

ORIGENS DO CETICISMO FRANCÊS DO SÉCULO XVI: HUMANISMO, AVERROÍSMO, NOMINALISMO E FIDEÍSMO

ORIGINS OF FRENCH SKEPTICISM OF THE SIXTEENTH CENTURY: HUMANISM, AVERROISM, NOMINALISM AND FIDEISM

Guilherme José Santini¹

Resumo: Há uma posição na História da Filosofia em relação a Descartes que aponta ter sido o ceticismo, largamente disseminado na França desde o século XVI, a principal motivação que lhe conduziu à formulação do *cogito*. Contudo, qual terá sido a motivação que conduziu os filósofos e intelectuais franceses anteriores a Descartes à adesão ao ceticismo radical, pouco visto desde a Antiguidade? Responder a esta pergunta é uma exigência para a compreensão de um período frequentemente ignorado pela História da Filosofia, não obstante sua importância como o período de gestação da Modernidade. O objetivo do artigo que se segue é fazer uma leitura histórico-filosófica desse período, colocando em evidência as origens do ceticismo francês do século XVI tardio que antecipou o *cogito* cartesiano.

Palavras-chave: Filosofia do século XVI. Renascimento Francês. História do Ceticismo. Origens da Modernidade.

Abstract: There is a position in the History of Philosophy in relation to Descartes that accuses the skepticism, widely disseminated in the France since the Sixteenth century, as having been the main motivation that led him to the formulation of the *cogito*. However, what has been the motivation that led the philosophers and intellectuals that preceded Descartes to admit the radical skepticism, hidden since the Antiquity? Answer this question is a requirement for understanding a period often overlooked by the History of Philosophy, despite his importance as the gestation period of Modernity. The object of the present article is make a historical-philosophical lecture of this period, clarifying the origins of the french skepticism of the late Sixteenth century that anticipated the *cogito* of Descartes.

Keywords : Sixteenth century philosophy. French Renaissance. History of Skepticism. Origins of Modernity.

* * *

1. Introdução: Renascimento e Ceticismo

1.1 O século XV

O Renascimento, a cultura européia cidadina do século XV, marca uma nova orientação na Filosofia e na Cultura de um modo geral, cuja atitude primaz vem a ser a secularização ou profanização do mundo; ou, dito de outro modo, a afirmação do homem como do ser-no-mundo. Conquanto essa nova orientação, imanentista,

¹ Mestrando em Filosofia pela Faculdade de São Bento de São Paulo (FSB-SP). E-mail: gjsantini@gmail.com.

sustentada em boa parte das universidades do Centro e Norte europeu desde o século XIV, sobremodo pelos averroístas e pelos nominalistas, tenha conduzido o homem, no terreno da ação, para o domínio do mundo natural, no domínio das ideias tal orientação provocou uma ruptura com a cosmovisão medieval, fundada no primado do ser como objeto filosófico por excelência, no caráter noumenal do *logos*. A essa nova orientação se seguiu a demanda por uma nova *paideia*, por um novo sistema de valores, por novas matrizes filosóficas.

Assim, desde meados do século XV italiano, formou-se uma nova *Weltanschauung*², uma nova cosmovisão, apoiada por um novo ideal de sabedoria, por uma nova *paideia*. Como princípio dessa nova *paideia*, humanista, isto é, antropocêntrica, destacavam-se como novos paradigmas éticos a *virtù* e a *conquista*; as figuras sociais do *condottiero* e do *conquistador*; a busca da fama, a glória secular.

Muito embora a figura do sábio grego, do *spoudaios*, ou do santo cristão, não tenha perdido totalmente o seu apreço social, não se pode ignorar não obstante que desde a segunda metade do século XV começa a se cristalizar socialmente, ao menos nas grandes cidades europeias, uma mentalidade secularizante. É o impulso para a *Natureza*, de que fala Burckhardt, impulso expresso nas artes plásticas desde a metade do século XV, cujas obras testemunham essa nova orientação da cosmovisão nascente, na qual o homem, enquanto indivíduo autônomo, torna-se senhor da História, medida de todas as coisas. O século XV foi, com efeito, o período no qual se fermentou a formação de uma nova mentalidade ocidental, em cujo processo a cosmovisão medieval teocêntrica dissolveu-se pouco a pouco, acelerada concomitantemente pela difusão do nominalismo e do averroísmo e pela a fragmentação do *ordo* cristão, político e religioso, promovida pela formação dos Estados-Nação, e, depois, pela Reforma.

1.2 O século XVI

O século XVI se afasta definitivamente da ortodoxia teológica, filosófica e pedagógica que a Escolástica levantara nos séculos precedentes. O século XVI preside a disputa entre novas doutrinas que, especialmente na França, haveriam de culminar numa

² Utilizamos o termo *Weltanschauung*, que traduzimos por “cosmovisão”, no sentido próprio consagrado pelo filósofo alemão Wilhelm Dilthey, que também poderia ser traduzido por “mundivisão”, ou “mundividência”, ou ainda “concepção de mundo”, enquanto “atitude humana mediante as diversas posições existenciais concernentes à vida como um todo”, ou senão, “consciência coletiva da vivência concreta, bio-sócio-psicológica, manifestada historicamente segundo certa hierarquia de valores”.

ruptura absoluta em relação ao *status quo ante*. Ora, diante da fragmentação do *ordo* medieval, sustentada na *paideia* escolástica de orientação metafísica, suposta num ideal de sabedoria conforme ao ideal de santidade, sobreveio o desafio de fundamentar todo um novo sistema de ideias e valores adequado às novas circunstâncias e à nova mentalidade, dadas as novas condições existenciais do homem ocidental após tal fragmentação, entre cujas manifestações históricas podemos citar a fragmentação da Cristandade, a formação dos Estados-Nação, e as Descobertas. Quatro doutrinas – o humanismo, o averroísmo, o nominalismo e o fideísmo - disputaram entre si a presidência da nova cultura em formação, especialmente no país que assumia um protagonismo político e intelectual na Europa renascentista: a França de Francisco I e Margarida de Navarra. No entanto, ao cabo de um século, desde que nenhuma dentre tais doutrinas imperou em definitivo sobre as outras, reduzido o *conhecimento* à *opinião*, a *epistème* à *doxa*, a atitude da *epoché* voltou a ser apreciada entre os filósofos, e, na sequência, o ceticismo radical pirrônico, verdadeira pedra sepulcral do Renascimento.

O caráter indefinido e transitório da cosmovisão do homem renascentista, quer seja, da mentalidade de sociedades em busca da fundamentação de uma nova hierarquia de valores, ou ainda, em suma, da Filosofia do Renascimento, foi acentuado pelas discussões intermináveis entre humanistas, averroístas, nominalistas e fideístas, até sua *débâcle* definitiva com a vigência do ceticismo radical na filosofia francesa do século XVI tardio. Aí se impôs a necessidade de uma nova fundamentação epistemológica, para que a Filosofia, e, por conseguinte, a Cultura de modo geral, pudessem se fundamentar seguramente desde um nível o mais elementar, salvaguardando algum conhecimento do assalto pirrônico para, a seguir, desde a superação da dúvida radical, fundar um novo cânon, uma nova *paideia*, sobre um eixo incontestável, galvanizado contra a atitude da *epoché*; quer dizer: a necessidade do *cogito* cartesiano.

Ver-se-á a seguir, portanto, com mais rigor, como se deu todo esse processo, da gênese do ceticismo francês a partir do Renascimento italiano, conquanto tributário, algures, de correntes filosóficas não necessariamente renascentistas, como o nominalismo.

2. A recepção do Humanismo italiano pelos franceses no século XVI

O século XVI se abriu com aquele *surplus* de vitalidade e imaginação que as Descobertas renderam ao homem europeu; com a confiança do homem nas suas próprias capacidades de ação e aperfeiçoamento, de si e do mundo. Mas, com o acréscimo do averroísmo paduano, do nominalismo, e das doutrinas reformadoras num mesmo ambiente – a França de Francisco I - o que se viu no final desse mesmo século, em meio às guerras de religião, foi o pessimismo moral - antecipado pelas críticas dos erasmianos aos *mores* da Igreja, e acentuada pela teologia do pecado da Reforma -, e a dúvida radical - a suspensão da noção de verdade e conhecimento verdadeiro.

Assim que se abre o século XVI, a Itália, berço e apogeu do Renascimento, é invadida pelas tropas mercenárias a mando do rei francês Carlos VIII. As chamadas Guerras da Itália terminaram de solapar a cultura humanista, cortesã e cidadina dos principados italianos. Mas, enquanto contribuíram para extinguir o Humanismo na Itália, ao mesmo tempo as invasões francesas à península itálica contribuíram para o intercâmbio cultural entre franceses e italianos. Desse modo, o Humanismo italiano, a *paideia* renascentista, com sua hierarquia de valores e sua pedagogia própria - organizada em torno aos *studia humanitatis* ao invés do *Trivium* e do *Quadrivium* - transladar-se-ia da Itália para o território francês, onde, em torno de um único rei, uma burocracia cidadina e culta, independente do *clergé*, garantiria segurança social e proteção real contra quaisquer retaliações ou proibições da Igreja às novas ideias.

Do seio dessa nova classe de burocratas do Estado moderno francês, formada na Itália de Maquiavel e Pomponazzi sob os auspícios de Francisco I³, principalmente em

³ Henri Busson, na sua obra referencial, *Le Rationalisme dans la Littérature Française de la Renaissance*, fundamentado nos estudos prévios de Émile Picot, faz um estudo pormenorizado da influência das ideias italianas na formação da juventude francesa nas primeiras décadas do século XVI. Segundo tais estudos, apoiados em pesquisas documentais, o afluxo de jovens franceses às universidades italianas, isto é, a "italianização" dos franceses da primeira metade do século XVI, foi concomitante à ascensão de Francisco I e ao sucesso de suas empreitadas. De 1500 a 1530, segundo Busson, o número de matrículas francesas em Pádua aumenta quase dez vezes. A migração estudantil à Itália deveu-se em boa parte ao atrativo cultural da Itália renascentista, ao ambiente de aventura e liberdade em várias de suas cidades-Estado. A Itália fascinara os franceses desde as primeiras invasões de Carlos VIII à península. Mas outra razão, não menos importante, foi o fato de que Francisco I, o arquiteto do Estado moderno francês, carecia, para formar um Estado centralizado absoluto, de uma classe burocrática formada juridicamente fora dos cânones ortodoxos do Direito Canônico, para justificar a sua independência absoluta em relação à autoridade da Igreja. Acontece que nessa época somente a Universidade de Bolonha - fundada no século XII por Francisco Barbarossa segundo os mesmos propósitos - oferecia uma formação jurídica liberta do controle eclesial. Bolonha nessa altura continuava sendo o principal centro de estudos jurídicos desligado do Clero. Não obstante, os estudantes preferiam ir estudar em Pádua, onde, além das disciplinas humanísticas, que ali ganharam as cátedras, e da Filosofia averroísta, que trazia um Aristóteles todo novo, ensinavam também os professores bolonheses. Segundo Busson, valendo-se de uma afirmação de Renan,

Bolonha e Pádua, surgirá aqueles que pelas imprensas e pelo patrocínio real, na segunda metade do século XVI, ajudarão a consolidar, na política, o Estado centralizado, e, na cultura, o Humanismo, o apreço pelos novos paradigmas éticos e estéticos. Contudo, os filhos da burocracia de Francisco I não atravessarão o século XVI sozinhos. O seu Humanismo secular, aprendido em Bolonha e Pádua, frequentemente imiscuído a doutrinas averroístas, encontrará na França a Reforma e seus filhos. O que resultou do conflito entre humanistas, averroístas, nominalistas e reformadores fideístas, como veremos, foi o ceticismo radical do século XVI francês tardio.

Na França, se pretendeu, como antes na Itália, fundar um novo homem – um novo ‘humanismo’ -, para o qual se afigurava indispensável uma revolução em todo o conhecimento, isto é, em toda a forma de aprendizado e cultura.

Eles [os humanistas franceses do começo do século XVI] sonhavam uma revolução total. Com uma força singular, eles declaravam guerra ao passado. E por um ilogismo do qual eles não pareciam se aperceber, eles pretendiam fazer o novo saltando por cima do passado próximo, o passado da Idade Média cristã, para retomar o passado o mais longínquo, o passado da Antiguidade pagã.⁴

A extensão dessa influência das ideias italianas sobre a França chegava ao núcleo da corte francesa. Francisco I aproveitou as novas ideias, que, entre outras coisas, confirmavam a vontade do príncipe como a sede temporal da soberania divina - ou seja, interessou-se pelas doutrinas heterodoxas ensinadas em Bolonha e Pádua desde que por meio das quais se poderia obter uma justificação do absolutismo político, a

os professores bolonheses davam aulas em Pádua para complementar a sua renda. A questão torna-se ainda mais interessante pelo fato de que muitos estudantes, embora estudassem em Pádua, tinham residência em Veneza, onde ficavam sob a proteção e a tutela dos embaixadores franceses. Ora, a Universidade de Pádua era uma sorte de autarquia da República de Veneza, então o principal entreposto comercial e cultural entre o Ocidente latino e Bizâncio. Além disso, segundo consta nas epístolas de alguns humanistas, muitos franceses da época se serviam de livros importando-os de Veneza, os quais eram expedidos dentro dos malotes diplomáticos. Ignoramos qual seja a influência das ideias bizantinas e de seus intelectuais no ambiente cultural veneziano. De qualquer modo, é um ponto que não pode ser ignorado, pois em Bizâncio, sede do Império Romano do Oriente, vigeu desde sua fundação uma teoria política e jurídica tendenciosa à submissão do Clero e da Igreja ao *Basileus*, o imperador bizantino. Em 1530, auge do reinado de Francisco I, a maioria dos estudantes formados em Pádua deixa de iniciar carreira eclesiástica, para a qual iam de costume, para assumir postos na magistratura; ao voltar para a França, a maioria vai para regiões outrora habitadas pelos cátaros, e, mais tarde, conquistadas pelo jansenismo: as regiões de Toulouse, Bordeaux, e Orléans. Por toda a França, além de academias de ‘livre pensamento’ (a maior parte das quais, segundo Yates, se fundou justamente nessas três últimas cidades), os ex-alunos de Pádua formaram uma rede de ajuda mútua, contra censuras ou perseguições, seja do Clero ou da Nobreza. Os franceses formados em Pádua no Direito e na Filosofia sobre bases heterodoxas do ponto de vista da doutrina da fé cristã serão ao longo do século XVI francês os principais homens nos negócios do Estado e nos assuntos da Cultura do Reino de França.

⁴ FEBVRE, 2003, p. 340.

independência *vis à vis* a autoridade espiritual e moral do Papa e do Clero. Com o endosso da realeza, portanto, o Humanismo ganhava, na França, o poder de pautar o debate intelectual no país que abria o século XVI com pretensões de sediar a cultura do Ocidente.

Na *entourage* do rei de França [Francisco I], como da rainha de Navarra [Margarida], se agitavam as diversas doutrinas que disputavam a dominação das inteligências: o humanismo erasmiano, o evangelismo, a filosofia natural de Pádua⁵.

Cada uma dessas doutrinas mencionadas por Renaudet, forjadas na heterodoxia dos humanistas italianos e cristalizadas na França e fundidas a doutrinas cristãs heterodoxas com a importação do averroísmo paduano e o advento da Reforma, criou um amálgama típico do Renascimento francês, da cultura francesa do século XVI. Como secunda Antonio Carlos Villaça, a mistura entre o Humanismo e o Cristianismo já fora antecipada na Itália na personalidade de Savonarola, caráter dúbio de evangelismo e violência, de fideísmo e *virtù*. Em França, ora o Humanismo se aproximou do Cristianismo, ora fez-lhe distância: tem-se a atuação expressiva de Erasmo e Lefèvre d'Étaples, com um Humanismo cristão heterodoxo; tem-se, em paralelo, o averroísmo paduano a-religioso. Essas atitudes se reproduzem na França ao longo de todo o século XVI, ganhando novos tons e uma intensidade ainda maior. Ali o Humanismo não se restringiu ao *gentiluomo* cortesão, pois encontrou a popularização do livro. A impressão tipográfica somou vozes ao debate intelectual; criou condições para a formação de uma *république des lettres* virtual, com um livre intercâmbio de ideias entre os humanistas e a reprodução de suas ideias em larga escala, à revelia de qualquer controle ou censura.

De “filha da Igreja” e sede da Escolástica, a França, já conduzida por um Estado centralizado tendencioso ao absolutismo, caminhava para ser a nova sede da heterodoxia filosófica e teológica após a queda da Itália humanista.

3. O averroísmo paduano

A Escolástica medieval pretendia haver conciliado definitivamente a fé e a razão, malgrado aqueles que se lhe opuseram, como Scotus, Abelardo e Guilherme de Ockham, além dos averroístas sediados em Pádua. Iniciemos com o averroísmo.

⁵ RENAUDET, 1956, p. 310.

O Renascimento, renovando o estudo da filosofia grega, deveria renovar a antinomia [entre fé e razão]. (...) A fonte principal do racionalismo moderno, é a Itália, e na Itália, a escola de Pádua. Ela havia recebido, em efeito, dos averroístas do século XIII, o princípio fundamental do racionalismo: a oposição entre fé e razão; e o aplica, como Averróis, aos dogmas da Criação, da Providência, e da Imortalidade.⁶

A aplicação da antinomia entre fé e razão à investigação filosófica teve por consequência a afirmação de uma causa primeira universal imanente à própria natureza (donde se supõe a natureza como um grande mecanismo regido por leis naturais, imutáveis e perfeitas), o restabelecimento da ideia de eterno retorno na História (a imanência do sentido da História) e da ideia de Destino (ou *Fortuna*: uma força imanente ao cosmos, regente da vida natural e moral dos seres), e a postulação da mortalidade da alma (ou seja, de que não há destino transnatural à própria vida; nenhuma finalidade transcendente aos atos humanos).

Em suma, o averroísmo paduano cavou uma fissura conceitual entre *logos* transcendente e conhecimento. As doutrinas imanentistas do averroísmo paduano conduziram à afirmação da impossibilidade de conciliação entre a filosofia grega e as doutrinas da fé; a antinomia entre fé e razão - *grosso modo*, também, entre transcendência e imanência.

A despeito disso, com a teoria da “dupla verdade” – as verdades da Filosofia não valem para as verdades da Religião e vice-versa -, qualquer afirmação filosófica tornava-se inimputável da acusação de heresia pela Igreja. Pressuposta a separação entre Filosofia e Religião como dois ramos absolutamente separados do conhecimento, pode-se defender qualquer afirmação filosófica. O conteúdo de uma proposição filosófica, ainda que contradiga os dogmas da fé, não diz nada, segundo essa teoria, a respeito de realidades que nos são reveladas, as quais, por serem reveladas, são dadas como absolutamente incognoscíveis pela razão. Filosofia como conhecimento racional e Religião como conhecimento revelado seriam como categorias irreduzíveis do conhecimento, isto é, sem relação ou acordo possível entre si.

Na França, e especialmente em Paris, onde o vigor intelectual escolástico fenecera desde o século XIV⁷, o apelo do averroísmo foi muito forte. Segundo Busson,

⁶ BUSSON, 1971, p. 16.

⁷ Segundo Garin, já no tempo de Petrarca a vida universitária parisiense perdera o seu prestígio. “Petrarca nos confessa não reconhecer mais a França. A vida universitária parisiense entre 1378 e 1435 enlanguesce

somente Averróis tinha então aos olhos dos franceses do século XVI esse duplo mérito de ser original e de acordo com Aristóteles. Tratava-se de uma interpretação naturalista *tout court* de Aristóteles, de sua Cosmologia e de sua Física, que as usava como justificação para afirmar a eternidade da natureza, a imanência do logos na matéria, e a mortalidade da alma, atitudes absolutamente opostas às doutrinas da fé cristã.

Por outro lado, entre os humanistas cristãos, considerou-se que, antes de combater o racionalismo averroísta, dever-se-ia ter o debate filosófico e a cultura profana, que haviam subsidiado essas doutrinas, na conta de muito perigosos para a fé cristã. Convinha não se submeter ao debate; deixar de lado a Filosofia, se se quisesse preservar a fé do ceticismo religioso promovido pelos averroístas. Por isso, “a Reforma, segundo Busson, *apud* Renan: *“é uma reação contra a incredulidade italiana desses tempos [começos do século XVI]”*⁸. Mais do que isso: os humanistas cristãos reformadores passaram à desconfiança da razão no que diz respeito à religião. Mais tarde, eles farão sua adesão velada à teoria averroísta da “dupla verdade”: não há que se valorizar a Filosofia, tampouco responder aos “livre-pensadores” paduanos ou às objeções escolásticas dos católicos: mantenha-se a Teologia “pura”. Mais que o averroísmo, é o fideísmo reformador que concorrerá imediatamente para o ceticismo.

A antinomia estabelecida pelos paduanos entre a razão e a fé teve por primeiro resultado tornar os cristãos desconfiados em relação à primeira. Essa atitude de reserva era restrita às matérias religiosas, ficando as questões puramente filosóficas no domínio da razão. Eis que, por uma extensão fácil de prever, essa desconfiança vai alcançar a razão em si: o fideísmo vai se transformar em pirronismo.⁹

4. A influência do nominalismo

É preciso não se esquecer, no entanto, de outra corrente filosófica, coetânea ao averroísmo paduano, cuja contribuição para a fissura entre fé e razão e para o desenvolvimento do ceticismo não foi de somenos importância, embora não estivesse imediatamente ligada ao Renascimento italiano. Trata-se do nominalismo,

ano após ano. O quadro recolhido no *Charlatarium* é realmente impressionante: exames, aulas e licenciaturas suspensas; misérias de todo tipo e perigos de morte ou a morte mesma se abatem sobre doutores e estudantes. (...) O próprio Duhem reconhece que se inicia a era dos manuais: os melhores “copiam textualmente” Alberto de Saxônia e Marsílio de Ingen; os mediocres recolhem algum débil eco; os piores, ainda talvez os mais apreciados e lidos, se mantêm solidamente ligados à problemática de Alberto Magno e Tomás de Aquino”. (GARIN, 1983, p. 252).

⁸ BUSSON, 1971, p. 70.

⁹ BUSSON, 1973, p. 233.

especialmente na sua vertente ockhamista, escola filosófica proeminente no século XIV solidária ao conciliarismo teológico¹⁰ e ao empiricismo científico. Não pretendemos absolutamente fazer uma exposição rigorosa do nominalismo e sua vertente ockhamista. Trataremos do assunto somente na medida em que contribuiu, desde o século XIV, para a aceitação entre inúmeros filósofos da dicotomia entre fé e razão.

Ora, segundo Jacques Heer, o sucesso da doutrina nominalista e sua variante ockhamista foi responsável, já no fim do século XIV, pelo que ele chama o ‘eclipse do tomismo’. No século XV, teria sobrado como última fortaleza tomista entre as universidades do Centro e do Norte europeu somente a Universidade de Colônia. Nos séculos seguintes, ganhou finalmente os principais centros universitários da Itália e a Ibéria. Nesse intervalo, contribuiu diretamente para o advento das teses reformistas.

O scotismo, frequentemente combinado a elementos nominalistas, revelou suas potencialidades revolucionárias na Oxford de [John] Wyclif e na Praga de [Jan] Hus. Já nos séculos dezesseis e dezessete haviam consideráveis grupos scotistas em Roma, Pádua, Salamanca, Alcalá e Coimbra. Ockham, excomungado em 1328, conquistou Paris com seu nominalismo por volta de 1340, e desde ali o espalhou para as universidades alemãs. Um neo-ockhamista, Gabriel Biel, ensinou a Lutero sua filosofia (por via de Staupitz e Nathin). Na véspera da Reforma as universidades de Erfurt e Wittenberg eram robustas fortalezas nominalistas. (HEER, 1961, p. 226).

O scotismo, isto é, a doutrina filosófico-teológica de Duns Scotus, contribuiu, senão para o descrédito da razão, ao menos para a separação conceitual entre fé e razão, desde que afirmava a realidade de Deus como revelação interior e o primado da vontade

¹⁰ Corrente teológica que defende ser o papado apenas um poder natural e ilegítimo, e não a autoridade espiritual pontifícia, o elo imediato entre Deus e os homens. Segundo tal doutrina, veiculada amplamente no século XIV pelos *fraticelli* ou *frates minoris*, uma corrente heterodoxa da Ordem Franciscana acusada de heresia, subdividida por sua vez em correntes menores, todavia articuladas em torno de uma ideia comum: a fé verdadeiramente cristã seria uma fé pura e simples, alheia à tradição eclesial (o que incluía os subsídios doutrinários filosóficos e teológicos necessários à formação dos religiosos em geral) e ao magistério dos papas. Pregavam haver uma Igreja pneumática, espiritual, separada da Igreja institucional, sendo esta, regida pela hierarquia romana com o papa à frente, uma deturpação da verdadeira fé, de tal maneira que não reconheciam, portanto, a autoridade pontifícia dos papas, mas senão, a autoridade exclusivamente sobrenatural de Cristo, advogando a dissolução da autoridade papal e dos bispos entre todos os cristãos, numa forma antecipada de democracia direta aplicada à Igreja. Por conseguinte, de imediato, consideravam não possuir o papa, qualquer que ele fosse, nenhuma autoridade sobre a autoridade civil, e ser a lei civil absolutamente isenta de prerrogativas religiosas. Assim, os *fraticelli* atraíram a atenção e a proteção de Luís IV da Baviera (1282-1347), o qual, para efetivar suas pretensões de vir a ser imperador absoluto do Ocidente, como imperador do Sacro Império Romano-Germânico, urdia um modo de anexar aos seus domínios os Estados Pontifícios em território italiano sob o domínio dos papas. Embora não haja registros sobre a pertença de Marsílio de Pádua e Guilherme de Ockham aos *fraticelli*, é certo que partilharam de várias de suas ideias, tendo até mesmo sido acolhidos na corte de Luís IV da Baviera sob sua imediata proteção, haja vista que vigia sobre ambos a perseguição oficial do papa João XXII.

como potência racional autônoma, afirmação que abriu caminho para que Ockham e outros filósofos subsequentes, em geral filiados à Ordem Franciscana, ousassem afirmar finalmente a incapacidade da razão natural de entender realidades teológicas, ou seja, verdades reveladas, afirmando sua limitação intrínseca ao conhecimento exclusivo das coisas sensíveis e dos entes de razão.

Com efeito, é Ockham que fundamenta de maneira mais sistemática a premissa da debilidade da razão humana para o conhecimento dos atributos de Deus. Isso teve por efeito o descrédito em qualquer tentativa de fundamentação epistêmica para a Teologia; mas, se não bastasse a Teologia, suspeitou-se também de todo conhecimento concernente aos universais. De resto, se aceitou somente a capacidade da razão natural de conhecer aquilo que é necessário para a existência comum ordinária; quer dizer: a atitude luterana *vis à vis* a razão é praticamente uma reprodução integral da mesma atitude de Ockham, o que, aliás, fortalece o que já foi exposto acima desde os estudos de Jacques Heer.

Consideramos ser pertinente, portanto, supor uma vinculação, uma relação de causalidade entre o nominalismo e o ceticismo, que passa pelo fideísmo reformador. Como lembra Popkin, os nominalistas do século XIV, em alguns de seus questionamentos sobre Deus, anteciparam certos problemas que interessariam vivamente a Descartes, mas que, até o século XVII, não passariam sem despertar algumas dúvidas céticas a propósito da razão e do conhecimento científico. Algumas questões levantadas pelos nominalistas iriam, desde o século XIV, contribuir para o aprofundamento do ceticismo concernente ao conhecimento científico, do universo físico, do mundo sensível, ou seja, a respeito da possibilidade da existência de alguma base sólida, imóvel e universal o suficiente para sustentar e garantir o *status*, digamos, verídico, inclusive do conhecimento próprio à filosofia natural aristotélica.

Alguns teólogos e filósofos do século XIV, especialmente na tradição ockhamista, começaram a questionar: se Deus é onipotente, podemos estar seguros sobre algo? Podemos estar seguros das assim chamadas verdades necessárias, se Deus tem poder para mudar o passado? As implicações céticas da exploração do que está envolvido na noção de uma onipotência divina, atuando somente em acordo à sua vontade foram definidas no décimo-quarto século pelo pensador Gregori de Rimini. Suas ideias jogaram um papel no ceticismo do século XVII, como evidência para considerações de problemas levantados por ele, na perspectiva de Descartes e Bayle. (POPKIN, 2003, p. 678-679).

A divulgação do scotismo e do nominalismo ockhamista nas universidades europeias do Centro e Norte europeu desde o século XIV faz-nos mensurar a extensão de sua contribuição na dissolução daquele *status quo ante*, isto é, na dissolução da cosmovisão teocêntrica medieval, para que se pudesse mais tarde, no século XVI, aceitar amplamente, mesmo no ambiente universitário, as doutrinas dualistas de separação conceitual entre fé e razão, e contestar com tanta liberdade tanto a tradição filosófica realista quanto a cosmologia simbólica do mundo antigo e a autoridade espiritual da Igreja como corpo místico de Cristo - estas últimas, conteúdos inexoráveis da cosmovisão medieval. Ademais, no que concerne à França, especialmente, Rénaudet apresenta documentação ineludível que garante ter sido o nominalismo de Ockham, frequentemente associado ao empiricismo científico próprio à tradição filosófica franciscana, a doutrina primaz ensinada na Universidade de Paris desde o século XIV. Logo, convém ressaltar, sem embargo, que o nominalismo - não necessariamente ockhamista, diga-se de passagem - chegou a Paris muito antes do averroísmo paduano.

5. O fideísmo e o império da *doxa*

O Humanismo, em qualquer uma de suas fases, jamais foi antirreligioso ou ateu¹¹. Criou condições para a efusão de doutrinas heterodoxas ou ‘irreligiosas’, mas não foi anticristão. Mas, ao desprezar os cânones tradicionais da cultura medieval, a sua atitude contestatória ao passado medieval e a tudo o que lembrava monges e claustros, a sua atitude secularizante no que diz respeito à imagem do homem e à imagem do sagrado, tais atitudes contribuíram, no começo do século XVI, para dar vazão e crédito à contestação dos reformadores aos mores da Igreja e do mundo.

No entanto, essa mesma atitude contestatória dos reformadores voltou-se contra o próprio Humanismo do qual resultou, pois se passou a considerar, principalmente após Lutero, que a cultura profana era uma inimiga da fé mais genuína e pura, aquela que o cristão deveria procurar acima das disputas filosóficas e da cultura profana, que só faziam obnubilar a alma e criar condições para a ‘irreligião’. A Reforma propôs *tabula rasa* de todo o passado. Não havia mais lugar para a Lógica e a Metafísica, pois não havia lugar para a razão, a não ser uma finalidade prática; tampouco haveria lugar para a erudição e as letras clássicas, pois não haveria motivos para cultivar para a *sapientia*

¹¹ Como explica em *La France Moderne* o historiador Robert Mandrou.

profana dos humanistas. Assim terminava o Renascimento: com o advento de um anti-Humanismo religioso, iconoclasta, pessimista, e purista. *Tabula rasa* da Idade Média escolástica, como os renascentistas; *tabula rasa* da Antiguidade pagã, contra os renascentistas. “*A antipatia humanista pelos estudos de matemática e metafísica tornou-se, na Reforma, um ódio pelo passado*”.¹²

A atitude de Lutero em relação ao ideal humanista de *sapientia*, ou seja, em relação a toda a cultura profana renascida e cultivada pelos humanistas, foi de rejeição absoluta – embora ele mesmo fosse um homem cultivado nas “humanidades”. Segundo Toffanin,

Toda a sua vida [de Lutero] foi um assalto à bandeira da unidade do logos, içada sobre o reduto humanista. Então – ele dissera –, se a natureza humana vale como perversão e logos equivale a Deus, entre aquela e este não pode haver outra coisa senão um pacto: a graça; a sabedoria viria a ser como uma contradição em termos.¹³

Afirmou-se a vontade interior autônoma, ou a “persuasão inata” nas palavras de Calvino, como forças suficientes em si para mover o homem na conquista da terra e na conquista do Céu¹⁴. Como uma consequência da renúncia à Tradição, secular e religiosa, e ao Magistério da Igreja, a *sapientia* profana e a Filosofia foram colocadas de lado. Na experiência religiosa, os fiéis eram orientados pelos primeiros reformadores a praticar uma fé pura e inocente, sem justificações de ordem racional, e a apelar à graça divina diretamente. Nenhuma cultura ou auxílio que não fosse a Sagrada Escritura.

¹² YATES, 1987, p. 192.

¹³ TOFFANIN, 1954, p. 451.

¹⁴ Jacques Maritain, em *Les Trois Réformateurs*, procura explicar como se dá essa passagem do desprezo da razão, tributário do nominalismo, à afirmação do voluntarismo religioso na doutrina de Lutero, pela qual e desde a qual o movimento reformador encontrará uma justificação para romper com a cultura profana e um fundamento para uma nova Filosofia, à parte do Humanismo e à parte da Escolástica, que culmina, segundo o filósofo francês, na “filosofia da liberdade” do Romantismo alemão: “A razão estando relegada ao lugar mais sujo da casa, senão morta e enterrada, é preciso então, já que a bestialidade pura e simples não será jamais um ideal para o homem, que outra faculdade espiritual, a vontade, se encontre exaltada tanto quanto, senão em teoria, ao menos na prática: assim também, em Lutero, o sentimento hipertrofiado do eu é essencialmente um sentimento de vontade, de realização da liberdade, como dirá mais tarde a filosofia alemã. Seria preciso insistir também em seu egocentrismo, e mostrar como, nele, o eu é central, não, como em Kant, por efeito de uma pretensão de inteligibilidade humana a ser a medida das coisas inteligíveis, mas por efeito de uma pretensão da vontade individual, cindida do corpo espiritual da Igreja, a se pôr toda só e toda nua em face de Deus e do Cristo para assegurar por sua confiança sua justificação e sua salvação. (...) É-se assim bem justificado procurar em Lutero a fonte dessas duas grandes ideias, que parecem margeadas uma à outra na história da filosofia: a ideia do mal radical, que passará na filosofia alemã com Böhme, com Kant ele mesmo, com Schelling, com Schopenhauer, e a ideia do primado da vontade, que se imporá a essa mesma filosofia, sobretudo com Kant, Fichte, Schopenhauer – como se o Pessimismo e o Voluntarismo fossem metafisicamente as duas faces complementares da mesma moeda”. (MARITAIN, 1993, p. 467 e 469-470). Convém mencionar que essa hipótese, a saber, da vinculação entre o movimento reformador e a Filosofia romântica alemã também é partilhada por Toffanin, como se pode conferir no último capítulo de sua *Historia del Humanismo*.

Levadas para o campo político, as ideias da Reforma, que justificavam o rompimento dos reis com Roma e a pilhéria dos bens da Igreja, conduziram às guerras de religião; levadas para o campo cultural, a questão insolúvel do critério de racionalidade da fé, com a teoria da “dupla verdade” previamente divulgada pelos averroístas – e que serviu às mancheias para os reformadores -, mais o desprezo à cultura profana de um modo geral, conduziram a uma crise da racionalidade, e, por conseguinte, à aceitação das doutrinas cétricas que ora apareciam na França. Daí o fideísmo, que ao apostar no primado da fé sobre a razão, reduziu aquela ao sentimento e à subjetividade humana, e esta a um *status* estritamente funcional e pragmático.

O critério de racionalidade da fé, ou seja, aquilo que permite identificar a verdadeira fé, dizem Lutero e Calvino, uma vez negadas a autoridade da Tradição e a vicariância espiritual do Papa, deveria ser a confiança cega nas Sagradas Escrituras, a vontade individual autônoma que mova a consciência para conformar-se à vontade divina manifestada em sua lei, e a “persuasão inata” – expressão de Calvino -, de que se está salvo e de que se é fiel. Tal atitude dos pais da Reforma ensejou o ceticismo, pois para os novos cétricos, ou “novos pirrônicos”, numa alusão à Pyrro, o filósofo do ceticismo antigo, não há nenhuma garantia de verificação para qualquer tipo de conhecimento.

A Reforma produziu uma “crise pirrônica” no conhecimento religioso concernente à segurança absoluta sobre verdades religiosas. (...) Como a reforma científica começava, e o sistema de Aristóteles fora desafiado, o ataque cético logo ampliou o problema de um assalto sobre as bases de todo conhecimento. Nas duas ordens do conhecimento humano, revelado e natural, as verdadeiras fundações foram levadas para longe. (...) Nenhum tipo de questionamento racional sobre a verdade das coisas pareceu possível, desde que sobre qualquer teoria, ou qualquer dogma, uma bateria de argumentos aparentemente irrefutáveis pôde afirmar-se em oposição.¹⁵

A única atitude sobrevivente à Reforma - e à Contra-Reforma que se lhe seguiu - no plano cultural foi a opinião eloquente, a erudição libertina. A erudição dos humanistas renascentistas sobrevivera como uma forma desprovida de conteúdo, servindo a quem soubesse manuseá-la em favor de quaisquer intenções, mesmo aquelas que concorressem para o enfrentamento das noções mais caras aos próprios humanistas.

Isenta de contra-argumentos, a atitude de reduzir a verdade à *doxa* tornou-se a alternativa imune à polícia religiosa de reformadores e contra-reformadores, como a

¹⁵ POPKIN, 2003, p. 97-98.

doutrina da “dupla verdade” fora, pelas mãos dos averroístas paduanos no começo do século XVI, o salvo-conduto contra qualquer tipo de punição que viesse quer seja do rei, quer seja da Faculdade de Teologia de Paris. Analogicamente, a Filosofia, ou, mais do que ela, a Cultura em geral retornou a um estágio “pré-socrático”: rebaixada a razão a um papel instrumental em meio a um ambiente de crise religiosa e política, o discurso racional perdera qualquer sentido para além dele mesmo - donde o que chamamos o “império da *doxa*”, quer dizer, a redução da *filosofia* a uma *filodoxa*.

6. Considerações finais

O Renascimento terminou seu curso na Itália do século XV sem ter estabelecido novas bases epistemológicas e teleológicas para a edificação de um novo edifício conceitual, de uma nova cosmovisão sólida o suficiente para orientar o homem no novo Mundo que se lhe abria à frente após o “outono da Idade Média”.

Mas as formas da “arquitetura conceitual” do Mundo ocidental continuaram em mudança após o fim do humanismo italiano; na França, a Filosofia do Renascimento seguiu seu curso indefinido, tal qual a política europeia no mesmo período. Tal indefinição, entre a ruptura com a Escolástica medieval e a formação de uma nova *forma mentis*, foi promovida e protagonizada por algumas doutrinas em particular, entre as quais se destacaram o humanismo, ora cristão, ora pagão, o averroísmo paduano (ou latino), o nominalismo de Ockham, e o fideísmo dos reformadores, difundidas ora pelo patrocínio real, ora pela imprensa¹⁶. Ao invés de se seguir um novo sistema de ideias e valores, “*subtraiu-se a política, a religião, a sociedade, a arte, às discussões intermináveis, à crítica insatisfeita*”¹⁷. A Cultura de modo geral viu-se reduzida à “erudição libertina”, à opinião eloquente; ao que se seguiu, antes de uma nova Filosofia, a suspensão da validade epistêmica de todo e qualquer conhecimento, o acolhimento do ceticismo pirrônico.

A divulgação eloquente do ceticismo antigo, que afirmava em geral a impossibilidade de conhecimento verdadeiro ou real pela razão natural, especialmente por meio de Montaigne, segundo Popkin, foi na França “o *coup de grâce* em todo um

¹⁶ À exceção, voltamos a lembrar, do nominalismo, admitido em boa parte das universidades do Centro e Norte europeu desde o século XIV, e que não está necessariamente ligado ao Renascimento italiano, como já tivemos oportunidade de relatar.

¹⁷ HAZARD, 1935, p. 4.

mundo intelectual''¹⁸. Por isso, o ceticismo francês do século XVI tardio, que pertence ao Renascimento como a última de suas repercussões na História das Ideias, não foi, para o mesmo autor, um momento transitório, mas uma atitude crucial na formação da Filosofia Moderna, desde que, sustentada a *epoché*, a suspensão do juízo, como novo ponto de partida filosófico, e, por conseguinte, suspensa a noção de verdade, de conhecimento verdadeiro, houve a necessidade de um novo salto epistêmico, dessa vez em vista de uma nova epistemologia ao invés de um retorno ao problema do *ser* que tanto ocupara antigos e medievais e donde partira primeiramente a Filosofia.

O ceticismo radical, pirrônico, foi uma reação ao que chamamos o “império da doxa”; e porquanto o “império da doxa” é o saldo da disputa entre doutrinas filosóficas típicas da cosmovisão do homem do Renascimento, empenhadas em fundar um novo homem, uma nova espiritualidade, e um novo mundo conceitual, sem participar das mesmas premissas da Filosofia medieval, não nos resta senão concluir que o ceticismo radical ao qual se defrontou Descartes está vinculado ao Renascimento na condição de seu efeito último; ou, dito de outro modo, que o ceticismo do século XVI tardio, representado maximamente por Montaigne, além de ser reconhecido como o prelúdio histórico da Filosofia moderna, há que ser reconhecido também como o último movimento da Filosofia do Renascimento.

Desse ceticismo partiu Descartes, radicalizando-o ao extremo por meio da dúvida hiperbólica, para então superá-lo por meio do *cogito*, de tal modo que à Filosofia restituísse alguma segurança epistêmica primeira. Daí nasceria a filosofia do século XVII, com a missão de resolver o problema da indefinição transitória da Filosofia do Renascimento.

Esperamos ter assim especificado o melhor possível quais são as origens do ceticismo “pré-cartesiano” no panorama geral da História das Ideias Filosóficas; quer dizer, sua posição tanto em relação ao Renascimento quanto em relação a Descartes.

Referências

- BURCKHARDT, J. *La Cultura del Renacimiento en Italia*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1944.
- BUSSON, H. *Le Rationalisme dans la Littérature Française de la Renaissance (1533-1601)*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1971.
- CASSIRER, E. *Antropologia Filosófica: Introducción a una Filosofía de la Cultura*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1951.

¹⁸ POPKIN, 2003, p. 56.

- _____.; KRISTELLER, Paul Oskar; RANDALL JR., John Herman. *The Renaissance Philosophy of Man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1956.
- CIORANESCU, A. *Machiavelli et la Saint-Barthémely*. Bucaresti: Imprimeria Nationala, 1943.
- COPLESTON, F. *Historia de la Filosofía, v. 3: de Ockham a Suárez*. Barcelona: Editorial Ariel, 1996.
- _____. *Historia de la Filosofía, v. 4: de Descartes a Leibniz*. Barcelona: Editorial Ariel, 1996.
- DESCARTES ET LA RENAISSANCE, 1996, Tours. Actes du Colloque international de Tours. Paris: Honoré Champion, 1999.
- DIAS, J. S. da S. *Os Descobrimentos e a Problemática Cultural do Século XVI*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1973.
- DILTHEY, W. *Hombre y Mundo em los Siglos XVI y XVII*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1944.
- ELIADE, M. *Contributions à la Philosophie de la Renaissance*. Paris: Gallimard, 1992.
- FEBVRE, L. *Au Coeur Religieux du XVIème Siècle*. Paris: Sevpen, 1957.
- _____. *Le Problème de l'Incoyance au XVIème Siècle: La Religion de Rabelais*. Paris: Albin Michel, 2003.
- FRAILE, G. *Historia de la Filosofía, v. III*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1966.
- GARIN, E. *La Revolución Cultural del Renacimiento*. Barcelona: Editorial Crítica, 1981.
- GOUHIER, H. *Les Premières Pensées de Descartes: Contribution à l'Histoire de l'Anti-Renaissance*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1958.
- HAZARD, P. *La Crise de la Conscience Européenne (1680-1715)*, t. I. Paris: Boivin et Cie., 1934.
- HEER, J. *The Medieval World: Europe 1100-1350*. Cleveland: The World Publishing Company, 1962.
- KRISTELLER, P. O. *Ocho Filósofos del Renacimiento Italiano*. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- MANDROU, R. *Introduction à la France Moderne (1500-1640): Essai de Psychologie Historique*. Paris: Albin Michel, 1998.
- MARITAIN, J. *Oeuvres Complètes*, v. III. Fribourg: Éditions Universitaires, 1993.
- O RENASCIMENTO, 1977, Rio de Janeiro. Ciclo de Conferências Promovido pelo Museu de Belas-Artes. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1978.
- OLGIATI, F. *L'Anima Dell'Umanesimo e del Rinascimento*. Milano: Società Editrice Vita e Pensiero, 1924.
- OWEN, J. *The Skeptics of the French Renaissance*. London: Swan Sonnenschein and Co., 1893.
- POPKIN, R. *The History of Scepticism*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- RENAUDET, A. *Préréforme et Humanisme à Paris Pendant les Premières Guerres d'Italie (1494-1517)*. Paris: Librairie d'Argences, 1953.
- _____.; HAUSER, H. *Les Débuts de l'Âge Moderne*. Paris: P.U.F., 1956.
- SCHMITT, C; SKINNER, Q. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- SYMONDS, J. A. *El Renacimiento en Italia, v. I*. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1957.
- TOFFANIN, G. *Historia del Humanismo*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1953.
- VÉDRINE, H. *Les Philosophies de la Renaissance*. Paris: P.U.F, 1971.
- YATES, F. *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*. São Paulo: Cultrix, 1987.