma mudança da consciência e uma transformação das instituições e organizações sociais ⁽¹³⁾, em que se torna patente a história das «liberdades incompletas», que urge continuar no mundo actual através de respostas adequadas às presentes condições históricas. O que fundamentalmente interessa a esta via de interpretação, é o progresso no conhecimento da complexidade das condições sob que se deve realizar e institucionalizar a liberdade humana, não escondendo as necessidades, interesses e exigências da vida concreta, com suas esperanças e desilusões, suas dores de injustiça e repressão. Para esta particular atenção aos sinais dos tempos, as diversas realizações históricas da Aufklärung estão feridas de insuficiência e de insatisfação e, por isso, terá de ser forçosamente crítica toda

⁽¹¹⁾ Cf. lista bibliográfica sobre a filosofia do Iluminismo elaborado por R. Malter em J. Kopper, *Einfuehrung in die Philosophie der Aufklaerung, Die Theoretischen Grundlagen* (Darmstadt 1979) 155-160.

⁽¹²⁾ G. Lukacs, *Goethe und seine Zeit* (Bern 1947); H. Marcuse, *Studien ueber Antorietat und Familie. Forschungsbericht aus dem Institut fuer Sozialforschung* (Paris 1936) 136-228; M. Horkheimer-Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklaerung*.

⁽¹³⁾ W. Oelmueller, *Was ist heute Aufklaerung?* (Duesseldorf 1972) 26 ss.

a apropriação actual do ideal iluminista da liberdade e da autonomia concretas ⁽¹⁴⁾, por positivas que sejam a este respeito as referências da *Teoria Crítica da Sociedade e da História* da Escola de Frankfurt, do *Racionalismo Crítico* de K. Popper e discípulos ou da Sociologia Contemporânea.

Serve este apontamento introdutório de indicação prévia à pluri-estratificada natureza do Iluminismo, da sua rica e variada polissemia no séc. XVIII, das formas temporais diferentes de que se reveste nos sécs. XIX e XX e da sua profusa penetração e influência mesmo nos seus confessos opositores. Terreno fértil para o perguntar humano numa viragem histórica que decisivamente cunhou a Modernidade em que todos nos sentimos envolvidos, o Iluminismo interrogado no seu sentido por pensadores germânicos do séc. XVIII não poderá hoje ser correctamente interpretado sem que essas respostas entrem no horizonte da compreensão actual. Por outro lado, no cerne do Iluminismo aconteceu o importante fenómeno europeu da Secularização ou nova forma de liberdade e autonomia, que determinará o mundo e o modo de ser-no-mundo do homem moderno. Por isso, uma interpretação do Iluminismo é, por essência, uma leitura da Secularização.

II. Perde-se nas raízes seculares dos documentos literários a origem da metáfora da luz e do seu poder sedutor para traduzir a situação do homem no mundo em luta com o seu destino. Desde o Pensamento Grego aos Livros Bíblicos, o Gnosticismo à Filosofia do Espírito, a imagem da luz revelou pujante fertilidade como modelo interpretativo religioso, filosófico e literário. No entanto, foi o séc. XVIII que mais insistentemente repetiu esta palavra mágica como sua expressão natural, contrapondo os «filhos da luz» aos homens do passado, presos das trevas da superstição, do erro, da menoridade mental e da ignorância servil. Encontram-se neste século expressões como estas: «época do Iluminismo», «tempo iluminado», «século filosófico» (le siècle philosophique), «idade da razão» (the age of reason), «século das luzes» (le siècle des lumières), «época iluminada», «Aufklärung», «Enlightenment», «época da crítica», «século da dúvida», etc. ⁽¹⁵⁾. Semelhantes expressões veiculavam com a antiga metáfora da luz sentidos históricos de uma época determinada mas continuavam a ser simultaneamente usadas no sentido tradicional e geral, comum

⁽¹⁴⁾ Cf. Id., *Die unbefriedigste Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel* (Frankfurt/M. 1969).

⁽¹⁵⁾ H. Stuke, o. c. 244.

a outras épocas históricas e eram outras vezes substituídas ou complementadas por expressões tidas como afins: «cultura», «formação», «civilização», «ciência», «filosofia», «educação». Daí, a necessidade de distinguir, nos textos do Iluminismo, o sentido geral e neutro de luz e esclarecimento da razão e o sentido tradicional filosófico e teológico de iluminação ou de intelecto agente, que até por opositores do Iluminismo poderiam ser perfilhados, do sentido tipicamente epocal de luz da razão, que marca esse período histórico do pensamento europeu. Embora reflectindo sobre o horizonte da sua época, os posteriormente chamados iluministas usaram profusamente um termo, que, pela sua evidente polissemia, não era suficientemente apropriado para traduzir sem ambiguidade a novidade do século, o que é comprovado pelo aparecimento tardio do sentido epocal do termo nos léxicos, dicionários e manuais.

Desde fins do séc. XVII ao início do séc. XIX, a palavra alemã «Aufklärung» aparece nos dicionários como tradução do termo latino «serenitas» referida ao tempo físico, portanto em sentido predominantemente metereológico, o mesmo acontecendo à forma verbal «aufklären».

Quanto ao conteúdo histórico do termo, assume particular relevância o seu uso, na forma verbal, o mais tarde desde 1720 e como substantivo não antes de meados do séc. XVIII (16), no sentido de «esclarecer», «descobrir», «tornar claro» algo, que até então permanecera obscuro, total ou parcialmente desconhecido e irreconhecido. Deste modo, o modelo metereológico do tempo sereno e límpido, do tempo que é ou se torna claro, é transferido para o domínio do espírito humano a fim de designar determinadas dimensões suas ou modos de conhecimento.

Para traduzir o processo dinâmico de esclarecimento racional e o seu natural resultado usaram os alemães «aufklären» e «Aufklärung», que, por seu lado, melhor vertiam as expressões francesas usadas por Leibniz como «éclairer», «éclaircir» e «éclaircissement», respectivamente. O mesmo verbo alemão «aufklären» traduziu o inglês «to enlighten» divulgado por influentes hebdomadários morais ingleses desde 1720 (17). É certo que o verbo inglês «to enlighten» poderia ter sido traduzido por «erleuchten» (iluminar) mas dominou a preferên-

(16) Id., o. c. 247.

(17) F. Schalk, «Zur Semantik von 'Aufklärung' in Frankreich» in: *Festschrift Walther von Wartburg*, hg. v. Kurt Baldinger, Bd. I (Tuebingen 1968) 251 ss.

cia pela base latina «clarus», visível em «éclairer», «éclaircir», «éclaircissement» e em «aufklären» e «Aufklärung». Na linha das expressões inglesas «to enlighten» e «Enlightenment» está o uso português de «iluminar» e de «iluminismo», a partir da raiz latina «lumen».

É significativo que tenha sido sob a influência do racionalismo de Ch. Wolff e da filosofia moral inglesa e não do conceito tradicional de iluminação ou de luz inteligível que, entre 1720 e 1726, se divulgou o verbo «aufklären» dentro da linha cultural traçada pelos hebdomadários *Discourse der Mahlern* (1721/23) e *Die vernuenftige Tadlerinnen* (1725/26), que visavam arrancar a filosofia das Academias e das Escolas para a instalar no meio do povo⁽¹⁸⁾.

III. Nesta reflexão sobre o Iluminismo e a Secularização, em que o pensamento alemão é a referência predominante, tratar-se-á em primeiro lugar da constituição progressiva de um horizonte de emancipação bem legível no novo sentido de conceitos exemplares como Razão, Natureza, Liberdade e suas relações com a História. Em seguida, será abordada a acentuada polissemia da Aufklärung no séc. XVIII, que sobejamente justificou a célebre pergunta pelo seu sentido. Finalmente e à maneira de conclusão, salientar-se-á como traço articulador da hermenêutica da Aufklärung a secularização.

Mergulhados no seu tempo, não conseguiram os iluministas aquela distância que permitisse conferir ao termo Aufklärung o sentido novo que, desde a segunda metade do séc. XIX, o historiador da filosofia tentará privilegiar como típico de uma época. Na verdade, Aufklärung não se pode compreender como um sistema fechado e um método rigoroso mas como um modo novo de estar no mundo e na vida a exigir uma original concepção e leitura, como um modo de pensar que se estende a todas as zonas da vida, desde a Religião, a

⁽¹⁸⁾ H. Stuke, o. c. 248. A investigação da tradução dos termos franceses do Iluminismo para os correspondentes alemães forneceu dados elucidativos: em 1790, a expressão francesa «les progrès des lumières» é traduzida por «verdeira Aufklärung»; em 1809, «les lumières» por «Aufklärung», em 1808/9 por «conhecimentos»; em 1823, traduz-se a «Aufklärung» de um líquido por «clarification», de uma dúvida por «éclaircissement», dos povos por «la culture, les lumières»; «fomentar a cultura» por «favoriser la culture de l'esprit»; «trabalhar na Aufklärung dos outros» por «travailler à éclairer les hommes»; «a Aufklärung do nosso tempo» por «les lumières». Em 1839, «culture» e «lumières» e «enlightening» são traduzidos por «Aufklärung» no sentido de «esclarecimento dos conhecimentos e opiniões dos homens quanto aos objectos da vida e à sua ascensão cada vez mais elevada segundo as leis da razão». H. Stuke, o. c. 325²⁰⁴.

Moral, a Política, a Arte, a Economia, a Educação, o Direito à Agricultura e à Higiene, animado pela permanente crítica à Religião, à Tradição e às Instituições vigentes, que urgia transformar ⁽¹⁹⁾. Esta mudança profunda de mentalidade não tem nascimento cronológico definido. Há raízes seculares, embora com desigual ritmo de crescimento, cuja expansão irreprimível preparou, desde o Renascimento, a Época das Luzes. É historicamente infundada a atitude de E. Cassirer ⁽²⁰⁾, que vinculou indevidamente o Iluminismo à Renascença com a desvalorização do séc. XVII como fase da Escolástica tardia e século anti-reformador, nimbado de absolutismo barroco, o que implicava o incompreensível olvido do papel da criação da ciência moderna e de novas estruturas mentais através de Bacon, Descartes, Hobbes, Espinosa, Pufendorf, Leibniz, etc. ⁽²¹⁾, todos pensadores activos no séc. XVII. É certo que na vigência do Empirismo, desde Bacon, na Inglaterra, e do Racionalismo, desde Descartes, na França, a filosofia continuou na Alemanha, durante quase todo o séc. XVII, dominada pela Escolástica, cujo empirismo e racionalismo se ocultavam na Analítica e Tópica de Aristóteles e na silogística e combinatória mística dos números, respectivamente ⁽²²⁾. Não é, porém, menos decisivo que, por influência de Leibniz, Ch. Thomasius e Ch. Wolff a filosofia emancipa-se do seu papel de propedêutica e de ciência auxiliar da teologia e da jurisprudência e torna-se ciência dos fundamentos e saber condutor da universidade. Segundo o optimismo metafísico de Leibniz, este mundo, embora criado, funciona com independência, é autárquico, pois de contrário não seria o melhor dos mundos. Surge a possibilidade de uma secularização do mundo e da natureza, que, agora emancipada, poderia ser rigorosamente investigada quanto às suas leis. Os *Essays de Théodicée* publicados em Amsterdam em 1710 e a *Monodologia* aparecida em 1720 significam a elevação da Metafísica a ciência fundamental emancipada e a destruição do primado da Teologia ⁽²³⁾.

Ch. Thomasius é o primeiro a introduzir o direito natural como instância crítica no discurso do Iluminismo alemão e anima com as categorias e os princípios da filosofia práti-

⁽¹⁹⁾ R. Vierhaus, o. c. 27.

⁽²⁰⁾ E. Cassirer, o. c. 1-47, 48-122, 178-262, 263-312, 313-367.

⁽²¹⁾ R. Vierhaus, o. c. 26.

⁽²²⁾ W. Schmidt-Biggemann, «Emanzipation durch Unterwanderung, Institutionen und Personen der Deutschem 'Fruehaufklärung'» in: P. Raabe-W. Schmidt-Biggemann, o. c. 45.

⁽²³⁾ Id., o. c. 52.

ca (v. g. a felicidade do homem é o fim do Estado, do contrato social e do domínio; o indivíduo só no Estado pode ser feliz, não contra ele ou sem ele) a ciência jurídica (24). O «Absolutismo Iluminado» e as «reformas vindas de cima» fundamentam-se doravante no axioma de que o cidadão só pelo Estado pode ser feliz e, portanto, deste se não pode emancipar. O primado absoluto da filosofia prática, em que a doutrina dos direitos do Estado polariza a Ética e a Política, significa um novo rumo para a instituição universitária, um fundamento da crítica à história e à tradição e uma orientação do agir humano segundo o princípio de que tudo o que não satisfaz o critério primário da felicidade pela *recta praxis*, cai sob a suspeita de preconceito e é proibido.

Ao aplicar a Matemática a todas as ciências e ao propôr o método analítico de compreensão filosófica das coisas, que, pela análise dos seus elementos e correlativa síntese, atinge transparência racional, Ch. Wolff preparou a imagem racional de mundo consignada em 1720 na obra *Pensamentos racionais sobre Deus, o Mundo e a Alma do homem e todas as coisas em geral*, manual célebre da *Aufklärung* alemã (25). O ideal de autonomia racional é o horizonte em que Wolff inscreve todo o saber matemático, lógico, físico, metafísico, jurídico, ético e político, que, aliás, teve o cuidado de divulgar em alemão e em latim. Esta nova compreensão orientada pelo racionalismo filosófico através da Metafísica e da Jurisprudência transformada em Filosofia Política gerou o espírito reformador das instituições eclesiásticas e civis.

Ao contrário da interpretação de E. Cassirer, também a progressiva racionalização da Hermenêutica Bíblica, desde o séc. XVI, é uma contribuição relevante para a *Aufklärung*. A tipologia das formas fundamentais da compreensão desde o séc. XVI ao séc. XVIII evidencia a escalada de autonomia racional que invadiu o próprio pensamento teológico (26). Lutero inaugurara uma nova forma de compreensão auditiva da palavra divina «só pela fé», realizada através da *praxis* reformadora da prédica, sem a mediação da Igreja como instituição necessária à salvação. Esta recusa da mediação tinha por

(24) Id., *o. c. l. c.*

(25) Ch. Wolff, *Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (Frankfurt/Leipzig 1720). Cf. J. Ecole, «Editoris Introductio» in: Ch. Wolff, *Philosophia Prima sive Ontologia*, Bd. III (Hildesheim 1962) V-VI.

(26) H. Kimmerle, «Typologie der Grundformen des Verstehens von der Reformation bis zu Schleiermacher» in: *Zeitschrift fuer Theologie und Kirche* 67 (1970) 162-182.

contrapartida o encontro imediato com a palavra de Deus, que, à maneira de sacramento, realizava no ouvinte a justificação que significava. Por isso, não há em Lutero qualquer hermenêutica reformadora especial, dada a intransigente defesa da imediatidade do acordo do ouvinte com a palavra revelada.

Com a necessidade de mediação retórica, filosófica, psicológica, histórica ou filológica do texto sagrado surge indissolavelmente ligado o problema da interpretação, alimentado pelo ideal humanista da compreensão clara, límpida e segura das obras escritas. Desde Melancton que a Retórica de Aristóteles apareceu como ciência auxiliar da pregação e da leitura da Bíblia mas era considerada simples instrumento exterior, que não atentava contra a autonomia do texto sagrado, que se compreendia por si mesmo. A *Clavis Scripturae Sacrae* de Mattias Flacius Illyrius ⁽²⁷⁾ inaugurou a Hermenêutica Evangélica, ao propor um sistema de princípios e frases, que, independentemente da audição da palavra, cooperavam na compreensão do texto sem pôr em causa a sua imediatidade. Na verdade, problemas filológicos oriundos da estranheza da língua e dificuldades históricas derivadas do contexto temporal e cultural em que a Bíblia surgiu, começaram por justificar a necessidade de uma mediação. Toda a Teologia protestante desde a Reforma à *Aufklärung* ficou indelevelmente caracterizada pelo problema nuclear da conciliação da compreensão imediata do texto sagrado com a mediação do esclarecimento racional realizado por um sistema de frases dogmáticas, que removesse obscuridades textuais sem perverter a autonomia do sentido. Após Flacius Illyrius, acentuou-se cada vez mais a clareza lógica e a articulação sistemática da Hermenêutica Bíblica, a ponto de se interpor entre o crente e o texto sagrado a instância mediadora de um sistema de frases dogmáticas em ritmo crescente de complicação e de fixação, o que provocou a reacção do Pietismo com a sua nova busca e defesa intransigente da autonomia do texto e da sua compreensão imediata. O contacto individual, potenciado pelo sentido místico, do ouvinte da prédica ou do leitor da Bíblia com a verdade proclamada ou lida gerou no Pietismo um novo tipo de compreensão pessoal ou vivência interior da libertação do indivíduo e da sua participação na «nova creatio Dei», a que se reduzia a história da salvação. Estava inaugurado um novo tipo de interpretação desenvolvido exemplarmente por August Hermann Francke nas suas *Licões de Hermenêutica* em 1717 e mais tarde redigido em forma de

(27) M. Flacius Illyrius, *Clavis Scripturae Sacrae* (Jena 1674).

manual por Jacob Rambach em *Instituições de Hermenêutica Sagrada*, publicadas em Jena em 1724.

No entanto, o Pietismo não conseguiu realizar o ideal da imediatidade relativamente à realidade bíblica, proposto pela praxis reformadora da prédica, pois, em última análise, substituiu a mediação lógico-sistemática da doutrina cristã pela mediação psicológico-religiosa de uma série de estados interiores determinados e claramente classificados, que são o tecido vivencial interno da história individual do crente. A esta mediação de tipo psicológico acresce a investigação filológica dos textos bíblicos e o estudo da história circunstancial concreta em que esses textos foram redigidos. Todo este trabalho filológico e histórico permanece, para o Pietismo, um meio útil mas exterior à compreensão teológica relevante, que é o núcleo da Escritura.

Quando as ciências históricas e filológicas com a filosofia que lhes é implícita, trocaram o seu estatuto de ciências auxiliares da compreensão bíblica pelo de saber autónomo fundamental que exhibe critérios racionais básicos de compreensão, surge a figura demolidora do heterodoxo e do hereje e com esta uma nova forma de interpretação. É paradigmática a defesa da razão e seus critérios contra a subordinação à Teologia e a toda a verdade que se furte à plena clarificação racional, iniciada por Bento Espinosa, ao recusar frontalmente toda a compreensão imediata da Bíblia e ao erigir a mediação racional em instância suprema de intelecção e de crítica. Pela razão moral, super-histórica e divina como a natureza, em cujo seio se articula e polariza a relação entre explicação finita e infinita, é possível depurar a Religião e a Bíblia de todos aqueles conteúdos interpretativos da tradição opostos à mesma razão ou com ela irreconciliáveis, que tornaram incompreensível e inaceitável o texto sagrado. Neste caso, uma interpretação correcta da Bíblia só é possível a partir da doutrina racional e crítica da Religião, que, na sequência do sentido racional da totalidade do texto elaborado pela razão filológica humanista e da leitura do «livro da natureza» realizada pela razão científica experimental, torna a compreensão das «res imperceptibiles» dos relatos bíblicos dependente do sentido racional do Autor presente na totalidade da Escritura (28). Esta «libertas philosophandi» viva no *Tractatus Theo-*

(28) B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus in: Opera quot quot reperta sunt recognoverunt J. Van Vloten et J. P. N. Land, editio tertia, Tomus secundus* (Hagae 1914) 171-190 E. Schillebeeckx, *Glausensinterpretation, Beitrage zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie*, (Uebers, Mainz 1971) 114; H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tuebingen 1965) 169-170.

logico-politicus de 1670 significava para Espinosa a libertação do homem da superstição e da coacção política e assentava na nova convicção de que a liberdade não ofende o estado, a fé ou a religião mas, se for reconhecida, torna-se condição de possibilidade de ambos (29).

Longe da razão intemporal de Espinosa, a razão histórica e filológica de Hugo Grócio, através da investigação científica da Bíblia como livro histórico, praticou um tipo de compreensão racional da mesma, que já não era mero auxiliar exterior de leitura mas modelo de inteligibilidade intrínseca (30). Espinosa e Hugo Grócio inauguraram o tipo de compreensão crítica do sentido de um texto sempre submetido à instância superior da razão, que na História caracteriza a Hermenêutica da Aufklärung.

No horizonte interpretativo do séc. XVIII, cruzaram-se deste modo dois princípios irredutíveis, que mantinham viva a tensão metafísica tradicional entre eternidade e tempo, embora coincidissem na intenção crítica e anti-dogmática: razão ou verdade intemporal e história ou série contingente das expressões da razão ou verdade no tempo humano. Simultaneamente reconhecia-se que a Verdade ou Razão super-histórica apareceu de modo contingente, mas com perfeição insuperável, nos começos da tradição europeia ocidental: nos Clássicos e na Bíblia. Ao lado da proposta exemplar de Lessing de harmonia entre a razão e a revelação cristã na obra *Educação do Género Humano* (1777-80), não surpreende a nostalgia da Grécia no despontar do Idealismo Alemão (31). A polémica da Razão e da História, bem patente na crítica mútua que Kant e Herder se endereçaram (32), não se decidiu pela eliminação de qualquer dos domínios mas pela sua coexistência e vinculação, permanecendo em aberto o modo como o conhecimento crítico os articularia entre si.

A partir da experiência racional e moral e não da justificação perante Deus e através do método científico de Ch.

(29) H. Krings, *System und Freiheit, Gesammelte Aufsätze* (Freiburg/Muenchen 1980) 99.

(30) H. Kimmerle, o. c. 173.

(31) Cf. J. Taminiaux, *La Nostalgie de la Grèce à l'Aube de l'Idéalisme Allemand, Kant et les Grecs dans l'Itinéraire de Schiller, d'Hoelderlin et de Hegel* (The Hague 1967).

(32) Cf. I. Kant, «Recensionen von J. G. Herder's *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Theil 1. 2» in: Id. *Kleinere Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, hrsg. V. J. H. V. Kirchmann (Leipzig s. d.) 23-47; J. G. Herder, *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. V. F. Bassenge, 1955, 21, cit. por H. Kimmerle, o. c. 175^o.

Wolff, J. Salomon Semler investigou a Sagrada Escritura, distinguindo, nas suas páginas, das formas exteriores e históricas a verdade racional e moral, super-histórica e igual para todos os tempos, a que se reduz a palavra de Deus, acessível ao homem em cada tempo e lugar mas sempre irrealizável com plena pureza e em toda a sua amplitude ⁽³³⁾. A Razão Moral na sua universal aplicabilidade prática torna-se o modelo interpretativo dos Textos Sagrados e sua necessária e crítica mediação, liberta de toda a autoridade e das construções dos teólogos dogmáticos, que hipostasiavam, como valores absolutos, formas relativas e temporais do Judaísmo e do Cristianismo ⁽³⁴⁾.

Deste progressivo avanço para a autonomia documentado em algumas figuras da Filosofia e da Teologia do séc. XVII e começos do séc. XVIII desprendem-se três conceitos fundamentais da Aufklärung: Natureza, Liberdade e Razão, dentro de uma consciência histórica em evidência crescente. A distinção entre «verdades de razão, eternas, necessárias» e «verdades de facto, históricas, contingentes» ⁽³⁵⁾, além de enriquecer o binómio razão — experiência saída do confronto entre Racionalismo e Empirismo, prende-se estreitamente com a distinção de não somenos importância entre Natureza e Liberdade. Por isso, a História aparece como o círculo incalculável da experiência desenhado sobre o fundo de acções livres, que escolhem entre várias possibilidades iguais mas ao mesmo tempo realizáveis os factos que se tornam históricos. Este «reino da liberdade» opõe-se ao «reino da natureza», cujos acontecimentos se deixam calcular segundo leis necessárias formuladas matematicamente. A oposição entre estes dois continentes da Natureza e da Liberdade, nascida da distinção «verdades de razão - verdades de facto», para que Leibniz arquitectou uma solução teológica, foi superada pela nova concepção espinosiana de Razão, Natureza e Liberdade. A eliminação da oposição tradicional entre «natureza» identificada com «essentia in quantum est principium actuum» e «produtividade temporal» foi conseguida por Espinosa a partir do conceito de vida como «actio immanens», atribuindo à «essência eterna» a «auto-produção interna de si mesma», a «causatio sui». A esta produção interna do ser vivo como «actio ad intra», «causatio sui» e «natura naturans» corresponde a exte-

⁽³³⁾ H. Kimmerle, o. c. 175-178.

⁽³⁴⁾ Cf. P. Hazard, *La Pensée européenne au XVIII^e siècle, de Montesquieu à Lessing* (Paris 1946).

⁽³⁵⁾ G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften, hrsg. v. C. I. Gerhardt*, Bd. VI (Hildesheim 1961) 612.

riorização temporal em séries causais ou a articulação das «acciones ad extra», que é a «natura naturata». Perpassa através do séc. XVIII e influi no Idealismo Alemão a dupla consideração espinosiana de Natureza: a) série temporal de relações causais exteriores «sub specie temporis»; b) produtividade interna da vida, que no seu dinamismo permanece idêntica a si mesma «sub specie aeternitatis». Nesta diferença e relação entre exterioridade e interioridade funda-se a distinção entre ciência empírica da História e filosofia especulativa da História e seu modo de relacionamento.

Espinosa professa uma «ordem eterna do conjunto da Natureza» de que apenas conhecemos uma pequena parte e, por isso, muitas coisas na natureza nos parecem «ridículas, absurdas ou más» (36). A razão humana ocupa o espaço intermédio entre o princípio e o fim do itinerário de Espinosa, identificados com a Razão Eterna, como testemunha a sua Ética (37). A partir desta ordem natural metafísica deve ler-se o sentido de «estado de natureza», que, por recuado e primitivo que seja, depende de leis eternas (38). Os homens não nascem cidadãos mas fazem-se (39) precisamente a partir de um estado em que a natureza não é regulada por leis da razão humana (40) e em que «não poderia haver pecado ou, se alguém cometesse um pecado, seria contra si mesmo e não contra outrem, pois por direito natural ninguém é obrigado a conformar-se com os costumes de outrem, a não ser que queira, nem a considerar algo como bem ou como mal a não ser o que ele reconhece, por seu próprio juízo, como tal; nada é absolutamente proibido pelo direito natural, a não ser o que é impossível fazer» (41). Para Espinosa, no «estado de natureza», o direito natural é determinado não pela recta razão mas pelo desejo e pelo poder e sobre este «estado de natureza» lançará a razão, após o seu advento, um olhar crítico, classificando-o

(36) E. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, cap. XVI, 259-260.

(37) Id., *Ethica ordime geometrico demonstrata in: Opera quotquot reperta sunt, Tomus primus 183-244*.

(38) Id., *Tractatus Theologico-Politicus*, cap. XVI, 258-259.

(39) «Homines enim civiles non nascuntur, sed fiunt». Id., *Tractatus Politicus in: Opera quotquot reperta sunt recognoverunt ed J. Van Vloten et J. P. N. Land, Editio tertia, tomus secundus* (Hagae 1914), cap. V, § II, 23.

(40) «Natura non legibus humanae rationis, quae non nisi hominum verum utile et conservationem intendunt, intercluditur». Id., *Tractatus Theologico-Politicus*, cap. XVI, 259; *Tractatus Politicus*, cap. II, § VIII, 8-9.

(41) Id., *Tractatus Politicus*, cap. II, § XVIII, 11.

«de inimizades, ódios, cólera, ardil», «volúpia, avareza, desejo de se distinguir, inveja, cólera, etc.» (42). Como Hobbes, Espinosa rejeita a sociabilidade natural do homem, vincula o instinto de auto-conservação ao direito natural e pensa que só através de um pacto se pode abandonar o «estado de natureza» (43), realizando-se a razão social e política com seus «dictamina rationis». Apesar de os sucessores de Hobbes, com exceção de Espinosa, se recusarem, por convicção ou por precaução, a definir o «estado de natureza» pela guerra permanente e a qualificá-lo de «miserável» e de «detestável» (44), todos atribuíram ao «estado de natureza» um estatuto de inferioridade relativamente ao estado civil e procuraram justificar este trânsito por causas que motivassem a instituição da sociedade, sem omitir as condições de liberdade e de independência que deviam presidir à conclusão do pacto. O «estado de natureza» é tratado em função do estado civil e serve de meio para a compreensão da origem e do fim da sociedade (45).

Tornou-se tarefa prioritária da Ética de Espinosa reconduzir o homem do «estado de natureza» ou de submissão fortuita a causas naturais e estranhas à submissão verdadeira e necessária à sua própria natureza racional, pensada como auto-determinação interior de si mesmo e, portanto, como liberdade. O recurso libertador à Natureza originária e originante significa a descoberta de um novo sentido de Razão como princípio da legalidade natural e da auto-determinação moral ou identificação radical entre princípio da Necessidade e da Liberdade.

A relação entre Natureza e História, despida da fundamentação metafísica de Espinosa, transparece da nova concepção de direito natural de Th. Hobbes, considerado agora não como enunciado de normas eternas decorrentes da constituição essencial do homem mas como condição de possibilidade da legislação positiva e temporal. A 'vida em comum dos homens num estado' com a obrigação de obedecer às leis humanas pareceu a Hobbes francamente oposta ao amor natural do homem à sua liberdade e à sua insaciável tendência para o poder (46). A natureza rebelde do homem impede-o de

(42) Id., *Tractatus Theologico-Politicus*, cap. XVI, 260-261.

(43) Id., o. c. cap. XVI, 260.

(44) V. Goldschmidt, *Anthropologie et Politique, Les Principes du Système de Rousseau* (Paris 1974) 180.

(45) Id., o. c. 177-189.

(46) Th. Hobbes, *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and civil* (London s. d.) 109-113.

agir por si mesmo como deve e, por isso, torna-se necessária a coacção da lei, a que o homem, como súbdito, deu previamente o seu livre assentimento. O pacto de submissão pelo qual o homem, por sua vontade, se submete a uma vontade estranha, sacrificando a sua auto-determinação, é, considerado isoladamente, um mal e um sofrimento mas torna-se objecto de justificada escolha, quando for condição necessária para atingir o bem maior da segurança ⁽⁴⁷⁾ ou evitar o grande mal de 'bellum omnium contra omnes', resultante da declaração da própria vontade como norma suprema de acção ⁽⁴⁸⁾. Daí, o progresso hitórico desde 'estado de natureza' até ao pacto de submissão, gerador da comunidade e condição próxima de todo o direito positivo vigente, que já não exerce qualquer função declarativa do direito natural nem tão-pouco uma função constitutiva nas matérias em que o direito natural era omisso, como na visão tradicional, mas simplesmente se justifica pelo seu fim, ou seja, terminar a 'guerra de todos contra todos' ou impedir que recomece, libertar os cidadãos da necessidade de auto-defesa, transformando todo o conflito de interesses numa pugna jurídica perante a lei ⁽⁴⁹⁾. Só quando o poder estatal se revelar impotente para perseguir estes fins, então torna-se legítima 'segundo a lei natural' a rebelião dos súbditos, pois «o direito natural de os homens se defenderem, quando ninguém os pode defender, não pode ser eliminado por nenhum pacto» ⁽⁵⁰⁾.

Esta concepção da natureza conflituosa do homem não teve o suporte metafísico da ideia espinosiana de Natureza mas manteve a ruptura entre o homem natural e o cidadão, o 'status naturae', pré-social e pré-histórico, e o 'status civilis', social e histórico. Neste caso, a História não é dada originariamente com a natureza humana nem tão-pouco se resume a mudanças acidentais da mesma mas só se inaugura com o êxodo do homem do seu 'status naturae', através da construção da sociedade e do estado, para o 'status civilis'.

A posição de John Locke em *Essays on the Law of Nature* significa um regresso à concepção tradicional de direito natural aplicado às realidades temporais de acordo com a oposição 'verdades eternas — verdades históricas', em que a verdade eterna do direito natural julga a ordem jurídica vigente,

⁽⁴⁷⁾ Id., *Elementorum philosophiae sectio tertia De Cive*, Cap. V, § 6, op. latina, p. 213.

⁽⁴⁸⁾ Id., o. c. cap. I, § 12, op. latina, 166.

⁽⁴⁹⁾ H. Maier, «Thomas Hobbes» in: H. Rausch, *Politische Denker I'* (Muenchen 1977) 133-146.

⁽⁵⁰⁾ Th. Hobbes, *Leviathan*, 147.

cuja revolução explica a partir do seu intolerável afastamento da lei eterna do direito natural ⁽⁵¹⁾.

É a partir da concepção de Hobbes e não da de Locke que as precárias relações entre Estados começaram a ser objecto de estudo crítico. Os Estados parecem não ter superado a fase do 'status naturae', de 'bellum omnium contra omnes', dada a inexistência de qualquer ordem jurídica internacional que liberte cada Estado da necessidade de auto-defesa e converta os conflitos inter-estaduais em processos jurídicos perante a mesma lei. O trânsito dos Estados do 'status naturae' para o 'status civilis' como condição primeira da paz e da segurança internacionais é a exigência formulada por Kant no seu escrito 'Para a Paz Perpétua' ⁽⁵²⁾, que tornou visível esta lei do processo histórico: o antagonismo dos interesses entre indivíduos e Estados ou a experiência de conflitos e de obstáculos ao nível singular e colectivo é o horizonte justificativo da submissão à lei ou do acesso à razão objectiva, que é o fim oculto da História, não necessariamente coincidente com as intenções subjectivas dos agentes singulares ou colectivos mas constantemente perseguido através dos antagonismos dos interesses. Este princípio é capital para a filosofia da história de Hegel e de Marx.

As duas faces do Iluminismo do séc. XVIII podem recontar-se com suficiente nitidez a partir da pergunta formulada pela Academia de Dijon em 1749 e que tão profundamente influíu no ânimo de J. J. Rousseau: se as artes e as ciências contribuíram para o progresso do género humano ou se, pelo contrário, provocaram a perda da inocência natural ⁽⁵³⁾. Esta pergunta contrasta com o optimismo racionalista que atravessa os 35 volumes da Enciclopédia Francesa ou síntese do mundo do saber realizada pela razão humana no séc. XVIII ou 'época da Filosofia', como lhe chamou D'Alembert ⁽⁵⁴⁾. A dúvida instalada no Racionalismo é sorvida por J. J. Rousseau no clima mental de uma época. que já se não refugiava na tradição cristã e europeia, procurava com inquietação o extra-europeu e o exótico, sem a segurança do seu entendimento humano nem

⁽⁵¹⁾ P. J. Opitz, «John Locke» in: H. Rausch, *Politische Denker, II'* (Muenchen 1977) 19-35.

⁽⁵²⁾ I. Kant, «Zum ewigen Frieden, Ein philosophischer Entwurf» in: Id., *Kleinere, Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, hrsg. V. J. H. V. Kirchmann (Leipzig s. d.) 149-205. Cf. A. Baruzzi, «Kant» in: Rausch, *Politische Denker III* (Muenchen 1978) 24-27.

⁽⁵³⁾ H. Maier, «Jean Jacques Rousseau» in: H. Rausch, *Politische Denker II'* (Muenchen 1977) 47.

⁽⁵⁴⁾ D'Alembert, *Éléments de Philosophie I, Mélanges de Littérature, d'Histoire et de Philosophie* (Amsterdam 1758) IV, 1 ss.

a confiança na razão e no progresso, que distinguiram o Iluminismo de Locke, Montesquieu e Voltaire (56). Daí, o carácter bifronte da Aufklärung com a face de Voltaire e a face de Rousseau ou o mundo do Racionalismo triunfante e a sua crise. A partir desta segunda face, o 'estado de natureza' alcança um novo sentido, captado em si mesmo e não por abstracção do 'estado civil' como se fosse o seu grau zero, pois a característica do 'estado de natureza' para Rousseau é precisamente a de um estado natural fechado em si mesmo, isto é, uma permanência que se prolonga indefinidamente e até eternamente, se um concurso fortuito de várias causas estranhas nele se não imiscuir (56). Regressar ao 'estado de natureza' é tentar captar este estado em si mesmo, sem qualquer referência ao 'estado civil' ou a outros possíveis prolongamentos seus, que de facto não existem; é considerar o homem tal qual saíu das mãos da natureza, despojado de dons sobrenaturais e de todas as capacidades artificiais geradas pelo progresso. Se o homem civilizado não se concebe fora da sociedade, para sabermos o que é o homem tal qual saíu das mãos da Natureza, necessário se torna conhecer a Natureza, pois é esta que define o sistema onde ele pôde, em solidão, subsistir (57). Este conceito de Natureza autónoma, que repousa em si mesmo, não é aparecimento temporal de uma instância transcendente nem se reduz à simples preparação do estágio social, moral e jurídico, garante a originalidade de Rousseau perante as concepções de Hobbes e de Espinosa.

O estado rousseauiano de liberdade natural caracteriza-se pela independência e indiferença perante os outros homens (contra a sociabilidade natural do homem da tradição aristotélica e a maldade original do mesmo segundo Hobbes) e pelo amor de si mesmo, distinto do amor próprio que é um sentimento nascido na sociedade e raiz da desigualdade dos homens. O ideal do regresso à Natureza não significa o impossível salto histórico para um passado irrecuperável mas uma nova 'naturalização' do homem projectada no futuro, não contra mas dentro do processo histórico (58).

Ao contrário de Hobbes, Rousseau pensa que a auto-determinação ilimitada do indivíduo é compatível com a obediência à lei, pois o indivíduo pode simultaneamente ser legislador e súbdito e reconhecer a sua própria vontade na von-

(56) H. Maier, o. c. 47.

(57) V. Goldschmidt, o. c. 218.

(58) Id., o. c. 225.

(59) H. Maier, o. c. 57-59.

tade geral ou vontade da lei, sempre recta e justa, na razão universal de que todos participam. Há uma história da Razão repartida por diversos estados: o 'estado de natureza', livre e a-social, as primitivas sociedades de caçadores e de pastores, unidas pelo vínculo do auxílio mútuo, onde cedo, pelo amor próprio e pela concorrência, surgiu a propriedade fundiária, a desigualdade do poder, consequência da desigual propriedade, o estado de guerra e o pacto de submissão e, finalmente, o contrato social em que a liberdade natural, com a igualdade dos homens, é recuperada ao nível da sociedade. Ao agir em todas as épocas, a razão diferenciou-se desde o estado natural até à razão política, evidenciando a sua historicidade ou a sua identidade epocalmente diferenciada. Simultaneamente universal e individual, a razão não pode realizar-se no estado de natureza pela acentuada individualidade deste, nem no estado da desigualdade social e dos dominadores porque não é a razão de todos mas só no estado terminal do contrato social em que novas relações sociais permitem à razão agir de acordo com a sua natureza, isto é, ser simultaneamente universal e individual⁽⁵⁸⁾. A consciência histórica de Rousseau revelou-se a natureza da razão como integração superior do individual e do universal, base da criação de um estado de cidadãos livres, a que chegou o diferir histórico do homem, após o êxodo do estado original de solidão e de dispersão. O contacto do homem consigo mesmo fica mediado por uma história em que a ambição e a concorrência, ao gerar a propriedade privada e a sua acumulação, cavaram a desigualdade entre os homens em poder e direitos, originando sociedades de submissos, que a nova razão política do contrato social se empenha em transformar em cidadãos livres e iguais.

Na sequência de Leibniz e de Espinosa, a tentativa para descobrir o meio oculto que subjaz à oposição 'razão-experiência', 'verdades de razão-verdades de facto', 'direito natural-razão política' é relevante contributo para a formulação do problema da historicidade da Razão. O acesso de todo o homem à razão política com a viragem histórica que implica, cobre apenas aquela esfera da razão delimitada pela praxis social, permanecendo ainda alheio à historicidade o extenso domínio da razão teórica. A Kant se deve uma contribuição, embora colateral, para instalar a historicidade no próprio uso teórico da razão. J. B. Vico mostrou claramente a partir da historicidade da linguagem que, de facto, a razão humana

(58) Cf. R. Schaeffler, *Einführung in die Geschichtsphilosophie* (Darmstadt 1973) 136-139.

tem uma história⁽⁶⁰⁾; a doutrina jusnaturalista da Aufklärung, ao reconstruir o caminho da razão natural até à razão política, evidenciou a historicidade do uso prático da razão mas ficou ainda sem resposta o problema da historicidade própria das formas da razão teórica e das suas funções, independentemente do material mutável da experiência. A primeira vista, é desconcertante a atitude de Kant, que parece destruir todas as contribuições para uma filosofia da história legadas por Espinosa e por Leibniz. Se, para Kant, ao conhecimento empírico se deparam objectos, porque anteriormente o entendimento e a razão os pré-constituíram, à distinção leibniziana 'verdades de razão — verdades de facto' não correspondem dois tipos de objectos diferentes mas somente aquele tipo que o uso válido da razão constituir. Em vez do Deus da Teodiceia de Leibniz e da exigência moral do homem em colaborar no melhor dos mundos, aparece a razão fundadora do mundo, a cujas leis obedece tudo o que for fenoménico e fáctico. Esta razão não é a Natureza naturante de Espinosa na sua qualidade de princípio dinâmico, que age por si mesmo, internamente criador e que se exprime nas séries causais exteriores. Kant não encontra na Natureza o princípio legislador dela mesma mas na Razão, que, ao perceber os fenómenos e ao sintetizar os dados sensíveis na unidade da experiência, produz a natureza como tal. Assim, as séries empíricas de fenómenos no tempo não são expressão dessa Natureza ou Vida que se cria internamente a si mesma, como pensaria Espinosa, mas são, quanto ao seu conteúdo, aparecimento de uma ordem permanente de 'coisas-em-si' que se desconhece e, quanto à sua forma, manifestação da síntese ou lei a priori da actividade do entendimento e da razão. Cindida a Natureza de Espinosa, ficou a ordem exterior dos fenómenos referida à actividade legisladora da Razão kantiana e o núcleo desconhecido da substância será recuperado mais tarde por Hegel, não sob o nome de 'natura naturans' mas de Sujeito que se realiza e exprime a si mesmo nas variadas séries de acontecimentos históricos, consumando-se a redução da Natureza ao Espírito iniciada por Kant e a transformação da auto-determinação da Natureza em auto-determinação do Sujeito.

A via conducente ao encontro entre a razão teórica kantiana e a historicidade está no aprofundamento do sentido de 'criticismo', que Kant reconhece ter sido descoberto tardiamente, quando comparado com o dogmatismo e o cepticis-

(60) Cf. E. Coseriu, *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike zur Gegenwart, Eine Uebersicht* (Tuebingen 1972) 69-128.

mo ⁽⁶¹⁾. No 'criticismo' é a própria Razão a conceber-se finalmente como princípio sempre activo da ordem da objectividade, em oposição ao 'dogmatismo' da adesão ingénuo à verdade dos conhecimentos objectivos e ao 'cepticismo', que, distanciando os objectos pela dúvida, só na subjectividade encontraria certeza. Reconstruída a história da razão filosófica através dos três estádios — dogmatismo, cepticismo e criticismo —, é plausível que da análise dos problemas e das oposições internas sentidas pela razão teórica dentro do estádio do 'criticismo' se possa esperar uma solução, mediante a transformação ou mudança histórica da própria razão. O uso teórico da razão, na tentativa de pensar a totalidade dos objectos, isto é, o Eu, o Mundo de Deus, prendeu-se em contradições inevitáveis ou em conflitos da razão consigo mesma provenientes da «dialéctica necessária» da mesma razão ⁽⁶²⁾. Se esta experiência da crise interna da razão aponta para um advento de sentido, então as contradições perdem o carácter de permanência e a razão, pela sua mudança histórica, recupera-se a si mesma na superação das contradições anteriores. Se o 'criticismo' não pretender uma razão definitivamente contraditória e em si mesma aniquilada, então a sua intenção coincidirá com a mudança da razão exigida pela própria historicidade.

A ideia da realização futura de sentido transparece claramente da análise kantiana do uso prático da razão. Espinosa havia superado o dualismo da natureza como reino da necessidade e da história como reino da liberdade, mostrando que na auto-determinação da própria natureza coincidem necessidade e liberdade e que esta auto-determinação é simultaneamente dimensão nuclear da natureza e da razão emancipada. Kant, pelo contrário, atribuiu a auto-determinação apenas à razão, legisladora da natureza e da acção humana, submetendo o homem como fenómeno à legalidade da natureza em nítido contraste com a razão legisladora, que opera independentemente de todas as séries causais da natureza, segundo regras da lógica transcendental e se auto-determina moralmente. Deste modo, o acto livre, como acção inteligível, não acontece no tempo ou reino dos fenómenos mas apenas neste se exprime, ruindo com esta oposição entre liberdade e necessidade a possibilidade de conciliação aberta por Espinosa. Esta

⁽⁶¹⁾ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. V. Th. Valentiner (Leipzig 1906) A III — A XIII; 14-20, 680-683.

⁽⁶²⁾ Id., *Kritik der praktischen Vernunft*, hrsg. V. K. Vorlaender (Leipzig 1906) 138.

ruptura entre liberdade e necessidade manifesta uma razão moral fora de todas as relações temporais e do alcance das influências exteriores. Isto, porém, não significa de modo algum que a liberdade humana, por iniciativa própria, se não tenha subordinado às condições da sensibilidade e suas necessidades, perdendo por sua culpa a independência e a maioridade, que, por direito, lhe pertenciam. Nesta situação de menoridade culpável encontra-se o homem ao iniciar a reflexão moral, cuja tarefa libertadora lhe impõe a saída do estado lapso em que se encontra, através de um progresso indefinido de libertação. Neste caminho para a liberdade, exigido pela nossa «essência ética comum», devem encontrar-se as Igrejas Cristãs, os Estados com seus ordenamentos jurídicos e a comunidade internacional.

A dependência culpável do homem relativamente à esfera da sensibilidade e a sua libertação são actos históricos de uma razão, que fora contraditoriamente definida como atemporal na sua acção inteligível e livre. A fidelidade a esta experiência moral concreta só poderá conceber-se sem contradição, se a razão não só constituir a história mas for ela mesma histórica. A tensão dialéctica da razão prática dividida pela dupla necessidade de eliminar das razões determinantes da acção moral todas as inclinações e interesses e de, simultaneamente, por razões morais, exigir a felicidade para os que a mereçam, traduz a experiência histórica de uma razão moral, que, uma vez transformada, atingirá a conciliação final da oposição que a divide, no ser moral universal pleno, que é a finalidade do seu percurso histórico (63).

Verdades de razão e verdades de facto, estado de natureza e estado social, necessidade e liberdade, razão e história convergem para um horizonte de autonomia ou novo modo de estar humanamente na natureza, na sociedade e na história.

IV. A recente publicação de mais uma edição dos mais significativos textos de «*Berlinische Monatsschrift*» sobre o sentido de *Aufklärung* fornece-nos um precioso material de análise e de estudo e constitui excelente introdução ao clima mental do séc. XVIII, em que se inscreve a polissemia daquele conceito. À volta de «*Berlinische Monatsschrift*» uniram-se intelectuais de diversas e opostas tendências e até inimigos do Iluminismo como os dois ministros *Freiherr von Zedlitz* e *J. Ch. von Woellner*, cuja política cultural se determinou pela oposição e reacção à *Aufklärung*. A revista caracterizou-

(63) R. Schaeffler, o. c. 151-155.

-se por ter sido palco de discursos e contra-discursos, definindo-se como órgão de discussão sem qualquer intenção partidária (64). Apesar da variedade de posições, um denominador comum, à maneira de horizonte e de convicção inquestionável, aglutina os diversos colaboradores: é um novo modo de pensar, oposto radicalmente à figura tradicional do pensamento, que introduz um novo conceito de homem, dos seus direitos e da sua dignidade. A instauração deste novo modo de pensar exige coragem e decisão, como escreve Kant (65), pois trata-se precisamente de «pensar por si mesmo», recusando a orientação e a condução tutorial de outrem, próprias da menoridade. Esta exigência de «pensar por si mesmo» foi provavelmente formulada pela primeira vez por Ch. Wolff (66), ao reivindicar para o conhecimento filosófico a demonstração que torna próprias as razões de um facto aduzidas por outros, opondo o «conhecer por si mesmo» ao conhecer por testemunho alheio (67). Esta expressão «pensar por si mesmo», usada pelos autores dos trabalhos da «Berlinische Monatschrift» e, por vezes, acompanhada de outras palavras como «liberdade racional» e «raciocinar», apresenta vertentes variáveis de sentido e não apenas uma fixação unívoca. Assim, ao lado do seu uso crítico geral em Wolff contra a recepção irreflectida de opiniões de outrem ou tradicionais aparece ora numa acepção mais concreta, visando criticamente a cristalização da consciência religiosa em sistemas ou em «livros simbólicos» ora no sentido mais geral de recusa do «espírito de seita» e de partido. «Pensar por si mesmo» significa atingir, para além de qualquer sistematização, partido ou arbitrarias regras de jogo ou convenções, a razão humana universal, que por diferentes sujeitos se reparte mas em cada sujeito se encontra limitada pelos preconceitos e interesses mais diversos (68). «Pensar por si mesmo» não significa qualquer posição egoísta ou partidária mas é um ideal que procura, através da

(64) N. Hinske, o. c. XV-XVI, 95-138, 145-369.

(65) I. Kant, «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?» in: N. Hinske, o. c. 452.

(66) «Si quis demonstrare non noverit, rationem facti ab altero allegatam esse eius rationem, is cognitione philosophica eiusdem facti destituitur. Novit is tantum, hanc facti rationem ab altero allegari; ipse autem ignorat, quod ea ejusdem facti ratio sit, atque ideo rationem ignorare dicendus est. Quis ergo dubitet, quod cognitione philosophica in hoc casu destituatur?» Ch. Wolff, *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata* (Frankfurt-Leipzig 1728) 4.

(67) N. Hinske, o. c. XVI.

(68) Id., o. c. XVIII.

discussão pública e apartidária, reconhecer o momento de verdade de cada posição e aproximar-se progressivamente da universalidade da razão e da verdade indivisa. «Pensar por si mesmo» é acesso a um horizonte antropológico mais amplo, onde se enraíza a pergunta pelo homem, sua dignidade e direitos, cujo «privilégio mais nobre» é «o direito de pensar e de examinar por si mesmo» (69). Para este núcleo antropológico da *Aufklärung*, acessível a quem pensa por si mesmo, converge o interesse da razão kantiana, especulativa e prática, que sintetiza a perguntabilidade desse domínio antropológico nas três interrogações da *Crítica da Razão Pura*: «Que posso eu saber? Que devo eu fazer? Que posso eu esperar?» (70), a que mais tarde na *Lógica* acrescenta uma quarta e «última» a que «se referem as três primeiras perguntas»: «Que é o homem?» (71). Nesta perspectiva, perguntar pela *Aufklärung* é um novo modo de interrogar o homem.

Em volta dos editores da «*Berlinische Monatsschrift*» (Johann Erich Biester e Friedrich Gedike), fundada em 1783, reuniu-se um grupo de homens das mais diversas áreas do saber: políticos, juristas, teólogos, filósofos, pedagogos e médicos, formando no mesmo ano a «Sociedade de Quarta-feira», cujo nome esotérico era «Sociedade de Amigos da *Aufklärung*» (72). O fim da Sociedade era «a investigação livre da verdade de qualquer espécie», fomentando discussões racionais sobre objectos predominantemente científicos, esclarecendo os espíritos pela troca amigável de pensamentos, clarificando conceitos de vária espécie e submetendo-os a um exame imparcial. Segundo um testemunho da época, todos os membros eram autênticos amigos da verdade e, por isso, procuravam valorizar o que pensavam da verdade através de argumentos racionais e não por imposições ou pelo recurso à voz interior (73). Quase todos os sócios eram colaboradores da «*Berlinische Monatsschrift*» e, por isso, muitos trabalhos aí publicados tinham sido objecto de discussão na Sociedade, como é o caso do escrito de M. Mendelssohn «*Ueber die Frage: was heisst aufklären?*».

Após a morte de Frederico o Grande (1786), o ministro do culto J. Ch. von Woellner, pelo edito de religião, após re-

(69) Id., o. c. XIX^o.

(70) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. V. Th. Valentiner (Leipzig 1906) 666.

(71) Id., *Logik, Ein Handbuch zu Vorlesungen*, hrsg. V. W. Kinckel (Leipzig 1904) 27.

(72) N. Hinske, o. c. XXIV.

(73) Id., o. c. XXIX.

ferência aos «erros há muito refutados dos Socinianos, Deistas, Naturalistas e outras seitas», espalhadas entre o povo sob «o nome extremamente abusivo de Aufklärung» proíbe aos pastores, pregadores ou professores da Religião protestante, sob pesadas penas, a divulgação, no exercício da sua função ou de outro modo, pública ou privadamente, de tais erros» (74). Em 1791, foi alargada a jurisdição da Comissão de Censura às publicações periódicas e não periódicas, sendo deste modo atingida a «Berlinische Monatsschrift», que se viu obrigada à auto-defesa e a uma linguagem críptica, perdendo a liberdade de pensar e de perguntar, que de início a distinguira.

A pergunta pelo sentido de Aufklärung é formulada pela primeira vez por um membro da «Mittwochsgesellschaft» (Sociedade de Quarta-feira), colaborador da revista «Berlinische Monatsschrift», J. Friedrich Zoellner, num artigo de resposta a um trabalho publicado no número de Setembro de 1783 em que se fazia a apologia do casamento civil. Numa nota do texto pergunta Zoellner: «Que é a Aufklärung? Esta pergunta, que é quase tão importante como: o que é a verdade? deveria ser respondida antes que começasse a acção de esclarecimento! E contudo em parte alguma encontrei a resposta!» (75). A série de respostas desencadeadas por esta simples pergunta escrita no roda-pé de um texto, em Dezembro de 1783, explica-se pela ambiguidade e polissemia do termo, pela geral imprecisão e insegurança do seu sentido, de que os pensadores da época tinham plena consciência, pela preocupação em defender um sentido positivo e correcto de Aufklärung e pelo receio de que se transformasse em confusão das «cabeças e dos corações dos homens» o que deveria ser o seu esclarecimento (76). Subjacente a esta pergunta convertida rapidamente em inquérito, há a consciência do perigo de auto-destruição e de inversão que ameaçava a Aufklärung, pois, segundo a convicção de um dos seus grandes expoentes, M. Mendelssohn, quanto mais nobre em perfeição for uma realidade, tanto mais horrível se torna na sua decomposição (77).

As respostas dadas em 1784 por Mendelssohn e por Kant à pergunta de Zoellner não tiveram unânime acolhimento nem

(74) Id., o. c. XXXIII.

(75) J. F. Zoellner, «Ist es rathsam, das Ehebuendnis nich fern durch Religion zu sanciren?» in: N. Hinske, o. c. 115, nota.

(76) N. Hinske, o. c. XLII-XLIV.

(77) M. Mendelssohn, *Ueber die Frage: Was heisst aufklären* 450.

tão-pouco mudaram a situação. Em 1789, K. F. Bahrdt observa que «a palavra Aufklärung está agora na boca de tanta gente» e reconhece ao mesmo tempo que em parte alguma se encontrou um conceito de Aufklärung, «que fosse rigorosamente preciso e convenientemente delimitado» (78). Não admira que a divulgação da palavra atingisse a raia da trivialidade a ponto de significar tudo e nada, desde o penteado, o modo francês de vestir, o falar francês até à blasfêmia contra Deus e Jesus Cristo, segundo um passo do romance «Carl von Carlsberg» de Ch. Gotthilf Salzmann (79).

Apesar do uso corrente do termo, o séc. XVIII não conseguiu consenso nem uniformidade suficiente para determinar com clareza o conteúdo de Aufklärung e elevar este termo à altura de expressão histórica epocal da nova consciência saída da crise europeia, que assinala a viragem da Modernidade. Só na segunda metade do séc. XIX e por influência dos historiadores da filosofia, com notável relevo para W. Windelband (80), foi definido o conteúdo de Aufklärung referido a uma época histórica e transformado em princípio de divisão da Filosofia Moderna Europeia com limites históricos assinalados desde Pascal e Locke até Holbach, Herder e Ferguson, o que permitiu em 1897 a E. Troeltsch apresentar um quadro das longas discussões sobre o problema e, a partir de extensa argumentação, caracterizar a Aufklärung como «uma transformação total da cultura e civilização em todas as esferas da vida» (81). Prova elucidativa da resistência à ideia de Windelband é a convicção de Lorenz von Stein, ao afirmar em 1884 que o ponto de vista de Windelband era partilhado por poucos e ao evocar «as discussões intermináveis e infrutíferas que desde a segunda metade do século passado até quase meados do século presente se levantaram à volta daquela palavra», porque «quando então se perguntava o que alguém entendia propriamente por Aufklärung, constataba-se que em rigor ninguém apresentava qualquer justificação precisamente porque cada um supunha que o outro compreendia perfeitamente o que ele visava com a palavra» (82).

(78) K. F. Bahardt, *Ueber Aufklärung und die Befoerderungsmittel deaselben* (Leipzig 1789) 3.

(79) Ch. Gotthilf Salzmann, *Carl von Carlsberg oder ueber das menschliche Elend*, Bd. 3 (Karlsruhe 1787) 85 s.

(80) W. Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenmit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften*, Bd. I (Leipzig 1878) 237, 350, 428.

(81) E. Troeltsch, *Die Aufklärung in: Gessalmmete Schriften*, Bd. IV, hrsg. v. Hans Barion (Tuebingen 1925) 339.

(82) L. v. Stein, *Die Verantlungslehre* (Stuttgart 1884) 509.

A investigação das configurações típicas do conceito de *Aufklärung* nos últimos trinta anos do séc. XVIII realizada por H. Stuke⁽⁸³⁾ assenta na análise histórica concreta dos significados do termo através das obras de pensadores relevantes, registando os diversos estratos significativos e patenteados a pluralidade de interpretações, que supera em riqueza a visão monovalente que o Neokantismo impusera, da leitura kantiana da *Aufklärung*. Essas significações típicas saídas da pena desses pensadores do séc. XVIII, apesar da sua influência histórica, não coincidem com o conceito, que, à distância de um século, Windelband criou para denominar a mesma época nem com o conceito de Iluminismo, que hoje vinculamos ao de secularização. Distância e apropriação, que fazem da leitura histórica um profundo acto de participação, diferenças irreduzíveis na comunhão de problemas, são coordenadas da Hermenêutica Histórica, a partir das quais se exige toda a fidelidade ao pluri-perspectivismo de uma época, aos diferentes e, por vezes, opostos modos de dizer algo, que ainda hoje solicita a nossa dicção e empenho.

A antiga metáfora da luz, cheia de conotações históricas e modelo preferencial do pensamento metafísico tradicional, recorreu a inteligência europeia para designar o novo modo de pensar o homem no mundo, que desde o Humanismo, a Reforma, o desenvolvimento das Ciências da Natureza, o Racionalismo e o nascimento da razão política se foi impondo como horizonte de sentido. Esta tentativa comum de dizer o novo em termos velhos de séculos estava exposta ao risco perene da infiltração de estruturas mentais ultrapassadas, de significados abstractos e neutros e de vulgarizações triviais de sentido ao lado do que autenticamente diferia e inaugurava outra época histórica. Por outro lado, esta mudança epocal sem limites cronológicos rigorosamente definidos exhibe em acção não a razão especulativa e contemplativa do conceito clássico de ciência mas a razão dinâmica e praxística, que intervém para transformar em todas as esferas da vida humana. Daí, o cuidado singular que deve animar a interpretação dos textos como medida cautelosa da consciência crítica de que em velhos odres do imaginário tradicional foi derramado o vinho novo de uma instauração de sentido ou diferente concepção da globalidade da existência.

Alguns exemplos hauridos das configurações típicas do conceito de *Aufklärung* nos últimos trinta anos do séc. XVIII podem confirmar a coexistência do velho e do novo, do neu-

(83) H. Stuke, o. c. 250-278.

tro e abstracto e do típico e epocal, que tornam delicada a tarefa interpretativa.

Em 1780, L. v. Westenrieder publicou a obra *Aufklärung na Baviera*, em que, a partir da ideia tradicional de que o fogo não só ilumina mas também aquece, nos dá uma descrição da *Aufklärung* capaz de ser subscrita pelos próprios adversários: «arrancar os diversos véus e as vendas dos olhos, dar lugar à luz no entendimento e no coração, de modo que aquele seja iluminado e este aquecido, e entrar nos espaços da verdade e da ordem, onde a essência do homem, a verdadeira felicidade está entronizada. Com tais olhos veremos um dia a Deus segundo a medida do mérito». Esta articulação de tipo tradicional entre verdade, moralidade, felicidade e visão de Deus remunerador é referida por Westenrieder à Nação: «esclarecer uma Nação, deixar nascer nela o dia» significa «convencê-la daquelas verdades fundamentais e regras máximas sem cuja observância não pode ter consistência a sua verdadeira felicidade e incuti-las no coração como dignas de serem amadas». Sem qualquer definição do sentido da expressão «verdades fundamentais e regras máximas», Westenrieder aponta meios para democratizar este tipo de *Aufklärung* mas cujo conteúdo não é especificado: «leis filosóficas», história, doutrinas orais e escritas «saídas da boca de homens pensadores», obras de arte e literatura ⁽⁸⁴⁾. Um programa de realização da *Aufklärung* ao nível do povo exigia, para Westenrieder, uma nova pedagogia incluída numa «educação nacional», que, para além da eliminação do analfabetismo, teria por objectivo elevar o nível cultural de «todas as classes da nação a tal altura que nelas incidisse a irradiação da verdade» e descesse a «luz sobre o povo», que «escritos esclarecidos» ensinariam a «pensar de modo mais humano» e a reflectir, nobilitando-o. Para esta *Aufklärung* nacional e cultural, o papel transformador do homem cabia à poesia, à arte e à filosofia sem qualquer lugar de relevo para o conhecimento científico ⁽⁸⁵⁾.

Um alargamento do conteúdo objectivo de *Aufklärung* foi peculiar contribuição de Ch. W. Wieland, a quem se deveu, desde os meados do séc. XVIII, uma grande influência na divulgação daquele termo. Segundo a fórmula usada por Wieland em 1789, *Aufklärung* consiste em «alargar o conhecimento na medida em que for necessário para sempre e em toda

⁽⁸⁴⁾ L. v. Westenrieder, *Aufklärung in Bayern* (1780), citado por H. Stuke, o. c. 250-251.

⁽⁸⁵⁾ H. Stuke, o. c. 251.

a parte se poder distinguir o verdadeiro e o falso, a todos os objectos sem excepção... isto é, a tudo o que for visível ao olhar interior e exterior» (**). Por isso, não se podem traçar «fronteiras anti-naturais» à Aufklärung, que é, por força da natureza do espírito humano, tão ilimitada como a perfeição, que a humanidade pode e deve, com a sua ajuda, atingir. Esta descrição do saber esclarecido, que parece evocar a possibilidade de ser de algum modo todas as coisas com que desde Aristóteles se definiu o espírito como «capax universi», tem como ponto de referência as ciências «que são para o entendimento humano o que é a luz para os nossos olhos», e presuppõe «a liberdade de pensamento e de imprensa», estendida como «livre comunicação de todos os pensamentos, opiniões, factos, observações, investigações, propostas, etc. que possam melhorar o estado da sociedade humana». Deste modo, Wieland enriqueceu a capacidade ilimitada da razão com a dimensão da liberdade não só de pensar mas de intervir publicamente através do pensamento. Este saber esclarecido espalha a sua luz «sobre tudo o que toca essencialmente o homem» e pode ser «o nosso interesse mais importante e universal». Orientada para o homem, a Aufklärung tem como «objectivos naturais» as transformações para melhor da sociedade através do saber proveniente da «Economia Política, 'Polícia', Constituição Civil e Militar, Religião, Moral, Educação Pública, Ciências e Artes, Profissões, Agricultura, etc.».

Segundo a visão histórica de Wieland, a Aufklärung começou em Atenas, foi interrompida por séculos de barbárie e de trevas, até que surgiu a «aurora» dos sécs. XV e XVI com a «recuperação da Literatura e da Aufklärung mais elevada das ciências» e atingiu no séc. XVIII o seu estádio universal, em que todos podem conhecer plenamente as «verdades fundamentais». De acordo com este juízo histórico, estas «verdades fundamentais» opõem-se aos princípios «per se nota» e axiomas da Idade Média, que decorreu no tempo da barbárie e das trevas, e não coincidem com as «verdades fundamentais» situadas nos domínios da arte, da poesia e da filosofia de Westenrieder, pois Wieland integra na Aufklärung a «luz» da observação que abre o acesso ao «interior da Natureza», ao lado da «luz» da razão, que investiga «as regiões mais obscuras do mundo humano das ideias».

(**) Ch. M. Wieland, *Sechs Antworten auf sechs Fragen (1789)* in: E. Bahr, Hrg., *Kant, Ehrard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wieland, Was ist Aufklärung?, Thesen und Definitionen* (Stuttgart 1976).

O processo transformador do estado presente do mundo decorre sob a égide da razão e seus direitos ou da filosofia, cujos efeitos «sob o nome querido de Aufklärung, de libertação do jugo de antigos preconceitos, etc., com auxílio de inúmeras editoras de livros e de imprensas se disseminam através de todas as classes de uma grande nação». Neste texto, aparece a Aufklärung subordinada à filosofia e com um momento do processo de racionalização e transformação progressiva do mundo.

Após a Revolução Francesa e na década de 90, Wieland fala, sem empregar o termo Aufklärung, da «cultura e da formação da humanidade, que desde há trezentos anos, na maior parte da Europa, tem ascendido de degrau em degrau» e apelida de «uma espécie de revolução moral e intelectual universal» a «mudança quase total dos modos antigos de representar (a realidade), das opiniões e intenções» pois a humanidade, na Revolução Francesa, atingiu «na Europa os anos da maioridade» e pareceu destinada a entrar no «reino da razão». Uma sombra de pessimismo, porém, obscureceu em Wieland a imagem da Revolução Francesa porque «neste curto espaço de tempo, a Aufklärung verdadeira e falsa, real e fictícia cresceu mais visivelmente do que nos últimos cinquenta anos». Este carácter ambivalente de Aufklärung reflecte aquela série de consequências da Revolução Francesa, que explicam a divulgação e a penetração «até às mais baixas classes populares» de «uma quantidade de frases falsas, semi-verdadeiras, exageradas e perigosas... e de muitas verdades da maior importância, de muitas dúvidas fundadas sobre diversos (problemas) que se tinham por resolvidos». Apesar de tudo, Wieland considerou a Revolução Francesa «obra necessária e salvadora» da «mais recta» razão, capaz de curar, por si só, os males revolucionários mas, profundamente marcado pela experiência histórica, confessou o seu cepticismo quanto à possibilidade de transformar os homens em seres puramente racionais e de eliminar do mundo todos os preconceitos, pois a Razão ilumina plenamente apenas uma pequena parte do microcosmos humano. A Aufklärung universal e total é um fim inatingível e, concretamente, com o desenvolvimento da Aufklärung cresce dialecticamente o seu oposto: ao «tempo concreto do mais elevado refinamento corresponde sempre a corrupção moral extrema», «a época da mais alta Aufklärung foi sempre aquela em que todas as espécies de especulação, loucura e exaltação mais profusamente se divulgaram».

Ao interrogar-se, no fim do séc. XVIII, sobre «o que se chama a Aufklärung dos tempos que correm», Wieland respondeu, salientando «o claro-obsuro que progressivamente

despontou nas cabeças dos Europeus através da cultura sempre em desenvolvimento das ciências» e tornou a Europa «algo menos obscura» do que foi no séc. XVI mas nem por isso «mais esclarecida». Na acepção, porém, de «iluminação do entendimento que faz o homem de facto pensar racional e conseqüentemente e agir», Wieland duvidou de que o homem da sua época fosse melhor, mais feliz e mais sábio, isto é, de que houvesse uma unidade de pensamento e de acção realmente transformadora do mundo (87).

Na trajectória de Wieland, a visão enciclopédia do Iluminismo termina numa confissão da ambiguidade que afecta todo o progresso científico e afasta-se de uma concepção ingénua do optimismo das luzes.

A resposta que M. Mendelssohn deu em 1784 na «*Berlinische Monatsschrift*» à pergunta de Zoellner, vinculou estreitamente entre si os conceitos de *Aufklärung*, civilização e cultura, que pertenciam à «linguagem dos livros» e eram praticamente ignorados do público. Estes três conceitos representam «modificações da vida social, efeitos das diligências e dos esforços dos homens para melhorar o seu estado social» (88). Mendelssohn procurou, dentro da articulação estreita destes conceitos, estabelecer diferenças recíprocas. Como modificação da vida social, a cultura é a síntese harmoniosa teórico-prática da civilização e da *Aufklärung*; a civilização respeita sobretudo a dimensão prática e moral e a *Aufklärung* realiza sobremaneira a tarefa teórica e científica. «Uma linguagem atinge *Aufklärung* pelas ciências e civilização pelo trato social, pela poesia e pela eloquência. Pela primeira alcança maior capacidade de uso teórico, pela segunda de uso prático. Da união de ambas depende a cultura de uma língua» (89). Aplicados estes conceitos à história dos povos e das nações, Mendelssohn verificou que o povo de Nuremberga tinha mais civilização e o de Berlim mais *Aufklärung*; os franceses mais civilização e os ingleses mais *Aufklärung*; os chineses muita civilização e pouca *Aufklärung*. Os gregos possuíram igualmente civilização e *Aufklärung*, foram «uma nação culta» como, aliás, cultura foi a sua língua. A distinção entre teoria e praxis, *Aufklärung* e civilização, funda-se na essência do homem, considerado ou simplesmente como homem ou como cidadão. Por isso, «o homem enquanto homem não precisa

(87) Cf. textos reunidos por H. Stuke, o. c. 251-255.

(88) M. Mendelssohn, *Ueber de Frage: Was heisst aufklären?* in: N. Hinske, o. c. 444-451.

(89) Id., o. c. 446.

de civilização mas precisa de Aufklärung»⁽⁹⁰⁾. É que a «Aufklärung que interessa ao homem enquanto homem, é universal, sem diferença de classes; a Aufklärung do homem enquanto cidadão modifica-se segundo a classe e a profissão». O nível de Aufklärung de uma nação é proporcional ao volume de conhecimentos, à importância destes para a essência do homem e do cidadão, à sua divulgação por todas as classes segundo as exigências das diversas profissões. A distinção estabelecida entre homem e cidadão pode agudizar-se em ruptura e colisão, para «infelicidade do estado» e ameaça da sua instituição. Este problema será retomado aquando da discussão do conceito de público e de privado em Kant. De momento, há que realçar o apelo de Mendelssohn para regras básicas de solução de conflitos, que tenham em conta os «princípios da Religião e da Moralidade», uma vez que está em jogo na Aufklärung uma perfeição tanto mais nobre quanto mais abominável é a sua corrupção originada pelos abusos da Aufklärung e da civilização⁽⁹¹⁾. O primado da cultura filosófica e científica, ambivalente e ameaçada por colisões de ordem social e política, que urge harmonizar para restabelecer a unidade do homem, «medida e fim» de todo o Iluminismo, é a resposta de Mendelssohn à pergunta de Zoellner.

A crença no poder da razão filosófica, científica e moral é visível no conceito de Aufklärung proposto em 1788 por A. Riem, que descreveu o Iluminismo como não sendo «outra coisa senão o esforço do espírito humano para pôr à luz todos os objectos do mundo das ideias, todas as opiniões humanas e seus resultados e tudo o que influi na humanidade, segundo princípios de uma doutrina pura da razão, para incremento do que é útil». Este esforço do espírito significa «desenvolvimento das suas forças, correcção das suas ideias, refinamento do seu conhecimento e aperfeiçoamento das suas faculdades», avançando a crítica até à rejeição do dogma da Trindade, em contraste com a moderação, a obediência e o respeito perante o Estado⁽⁹²⁾.

A ambiguidade claramente pressentida e vivida no Iluminismo filosófico e científico acrescentou-se a aversão pela cultura refinada com a defesa do concreto, do corpóreo, natural e popular. Os cultores da filantropia, interessados na educação em sentido moral e pragmático e na cultura popular, rejeitaram, por demasiado exterior à verdadeira Aufklärung, o

⁽⁹⁰⁾ Id., o. c. 447.

⁽⁹¹⁾ Id., o. c. 450.

⁽⁹²⁾ Cf. textos em H. Stuke, o. c. 274-275.

contributo dos conhecimentos científicos e técnicos, do «refinamento cultural», da metafísica e do jusnaturalismo. É que o homem deve ser considerado nas suas qualidades físicas e na sua situação social concreta, contra toda a extrapolação metafísica, segundo Ch. Gotthilf Salzmann. Neste mundo concreto, deve o homem ser esclarecido quanto ao modo de desenvolver o pensamento, de alimentar e conservar a capacidade de trabalho, de robustecer a força corporal, de conservar a saúde a fim de melhorar o seu estado dentro da realidade existente e não segundo o paradigma de um ideal irrealizável⁽⁹³⁾.

Mais crítico do que Salzmann no que respeita o papel das ciências, da erudição e do refinamento cultural para a Aufklärung, R. Z. Becker divulgou um programa de cultura popular, de sentido ético e pedagógico, dirigido a todos os homens, embora privilegiando o agricultor como ponto de partida, que era a única classe ainda não contaminada pelo requinte da civilização e, por isso, naturalmente capaz da «verdadeira Aufklärung», que «mergulha em primeiro lugar as suas raízes no agricultor e a partir de baixo» pode atingir todas as «classes do povo». Sob a influência da crítica da civilização feita por Rousseau, Becker rejeitava em 1785 toda a identificação de Aufklärung a cultura científica, erudição, refinamento, culto do bom gosto e das condições materiais de vida, que, realizando um modo de viver artificial e exterior, sacrificavam o entendimento, a razão e a virtude ao sentimento, à imaginação, ao desejo e à vida confortável, gerando «uma espécie de aniquilamento moral». Em vez de um ideal absoluto de homem ou de uma intenção radical de mudança social e política, Becker apontava a cada homem «o recto conhecimento do seu círculo pessoal de acção em vinculação com o todo de que é parte», devendo concretamente cada um «cultivar o melhor possível o campo, exercer sempre com maior competência a profissão, dirigir com maior cuidado a casa, cumprir o dever de cidadão sempre com maior consciência, ser honesto e benfazejo para com todos os homens», pois esta é a «verdadeira Aufklärung», que deve ser confiada aos pregadores, mestres-escola e outros professores do povo e divulgada através de prédicas, catequeses, calendários, folhas semanais, canções populares e teatro popular⁽⁹⁴⁾.

No mesmo ano de 1783 em que a «Berlinische Monatschrift» perguntava o que era a Aufklärung, a Academia de

⁽⁹³⁾ Id., *ibd.* 256.

⁽⁹⁴⁾ Id., *ibd.* 257-258.

Ciências de Berlim inquiria sobre «qual seria o melhor modo de reconduzir à sã razão não só as nações primitivas como as já civilizadas, que se debatem com diversos erros e superstições» (96). A esta pergunta, que vinha de encontro às intenções pedagógicas dos filantropistas, respondeu no ano seguinte F. Eberhard Rochow, empenhado como estava numa Aufklärung de carácter didáctico, pois, de acordo com a confiança racionalista na unidade entre saber e virtude, «de conceitos falsos provêm princípios falsos e destes acções incorrectas», decorrendo esta situação basilarmente de um ensino deficiente e errado. Por «nação já civilizada» entendia Rochow um povo, que dispusesse dos meios elementares de desenvolvimento: arte de imprensa (96), arte de escrever e de contar e um recto conhecimento de Deus, além da eliminação geral do analfabetismo. A «Aufklärung do povo» é um dever inalienável dos governantes como tutores da sociedade, a quem compete o monopólio do ensino. Dentro da concepção de Estado Absoluto, que exerce total tutela sobre os cidadãos, embora vinculado a leis, a resposta de Rochow esboçou um modelo de cidadão não autónomo, não emancipado nem crítico mas súbdito do Estado, «menor» e submisso por essência, que usa o seu entendimento para servir conscientemente os altos fins educativos do Estado iluminado (97).

A equação entre «povo esclarecido» e «povo bem ensinado» foi defendida em 1785 pela pena de Peter Villaume, que, insistindo sobre as condições de classe da Aufklärung, recusou toda a uniformidade e igualdade como prejudiciais e impossíveis e propôs graus de Aufklärung de acordo com a classe dos educandos, restringindo a promoção do homem aos conhecimentos úteis e eficazes tanto quanto o permitissem as suas relações de classe e banindo da Aufklärung toda a dimensão científica, filosófica e crítica, que suscitasse dúvidas ou de qualquer modo atingisse a Bíblia, a Dogmática ou as Instituições do Estado (98).

Dentro da concepção de Monarquia Absoluta e desviando dos objectivos prioritários da Aufklärung a crítica da Bíblia ou qualquer doutrina teológica, J. H. Campe insistia no conteúdo moral da Aufklärung simultaneamente útil e necessária ao bem-estar e à vida social e profissional do homem, dividido em «dez grandes classes», que necessitavam de ser

(96) Id., *ibd.* 259^o.

(97) Cf. P. Raabe, «Aufklärung durch Bücher» in: P. Raabe - W. Schmidt - Biggemann, o. c. 87-104.

(98) H. Stuke, o. c. 258-260.

(*) Id., *ibd.* 260-262.

esclarecidas sobre problemas do seu interesse, que iam desde o ensino da Religião e da Moral até à formação profissional, incluindo modos de comportamento ao nível laboral, conhecimentos sobre a natureza e mercadorias, ensino de Dietética, Mecânica, Física, etc.. Em 1789, nas suas *Cartas de Paris do tempo da Revolução* desenhava-se um novo conceito de Aufklärung não só como sùmula daquelas ideias, doutrinas e conhecimentos sobre os direitos do homem e do povo, que foram formulados pelos Enciclopedistas e por Louis Sébatier Mercier e se dirigem contra o despotismo mas também como «civilização e promoção do estado francês, em especial da sua classe mais baixa». Nesta perspectiva, a Aufklärung é uma das causas da Revolução Francesa, pois neste país a actividade do espírito transferiu-se da poesia para o discurso político, da criação científica para a reflexão sobre os direitos dos reis e dos súbditos, das diversões teatrais para a formulação de problemas importantes da ciência política, equacionando-se a Aufklärung com o sistema universal dos direitos humanos. Para Campe tornou-se característica fundamental da época «difundir uma Aufklärung universal, derrubar o despotismo e restituir à Humanidade os direitos de que fora despojada, com a maior brevidade e segurança possíveis» (99).

Ficou suficientemente exemplificada a típica multiplicidade, pluri-significabilidade e até oposição dos conceitos de Aufklärung nos últimos trinta anos do séc. XVIII. Não é de estranhar que esta variedade de sentidos provocasse tentativas de sistematização e projectos de definição exaustiva de Aufklärung, que pusessem termo a intermináveis discussões. Sobressaiu, neste campo, como a mais significativa, a obra de K. Friedrich Bahrtdt escrita em 1789 sobre a Aufklärung (100) com o objectivo de resolver definitivamente a questão do sentido da palavra e de revelar as condições concretas de realização da «Aufklärung do povo». Das quatro definições propostas por Bahrtdt, as duas primeiras são rejeitadas porque eram demasiado elevadas as suas exigências não só no que respeita o talento do iluminista como o grau superior de conhecimentos filosóficos e científicos, quando comparadas com o nível geral do povo. A terceira definição, que reduz o Iluminismo ao «conhecimento claro» de «convicções fundamentais próprias», é também recusada por Bahrtdt, porque «nenhum homem pode ter em todos os princípios esta Aufklärung relati-

(99) Id., *ibid.* 262-265.

(100) K. F. Bahrtdt, *Ueber Aufklärung und die Befoerderungsmittel derselben* (Leipzig 1789).

va» e muito menos o povo. O quarto conceito — o «da Aufklärung absoluta», possível e salutar para todos os homens, predicado seu e sem qualquer exigência de conhecimentos universais — é a posição própria de Bahrtdt, que reputa de importantes apenas duas espécies de conhecimentos: os morais e os económicos. Por conhecimentos morais, entende aqueles conhecimentos humanamente indispensáveis quer ao «aperfeiçoamento do espírito e à condução de uma vida virtuosa» quer à justificação da «consolação e da calma na dor e na morte». «As verdades económicas» pertencem «todos os conhecimentos de que um homem carece para manter a saúde, dirigir bem a casa, educar os filhos e prosseguir na sua profissão». Sem qualquer alusão a conhecimentos políticos, possivelmente por causa da censura, Bahrtdt acrescenta aos conteúdos morais e económicos três caracteres formais do «homem esclarecido»: construção de conceitos claros e próprios; invenção, meditação e comprovação, mediante exame várias vezes repetido, de argumentos racionais e, finalmente, confirmação positiva de uma autoridade, de que apenas dá como exemplo a Escritura. Sendo Cristo a «luz do mundo», que «deveu iluminar e esclarecer todos os homens», o «verdadeiro espírito livre», o «autêntico protestante» e o «autêntico cristão e discípulo de Jesus» é aquele «que se deixou libertar, pelo espírito de Jesus, da lei, isto é, de tudo o que encadeou o espírito humano». Convertida em «património comum da humanidade», «para que todos os homens tendem e que príncipes e escritores.... podem divulgar a todos os homens», a Aufklärung é projectada no futuro por Bahrtdt num horizonte de esperança, que não chegou a concretizar ⁽¹⁰¹⁾.

Desde o predomínio artístico e filosófico, enciclopédico e erudito, filosófico e científico ao popular e pedagógico, pragmático e profissional, jurídico e social, a razão da Aufklärung apareceu animada de força transformadora e de progressiva consciência crítica de si mesma, geradas num «pensar por si mesmo» cuja essência teórico-prática é perseguida pela sombra natural dos seus próprios limites. A autonomia da razão, inseparável da consciência da diferença que distingue os seus domínios, purificou-se, pela pena de Kant, da confusão ingénua nas esferas teórica e prática. Razão e limite, autonomia e crise são as duas faces do homem analisado por Kant na realidade ambivalente do seu tempo, de que a resposta publicada na «*Berlinische Monatsschrift*» é uma sugestiva leitura.

(101) Id., *ibid.* 5 ss., 9 ss., 192-193. Cf. H. Stuke, o. c. 275-278.

Dois conceitos dominam a resposta de Kant: o conceito de menoridade e a distinção entre uso público e uso privado da razão. Pareceu por muito tempo incontestável que os conceitos de «autonomia», «emancipação» e «maioridade» tiveram originariamente uma significação jurídica e que só posteriormente esses conceitos foram transferidos para outros domínios como os da filosofia, política e pedagogia ⁽¹⁰²⁾. O conceito de «menoridade» utilizado por Kant tem uma origem teológica e foi usado vinte anos antes pelo teólogo do Iluminismo J. Joachim Spalding, ao caracterizar o estado presente dos homens como um «estado da educação e da menoridade» ⁽¹⁰³⁾. Para Spalding, a quem Kant se refere com apreço ⁽¹⁰⁴⁾, o estado de menoridade é um estado negativo, que o homem no decurso da sua vida tem de ultrapassar a fim de atingir um estado diferente e melhor — pensamento básico da resposta de Kant à pergunta pelo sentido de Aufklärung. Além disso, o conceito de menor/menoridade encontra-se numa série de traduções da Bíblia do séc. XVIII sobretudo como versão do passo da Epístola aos Gálatas IV, lss. ^(104a) e nos respectivos comentários ⁽¹⁰⁵⁾. Neste caso, a definição que inaugura a resposta de Kant, é uma secularização da linguagem teológica: «Aufklärung é a saída do homem da sua menoridade culpável» ⁽¹⁰⁶⁾.

Quanto à discutida origem histórica da distinção kantiana entre «uso público» e «uso privado» da razão, é o trabalho anónimo sobre «Liberdade de Pensamento e de Imprensa» publicado na «Berlinische Monatsschrift» em Abril de 1784 ⁽¹⁰⁷⁾, que, dentro do contexto ideológico da revista, poderá fornecer ao intérprete a chave explicativa. Neste artigo, o autor estabelece a distinção entre «subordinação» do cidadão enquanto oficial do exército ou funcionário público e a «liberdade de pensar em voz alta», que é «o mais seguro baluarte

⁽¹⁰²⁾ Cf. R. Spaemann, «Autonomie, Muendigkeit, Emanzipation» in: S. Oppolzer, Hrsg., *Erziehungswissenschaft 1971 zwischen Herkunft und Zukunft der Gesellschaft* (Wuppertal/Ratingen 1971) 317-318.

⁽¹⁰³⁾ N. Hinske, o. c. 546.

⁽¹⁰⁴⁾ Id. o. c. 547²⁷.

^(104a) «Quanto tempore heres parvulus est, nihil differt a servo, cum sit dominus omnium, sed sub tutoribus et actoribus usque ad praefinitum tempus a patre» Ad Galatas, 4, 1-3.

⁽¹⁰⁵⁾ N. Hinske, o. c. 544-551.

⁽¹⁰⁶⁾ I. Kant, «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung» in: N. Hinske, o. c. 452.

⁽¹⁰⁷⁾ Cf. (Ernst Ferdinand Klein), «Ueber Denk- und Druckfreiheit an Fuersten, Minister, und Schriftsteller» in: N. Hinske, o. c. 389-407.

do Estado Prussiano». «Na subordinação assenta o poder irresistível do exército prussiano» e dela «depende a ordem, que reina no Estado civil da Prússia», pois a «subordinação é a alma do todo, que é o Estado Prussiano». «Esta subordinação, por um lado, indispensável e, por outro, incómoda, é moderada pela liberdade de pensar em voz alta mas não impedida». A liberdade pública de pensamento ou de expressão impede o governante «de só querer o que não deve», pois o «medo perante o juízo do público pode representar em tais circunstâncias a posição do patriotismo». Pela liberdade de pensamento, o súbdito não é dispensado do dever de obedecer mas continua «coagido a cumprir a ordem e não a aprová-la, a agir e não a julgar, a submeter-se e não a concordar». Daí, a harmonia entre a liberdade crítica da razão e o dever de obedecer: «Quem ousadamente usa da razão, verga-se tão profundamente e obedece também tão prontamente como outros». O autor aduz o exemplo das ordens dimanadas do comandante do exército, que não deixam de ser cumpridas, apesar de serem objecto do mais rigoroso juízo por parte dos oficiais ⁽¹⁰⁸⁾.

Estas ideias são sintetizadas por Kant na fórmula seguinte: «Usai da razão quanto quiserdes e sobre o que quiserdes mas obedecei» ⁽¹⁰⁹⁾ e a «liberdade de pensamento e de imprensa» é traduzida pela fórmula kantiana de «liberdade de fazer uso público da razão em todos os domínios» ⁽¹¹⁰⁾.

Ao contrário do autor do escrito anónimo sobre a «Liberdade de Pensamento e de Imprensa», Kant fala do uso público e privado da razão dos eclesiásticos. A origem desta questão prende-se com a problemática surgida a este respeito dentro do círculo da «Berlinische Monatsschrift», como a propósito refere N. Hinske ⁽¹¹¹⁾. M. Mendelssohn havia discutido na sua obra *Jerusalém ou sobre o Poder religioso e o Judaísmo* a questão «se é lícito vincular por juramento os professores e os padres a determinadas doutrinas de fé». Mendelssohn respondeu negativamente e aludiu ao artigo 39, isto é, à confissão oficial de fé da Igreja Anglicana e «a todos os homens verdadeiramente grandes, que se revestem na Inglaterra de munus e de dignidades e não aceitam mais de modo incondicional o artigo 39, que juraram». Esta posição de Mendelssohn suscitou a reacção do orientalista J. David Michaelis, que atacou Mendelssohn por ter feito cair sobre toda uma classe a suspeita

⁽¹⁰⁸⁾ Id., *ibd.* 403-404.

⁽¹⁰⁹⁾ I. Kant, «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung» in: N. Hinske, o. c. 455, 464.

⁽¹¹⁰⁾ Id., *ibd.* 455.

⁽¹¹¹⁾ N. Hinske, o. c. LIII-LVII.

de perjúrio. A esta objecção respondeu Mendelssohn, em Janeiro de 1784, em «*Berlinische Monatsschrift*» com o trabalho «Sobre o artigo 39 da Igreja Anglicana e seu juramento». Neste contexto, integra-se concretamente a resposta de Kant, ao situar «o ponto alto da *Aufklärung*» «com preferência na realidade religiosa», «porque relativamente às artes e às ciências os nossos governantes não têm qualquer interesse em exercer tutela sobre os seus súbditos» e a menoridade religiosa é «a mais nociva e desonrosa» ⁽¹¹²⁾. O problema é formulado por Kant em termos perfeitamente consonantes com a discussão surgida entre Mendelssohn e Michaelis: «Não será lícito a uma sociedade de eclesiásticos, por exemplo a uma assembleia da Igreja ou a uma reverenda classe (como se chama na Holanda) vincular-se solidariamente por juramento a um certo Símbolo imutável para assim exercer uma interminável super-tutela sobre cada um dos seus membros e através destes sobre o povo e, deste modo, a perpetuar?» ⁽¹¹³⁾. Para Mendelssohn, tratava-se de mais um caso de conflito em que «a determinação essencial do homem» se não deixa «harmonizar com a essência do cidadão» ⁽¹¹⁴⁾. Kant, por seu lado, respondeu negativamente, pois «tal contrato, que seria firmado para impedir definitivamente toda a *Aufklärung* posterior do género humano, é simplesmente nulo e inexistente». É que «uma época não pode fazer uma aliança e jurar lançar a (época) seguinte em tal estado que se torne para esta completamente impossível alargar os seus conhecimentos, expurgá-los de erros e progredir em geral na *Aufklärung*. Isto seria um crime contra a natureza humana, cuja determinação originária está precisamente neste progresso e aos vindouros assiste também pleno direito de rejeitar aquelas deliberações porque tomadas de modo incompetente e criminoso». Em seguida, Kant formula, quanto a semelhante legislação, a questão de fundo a que chama «pedra de toque» de tudo o que sobre um povo pode ser legislado: «Poderá um povo impôr-se a si mesmo uma lei de tal natureza?» Ao responder, Kant aceita a possibilidade de semelhante lei vigorar «por um curto espaço de tempo determinado», «na expectativa de uma melhor», «a fim de introduzir certa ordem» mas sob a condição de se deixar simultaneamente a todos os cidadãos, sobretudo aos eclesiásticos, a liberdade de, na qualidade de pessoas cultas, «fazerem observações

⁽¹¹²⁾ I. Kant, o. c. 459.

⁽¹¹³⁾ M. Id., *ibid.* 459.

⁽¹¹⁴⁾ M. Mendelssohn, «Ueber die Frage: Was ist aufklären?» in: N. Hinske, o. c. 449.

publicamente, isto é, através de escritos, sobre o que há de erro na instituição presente», embora a ordem introduzida prossiga até que o conhecimento da realidade em causa atinja tal nível de publicidade e de garantia, que chegue até ao monarca a proposta, saída da maioria, de protecção daquelas comunidades, que se hajam unido numa visão melhor, transformadora da instituição religiosa, sem prejuízo daqueles que desejem permanecer nos esquemas tradicionais. É simplesmente ilícito estabelecer concertação quanto a uma instituição religiosa permanente de que ninguém possa publicamente duvidar, mesmo que seja no espaço da vida de um homem e assim «aniquilar um período temporal no avanço da humanidade para melhor e inutilmente prejudicar os vindouros». Desistir da Aufklärung relativamente a si e sobretudo quanto à humanidade futura significa «ferir e calcar aos pés os sagrados direitos da humanidade». O que nem sequer um povo pode decidir sobre si mesmo, ainda menos um monarca, cujo poder legislativo se funda no facto de ele «unificar na sua vontade a vontade universal do povo». Garantido o acordo do verdadeiro ou pretense aperfeiçoamento com a ordem civil, o monarca pode permitir que os súbditos realizem só por si o que julguem necessário fazer «para salvação das suas almas», sem que, no entanto, se impeçam violentamente uns aos outros de trabalhar, segundo todas as suas capacidades, na definição e prosseguimento da salvação. Formulado o princípio da liberdade de crítica religiosa, pública e não privada, o monarca prejudica a própria majestade quando se imiscui nestes assuntos, submetendo à inspecção governamental os escritos dos súbditos, quer o faça por força do seu conhecimento superior, expondo-se à censura «Caesar non est supra Grammaticos» quer, em mais amplo grau, rebaixando o seu poder supremo até apoiar o despotismo eclesiástico de alguns tiranos do seu Estado contra os restantes súbditos ⁽¹¹⁵⁾.

A terminologia jurídica usada por Kant não exclui a influência exercida pelos rescritos do ministro prussiano do culto von Zedlitz, que em dois processos eclesiásticos de 1776 e 1783 distinguiu o papel do «escritor» e teólogo, que se dirige ao público, do munus de pastor de almas, que tem por missão «transformar, como professor da Religião, a sua comunidade em pessoas de boas intenções» ⁽¹¹⁶⁾. Para Kant, a actividade do escritor e teólogo que se dirige ao público, coincide com o

⁽¹¹⁵⁾ I. Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? in: N. Hinske, o. c. 459-462.

⁽¹¹⁶⁾ Cf. N. Hinske, o. c. IL.

«uso público» da razão que «deve ser sempre livre» e pode realizar só por si entre os homens a Aufklärung; o «uso privado» da razão, que, por seu lado, corresponde ao munus do pastor de almas de von Zedlitz, «deve ser amiúde mui rigorosamente limitado sem contudo travar especificamente o progresso da Aufklärung». Na sequência do texto, Kant insiste em esclarecer o sentido dos termos que emprega: «Por uso público da própria razão entendo aquele uso que alguém dela faz, enquanto *pessoa culta*, perante todo o público do *mundo de leitores*. Chamo uso privado àquele que (alguém) deve fazer da própria razão num certo *posto civil*, que lhe foi confiado ou munus». Neste último caso, «não é de facto permitido raciocinar livremente mas devemos obedecer». Além de uma parte da máquina institucional, o homem investido em funções públicas é também «membro de um ser comunitário total», da «sociedade cosmopolita» na qualidade de «pessoa culta», que se dirige por escrito a um público, usando o próprio entendimento e podendo certamente raciocinar livremente, «sem que por isso sofram os cargos em que por outro lado, como membro passivo, está investido». Depois de uma referência à obediência do oficial do exército e à sua liberdade de pensamento enquanto pessoa culta, Kant retoma o problema da obrigação do eclesiástico de pregar «aos alunos do catecismo e à sua comunidade de acordo com o Símbolo da Igreja, que serve pois foi admitido sob esta condição». Neste caso, ele fala «por ordem e em nome de outrem» e o uso da razão é privado «porque (a comunidade), embora grande, é sempre apenas uma assembleia doméstica... e ele, como padre, não é livre nem deve ser, pois executa uma ordem alheia». Para Kant, é um absurdo que perpetua os absurdos, o facto de «os tutores do povo (em matérias eclesiásticas) deverem, por sua vez, ser menores, isto é, tutelados. Enquanto erudito, porém, o eclesiástico tem plena liberdade e até mesmo o dever de comunicar ao público todos os seus pensamentos cuidadosamente examinados e bem intencionados sobre o que há de erróneo naquele Símbolo (da Igreja) e sobre propostas quanto a uma melhor institucionalização da essência da Religião e da Igreja». Esta distinção que parece tocar as raias da ruptura, é exemplificada por Kant na situação delicada de um eclesiástico, que se vê forçado a ensinar dogmas que não subscreveria com plena convicção. A isto, contudo, se obrigou, «porque não é totalmente impossível que neles se oculte verdade» e uma vez que nada se encontra nessas proposições «que contradiga a Religião interior». Se esta última hipótese acontecesse, «então não pode-

ria em consciência exercer o seu ofício e deveria abandoná-lo» (117).

Esta distinção entre uso público e uso privado da razão, oposta ao sentido actual destes termos que vincula «público» a oficial e não a individual, concebida por Kant para evitar a colisão entre Estado e Aufklärung, abriu no homem uma viva cisão entre a razão livre e a razão serva, que para W. Schneiders atinge a fronteira da esquizofrenia (118). A esta interpretação da ruptura irrecuperável da razão opôs N. Hinske três razões capazes de justificar uma nova leitura. O primeiro argumento já fora aduzido por M. Mendelssohn, aquando da interpretação da resposta de Kant e pode resumir-se nesta frase de Mendelssohn: «num cargo público estou obrigado a submeter-me à maioria, porque, de contrário, cometeria uma inge-rência na liberdade dos outros e imporá a minha razão aos outros» (119). Por certa e comprovada que esteja uma opinião privada, ela não ultrapassa a esfera das convicções individuais ou de grupo, enquanto não for sujeita ao processo de discussão pública e se torne convicção generalizada. No exercício de funções públicas, há que defender os direitos e os interesses de outros que eventualmente não comungam das opiniões pessoais do funcionário, que só poderão transpôr-se para a prática política após o controle público da razão através da comunicação. Enquanto não terminar este processo de discussão, permanece intocável a diferença entre convicção individual e convicção universal, que o funcionário público tem de respeitar sem comprometer a sua consciência moral, como preceitua Kant. A segunda razão dimana, na prática, da diferença salutar entre indivíduo e estado ou sociedade, que impede a confusão ou equívoco entre acção pública e actuação segundo convicções individuais. O esquecimento desta diferença equivale à institucionalização prática de uma interminável situação de conflito. O terceiro argumento provém da garantia que representa o consenso oriundo da discussão pública, para a razão individual sujeita a possibilidades de erro, quando abandonada ao exame e à evidência do indivíduo isolado. Sem este correctivo pode o homem público incorrer no perigo de um falso desenvolvimento da Aufklärung (120).

Na interpretação de N. Hinske, é silenciado o lugar relevante da consciência moral no texto de Kant sobre a Auf-

(117) I. Kant, o. c. 458.

(118) W. Schneiders, *Die wahre Aufklärung* 59.

(119) M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. G. Benjamin Mendelssohn, Bd. IV, Abt. 1 (Leipzig 1843) 146 ss.

(120) N. Hinske, o. c. 530-535.

klärung. Os três níveis da razão — moral, consensual e individual — devem ser rigorosamente respeitados e articulados entre si, se quisermos evitar a objecção da esquizofrenia insinuada por Schneiders. A razão moral subjacente à razão constituinte do consenso e à razão individual é inalterável e nela reside a raiz da identidade como núcleo intocável da consciência. A razão individual enquanto livre cooperadora no consenso público, caracteriza o homem como membro de uma sociedade cosmopolita ou do «ser comunitário total». Se a razão recusar ou omitir a sua crítica participação na opinião pública, torna-se culpada da sua menoridade mental. Esta dimensão moral segue, portanto, todo o processo da Aufklärung desde o estado de súbdito, que se verga culpavelmente a leis impostas, ao estado de legislador que colabora na feitura das próprias leis. A unificação na mesma pessoa do legislador e do súbdito é mediada pela criação da opinião pública gerada na activa liberdade de pensamento e de imprensa sobre que o rei não pode exercer tutela (Caesar non est supra Grammaticos) mas a que deve, como encarnação da vontade do povo, prestar ouvidos para reforma das leis e das instituições. «Raciocinar livremente quanto se quiser e sobre tudo o que se quiser e simultaneamente obedecer» é a fórmula da razão autónoma e livre, que, ao pensar em voz alta, cria as condições de transformação da legislação, a que provisoriamente tem de se submeter. Esta razão moral e pública, a que o próprio soberano e a Assembleia da Igreja têm de obedecer, apareceu, segundo Kant, no século de Frederico, que não é uma «época esclarecida» mas uma «época da Aufklärung», pois «ainda falta muito» para que os homens estejam ou sejam postos em condições «de se servirem com segurança e bem do entendimento em assuntos religiosos sem a condução de outrem». No entanto, no século de Frederico «está aberto o campo para livremente se cultivar» e há sinais claros de que «os impedimentos da Aufklärung universal ou da saída da menoridade culpável se tornam paulatinamente menores» ⁽¹²¹⁾. Aqui se cruza a ideia kantiana da razão autónoma com a história concreta dos seus impedimentos e, por isso, Kant termina o seu escrito com esta síntese do progresso humano: «Se a Natureza... desenvolveu a semente... isto é, a tendência e a vocação para o pensamento livre, então este influíu pouco a pouco sobre a mentalidade do povo (pelo que este se torna progressivamente mais apto para a *liberdade de agir*) e em última análise sobre os princípios fundamentais do governo, que julga salutar para si tra-

(121) I. Kant, Beantwortung der Frage... 462.

tar o homem, que é *mais do que máquina*, de acordo com a sua dignidade» (122). O sentido histórico da Aufklärung converte-se na restituição árdua da maioridade ou dignidade do homem, mau grado o peso dos obstáculos que fizeram «da sua menoridade... quase uma natureza» (123).

No mesmo ano de 1784, na obra *Ideia para uma História Universal com intenção cosmopolita*, Kant vê na história do género humano o desenvolvimento das disposições naturais, o avanço no uso da razão como «progresso para melhor», desde o maior primitivismo «até à perfeição interior do modo de pensar», cabendo a cada geração uma soma de conhecimentos, que é o seu tipo de Aufklärung a transmitir a outras gerações até que a natureza tenha elevado «os seus gérmens na nossa espécie àquele grau de desenvolvimento, que plenamente se adequa à sua intenção». Regressos e catástrofes políticas não podem eliminar a Aufklärung, porque na história do homem «ficou sempre como resíduo um germen da Aufklärung, que, impulsionado por cada revolução, preparou um estádio seguinte ainda mais elevado de melhoramento» das condições humanas. O homem esclarecido pela participação no bem «que ele perfeitamente concebe», deve «subir progressivamente até ao trono e influir nos princípios fundamentais da governação» (124).

A esta intenção da Natureza opõe-se a «preguiça e a cobardia», que são «as causas por que uma grande parte dos homens» já «de maioridade natural» permanecem «de boa vontade durante a vida menores (na razão)» e preferem «submeter-se a tutores», «para não terem necessidade de pensar», porque assim podem simplesmente pagar, por exemplo, o livro, que lhes substitui o entendimento, ou ao pastor de almas que substitui a sua consciência ou ao médico, que julga o seu regime alimentar (125). Por isso, em 1786, Kant eleva o «pensar por si mesmo» a máxima única da Aufklärung: «Pensar por si mesmo significa procurar a pedra de toque suprema da verdade em si mesma (isto é, na sua própria razão) e a máxima de pensar em qualquer tempo por si mesmo é a Aufklärung» (126).

(122) Id., o. c. 464-465.

(123) Id., *ibid.* 453-454.

(124) Id., «Idee zur einer allgemeinen Geschichte in Weltbuergerlicher Absicht» in: *I. Kant's Kleinere Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, hrsg. v. J. H. v. Kirchmann (Leipzig s. d.) 16.

(125) Id., Beantwortung der Frage... 452-453.

(126) Id., «Was heisst: sich im Denken orientieren?» in: *I. Kant's Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik*, hrsg. v. K. Vorlaender (Leipzig 1905) 162¹; Id., *Kritik der Urteilskraft*, hrsg. v. K. Vorlaender (Leipzig 1902) 154¹.

A distinção entre razão, entendimento e faculdade de julgar elaborada pelo criticismo kantiano influíu na precisão do conceito de *Aufklärung*. Ao entendimento concebido como «a faculdade das regras» atribui Kant expressamente a *Aufklärung* e a «máxima do entendimento» é a «máxima do modo de pensar sem preconceitos», que é o «pensar por si mesmo». Quando o homem pretende saber algo «que transcende o seu entendimento», isto é, quando procura não só «conhecer (*intelligere*) por conceitos através do entendimento» mas também «conhecer pela razão ou intuir (*perspicere*)» ou compreender, a *Aufklärung*, como máxima do entendimento, converte-se em problema crítico fundamental ⁽¹²⁷⁾. O «pensar por si mesmo» é atitude eminentemente crítica e significa «o puramente negativo... no modo de pensar», tornando-se, portanto, difícil ao povo praticar a *Aufklärung*. Por isso, em 1798, Kant descreve a «*Aufklärung* do povo», «a que... pouco ou nada chega... dos escritos» dos filósofos e juristas, como «o ensino público do povo quanto aos seus deveres e direitos relativamente ao Estado a que pertence». Estes direitos são «naturais e provêm do entendimento humano universal», cujos «anunciadores e intérpretes» «no meio do povo são os professores de direito, isto é, os filósofos» não como funcionários do Estado mas enquanto livres, embora sejam considerados, «sob o nome de iluministas», perigosos para o Estado, «que deseja apenas dominar sempre» mas que esses mestres respeitosa e interpe- lam ⁽¹²⁸⁾.

A interpretação kantiana do Iluminismo incidiu sobre a emancipação e autonomia da razão teórica e prática, com natural prioridade para os problemas religiosos, onde residia, para Kant, a menoridade fundamental do homem. Introduzindo no saber teórico e prático, erudito e popular, filosófico e teológico, uma intenção libertadora com a dimensão crítica ou consciência clarividente dos seus limites, Kant sustenta contra os dogmatismos do absolutismo ingénuo a ideia de uma emancipação crítica ou de um Iluminismo sempre inacabado, porque fielmente atento aos limites da própria finitude.

V. Trata-se, nesta última parte, de interpretar o fenómeno do Iluminismo a partir das suas longas raízes históricas, realçando a pertença mútua entre Iluminismo e Secularização

⁽¹²⁷⁾ Id., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, hrsg. v. J. v. Kirchmann (Leipzig 1899) 137; Id., *Kritik der Urteilskraft*, hrsg. v. K. Vorlaender (Leipzig 1902) 154; Id., *Logik* 71-82.

⁽¹²⁸⁾ Id., «Der Streit der Fakultäten in drey Abschnitten» in: I. Kant, *Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik II*, 8, 136-137.

entendida não em sentido pejorativo e negativo mas radicalmente positivo, que coincide com o nascimento do «século» ou mundo enquanto mundo no seio e por exigência do Cristianismo. Nas raízes históricas do Iluminismo há um crescente processo de secularização, que não é apenas um produto da Reforma nem uma expropriação de bens culturais extorquidos ao seu legítimo proprietário mas uma profunda mudança histórica nascida sob influência directa do Cristianismo.

A Idade Média em vez de oferta de sínteses paradigmáticas é tempo de mediação secular entre uma concepção antiga de realidade e o lento despertar de uma nova diferença histórica global na experiência e visão do mundo, do homem e de Deus. Quando, no início do séc. XIX, se empregou pela primeira vez o termo secularização para designar a expropriação de bens e domínios eclesiásticos ⁽¹²⁹⁾, apenas se denominou uma manifestação histórica e contingente de uma mudança muito mais profunda, cujas raízes mergulham na Alta Idade Média, com mais rigor na questão das investidas do séc. XI e sua proclamação da «libertas ecclesiae», que significou o nascimento do poder civil na sua esfera própria de acção, com a dessacralização do imperador no «Dictatus papae Gregorii VII», o início da secularização da política e a criação de formas temporais de domínio como a ideia de soberania e sua expressão territorial. O Estado Moderno nasceu desta secularização ou constituição autónoma legítima da esfera civil a partir da unidade político-religiosa tradicional e através da lenta evolução e transformação das estruturas territoriais hierarquizadas de domínio ⁽¹³⁰⁾. Esta diferenciação operou-se dentro do «Corpus Christianum», pois Igreja e Estado estavam unidos nos fundamentos da fé.

No séc. XVI, a divisão e a aguda tensão entre católicos, luteranos e outros reformadores existentes no seio do Cristianismo reactivaram a antiga tradição da polis grega segundo a qual um crente de profissão religiosa diferente não era apenas um inimigo da verdade mas um adversário político e, por isso, não houve o espaço de tolerância mas o campo de batalha das

⁽¹²⁹⁾ H. Luebbe, *Saekularisierung, Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs* (Freiburg/Muenchen 1965) 27-33. H. Luebbe reconhece que um material mais rico, além de correcções, é oferecido na obra de H. Zabel, *Verweltlichung/Saekularisierung. Zur Geschichte einer Interpretationskategorie*, Diss. (Muesnter/W. 1968). Cf. H. Luebbe, «Das Theorem der saekularisierten Gesellschaft» in: Heinz-Horst Schrey, *Saekularisierung* (Darmstadt 1981) 51.

⁽¹³⁰⁾ E. - W. Boeckenfoerde, «Die Entstehung des Staates als Vorgang der Saekularisation» in Heinz - Horst Schrey, o. c. 67-89.

guerras religiosas do séc. XVI e XVII. Substituído o diálogo e o amor da verdade pela força das armas, não tiveram os príncipes outra alternativa senão submeter ao primado da política as querelas religiosas nos seus territórios a fim de restabelecerem a paz e a ordem. É uma visão pragmática dos reais problemas e das necessidades práticas e não uma concepção metafísica que transparece do Edito de Nantes (1598), do testamento de Richelieu e da filosofia política de Hobbes ⁽¹³¹⁾. Na análise das necessidades e dos bens essenciais à existência, que justificam para Hobbes a criação do Estado, não aparece a dimensão religiosa do homem e a «salus publica» é reduzida à defesa dos inimigos externos, à conservação da paz interna, à riqueza compatível com a segurança pública e à liberdade ⁽¹³²⁾. Surge a figura secular do Estado, orientado não segundo a Religião mas segundo os interesses da conservação e segurança da vida e a satisfação das necessidades individuais dos cidadãos, com a mudança do sentido de «lei natural» ou de «dictamen rectae rationis», cujo objecto é circunscrito às coisas «quae agenda vel omittenda sunt ad vitae membrorumque conservationem» ⁽¹³³⁾. Esta secularização entendida como autonomia e emancipação do Estado relativamente à Religião repousa na concepção de homem enquanto liberdade, que se pode decidir ou não religiosamente, e não enquanto realidade coisista necessária e metafisicamente religiosa. Esta mudança do homem de «res religiosa» para «liberdade religiosa», consagrada na fórmula «liberdade de crença e de religião» da Constituição Francesa de 1791 significa doravante que a liberdade de religião não só implica o direito de professar privada e publicamente uma religião como o de não professar nenhuma, sem que por isso sejam de qualquer modo atingidos os direitos fundamentais do cidadão. Nesta perspectiva, a medida da realização da liberdade de religião designa o nível de secularização do Estado ⁽¹³⁴⁾.

Este movimento europeu de emancipação representa a lenta descoberta da diferença como raiz da autonomia do homem e do mundo. Já a doutrina bíblica da criação significava o reconhecimento da diferença radical entre mundo e Deus através de uma dessacralização das coisas, despidas daquela confusão com o numinoso e o divino, que nos transmitiu o mundo antigo. Numa natureza restituída à diferença pró-

⁽¹³¹⁾ Id., *ibid.* 80-81.

⁽¹³²⁾ Th. Hobbes, *De Cive*, cap. 13, 7. Cf. E. - W. Boeckenoerde, o. c. 81.

⁽¹³³⁾ Id., *ibid.* cap. 2, 1.

⁽¹³⁴⁾ E. - W. Boeckenoerde o. c. 83-84.

pria pela desmitologização desenvolve-se a razão científica e técnica, capaz de um saber e de um domínio autónomos por força e poder próprios da mesma razão. O reconhecimento do humano na sua diferença própria foi uma exigência constante da Cristologia a acrescer ao conceito de criação como produção radical do diferente finito. A assunção do humano na sua diferença inconfundível, sem confusão nem mistura, é confessada no dogma da Encarnação e, por isso, a tentação monofisita, como fascínio da unidade *in-diferente*, trouxe sempre consigo a adulteração do Cristianismo.

O aparecimento histórico da alteridade e da diferença foi vivido como crise e fenómeno perturbador, não raramente sofrido como ameaça e perda, sem consciência da novidade e valor do seu advento. As raízes mais profundas da secularização estão no próprio ser humano e os seus sintomas claros tornam-se palpáveis nos sécs. XII e XIII, escreve o reputado teólogo holandês E. Schillebeeckx ⁽¹³⁵⁾. Foi nesta altura que a relação vertical e «extrinsecista» do homem a Deus explorada pela teologia augustiniana se enriqueceu com a descoberta da dimensão horizontal da razão teórica e prática, própria da natureza humana e não simples empréstimo exterior concedido à pobreza do homem. A doutrina do intelecto agente defendida por Alberto Magno e Tomás de Aquino significou o reconhecimento da autonomia e da legitimidade da esfera própria do entendimento humano e do seu horizonte de compreensão racional e, o que se traduziu na imediata defesa da distinção entre filosofia e teologia, conhecimento racional e fé, e não da teoria da dupla verdade como acusaram os detractores da crise da Universidade de Paris de 1277 ⁽¹³⁶⁾. No ponto de vista ético, sob o nome de «lei natural» constituiu-se a esfera autónoma, interiorizada e humanizada, da razão prática, distinta da moral revelada e de Deus como seu fundamento último. Apesar da atitude reaccionária do Bispo de Paris Etienne Tempier, prosseguiu a secularização cristã no reconhecimento da diferença teórica e prática, que delimitava a esfera da autonomia humana. Por isso, o séc. XIII é para historiadores perspicazes mais um século de laicização do que o século das catedrais ⁽¹³⁷⁾ e isto por imperativo da visão cristã, que exige se reconheçam e assumam as diferenças e os li-

⁽¹³⁵⁾ E. Schillebeeckx, *Gott - Die Zukunft des Menschen, Uebers.* (Mainz 1969) 51.

⁽¹³⁶⁾ F. van Steenberghen, *La Philosophie au XIII^e Siècle* (Louvain 1966) 413-493.

⁽¹³⁷⁾ E. Schillebeeckx, o. c. 52.

mites do mundo e do homem na sua originalidade e alteridade próprias.

A criação bíblica distinguiu-se da geração grega por ser um acto de liberdade e não de necessidade e, por isso, a produção radical da diferença finita é fruto da auto-determinação da Liberdade divina. A relação entre Liberdade e diferença criada foi tratada na distinção medieval entre *potentia absoluta* e *potentia ordinata* de Deus, que traduz a distância entre a concepção antiga de natureza e a concepção cristã. Por esta distinção, respondia-se à questão se as leis da lógica ou da natureza eram necessárias ou contingentes: segundo a Potência Absoluta, são contingentes as leis da lógica e da natureza e poderiam a cada momento ser revogadas; na economia da Potência Ordenada, isto é, uma vez escolhida por Deus uma determinada ordem lógica ou natural, as leis são, nesta hipótese, necessárias ⁽¹³⁸⁾. Em qualquer dos casos, as leis da natureza e da lógica, mais tarde chamadas «verdades de razão», repousam sempre na Liberdade Criadora e não na necessidade cósmica absoluta e sacralizada. Neste sentido, a secularização como fidelidade à diferença implica uma filosofia da liberdade e não da razão cósmica ou do espírito necessário e absoluto. A liberdade criada, mais profunda que a lei, pode auto-determinar-se como liberdade racional. Isto conduz a um aprofundamento da autonomia do intelecto agente e da lei natural e do seu respectivo horizonte racional de sentido, isto é, à inclusão da liberdade na raiz do intelecto e da lei natural, justificando a fórmula «dar-se a si mesmo a lei».

A emancipação lenta mas constante da razão teórica e prática e da liberdade relativamente ao domínio absoluto da teologia, mediante a criação de esferas autónomas de sentido coexistiu com o desenvolvimento da «ars mechanica» que, desde o séc. XII, vinha proporcionando meios capazes de minorar a sujeição do homem à natureza, tornando mais habitável o mundo medieval. Cedo foi reconhecida a ambiguidade das «artes mechanicae», que podiam ser obra demoníaca em vez de aperfeiçoamento da criação ⁽¹³⁹⁾ e só quando pela secularização da razão, da liberdade e da natureza, com a descoberta da dimensão terrestre e temporal do mundo, se desencadeou um processo científico e técnico de racionalização ao serviço da humanidade, então o homem consolidou a sua auto-libertação do estado tutelado em que se encontrava. Por isso, a pri-

⁽¹³⁸⁾ H. Krings, o. c. 47-52.

⁽¹³⁹⁾ M. Chenu, *La Théologie au douzième Siècle* (Paris 1957) 19-51.

meira fase deste processo histórico é constituída pela secularização do Estado, pela reivindicação da autonomia da razão teórica e prática e da liberdade iniciadas na Idade Média.

No último quartel do séc. XVI, um teólogo católico, Roberto Belarmino, assinala com a sua doutrina da «natureza pura» a segunda fase do movimento de secularização, dando expressão própria à realidade intramundana do homem e da vida que se havia emancipado ⁽¹⁴⁰⁾ e se reconhecia base necessária para, por contraposição, se precisar a gratuidade do sobrenatural. Este conceito exigia previamente a determinação do natural puro e autónomo na sua esfera como condição de possibilidade da recepção da graça. Por inadequada e pouco feliz que seja a expressão «natureza pura», ela pretendeu significar a aceitação e o reconhecimento do ser humano no seu valor temporal e mundano e na sua plenitude autónoma de sentido, dentro de uma concepção renascentista e anti-reformadora de natureza.

A pretensão de a «natureza pura» construir, pela luz da própria razão, uma Teologia Natural foi recusada pela Reforma, ao contrapor que o Ser de Deus não cai no horizonte da autonomia humana, não se exprime no mundo enquanto mundo nem nos domínios autónomos da razão. Ao refugiar-se no sobrenaturalismo puro, a Reforma abandonou o mundo a si mesmo, ao seu estatuto autónomo de século, na defesa de uma fé pura sem mundo, o que marcou, para E. Schillebeeckx, o terceiro estágio da secularização. Apesar de Lutero defender e ordenar a separação do reino de Deus e do reino do mundo, jamais pretendeu que o poder político recusasse obediência à lei de Deus, que vincularia os dois reinos, mas os factos comprovaram que o poder temporal dos príncipes, a pretexto da desclericalização, enveredou pela via do absolutismo ⁽¹⁴¹⁾. O protestantismo liberal separa, mais tarde, o «reino de Deus», na sua máxima pureza espiritual, da estrutura e organização visível da Igreja, que deve ser provisória e manter-se enquanto o Estado não surgir na sua estrutura de grandeza moral e de organização social mais digna do que a estrutura de necessidade e de emergência da Igreja. Para o protestantismo liberal do séc. XIX, a secularização como emancipação da tutela da Igreja era, simultaneamente, a integração no corpo social do Estado exigida pelo espírito do Cristianismo. Por isso, as tendências do «Secularism» difundidas nos países anglo-saxónicos do séc. XIX eram críticas quanto à Igreja mas não

⁽¹⁴⁰⁾ E. Schillebeeckx, o. c. 52-54.

⁽¹⁴¹⁾ Heinz - Horst Schrey, o. c. 3.

necessariamente anti-cristãs ⁽¹⁴²⁾. O optimismo cultural do protestantismo liberal, no dealbar do séc. XX, considerou a Reforma a causa da legítima secularização da cultura moderna, enquanto o anti-modernismo católico lamentava no espírito do tempo a perda da substância cristã. No nosso século, tornou-se mais crítica e reservada a análise do processo de secularização na sua relação com a Reforma em escritos protestantes. Assim, E. Troeltsch vê nesse processo a dissolução da fé cristã na sua forma tradicional, reconhece terem dele resultado problemas extremamente delicados e não esconde as dificuldades futuras para um personalismo protestante identificado com a cultura individualista moderna ⁽¹⁴³⁾.

A Reforma como «fides quaerens intellectum» encontrou resposta na crítica da razão de Kant, cujo iluminismo representa o estádio por excelência da secularização. A ruptura entre fé e horizonte racional de compreensão teve correspondência filosófica na ideia transcendental de Deus, cuja realidade objectiva a razão pura não pode demonstrar nem refutar. Nesta crítica da onto-teologia natural segundo a qual o Ser de Deus é reservado para a fé e não é objecto apodítico da razão, está o trânsito da submissão à Metafísica e ao seu império absoluto para a autonomia e maioridade racional. Esta desvalorização da Metafísica tinha como contra-polo a valorização da actividade moral, jurídica, social e científica ou o empenho na realização histórica do homem e seu mundo. Esta fuga ou desvio do plano metafísico desencarnado e abstracto para este mundo concreto já aparecera em forma típica na identificação panteísta entre Natureza e Deus de G. Bruno e de B. Espinosa e, com o mesmo resultado, na redução deísta da divindade a uma «quantité negligeeable», totalmente separada do mundo. Desde o panteísmo ao criticismo e ao deísmo há uma crítica ao separatismo conceptual da Metafísica e um reconhecimento deste mundo como realidade concreta diversamente interpretável. A posição de Kant é digna de especial realce porque dessacraliza a natureza das concepções panteístas, seculariza a razão teórica, «desnaturaliza» a liberdade, reduz o dogmatismo da razão prática, deixando apenas o resíduo do postulado da existência de Deus e purifica todas as posições ateístas e materialistas do seu carácter absoluto e apodítico. Salvar os fenómenos do conhecimento vul-

⁽¹⁴²⁾ Id., *ibid.* 11; H. Luebbe, *o. c.* 49-55.

⁽¹⁴³⁾ E. Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus fuer die Entstehung der modernen Welt* (Muenchen/Berlin 1911, Neudruck Muenchen/Berlin/Oldenburg 1953).

gar e científico, privilegiar o mundo da praxis e da esperança humana, declarar a impossibilidade do universo metafísico tradicional — eis o contributo da filosofia kantiana para a secularização.

O fenómeno da secularização como processo histórico cultural deve distinguir-se das interpretações ou leituras frequentemente ideológicas, que desse mesmo fenómeno se têm construído. A consciência crítica elevada pela exigência da experiência do sagrado a momento purificador da consciência religiosa e da «hybris» da ciência e da filosofia é ainda uma interpretação do fenómeno da secularização, em luta constante contra o «secularismo» que o ameaça como o seu perigo natural ⁽¹⁴⁴⁾. Na história do ocidente, a secularização é um acontecimento cultural em que o mundo e a sociedade entram, pela primeira vez, nos projectos racionais da compreensão humana, o que significa fundamentalmente que o mundo e a sociedade fogem à tutela exclusiva da Igreja e da Religião, isto é, começam por si mesmos a projectar por meios racionais o seu próprio futuro. No tempo da impotência e da necessidade, a Religião substituíra a falta de capacidade racional e técnica do homem, desempenhando funções ao nível do mundo e da sociedade, que a razão descobrirá posteriormente serem suas. Daí, uma dupla imagem de Deus: a imagem gerada no tempo da impotência e que o advento da razão emancipada critica e uma imagem de Deus que se não constrói em função da minoridade do homem mas antes exige a sua maioridade e a transcende. Por isso, o crescimento histórico do ser humano condiciona a imagem de Deus e o processo de secularização. Quem não pratica esta distinção na história concreta do Cristianismo, reduz a secularização a secularismo como eliminação da realidade total de Deus e, portanto, a ateísmo. O problema da «morte de Deus» situa-se neste contexto e, relativamente à crise da Metafísica tradicional, converte-se na pergunta «se a morte de Deus metafísico significa a erradicação total do divino ou, pelo contrário, a exigência de uma imagem não metafísica de Deus» ⁽¹⁴⁵⁾.

Antes do desenvolvimento da teologia da secularização, a filosofia e a ciência tomaram consciência da realidade positiva deste conceito. Embora não use o termo secularização, Hegel interpretou o mundo moderno como um desenvolvimen-

⁽¹⁴⁴⁾ Cf. a interpretação de «consciência crítica» e de teologia da secularização em R. Schaeffler, *Religion und kritisches Bewusstsein* (Muenchen 1973) 29-106, 315-351.

⁽¹⁴⁵⁾ J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*² (Mainz/Muenchen 1969) 89-91.

to positivo a partir da sua raiz cristã, pois as nações germânicas tomaram consciência no Cristianismo de que «o homem enquanto homem é livre» (146). Nesta consciência de liberdade funda-se o conceito de cidadão, de sociedade civil e de Estado, em que pontifica «o princípio da personalidade em si infinita e autónoma do indivíduo, da liberdade subjectiva» (147), princípio de raiz cristã que animou a Revolução Francesa (148) e que funda a vontade «de nada querer reconhecer na consciência que não seja justificado pelo pensamento», para Hegel «o princípio específico do Protestantismo» (149). Apesar de usar o conceito, Hegel não empregou o termo 'secularização' ao tempo marcado pela gravosa conotação de ilegítima expropriação de bens e poderes eclesiásticos para exprimir esta influência positiva do Cristianismo. Marx não teve qualquer interesse por este termo de referência religiosa, apesar do radicalismo secularista do seu pensamento (150).

O uso de secularização/secularizado em expressões como «secularização da filosofia» e «análogo secularizado do Papado medieval» surgidas na Alemanha em 1889 e 1882, respectivamente (151), é posterior à ampla divulgação do termo em França na escola de V. Cousin e de «secularism» na «Secular Society» de Londres (152). No séc. XX, é introduzido nas ciências humanas o termo 'secularização': v. g. «secularização da história», «secularização como processo social», secularização como «desencantamento do mundo» (153). A recepção deste termo e conceito na teologia liberal protestante realizada por

(146) G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die philosophie der Geschichte*, hrsg. von E. Moldenhauer - K. M. Michel (Frankfurt 1970) 31.

(147) Id., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundriss*, hrsg. v. E. Moldenhauer - K. M. Michel Frankfurt/M. 1970) § 185, 341-343.

(148) Cf. H. Luebbe, o. c. 36; J. Ritter, Hegel und die französische Revolution» in: Id., *Metaphysik und Politik, Studien zu Aristoteles und Hegel* (Frankfurt/M. 1969) 183-233.

(149) G. W. F. Hegel, *Vorlesungen ueber die Philosophie der Geschichte* 31-33, 492-508. Cf. A. Léonard, *La foi chez Hegel* (Paris 1970); H. Kueng, *Menschwerdung Gottes, Eine Einfuehrung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer kuenftigen Christologie* (Freiburg/Basel/Wien 1970).

(150) H. Luebbe, o. c. 38-39.

(151) Id., *ibid.* 41-42.

(152) O novo pensamento livre da «Londoner Secular Society» (1846) defendia «that morality resting on theology was not universally accepted» e aceitava «the ethical precepts of Christianity, so far as they were consonant with the welfare of society». H. Luebbe, *ibid.* 49-50.

(153) Id., *ibid.* 56-72.

E. Troeltsch em 1911 ⁽¹⁵⁴⁾ marca o início da valorização desta categoria na Teologia contemporânea. Dentro da extensa bibliografia sobre este tema ⁽¹⁵⁵⁾, serão seleccionados alguns textos exemplares, que sejam suficientemente indicativos do papel de secularização no horizonte de compreensão do sentido de Modernidade.

Nos anos 50, F. Gogarten prosseguiu na linha de Troeltsch e defendeu que a secularização é «a consequência necessária e legítima da fé cristã» «de tal modo que não há fé sem a secularização da relação do crente ao mundo», significando neste contexto secularização o reconhecimento do mundo moderno emancipado na sua legalidade própria como meio da fé rectamente compreendida ⁽¹⁵⁶⁾. Na *Teclogia da Cultura* de P. Tillich manifestam-se duas convicções fundamentais: a de que o Cristianismo é a única força capaz de sustentar a desagregação da cultura e a de que a força do Cristianismo não se manifesta apenas na Igreja instituída mas também nos movimentos do mundo, sobretudo naqueles que se empenham na justiça social, mesmo que se reclamem de ateus ou se considerem contra a Igreja. Para P. Tillich, profano e sagrado encontram-se sem se confundir e na massa pode tornar-se visível a «profundidade do Ser», isto é, no objecto profano e secular pode transparecer a transcendência do sagrado, o que implica não a separação total do deísmo nem o secularismo absoluto mas a esfera autónoma de mundo na sua diferença perante Deus ⁽¹⁵⁷⁾.

Sob a influência de F. Gogarten, D. von Oppen investigou o tema da secularização como problema sociológico ⁽¹⁵⁸⁾, identificando a secularização das antigas instituições com o «desaparecimento das formas cristãs e eclesiásticas antigas e com uma libertação dos vínculos cristãos que as suportavam» e isto não por força de factores anti-cristãos mas por «obra da mes-

⁽¹⁵⁴⁾ E. Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus fuer die Entstehung der modernen Welt* (Muenchen/Berlin 1911).

⁽¹⁵⁵⁾ Sobre a secularização cf. a lista bibliográfica elaborada por G. Anders em Heinz - Horst Schrey, o. c. 415-437.

⁽¹⁵⁶⁾ F. Gogarten, *Verhaengnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Saekularisierung als theologisches Problem* (Stuttgart 1953) 139. Cf. Id., «Die Vergeschichtlichung der menschlichen Existenz als Voraussetzung fuer den Prozess der Saekularisierung (1953/1956)» in: Heinz - Horst Schrey o. c. 181-192.

⁽¹⁵⁷⁾ Heinz - Horst Schrey, o. c. 16-19. Cf. textos de P. Tillich em Id., o. c. 173-180.

⁽¹⁵⁸⁾ D. von Oppen, «Die Saekularisierung als soziologisches Problem, ein Beitrag zur Frage nach der Kirche in der modernen Gesellschaft» in: Heinz - Horst Schrey o. c. 331-348.

ma fé cristã». Nesta linha de valorização positiva da secularização, está a obra do teólogo americano Harvey Cox, para quem o movimento moderno de emancipação se funda na fé bíblica e a secularização é «um processo histórico irreversível em que a sociedade e a cultura se libertaram do controle religioso das visões metafísicas do mundo» (159). O pensamento de H. Cox distinguiu-se pela interpretação do fenómeno do urbanismo,, da tecnopolis moderna mediante a categoria de secularização. Analisado o fenómeno ambíguo da cidade, que não é só uma massa humana anónima, de constante mobilidade social e de formas pragmáticas e profanas de pensar mas também libertação do homem do espaço estreito da aldeia, do clã ou tribo com possibilidade de livre desenvolvimento da individualidade, H. Cox procura motivos bíblicos para as diferentes dimensões da secularização e conclui pela necessidade de uma «Teologia da Revolução», pois as teologias tradicionais perante uma tão profunda mudança social convertem-se em ideologias de reacção. Não só o mundo se secularizou mas também o Cristianismo e a Teologia devem ser secularizados, não no sentido da «Teologia após a morte de Deus» mas de acordo com a necessidade de uma tradução em «conceitos seculares» e não em categorias neoplatónicas, aristotélico-tomistas ou idealistas, da acção de Deus no mundo (160). Isto significa para H. Cox que o discurso teológico deve ser construído não em termos metafísicos mas políticos, uma vez que a política tenha o sentido praxístico de tornar a vida mais humana.

Na «Teologia após a morte de Deus», secularização não aparece como algo estranho à teologia e exterior à fé mas é o espaço político e interumano em que se joga a fé e o amor do cristão. Após ter interrogado a Teologia tradicional quanto à sua acção social, D. Soelle conclui que «o teísmo no nosso estado histórico é um alibi para o amor recusado» (161). Todas as formas tradicionais conhecidas da Religião Cristã pressupuseram uma relação imediata a Deus e foram ameaçadas no momento em que se tornou inútil Deus como hipótese moral, política e científica, pois o homem deixou de estar sujeito às forças da natureza em virtude do progresso científico e técnico,

(159) H. Cox, *Stadt ohne Gott?*, Uebers. (Stuttgart/Berlin 1971) 31.

(160) Id., *Stirb nicht im Warteraum der Zukunft, Aufforderung zur Weltverantwortung*, Uebers. (Stuttgart/Berlin 1970) 177. Cf. Id., «Warum das Christentum saekularisiert werden muss» in: Heinz - Horst Schrey, o. c. 219-236. Id., «Die Epoche der saekularen Stadt» in: Heinz - Horst Schrey, o. c. 237-252.

(161) Heinz - Horst Schrey, o. c. 33.

podendo afirmar-se «que no decurso do Iluminismo europeu ocidental é destruída a evidência de Deus para o mundo inteiro» ⁽¹⁶²⁾. Aceitando «o maior acontecimento moderno: Deus morreu» (Nietzsche) e situando-se já numa época 'post-teísta', D. Soelle interpreta «a ausência de Deus» «como um modo do seu ser para nós», como a «morte da sua imediatidade», «a morte da sua primeira forma imediata», a «dissolução de uma determinada imagem de Deus» realizada pela consciência ⁽¹⁶³⁾. O espaço da secularização aberto pela morte da imagem metafísica de Deus ou «desvalorização dos valores supremos» seria ocupado por Jesus de Nazaré, o representante do Deus Ausente e Vivo.

O sentido de secularização usado como categoria interpretativa do Evangelho segundo o método da filosofia analítica da linguagem foi a principal originalidade da obra do americano Paul M. van Buren ⁽¹⁶⁴⁾. Reduzido à partida o cerne do Evangelho à Cristologia, van Buren continua a sua tarefa redutora, esclarecendo que «o sentido do Evangelho se encontra na esfera do histórico e do ético, não no metafísico ou religioso», pois em todo o domínio do saber humano desapareceu o aspecto metafísico e cosmológico e o objecto ficou limitado ao humano, ao histórico e ao empírico. Após esta conversão da Teologia em Antropologia, van Buren declara que na «redução da fé cristã às suas dimensões históricas e éticas» continua intocável a essência do Evangelho ⁽¹⁶⁵⁾.

De Troeltsch a van Buren, a secularização saída da Reforma foi categoria fundamental da interpretação teológica protestante da Modernidade. Da parte da teologia católica, a constituição pastoral «Gaudium et Spes» e o Concílio Vaticano II marcam uma mudança de atitude perante o mundo, a que se chamou 'aggiornamento'. Na definição desta nova atitude, distinguiu-se o teólogo católico J. B. Metz, que, de modo análogo a Gogarten, afirmou como tese geral que «a mundanidade do mundo tal qual nasceu no processo moderno de mundanização e de forma globalmente agravada hoje nos respeita, não surgiu, na sua raiz, contra mas através do Cristianismo; é originariamente um acontecimento cristão» ⁽¹⁶⁶⁾. Por

⁽¹⁶²⁾ D. Soelle, «Christus vertritt Gott bei uns» in: Heinz - Horst Schrey, o. c. 202.

⁽¹⁶³⁾ Id., *ibid.* 202-204.

⁽¹⁶⁴⁾ Paul M. van Buren, *The secular Meaning of the Gospel, Based on an analysis of its Language* (New York 1963).

⁽¹⁶⁵⁾ Id., «Saekulares Christentum» in: Heinz - Horst Schrey, o. c. 211-218.

⁽¹⁶⁶⁾ J. B. Metz, o. c. 16-17.

este princípio é ferido no seu fundamento o integralismo católico com o seu programa de cristianização das estruturas e instituições no sentido da sua subordinação à Igreja, quando para Metz cristianizar em sentido originário significa, neste contexto, tornar o mundo verdadeiramente mundo, restituindo-lhe o que é seu e próprio. O trânsito do mundo do seu estado divinizado ou numinoso para o estado hominizado é assinalado pelo advento do pluralismo de formas de consciência, impossível de integrar e controlar numa unidade supervisora, pela dinâmica de um mundo em devir assumido quanto ao seu futuro e configurado pelo homem, mundo com espaço cada vez mais estreito para o milagre e ameaçado pela desumanização e manipulação ⁽¹⁶⁷⁾. Este sentido antropocêntrico de mundo, que Metz julga ter sido já a originalidade da forma de pensar de Tomás de Aquino ⁽¹⁶⁸⁾, é uma secularização legítima, que, não sem culpa dos cristãos, se tornou «secularismo» e, por isso, «o nosso próprio filho», «desconhecido e negado», «olha-nos agora de uma forma desfigurada pelo secularismo e de nós alienada» ⁽¹⁶⁹⁾. Só a partir da liberdade crítica da sociedade assumida pela Igreja se pode anunciar a salvação para todos num futuro escatológico, participando a Igreja no processo de Aufklärung ⁽¹⁷⁰⁾. Daí, uma teologia do mundo, que supera as tendências de privatização da salvação, é uma ‘teologia política’, entendida como uma hermenêutica praxística das tradições da fé perante a história moderna da liberdade ⁽¹⁷¹⁾.

A partir do pressuposto de que há um processo de secularização ou «uma justa mundanização do mundo, que historicamente se realiza com lentidão dentro da dinâmica do Cristianismo», embora frequentemente com a oposição da Cristandade concreta e das Igrejas, K. Rahner desenvolve em cinco teses o sentido do «direito autenticamente cristão da secularização» e a nova tarefa, que daí resulta para a Igreja ⁽¹⁷²⁾. Em K. Rahner, é por referência ao falso integralismo, frequentemente existente na história da Igreja, que se determina a estrutura da secularização. Este falso integralismo é a atitude

⁽¹⁶⁷⁾ Id., *ibid.* 64-71.

⁽¹⁶⁸⁾ Id., *Christliche Anthropozentrik, Ueber die Denkform des Thomos von Aquin* (Muenchen 1962), 41-115.

⁽¹⁶⁹⁾ Id., *Zur Theologie der Welt* 35.

⁽¹⁷⁰⁾ Cf. J. B. Metz - J. Moltmann - W. Oelmueller, *Kirche im Prozess der Aufklärung* (Muenchen/Mainz 1970).

⁽¹⁷¹⁾ Heinz - Horst Schrey, *o. c.* 32.

⁽¹⁷²⁾ K. Rahner, «Theologische Reflexionen zum Problem der Saekularisation» in: Heinz - Horst Schrey, *o. c.* 255-284.

teorética e prática segundo a qual a vida humana pode ser claramente projectada e manipulada nos domínios da cultura, ciência, sociedade e estado a partir de princípios universais, anunciados e vigiados pela Igreja na sua realização, pelo menos através da sua 'potestas indirecta' (173). A realidade hodierna, porém, é muito diferente do que pensa o integralismo: não é homogénea mas heterogénea e pluralista nas suas imagens de mundo, é composta por homens que não dominam a totalidade do saber, da cultura e dos projectos de futuro, que se oferecem em conjunto à nossa sociedade e de que não há uma supervisão nem um domínio racional apesar da ampla difusão da cultura, da massa de informações e da intensidade dos meios de comunicação. Perante esta situação secularizada e pluralista da sociedade, que se não pode manipular doutrinária nem juridicamente segundo o estilo do integralismo, K. Rahner apelida de 'profética' a nova tarefa da Igreja e propõe a criação de uma disciplina teológica para estudar cientificamente a estrutura desta tarefa: a *Cosmologia Ecclesiológica Prática* (174). Distinta da *Teologia Política* de Metz, que «reflecte sobre as implicações sociais e a relevância social, que são em geral e permanentemente imanentes à revelação, à doutrina e esperança do Cristianismo», a nova *Cosmologia Ecclesiológica Prática*, em vez de incidir sobre estruturas constantes e permanentes, estuda em cada situação actual e concreta a relação da Igreja ao mundo secularizado (175).

Esta preocupação da teologia católica pela autonomia das realidades terrestres, dos valores e das estruturas da história e da sociedade, pelo estudo da dessacralização e da desmitologização e pela crítica ao integralismo está amplamente documentada em investigações realizadas após o Concílio Vaticano II (176).

(173) Id., *ibd.* 259-260.

(174) Id., *ibd.* 273-277.

(175) Id., *ibd.* 275.

(176) Cf. entre outros O. Semmelroth, «Saekularisierung als Frage an die Theologie (1968)» in: Heinz - Horst Schrey, o. c. 296-311; J. Comblin, «Mythen, Realitaeten und Probleme (1969)» in: Heinz - Horst Schrey, o. c. 312-323; J. Peitz, «Saekularisiertes Denken - Praeambel des Glaubens?» in: *Theologisch - praktische Quartalschrift* 116 (1968) 113-120; E. Schillebeeckx, «Kirche und Welt, Zur Bedeutung von 'Schema 13' des Vaticanum II» in: J. B. Metz, Hrsg., *Wolverstaendnis im Glauben* (Mainz 1965) 127-142; M. Xhaufflaire, *Feuerbach et la Théologie de la Sécularisation* (Paris 1970) 347-363; cf. artigos em J. B. Metz, Hrsg., *Wolverstaendnis im Glauben*.

Quanto à restante bibliografia sobre secularização, cf. a lista elaborada por G. Anders em Heinz - Horst Schrey o. c. 515-437.

Iluminismo e secularização

A Filosofia Europeia desenvolveu-se tendo como magno campo de referência o Cristianismo e, por isso, na Filosofia Contemporânea encontram-se interpretações da secularização em que de novo se confronta a razão com a fé cristã. Assim, filósofos 'cristãos' de Novalis a C. von Weizsaecker ⁽¹⁷⁷⁾ identificaram a realidade histórica da secularização a uma situação de culpa cultural e de posse ilegítima, a que só um regresso às raízes cristãs pode restituir a normalidade e a identidade. Esta restauração de uma razão submissa, a que a interpretação da secularização como drama do humanismo ateu deu suporte teológico-cultural ⁽¹⁷⁸⁾, parece diametralmente oposta ao fenómeno da autonomia irreversível do homem moderno, que Paul Tillich procurou salvaguardar com o seu conceito de teonomia ⁽¹⁷⁹⁾.

A ideia de Feuerbach de que a nova época da humanidade é consciente e decididamente de ordem antropológica e de que o verdadeiro infinito se encontra no «humano genérico» — Homo homini deus est — ⁽¹⁸⁰⁾, foi reelaborada e modificada no séc. XX por E. Bloch no «autêntico materialismo, o dialéctico», que elimina a transcendência e a realidade de qualquer hipótese de Deus «sem afastar da utopia real de um reino da liberdade» o sentido de «ens perfectissimum». O conceito bíblico de «reino de Deus» torna-se, na sua forma secularizada, um espaço messiânico mas sem qualquer teísmo, uma «Antropologização do Céu» ⁽¹⁸¹⁾ e a interpretação da Bíblia saída do secularismo absoluto de Bloch resume-se na conclusão: «só um ateu pode ser um bom cristão» ⁽¹⁸²⁾.

Reconhecendo no progresso e nas utopias dos tempos modernos a secularização da ideia cristã de salvação, K. Löwith considera negativa esta influência do Cristianismo, ao contrário de E. Bloch e propõe um regresso não às raízes cristãs, como von Weizsaecker, mas à *physis* grega, que sempre é,

⁽¹⁷⁷⁾ C. F. von Weizsaecker, *Die Tragweite der Wissenschaft, erster Band, Schoepfung und Weltentstehung, Die Geschichte Zweier Begriffe* (Stuttgart 1964) 173-200.

⁽¹⁷⁸⁾ Cf. H. de Lubac, *Le Drame de l'Humanisme athée* (Paris 1945).

⁽¹⁷⁹⁾ P. Tillich, «Religion und Kultur» in: Hienz - Horst Schrey, o. c. 173-180.

⁽¹⁸⁰⁾ Cf. M. Xhaufflaire, *Feuerbach et la Théologie de la Sécularisation* (Paris 1970); H. Luebbe - H.-M. Sass, Hrsg., *Atheismus in der Diskussion, Kontroversen um Ludwig Feuerbach* (München 1975) *passim*.

⁽¹⁸¹⁾ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. I, II, III (Frankfurt/M. 1968-70).

⁽¹⁸²⁾ Id., *Atheismus im Christentum, Zur Religion des Exodus und des Reichs* (Frankfurt/M. 1968) 17-25.

veneranda e impenetrável, digna de contemplação desinteressada, sagrada como «deus sive natura», ainda não profanada pela «vita activa» do «homo faber» nem dependente do pensamento bíblico e da sua secularização⁽¹⁸³⁾. Este regresso ao mundo pré-socrático, com eliminação de toda a historicidade, soa como fuga impossível à facticidade histórica da influência cristã⁽¹⁸⁴⁾.

A defesa da legitimidade dos tempos modernos e a recusa do termo secularização, que veicula a suspeita de ilegítima expropriação, orientam a interpretação de Hans Blumenberg⁽¹⁸⁵⁾, oposta à de E. Bloch e à de K. Loewith quanto a vinculação histórica entre escatologia cristã e progresso moderno. Se a secularização, definida de início como ilegítimidade histórica, for usada como categoria interpretativa, seria projectada no Mundo Moderno uma culpa cultural objectiva, que lhe cobriria ideologicamente a verdadeira face. A secularização entendida como culpa e negatividade, segundo H. Blumenberg, é um efeito do absolutismo teológico e, portanto, radicalmente inadequada para traduzir a auto-afirmação de si mesma própria do homem moderno. A história não transmite qualquer substância tradicional e acentuar a continuidade entre passado e presente apenas prejudica a vontade moderna de auto-afirmação, que seria infirmada na sua confiança e legitimidade, se fosse considerada uma atitude secularizada ou herética. É postulado por Blumenberg que o progresso histórico, com seus saltos e rupturas, é imanente à própria história. Esta interpretação de secularização, insensível ao seu conteúdo positivo, carece do aprofundamento do sentido de Cristianismo como fenómeno histórico e da história enquanto sujeito às influências do Cristianismo, como a propósito e desde pontos de vista diversos observaram, em recensões críticas, W. Panzenberg e K. Loewith⁽¹⁸⁶⁾.

⁽¹⁸³⁾ Cf. K. Loewith, *Weltgeschichte und Heilgeschehen, Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (Stuttgart/Berlin/Koeln/Mainz 1967); Id., *Vortraege und Abhandlungen, Zur Kritik der christlichen Ueberlieferung* (Stuttgart/Berlin/Koeln/Mainz 1966), 37-53, 54-197.

⁽¹⁸⁴⁾ M. B. Pereira, *Originalidade e Novidade em Filosofia, A Propósito da Experiência e da História, Separata de Biblos LIII* (Coimbra 1977) 36-39.

⁽¹⁸⁵⁾ H. Blumenberg, «Saekularisation, Kritik einer Kategorie historischer Illegitimitaet» in: H. Kuhn/F. Wiedmann, Hrsg., *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt* (Muenchen 1964) 240-265; Id., *Die Legitimitaet der Neuzeit* (Frankfurt/M. 1966).

⁽¹⁸⁶⁾ Heinz - Horst Schrey, o. c. 46-48.

Das interpretações de teólogos e filósofos contemporâneos, de Gogarten e Rahner a Bloch e Blumenberg, resulta a inevitabilidade da referência crítica, qualquer que ela seja, ao Cristianismo para a compreensão do homem moderno. O conceito de secularização, de largo uso nas ciências humanas, na filosofia e na teologia, não atinge adequado nível de inteligibilidade fora daquele longo processo de progressiva autonomia da razão, da natureza e da liberdade, cuja maturação se expressou na crítica de Kant à especulação metafísica, na redução da natureza ao reino dos fenômenos físico-matemáticos e na incondicional relevância da praxis. Entre o secularismo da autonomia absoluta com a rejeição total ou a neutralização histórica do sagrado e o ressentimento perante uma libertação sofrida como perda e expropriação, está o fenômeno positivo da constituição dos domínios próprios da razão, da liberdade e da sensibilidade por força e exigência do Cristianismo, o que implica a substituição da lógica da subordinação pela lógica da libertação e a mútua e frutífera crítica entre Cristianismo e a razão emancipada, científica e filosófica. A liberdade, porém, é, na sua essência, plural e contradiz todas as tentativas de totalização integral, teológica, filosófica ou política. «Pensar por si mesmo» teórica, prática e esteticamente não é uma técnica metafísica absoluta mas a realização da liberdade que se pluraliza e da tolerância dialógica, que definem o homem não como «res absoluta» mas como pessoa. O processo de emancipação, ao abandonar o estágio de submissão, posteriormente interpretado pela vertente da exploração, visava naturalmente instaurar o mundo da maioria humana, cedo disputado pelo desejo de domínio e de poder, que intrinsecamente afecta a mesma razão emancipadora. As categorias racionais de dominação e de manipulação são radicalmente monológicas e ditam a integração e o sistema, desde a «rabies theologica» da Reforma e da Contra-Reforma ao moderno «écrasez l'infame» e ao império absoluto da política ou do cientismo. Daí, a ambivalência da luz que liberta e domina, seculariza e manipula, emancipa e submete. A coexistência do pensamento «sub specie machinae» e da experiência da liberdade, autonomia e dignidade, da integração sistemática e do que se furta a qualquer sistematização definitiva, significa, na 'época das luzes', o ideal secularizado de uma Metafísica como tecnologia do Absoluto e a realidade da liberdade plural dos homens, dialógica e não sistemática, misteriosa e não transparente como o modelo da luz triunfante poderia supor. Se a raiz da claridade tem a densa obscuridade que transcende o sistema, luz e noite, identidade e diferença, autonomia e abertura, liberdade e alteridade unem-se por pertença mútua sem destruição ou elimina-

O Marquês de Pombal

ção. A luz da razão no sistema da identidade indiferente, monológica e única, será o fascínio de uma filosofia do Espírito ou de qualquer sucedâneo seu, que sintetiza definitivamente, conservando e eliminando a liberdade plural em todos os domínios do humano. A luz da liberdade que transcende os sistemas da razão conclusa, é instância crítica das ideologias de integração, portadoras do ideal da secularização absoluta. Neste caso, «pensar por si mesmo» é acto da liberdade dialógica, historicamente empenhada, mas jamais consumadora do 'telos' absoluto da História e na historicidade desta fórmula presente-se, para o mundo de hoje, a proximidade e a distância da «idade da razão».