O Medieval e o Moderno no Mundo Ibérico e Ibero-Americano

Beatriz Helena Domingues

1. Introdução

Nosso propósito é refletir sobre a especificidade da colonização da Ibero-América, especialmente quando comparada com a da Anglo-América, tomando como referência a diferente inserção dos países ibéricos e da Europa anglo-saxônica na chamada modernidade ocidental na virada do século XVI para o XVII.

Começaria por dizer que a relação dos ibero-americanos com a chamada modernidade ocidental é no mínimo problemática em função, entre outros aspectos, de nossa ligação com a Idade Média européia, herança de nossos colonizadores. Se, por um lado, podemos dizer que a América (Anglo e Ibérica) já nasceu moderna, também temos que admitir que, desde o início, tratou-se de duas versões diferentes da modernidade ocidental, as quais moldaram em solo americano, segundo Morse (1982: 15), dois "modelos civilizacionais". Nossa ênfase será dada aqui à opção feita pelos países ibéricos nos séculos XVI e XVII,

---

Nota: Este trabalho foi apresentado no 49º Congresso Internacional de Americanistas realizado em julho de 1997 em Quito, no Equador.

a qual teve reflexos fundamentais na modelagem e posterior desenvolvimento das colônias americanas. A modernidade ibero-americana será entendida, tal como a ibérica, como uma alternativa não completamente associada nem completamente integrada à chamada modernidade ocidental. Isso já se fazia presente no momento da constituição da Ibero-América, quando da sua independência política em relação à Espanha, e continua a se fazer presente nos dias atuais.

É grande o desafio com que se depara o historiador que se aventura a tentar compreender a modernidade ibérica e ibero-americana, pois trata-se de uma cultura católica que não passou pela Reforma nem separou claramente ciência de religião. Trata-se de sociedades nas quais, ainda hoje, encontramos uma cultura que está elaborando temas derivados de uma versão especial da Idade Média tardia e nas quais o espaço deixado para a demonstração empírica é relativamente estreito. Mas, como bem nos lembra Morse, essa herança medieval não deve ser por nós assumida exclusivamente como um problema. A não participação dos ibéricos nas revoluções religiosa e científica lhes teria proporcionado, segundo Morse (1982: 35), uma liberdade desconhecida nos países protestantes modernos: o acesso livre às fontes de inspiração da Idade Média, de Roma e da Grécia. Em certa medida, proporcionou-lhes também a manutenção da tradição pluralista medieval, dificultando a afirmação do individualismo moderno.

Essa relação diferente com a Idade Média não faz dessas sociedades algo *menos* ocidental. Seria mesmo uma absurdidade lógica se referir à história ibérica ou latino-americana como uma história *marginal* à civilização ocidental. É, sim, uma *variação* a partir da mesma matriz, que moldou uma modernidade diferente da norte-européia e anglo-americana.

2. A modernidade ibérica

A rigor, as singularidades ibéricas tiveram início ainda na Idade Média e prosseguiram durante a Renascença. Segundo Maravall (1965), a Idade Média na Ibéria foi menos medieval no sentido pejorativo do termo: se trevas existiram, elas foram menos sombrias lá. Desde o século VII a Ibéria foi caracterizada pela *coexistência* de judeus, muçulmanos e cristãos, e teve um precoce acesso aos escritos de Aristóteles no século XII, quando os mesmos ainda eram desconhecidos na Europa. Esses textos lá chegaram através dos árabes e desempenharam um papel decisivo no conjunto da história ocidental. Nesse sentido, a Ibéria pode ser considerada uma "ponte" entre o legado antigo e a Europa medieval.

Não somente o pioneirismo dos ibéricos em assimilar Aristóteles, mas o fato de terem produzido diferentes interpretações do mesmo, ajuda-nos a entender por que, no século XVI, eles releram os "Aristóteles medievais" ao invés do

Platão então apresentado como alternativa à filosofia escolástica tomista – o que concedeu ao seu Renascimento a peculiaridade de ser um *Renascimento aristotélico-tomista*, ao invés de neoplatônico. Mas, embora se tenha esquivado da releitura de Platão, é indiscutível que o Renascimento aristotélico ibérico, como os outros renascimentos que releram Platão, *moldou uma modernidade*. Como os demais, ele se caracterizou pela heterogeneidade: nele encontramos erasmistas (Vives), averroístas (João de Barros), céticos (F. Sánchez), nominalistas (franciscanos) e tomistas (Vitória, os dominicanos e os jesuítas). Só que os ibéricos, que tanto entusiasmo haviam demonstrado pelo novo nos séculos XV e XVI, optaram por uma postura mais cautelosa quando se defrontaram com expressões radicais do espírito moderno tal como se manifestaram na nova filosofia e na nova ciência. Tanto em teologia quanto em epistemologia, os ibéricos optaram por conservar, modificando, a tradição medieval.

A opção pela *renovação* da teologia e da epistemologia medievais, mais do que pela sua *substituição*, não implica a imagem de uma sociedade estática, estacionária. Desde meados deste século, a historiografia sobre o Renascimento, especialmente trabalhos como o de Huizinga (1946), vem demonstrando como, mesmo nesse período de explícita valorização do novo, os traços de continuidade com o período medieval são fortíssimos. Isso não implica, absolutamente, negar o papel do interregno renascentista enquanto preparação da modernidade, e sim assinalar a complexidade dos fatores aí envolvidos. No Renascimento espanhol, assim como nos demais, é possível identificar uma forte continuidade em relação à Idade Média sem entretanto negar a originalidade do século XVI. Ainda que seja possível falar em "Renascimentos" anteriores, durante os séculos medievais, o sentimento de *renascer* que o século XVI presenciou adquiriu uma forma e uma força singulares. Mas não foi de forma alguma um sentimento homogêneo nem culminou no mesmo "modo" de modernidade. Na sua vertente principal, culminou no que Vaz (1991: 158) denominou "modernidade moderna"; em outra vertente, culminou no que estou denominando "modernidade medieval". A primeira seria aquela chamada em geral simplesmente de modernidade, e a segunda foi uma alternativa contemporânea a ela que se constituiu no mundo ibérico e ibero-americano. Ou, usando os termos de Stephen Toulmin (1990), diríamos que a passagem da primeira etapa da modernidade (a humanista) para a segunda (a filosófico-científica) não ocorreu na Ibéria como no norte da Europa.

O problema central seria datar a modernidade. Sobre quando teria começado, a discordância é grande: alguns autores situam seu início por volta de 1436, outros em 1630, 1648 ou 1789, dependendo da própria conceituação de modernidade por eles assumida. Mas a tese mais difundida é a que data o início da modernidade por volta de 1630, quando da publicação das *Meditações filosóficas* de Descartes e do julgamento de Galileu pela Inquisição. Desde então, a in-

quirição científica tornou-se racional, seja para as ciências astronômicas ou para a realidade prática.

O reconhecimento da importância dessa mudança epistemológica nos rumos da história ocidental não nos obriga, entretanto, a datar o início da modernidade em 1630. A análise dos séculos **XVI** e **XVII** empreendida por Stephen Toulmin demonstra competentemente que os filósofos e cientistas do século **XVII** não foram *os* "inovadores" e "racionais" a partir do nada. Ao contrário, suas formulações só podem ser perfeitamente entendidas enquanto respostas (mais reducionistas) a questões já discutidas nos séculos anteriores. Ele considera o período normalmente assumido como pré-modernidade, ou humanismo, como sendo exatamente o primeiro momento da constituição da modernidade (humanista e literária).

Também para Hans Blumenberg (1987), a modernidade teria sido, antes de mais nada, uma tentativa de resolver um problema que estava *implícito* no conjunto do pensamento do fim da Idade Média sobre Deus, o homem e o mundo. É a *forma* e a *urgência* com que se colocou esse problema que explica por que a modernidade ocorreu naquele momento histórico e não em qualquer outro. Em *The genesis of the Copernican world*, Blumenberg alerta-nos para a inter-relação das revoluções na ciência e na consciência, dentro daquilo que se convencionou chamar de modernidade. Ele considera tanto as teses iluministas, que valorizam o moderno pela depreciação do medieval ou tradicional, quanto aquelas que identificam a modernidade simplesmente com uma secularização de conceitos cristãos ou medievais, insuficientes para entender o problema.

Na Idade Média tardia Blumemberg identifica um período de "absolutismo teológico", devido à ênfase então atribuída à onipotência divina e à idéia de um Deus escondido, o qual o homem não pode esperar compreender em nenhum sentido. Nem mesmo a fé era considerada livre escolha, e sim algo *dado* por Deus – assim como tudo mais. E o arbitramento dessa situação foi freqüentemente expresso pela idéia de uma eterna "predestinação" das almas, seja para a salvação ou para a danação. Esse "absolutismo teológico" não conseguia conviver nem com as tentativas dos aristotélicos de provar a existência e unicidade de Deus, nem com a crítica dos nominalistas à realidade dos universais. Ambas as filosofias eram vistas como suspeitas de estarem colocando limites à potência e soberania de Deus. A ênfase na onipotência e inescrutabilidade divinas foi tão radical que acabou por se estender ao próprio mundo. Conseqüentemente, mesmo o mundo sublunar tornou-se inescrutável, perdendo as características que lhe haviam conferido confiabilidade desde a filosofia clássica até a alta escolástica. Essa situação – um mundo feito "para Deus" e não "para o Homem" – no qual o homem não se sentia em casa, mas do qual não tinha formas de escapar,

estava completamente fora de seu poder. Representava o extremo da auto-abnegação humana e não podia se manter indefinidamente.

E realmente, após vários embates entre essas perspectivas (expressos, por exemplo, na Reforma protestante e na revolução científica), os europeus foram substituindo o conceito de *auto-afirmação* do homem pela sua moderna *auto-afirmação*: quando o homem decide ver o que ele pode fazer no mundo mesmo sem Deus. Seu axioma central, segundo Blumenberg (1987: 15), torna-se então: "Nós não podemos saber os propósitos, a causa final do fenômeno, pois não podemos conhecer a vontade divina. Temos que nos contentar com o conhecimento das causas eficientes."

Padre Vaz também interpreta a modernidade do século XVII como uma resposta às questões que a filosofia escolástica – altamente racional – vinha colocando desde os últimos séculos medievais. Só que ele não opõe, em nenhum momento, a modernidade a um mundo pré-moderno. Nos séculos medievais, identifica uma modernidade que denomina cristã-racional, por ter colocado perguntas tão racionais à teologia que tornou impossíveis as respostas nesse âmbito. A modernidade do século XVII, que ele denomina modernidade moderna, também teria oferecido, a seu modo, respostas, que tiveram o efeito de *deslocar* a religião do papel de *ordenadora* do mundo intelectual e social para o de *uma disciplina* entre as demais.

Os adjetivos usados por Vaz – modernidade greco-romana, modernidade cristã-racional e modernidade moderna – não são, por certo, muito familiares. Mas estão em perfeita consonância com sua definição de modernidade, que *extrapola* o contexto histórico do começo do século XVII. O que o século XVII inaugurou teria sido, assim, uma nova *forma* de modernidade – a moderna – e não a modernidade por antonomásia. No seu sentido mais amplo e profundo, a idéia de modernidade expressaria a experiência filosófica do tempo: a autoridade do tempo presente para qualificar ou desqualificar o passado. Nesse sentido, a primeira manifestação de modernidade na história foi a que ocorreu no mundo grego com o nascimento da filosofia antiga, quando se fez a primeira leitura racional do mito. Foi quando a razão demonstrativa, ou o logos como episteme ou como ciência, passou a ocupar o centro simbólico da civilização grega. O que implica uma revolução na representação do *tempo* – a leitura do tempo histórico a partir da sua conceptualidade filosófica. Daí por que esse substantivo abstrato – modernidade – só pode ser usado relativamente a civilizações filosóficas, nas quais a representação do tempo já substituiu a estrutura repetitiva do mito pela linha ascendente da história.

A uma primeira modernidade grega se teria seguido, na Idade Média, a modernidade cristã-racional e finalmente a modernidade moderna, normalmente conhecida apenas por modernidade. O termo modernidade moderna

sugere a contemporaneidade com o período histórico denominado Idade Moderna, assim como a opção intelectual pela afirmação do novo. Um novo que implica fundamentalmente a dissolução da relação entre filosofia e teologia característica da visão medieval de mundo, na medida em que substitui a teologia racional pela filosofia da religião. A teologia racional deixa de ser a ordenadora da visão de mundo e de verdade, e a religião torna-se uma disciplina dentre as demais. A capacitação para a busca da verdade e para elaborar uma cosmovisão está agora nas mãos da ciência. Os séculos **XVIII** e **XIX** assistem à afirmação dessa nova *consciência progressiva* – que os gregos já haviam sentido em relação aos seus predecessores – expressa em episódios como a Revolução Francesa e a industrial e culminando, no século **XX**, na consciência de modernidade associada à revolução tecnológica.

Um importante alerta dado por Vaz é que essa modernidade, embora dominante, não é a única possível. Quando historia os "modos" de modernidade ele está, sem dúvida, colocando o termo no plural. Pluralidade essa que estou estendendo aqui à possibilidade de, além da cronologia histórica, lidarmos com modos de modernidade *contemporâneos* entre si. E é isto que me interessa aqui realçar: a *convivência*, no período histórico conhecido como moderno, de pelo menos *duas* opções filosófico-teológico-epistemológicas a partir da mesma matriz medieval. Ou seja, pretendo demonstrar que houve mais do que uma resposta para as questões colocadas pela crise filosófico-religiosa da Idade Média tardia. Uma delas se propôs superar, negar aquela tradição, e a outra buscou reformar, atualizar essa mesma herança.

O que me interessa realçar aqui é a compreensão da opção ibérica enquanto diferente da modernidade moderna, mas que não pode ser explicada por nenhum "caráter nacional", e sim por um peculiar desenvolvimento histórico e cultural que pode e merece ser elucidado. Muito mais do que algo completamente à parte ou exótico em relação à tradição européia ocidental, foi uma *outra* leitura da *mesma* tradição. Foi como se, a partir da mesma pedra, tivessem sido esculpidas duas estátuas diferentes. A ibérica, mais tradicional, tentou manter, ainda que renovando, a imagem medieval do mundo. Foi como se a "reflexão filosófica do tempo passado" (Vaz, 1991) que aí se operou tivesse optado por reformá-lo, mais que por substituí-lo. Devido a tal escolha, que trouxe consigo a decisão de renovar e atualizar a síntese aristotélico-tomista num momento em que esta estava sendo fortemente atacada, estou chamando essa diferente inclusão no mundo moderno de *modernidade medieval*. O adjetivo "medieval" sugere aqui a relação de *continuidade* com o mundo passado, que se manteve por muito mais tempo na Ibéria e foi trazida para o mundo ibero-americano. Em ter os filosófico-teológicos, esse "modo de modernidade" optou por manter, ainda que renovando, a escolástica medieval. Daí a resistência desse mundo a incorporar a

filosofia de Descartes ou a nova ciência de Galileu. Ou seja, a dar o "salto" da modernidade humanista para a modernidade científico-filosófica.

A explicação da singularidade espanhola a partir do modelo aqui adotado – dois *modos* de modernidade – pode ser encontrada, entre autores de língua espanhola, com os enfoques mais diversos, desde meados deste século. Vicente Palácio Astard (1950: 728) se refere à distinção entre a Espanha e outros países como "duas modernidades possíveis": uma revolucionária (anticatólica) e uma tradicionalista (católica). Esta última queria conservar todos os elementos fundamentais da ordem medieval, *"pero admitiendo la superación de todos aquellos susceptibles de ser superados"*. A Espanha, país de uma modernidade católica e tradicionalista, não se resigna a contemplar como espectadora passiva a ruína da unidade cristã do Ocidente. Daí o fato que ele classifica como "assombroso": enquanto os demais países fazem política nacional, os espanhóis prescindem de seus interesses locais e fazem política universal. O grande desafio da Espanha foi se propor configurar seu mundo em bases culturais e políticas modernas, porém *em luta com a modernidade revolucionária*.

Também Sánchez-Albornoz (1962) afirma que o espanhol foi, entre os europeus, o menos propenso a subordinar a fé a interesses nacionais. A coincidência entre a crise da cristandade ocidental e o fim triunfal da guerra de reconquista na Ibéria foi uma fatalidade histórica que fortaleceu neles – mais do que nos demais europeus – a fé na possibilidade de uma cristandade unida. É a partir daí que se pode entender a projeção do hispano medieval na América. A colonização espanhola na América – que ele chama de medieval em contraposição à outra, moderna – foi a transposição para esse continente dos ideais medievais de cruzada e aventura. A colonização moderna foi "pós-renascentista e pós-luterana". Diferente mesmo das demais colonizações medievais ocorridas no Mediterrâneo, a colonização medieval do continente americano se caracterizou pelo "espírito religioso, místico e guerreiro".

A mesma caracterização – colonização medieval e moderna – é mantida por Octavio Paz (1988: 32). Para ele, ambas as colonizações foram inspiradas por motivações religiosas. A diferença foi que, enquanto os ingleses fundaram, na América, comunidades com o intuito de *escapar* da ortodoxia, os espanhóis estabeleceram suas colônias exatamente para *expandir* a deles. Para os primeiros, o princípio fundador era a *liberdade religiosa*, para os últimos, a *conversão dos nativos*. As duas palavras que definem a expansão espanhola – conquista e conversão – são duas palavras imperiais e medievais. Daí a conquista da América pelos espanhóis e portugueses não se parecer nem com a colonização grega nem com a inglesa, e sim com as cruzadas cristãs ou a guerra santa muçulmana.

Além de se manifestar na forma de colonização do Novo Mundo, a persistência do medieval na Espanha se fez sentir na hierarquia social, que

permaneceu comandada por valores étnicos (honra como sinônimo de pureza de linhagem), os quais, por sua vez, tinham conotações religiosas. Também no nível do Estado, era patente a diferença entre a Espanha e os demais países europeus. Nestes, o poder central foi favorecido e, de um jeito ou de outro, Estado e nação – até então duas entidades separadas – tornaram-se um. Mas em nenhum deles Estado e nação se indentificaram tão totalmente com uma única religião como na Espanha. E essa união entre Estado e religião está na base da "missão" histórica do império espanhol, cujo medievalismo assinalado na vida social e política e na empresa colonizadora seria o responsável pela não-existência de uma modernidade autêntica na Espanha e no mundo ibero-americano até os dias atuais.

O interessante a ser observado é que, embora medievais nesses aspectos assinalados, tanto na descoberta quanto na colonização do Novo Mundo podemos vislumbrar aspectos extremamente modernos. Os ibéricos cruzaram os mares com o que havia de melhor em termos de tecnologia, e a evangelização, especialmente a empreendida pelos jesuítas, teve aspectos bem diferentes do missionarismo tradicional. As reelaborações da teologia cristã, particularmente a de Francisco Suárez, tiveram influência em países protestantes na Europa Ocidental. Isso não quer dizer que, com a ajuda dos jesuítas, a Espanha e a Ibero-América tenham atingido a "modernidade moderna" ("filosófico-científica") por outras vias, mas simplesmente que, devido à diferente relação com a tradição, constituiu-se uma modernidade diferente. O século XVII na Espanha não foi nem completamente humanista nem filosófico-científico.

Um exemplo do que poderia ser chamado "uma outra via de acesso à modernidade moderna", Octavio Paz identificou no caso francês. Segundo ele, em alguns países a modernidade teria seguido o triunfo da Reforma; outros teriam entrado nessa mesma modernidade sem o protestantismo: foi o caso da França. Já a Espanha e a América Latina não são facilmente classificáveis. O exemplo francês é interessante porque põe em suspenso a relação de necessidade que se tem estabelecido entre protestantismo e modernidade. E, conseqüentemente, entre contra-reforma e não-modernidade. A Espanha e a América Latina não tiveram, por certo, nem protestantismo nem jansenismo, e nem sequer chegaram ao mesmo ponto final. Conforme nos alerta Octavio Paz (1988: 15):

> Nossa história não tem seguido um único padrão – seja o linearismo dos evolucionistas, os ziguezagues dos dialéticos ou o círculo dos neoplatonistas. Nossa história tem sido um descontínuo de paradas e começos: algumas vezes uma dança, outras uma letargia interrompida por um violento despertar. Repetidamente nós espanhóis e ibero-americanos arregalamos nossos olhos e perguntamos: que tempo é agora na história mundial? Nosso tempo nunca coincide com outros tempos. Estamos sempre à frente ou atrás.

Minha caracterização da Espanha (e da Ibero-América) como uma modernidade medieval compartilha dessa perplexidade. Pois é como se nos deparássemos com uma ausência de padrão. O que não nos autoriza, entretanto, a isolar essas histórias, e a não ver aí pontos de contato com a tradição ocidental. É este o meu desafio aqui: estudar um contexto cultural europeu preciso, que reagiu de forma diferente às novas idéias e movimentos emergentes a partir do Renascimento, particularmente à Reforma protestante e à revolução científica, porque assumiu uma atitude singular em relação à tradição medieval. O que culminou, em uma de suas vertentes, em uma modernidade distinta da modernidade moderna.

Como se teria constituído e moldado essa modernidade? Será possível usar o termo modernidade para definir uma sociedade que optou pela manutenção, ainda que renovada, da tradição (que teve, portanto, uma leitura *positiva* do tempo passado)? Começaria ponderando que, pelo fato de a Ibéria ser parte da tradição ocidental, a linha divisória entre *modernidade* e *tradição* é aí mais problemática de ser traçada do que no caso de sociedades tradicionais como Japão e Índia, nas quais a modernidade ocidental foi introduzida de fora, sem uma relação com as suas já antigas tradições. Como a Rússia, a Espanha vive o dilema de ser, ao mesmo tempo, incluída no e excluída do desenvolvimento geral do Ocidente europeu. As instituições básicas da sociedade espanhola antes da revolução industrial tinham muito em comum com outras sociedades ocidentais que se modernizaram com sucesso, bem como contatos, de diferentes intensidades, com as sociedades mais desenvolvidas do Ocidente. Por outro lado, concordo com Juan Lins (1972) quando ele afirma que, para os padrões dos séculos XIX e XX, a Espanha não pode ser considerada uma sociedade bem-sucedida. Portanto, longe de querer mostrar que a Espanha teve uma ciência muito desenvolvida ou que, juntamente com a Ibero-América, é uma sociedade bem-sucedida pelos padrões ocidentais, quero simplesmente discordar de que seu caminho particular seja algo a lamentar.

Um ponto nada fácil de detectar é aquele no qual o rumo da história espanhola começou a *divergir* do da Europa Ocidental. Juan Lins diagnostica que o *break* com a tradição ocidental teria ocorrido ainda na Idade Média devido exatamente à presença do Islã, à grande influência da minoria judaica e ao processo de reconquista empreendido pelos cristãos contra os mouros. Teria sido a partir desse *break* inicial que as diferenciações posteriores se foram conformando. Seriam elas: 1) a precocidade com que se constituiu uma monarquia poderosa, a qual abafou as aspirações da burguesia ascendente; 2) a concepção medieval de império da política de Carlos V, que moldou a sua política externa; 3) a força da Contra-Reforma. Esses fatores teriam sido decisivos para fazer da conquista da América um empreendimento *metade medieval, metade moderno*.

Dessa forma, Lins assinala a singularidade espanhola mesmo em relação a outros contextos contra-reformistas como a Itália. A Contra-Reforma italiana não co-existiu nem com a constituição de um Estado nacional precoce (ao contrário, o Estado nacional italiano só vai se constituir no século XIX), nem com a descoberta e colonização de um Novo Mundo. Tampouco encontramos na Idade Média italiana a multiplicidade cultural verificada na Ibéria. Um ponto em comum importante, no entanto, foi o movimento renovador da escolástica medieval, com influências mútuas no período de constituição da modernidade, ainda que com desfechos diferentes.

Otis Green (1968), sem se referir a qualquer *break* com a tradição ocidental em um momento preciso, enfatiza a precocidade com que ocorreu a modelagem do edifício moderno na Espanha. Mais, porém, do que à constituição do Estado nacional espanhol, ele está se referindo à anterioridade da tradição de *crítica ao aristotelismo tomista*, em grande parte devida à convivência de diversas interpretações de Aristóteles desde a Idade Média. Assim, teria sido exatamente pelo fato de esse edifício cultural ter conseguido mais ou menos se consolidar precocemente que o mesmo pôde resistir, ou mesmo se fechar, às influências indesejadas nos séculos XVI e XVII. Está aqui presente, sem dúvida, a concordância sobre a singularidade da Idade Média, assim como sobre as características acima apontadas para diferenciar a Espanha moderna dos demais países europeus. Mas há uma diferença de perspectiva em relação a Lins. Enquanto Lins argumenta que o fato de o *break* com a tradição ocidental ter ocorrido muito cedo desestimulou uma modernização bem-sucedida, Green não aponta nem um rompimento num momento preciso, nem uma não-modernidade posterior. O que concluímos da leitura de seu trabalho é que teria ocorrido uma diferenciação *paulatina*, porém *constante*, entre a história intelectual espanhola e a norte-européia.

Minha caracterização da modernidade medieval na Espanha inclui a concordância com as teses de Maravall, Morse, Lins e Otis Green, que afirmam a singularidade da Idade Média e do Renascimento lá. De fato, a convivência entre católicos, judeus e árabes, já existente quando da redescoberta de Aristóteles nos séculos XII e XIII, possibilitou a emergência e a convivência, desde cedo, de diferentes leituras do mesmo, assim como de críticas mais ou menos radicais a ele. O que nos incita a concluir que a postura crítica em relação ao aristotelismo foi anterior aos séculos renascentistas e, claro, diferente. Pois não se tratava de oferecer um enfoque *alternativo* ao de Aristóteles – como ocorreu quando da retomada do neoplatonismo durante o Renascimento –, mas de uma *disputa* sobre qual seria a melhor leitura, a melhor interpretação e, quando das novas descobertas do século XVI, de *confrontá-lo* e *modificá-lo* a partir de conhecimentos advindos das novas observações e descobertas. Assim, num momento em que muitos

pensadores no restante do continente viravam as costas para o passado, atacando Aristóteles, e outros buscavam satisfação nas doutrinas de Cardano e Paracelso, os espanhóis tomaram um outro tipo de "decisão coletiva". Quando estava próxima de se tornar uma nação de místicos, a Espanha voltou suas costas para as tendências místicas e franciscanas do escotismo. Silenciosa, mas firmemente, apostou na superioridade da razão aristotélica. Pois a escolástica medieval foi extremamente racionalista, especialmente se comparada com as várias tendências mágicas e irracionalistas que floresceram durante a Renascença. Ainda que seja verdade que a Espanha permaneceu mística, isso se deu muito mais *apesar* do escolasticismo ortodoxo do que *devido* a ele.

A Espanha rejeitou também o nominalismo, escolhendo a via de Bacon. Seguiu a via de Francisco Suárez mais do que a de Hobbes ou Locke. A vitória do escolasticismo e a rejeição do nominalismo e do escotismo teve, por certo, *uma história plena de debates e disputas intelectuais*. A opção pela modernização da metafísica, expressa principalmente no trabalho de Francisco Suárez, não foi um ato isolado sem qualquer repercussão no estrangeiro. Ao contrário, esses esforços filosóficos renderam frutos no trabalho de Leibniz, Spinoza e nas universidades alemãs. Enfim, ainda que no século XIX os trabalhos dos filósofos espanhóis tenham sido considerados letra morta, o escolasticismo barroco espanhol voltou a despertar um renovado interesse em nossos dias.

As inovações que a Espanha produziu na teoria do direito (Francisco de Vitória) e na metafísica (Francisco Suárez) foram adaptadas em outros países para as necessidades de seus próprios sistemas filosóficos e, eventualmente, relegadas ao esquecimento na medida em que a própria metafísica, enquanto disciplina, foi sendo progressivamente empurrada para o *background*. É também evidente, por outro lado, que a Espanha não se interessou em seguir os seus pensadores humanistas ou "filósofos críticos", entre os quais podemos identificar precursores de Bacon e de Descartes (Juan Luis Vives, Francisco Sánchez, Gomes Pereira etc.). Seu interesse foi fortemente direcionado no sentido de *manter a hegemonia do aristotelismo tomista*, ainda que *renovando* essa tradição de uma maneira bastante original.

A prevenção contra o novo foi, entretanto, seletiva e bastante complexa. Ao mesmo tempo que inovações no campo da literatura e da arte eram bem-vindas, obstáculos crescentes eram erguidos à penetração de novos pensamentos científicos ou religiosos.

A opção pela atualização da síntese aristotélico-tomista que então se efetuava implicava manter a filosofia natural e a astronomia com o *status* que haviam possuído durante a Idade Média: o de disciplinas auxiliares da teologia. Isso não impediu que se encontrassem lá excelentes cientistas, como não impediu que se identificassem representantes do individualismo moderno. A grande

diferença em relação aos demais contextos é que a sociedade como um todo teve uma resistência muito maior a incorporar a nova racionalidade (da ciência e/ou da consciência) porque já havia instituído (ou remodelado) sua própria racionalidade.

Eles elaboraram precocemente uma racionalidade escolástica, porém moderna (ou poderíamos dizer, moderna, porém escolástica). Dela a cultura ocidental recebeu contribuições fundamentais relativas a novas abordagens em metafísica, teoria do direito, antropologia etc. Mas essa modernidade escolástica teve sérias restrições quanto ao emergente ideal de ciência e à nova valorização da consciência (a certeza objetiva e subjetiva característica da racionalidade moderna).

Entender como se constituíram as abordagens inovadoras em metafísica, antropologia, história, teoria do direito ou filosofia é entender, ao mesmo tempo, a *forma de enfrentamento* do mundo ibérico em relação às mudanças que então se processavam nos territórios da ciência e da consciência religiosa. É aí que está o desafio dessa modernidade: tentar manter a primazia da escolástica e adaptá-la aos novos tempos.

Uma tarefa gigantesca e com resultados incertos. Pois a modernização da escolástica era, sim, *compatível* com várias das atitudes modernas – crítica ao critério de autoridade, valorização da observação e da experiência pessoal etc. – mas era intrinsecamente *incompatível* com o novo ideal de ciência, que implicava a substituição de uma epistemologia baseada no ficcionalismo e no probabilismo por uma nova, amparada na certeza objetiva a partir da prova demonstrativa. Daí por que a renovação da escolástica que então se efetuava não podia conviver com o novo *status* epistemológico que a filosofia natural e a astronomia vinham adquirindo, o de geradoras de um método único, a ser generalizado aos demais campos do saber.

A escolástica barroca dos séculos XVII e XVIII foi um dos modos de reagir frente aos problemas fundamentais da época moderna. Tentou-se repetir na Idade Moderna uma síntese tão ou mais difícil do que a que santo Tomás elaborou para a Idade Média. Assim como santo Tomás havia assimilado a filosofia aristotélico-árabe dentro de um grande sistema de filosofia, os filósofos e teólogos espanhóis enfrentaram os novos problemas mediante uma assimilação enérgica de todas as dificuldades filosóficas do passado. Mas, como nos adverte Ferrater Mora (1955: 101), "isso foi feito de uma forma 'moderna': quaisquer que fossem suas crenças filosóficas, ensaiaram uma metafísica que pudesse chegar a ser, e que chegou a ser, epistemologicamente autônoma".

A constatação de que a escolástica jesuítica e o sistema filosófico de Suárez parecem ter fracassado em ocupar o primeiro plano da filosofia moderna *não demonstra que não fossem modernos*. Suárez formulou o problema fundamental

do homem moderno. Não se tratava mais simplesmente de *como* ganhar o céu, ou do alcance da liberdade humana, ou das bases da concórdia, e sim da busca de um princípio ontológico do qual pudesse resultar o restante. Ao acercar-se o momento crucial da crise histórica e filosófica, o homem tinha que se decidir a saber o que era *"ser"*, em última instância (que é o problema primordial da filosofia), pois só isso poderia permitir-lhe falar de um método para descobrir o que poderia ser conhecido de cada ser.

E foi por ter tentado fazer isso que Suárez foi levado a sério pelos filósofos do século XVIII. Ele foi moderno como Descartes: ambos colocaram os mesmos problemas, ainda que as soluções tenham sido diferentes. *Ambos* seguiram o mesmo movimento histórico moderno e foram *expressões diferentes* do mesmo. Suárez manteve a doutrina de santo Tomás e sua versão de tradição aristotélica, ao mesmo tempo que incorporou o criticismo de Duns Scott (concedendo um maior espaço para o voluntarismo divino), num esforço de adaptar a filosofia tomista às novas condições históricas: a polêmica católico-protestante, a emergência dos Estados nacionais europeus na forma de monarquias absolutistas e imperiais etc. Seus ensinamentos, exceto no que concerne à sua filosofia política, tornaram-se um tipo de doutrina ortodoxa não-oficial da monarquia católica.

Suárez foi a corporificação da forma pela qual a neo-escolástica reagiu ante os problemas fundamentais da época moderna. Essa tentativa de revitalizar a tradição medieval, empreendida por Suárez, Luis de Molina, Benito Pereira e outros, não pode ser interpretada como uma reminiscência inerte do passado. O fato de ter sido um esforço que não teve pleno êxito não nos permite concluir que tenha sido um fenômeno imutável e solitário. Já os matemáticos e físicos espanhóis do fim do século XVII e do século XVIII iriam tentar uma nova *conciliação entre física e teologia*, que culminou dando uma solução *eclética* ao desafio de assimilar a ciência moderna sem contradizer a fé.

A solução eclética foi talvez a *única forma possível de sobrevivência* para as diferentes gradações de reformadores-inovadores, bem como para a própria doutrina neotomista oficial, num mundo onde as teorias dos cientistas modernos vinham sendo crescentemente aceitas. O *ecletismo* deu o tom da recepção não só da ciência como também da filosofia moderna na Espanha e na Nova Espanha (México). No Velho Mundo podemos perceber a solução eclética na forma como o movimento inovador lidou com o copernicanismo, bem como em outros aspectos da filosofia moderna.

Essa solução culminou em uma *incorporação* dos trabalhos dos cientistas e filósofos modernos nas universidades, mas de uma forma *não-orgânica*. No Novo Mundo a postura eclética assumiu feições particularmente interessantes devido à sua coexistência com o sincretismo étnico e religioso que teve origem desde o início do século XVI.

3. A modernidade neotomista no Novo Mundo

Se é impossível negar a existência de uma crise na Espanha no século XVII, é possível e interessante contrastá-la com a situação na Nova Espanha, onde a crise do barroco não foi sentida com tanta intensidade. Segundo Octavio Paz, enquanto a velha Espanha estava perdendo o seu "plano nacional", a Nova Espanha estava construindo o seu. O catolicismo era uma religião velha e uma força defensiva no Velho Mundo, mas uma força criativa na Nova Espanha. De forma que, naquele contexto, o neotomismo se adaptou talvez melhor à Nova Espanha do que à velha. Uma vez que a filosofia era destinada a fornecer a justificativa lógica e racional da revelação cristã, o neotomismo forneceu a base da educação e da evangelização do império espanhol no Novo Mundo. Assim podemos detectar na Ibero-América, além das formulações modernas dos jesuítas já assinaladas para a Espanha, um ambiente de grande vitalidade cultural, que pode ser ilustrado nos trabalhos de soror Juana Inés de la Cruz e Carlos de Siguenza y Góngora.

As idéias e formas intelectuais e artísticas da geração de soror Juana não foram apenas dela; eram, de fato, já velhas. O ardor, a curiosidade, e desejo de aprender daquela geração de mexicanos são impressionantes. Situada entre dois mundos e duas eras, essa geração representou, de um lado, um florescente nascer do sol – contrastando com o crepúsculo cinza da Espanha – e, de outro, uma alvorada prefigurando uma nova sociedade. O universalismo (transnacionalismo) que sempre havia orientado a Companhia de Jesus e muitas vezes havia culminado em conflitos com os Estados nacionais no cenário europeu, atuou como o modelador do sentimento crioulo na Hispano-América. O universalismo dos jesuítas era, a rigor, um *sincretismo universalizante* que tentava fazer a religião católica compatível com a antiga religião meso-americana (e, no caso da China, com o confusionismo). Tal procedimento demandava uma alteração radical das crenças não-cristãs e, por vezes, das cristãs. O reconhecimento de que as práticas religiosas já existentes entre esses povos não eram *de todo* incompatíveis com o cristianismo foi algo novo e que conflitou com a prática dos dominicanos e franciscanos. Enquanto esses consideravam os deuses astecas demônios e queriam pôr um fim às antigas religiões, os jesuítas e homens como Carlos Siguenza y Góngora consideravam-nos figuras históricas e queriam utilizá-los. O que orientava o missionarismo moderno dos jesuítas não era uma conversão que conduzisse ao reino de Deus ou ao fim do mundo nos moldes do milenarismo dos franciscanos no século XVI, mas sim que levasse ao movimento ascendente da história universal. Paz detecta, nessa técnica de conversão, uma "desconcertante combinação de piedade e cálculo, fé e maquiavelismo".

O ponto a ressaltar aqui é que os jesuítas tentaram, ao máximo, *conjugar* o cristianismo com as novas descobertas, seja de novas religiões (como a chinesa ou as meso-americanas), seja de novos conceitos e experimentos científicos. No primeiro caso, a estratégia foi o sincretismo universalista, supondo que todas as religiões já tinham em si um quê de cristianismo. No segundo, a possibilidade de sobreposição e a solução eclética, procurando integrar as novidades científicas em uma explicação do mundo basicamente religiosa (católica). É interessante observar, entretanto, que essa opção pelo sincretismo inspirou-se, conforme nos lembra Octavio Paz, não no aristotelismo tomista, mas na patrística medieval e no neoplatonismo hermético da Renascença, um movimento impregnado com filosofia antiga e racionalismo, ciência e magia. Dentro desse movimento seria possível identificar *duas correntes*: a da religião astral (Bruno, Campanella, Agrippa, Pico de la Mirandola) e a dos jesuítas (que tentavam conciliar as religiões não-cristãs com o catolicismo romano).

As duas melhores mentes do século XVII mexicano – soror Juana Inés de la Cruz e Carlos de Siguenza y Góngora – foram profundamente influenciadas por essa perspectiva dos jesuítas e abertas às novas idéias científicas. Ambos foram particularmente impressionados pelo trabalho do padre Kircher, um jesuíta alemão que tentou uma síntese entre as religiões universais. No seu trabalho, o sincretismo dos jesuítas atinge o auge: a Roma católica aparece como o *centro* para o qual todas as demais religiões convergem, e o Egito antigo e seu profeta Hermes Trimegistus como a *ponte* entre o catolicismo e as demais religiões, uma vez que Hermes já teria intuído o mistério da trindade. Kircher deixou especulações históricas e mitológicas, bem como trabalhos científicos. Foi também muito interessado em física (óptica), astronomia e ciência natural, e esteve em contato com grandes pensadores europeus, com destaque para Leibniz. Seu trabalho conjuga *três correntes* conflitantes: o sincretismo católico (da Sociedade de Jesus do século XVII), o hermetismo neoplatônico egípcio e os novos conceitos e descobertas da física e da astronomia.

A freira e poeta soror Juana Inés de la Cruz considerava o trabalho de Kircher como uma *janela* através da qual ela podia ver as mais audaciosas especulações e descobertas da nova ciência sem o perigo de ser acusada de heresia. Através de um pensador como Kircher, ela podia mesmo vislumbrar os vastos territórios que se estendiam além dos limites delimitados pela Igreja. Tais territórios eram, ao mesmo tempo, reais e quiméricos: um Egito abstrato dotado de obeliscos inscritos com signos mágicos e fórmulas matemáticas, enigmas, instrumentos científicos etc. Cabe ressaltar, no entanto, que, ao contrário do que se possa pensar, a convivência da nova ciência com as idéias do hermetismo renascentista, da alquimia e da cabala não eram absolutamente incomuns na Europa do século XVII. A rigor, poucas mentes foram imunes a isso. E mais, sem

o hermetismo, a alquimia e as especulações mágicas, o empirismo da ciência moderna não teria sido possível. A noção básica de experimentação nasceu da atitude livre e irreverente do "mágico" em relação à natureza, de seu intenso interesse pelos fenômenos naturais (Paz, 1988: 177).

O trabalho autográfico de soror Juana foi o primeiro na história do pensamento ibero-americano no qual aparece uma atitude verdadeiramente moderna frente à natureza. Seu ponto de vista não era nem o da filosofia tradicional nem o da religião: ela não estava interessada na ordem cósmica ou nos eventos sobrenaturais, mas nos fenômenos *naturais*. Essa atitude teria sido, contudo, inimaginável sem as especulações e interpretações de Kircher, nas quais as fronteiras entre empirismo científico e especulações fantásticas tornaram-se extremamente tênues e havia a constante busca de um *acordo* entre a nova física e a antiga. Em questões de astronomia, por exemplo, ele adotou o sistema de Tycho Brahe, expressando um compromisso entre Copérnico e Ptolomeu.

Soror Juana, embora não se tenha pronunciado diretamente sobre a nova astronomia – provavelmente por precaução –, parece ter estado bastante *integrada* com as novas idéias e com o novo clima intelectual. Sua afinidade com a nova astronomia, a nova física e a nova filosofia não aparece através de qualquer referência a Copérnico, Descartes ou Galileu, mas no compartilhar de uma visão que não era, estritamente falando, *derivada* ou *deduzida* da nova ciência: a infinidade do universo (elogiada por Bruno e lamentada por Pascal), a ausência de um centro cósmico, a pluralidade de mundos habitados etc. Seu mais famoso poema, "O primeiro sonho", considerado poeticamente perfeito, tem como tema o ato de conhecer, que então assume a forma de um ato de *transgressão*. Na melhor tradição platônica, a razão, enquanto paixão intelectual, convida o espírito a acompanhá-la em uma extraordinária aventura epistemológica. E, frente às enormes dificuldades, quando o conhecimento parece algo inacessível, ela convida o leitor a tentar vias novas. A forma como ela mistura a tradição platônica com o racionalismo aristotélico-tomista denuncia, no entender de Paz (1988: 201), *uma atitude surpreendentemente moderna, ainda que sem romper com o paradigma*.

Don Carlos de Siguenza y Góngora (1645-1700) foi cosmógrafo de Carlos II e publicou uma obra bastante variada: *Mercúrio Volante* (o primeiro periódico mexicano), poesias, obras geográficas, sobre astronomia e cometas. Diferentemente de soror Juana, seus trabalhos evidenciam uma familiaridade com Gassendi, Kepler, Galileu e Descartes. Mas, como ela, sofreu uma decisiva influência dos trabalhos do jesuíta alemão Athanasius Kircher. A obra de Siguenza y Góngora é, nas palavras de Bernabé Navarro, um fato *capital* na história das idéias no México por ser a expressão de um período crucial do passado histórico: o da *transição* entre duas idades, a Média e a Moderna, e entre dois mundos, o Velho

e o Novo. Sua obra *Libra astronómica y filosófica* (1690) transmite, segundo José Gaos (Siguenza y Góngora, 1959: 8), essas duas transições:

> *La obra delata en el ánimo del autor una peculiar coyuntura de lo americano y lo europeo en función de lo nuevo y de lo viejo entendidos como moderno y medieval. La Libra documenta los cuatro cardinales puntos distintivos o característicos de la obra toda, vida y personalidad de don Carlos, por lo que es el gran percursor del siglo del esplendor en México: enciclopedismo de su saber y obra y modernidad de su posición...; jesuitismo, en el sentido de una conciliación del catolicismo y la modernidad que es esencial a la Compañia de Jesus.*

O título *Libra astronómica y filosófica* sugere a idéia de *duas balanças*: a libra filosófica colocaria o padre jesuíta Eusébio Francisco Kino em um dos pratos e o próprio autor no outro. *"Y alli se vería con evidencia quién se quedaba en el aire y quién hacia más peso con sus razones y autoridad"* – e, conseqüentemente, quem conseguiria provar a libra astronômica. A obra foi escrita como réplica às críticas que o padre Kino havia dirigido aos estudos de Don Carlos sobre os cometas, ainda que sem mencioná-lo literalmente. Em *Exposición astronómica del cometa*, publicada em 1681, Kino sustentava que, ainda que não pudesse provar que os cometas eram fonte de azar ou calamidade, considerava-os repulsivos, e invariavelmente anunciavam eventos sinistros.

O cometa de 1680 foi um fenômeno amplamente debatido na Europa e na América. Só que, na América, a polêmica não foi propriamente acerca dos cometas como corpos *puros*, ou sobre se seriam eles fenômenos *celestes* ou *terrestres*, e sim sobre o *significado* de sua aparição para os homens, sobre sua interferência com o humano. Foi uma polêmica própria do *trânsito histórico* da arcaica concepção "astrológica" dos cometas para a moderna concepção astronômica deles. Essas duas concepções se fundavam em pontos ou aspectos muito diferentes: a tradição, a autoridade, desde a revelação religiosa até a mera superstição, a observação, a experiência, a indução científica etc.

Don Carlos critica a astrologia como sendo uma ciência fundada em uma tradição *supersticiosa*. Sua astronomia é a copernicana, ainda que aceita apenas hipoteticamente, como foi corrente nos meios religiosos, devido ao fato de os mais ortodoxos continuarem a considerá-la incompatível com as Sagradas Escrituras. O esforço de Don Carlos foi no sentido de *reconciliar* fé e ciência adotando um sistema *aceitável*. Quanto à "cometologia", as referências de Don Carlos atestam uma consciência dos *limites* do conhecimento científico. Ele inicia seu manifesto dizendo que *"nadie hasta ahora ha podido saber con certitud física o matemática de qué y en dónde se engendran los cometas"*. Com esse pressuposto, e entendendo serem os cometas coisas que não podem se sujeitar à regulamentação

da natureza por procederem diretamente de uma criação divina, propõe que eles sejam venerados como obra do Supremo Artífice "*sin pasar a investigar lo que significan, que es lo proprio que quererle averiguar a Dios sus motivos. Impiedad enorme de los que son sus criaturas*". O "*Manifesto contra los cometas despojados del império que tenían sobre los tímidos*" caracteriza-se, antes de mais nada, pela moderação. Encontramos em Carlos Siguenza, um dos homens mais bem informados de seu tempo, duas eras em conflito. Ao mesmo tempo que nega modernamente que os cometas tragam ou anunciem azar, ele reconhece abertamente a sua ignorância sobre o verdadeiro significado do fenômeno, afirmando que deveriam ser venerados como um trabalho de Deus. As referências a Descartes, Gassendi e Kepler coexistem com aquelas a Pico de la Mirandola e Kircher. Essa "modernidade vacilante", conforme a chamou Octavio Paz, seria ilustrativa da modernidade medieval no Novo Mundo.

4. Conclusão

A introdução da filosofia e da ciência modernas na Espanha e na Nova Espanha, no final do século XVIII, foi uma tentativa de *orquestrá-las* com a tradição religiosa. O decisivo apoio dos nobres, financiadores dos grupos de inovadores, bem como a emergência do despotismo ilustrado personificado em D. José I, deram à Espanha a decisão de incorporar a ciência moderna como *parte* de um projeto maior de modernizar a educação e as universidades do país. Durante o período conhecido na Europa como Ilustração, ibéricos e ibero-americanos estavam-se colocando problemas com os quais a modernidade européia já se havia defrontado no século XVII (Descartes, Gassendi etc.).

Mas a compreensão dessa modernidade, na Espanha ou na Nova Espanha, não deve se limitar às influências recebidas da Ilustração européia. Segundo Pablo González Casanova, uma influência decisiva a ser considerada foi a da filosofia cristã, sua guia original. Pois foi a filosofia cristã que deu à modernidade mexicana sua delimitação e congruência, demonstrando a possibilidade de uma renovação controlada através de um método que acabou se tornando um sistema: o ecletismo. O ecletismo foi o sistema filosófico que melhor se enquadrou na modernidade. Segundo Casanova, "o ecletismo se explica através da modernidade; mas o inverso não é verdadeiro". A modernidade compreende, segundo Casanova (1948: 203), resultados muito maiores no pensamento hispano-americano do que o ecletismo: "A modernidade é uma corrente de espírito amplíssima; o ecletismo um sistema filosófico determinado, que se pode compreender *através* dela e que, junto com ela, ajuda a compreender o entusiasmo pelas ciências." A atitude da modernidade mexicana frente às inovações da filosofia e da ciência européias é a mesma que a filosofia cristã havia assumido em épocas anteriores para absorver o pensamento não cristão que a atraía e lhe

permitia evoluir. Assemelha-se muito à absorção que o tomismo fez do aristotelismo. Portanto, para explicar o funcionamento dessa modernidade, há que considerar a atividade dos filósofos cristãos em suas melhores épocas. Nos dois contextos, tratou-se de prover a filosofia cristã de valores que lhe eram estranhos: embora as idéias variassem segundo as épocas, o mecanismo de absorvê-las era o mesmo.

A modernidade mexicana considerou que se devia crer com ânimo crescente em tudo o que ensinava a Igreja. Mas nas disciplinas naturais e humanas limitava a autoridade dos padres e dos filósofos; e exigia, para crer, a idoneidade da idéia com a realidade. Nas matérias históricas nas quais eventualmente tocou, deu as regras necessárias para a utilização das fontes. Os filósofos modernos mexicanos reforçavam a idéia tomista de que toda autoridade que não adviesse da revelação divina "devia ser tida em menor conta". O fortalecimento dessa idéia implicou, de fato, a renovação da filosofia. Tal modernidade, embora não exigisse a presença constante de Deus nos trabalhos de física, também não admitia que a física tratasse de questões metafísicas. Entendia que o físico deveria ter como fonte própria a experiência, e tendeu a estudar mais a física experimental do que a especulativa. No que se refere à física especulativa, manteve em grande parte a forma antiga de argumentar. Foi um terreno favorável à convivência de doutrinas novas com métodos velhos. Os temas considerados menos perigosos eram o das matemáticas, física experimental e natureza. E foi exatamente neles que se expressaram com maior clareza as novas idéias, livres de preconceitos. Mas mesmo nesses temas matemáticos e naturais pode-se descobrir, segundo Casanova (1948: 183-193), o compromisso de tal modernidade com o cristianismo, ainda que não em sua forma ortodoxa.

Os jesuítas, que desempenharam um papel decisivo na modernização da ciência e da filosofia na Espanha, na Europa e no ultramar, foram habilidosos em formulações ecléticas. Sem romper com a estrutura heterogênea do universo, entendiam que o verdadeiro conhecimento da natureza (fenomênico, empírico) era o conhecimento obtido por meio da observação rigorosa e da observação metódica do mundo sensível, disposto e organizado segundo a matemática. Conseqüentemente, era necessário distinguir a física da metafísica: e, mais precisamente, *separar* o verdadeiro conhecimento da natureza, oferecido pela física moderna, da falsa física amparada no argumento de autoridade. Nisso eles avançam, em relação ao reconhecimento da matemática como sendo de grande auxílio para os cálculos astronômicos e a confecção de calendários, mas não no reconhecimento dela como sendo a linguagem por meio da qual a natureza se expressava. A distinção entre física e metafísica abriu-lhes filosoficamente as portas para a aceitação da física moderna (a verdadeira) tomada em seus fundamentos ou, pelo menos, para uma das doutrinas principais dessa física, o atomismo. Mas o que os singulariza é que a aceitação do atomismo e do corpu-

larismo de Descartes não fez deles *menos* escolásticos. No campo estritamente filosófico, não aceitavam que o corpo fosse divisível em elementos ou princípios que continuassem sendo corpos, pelos meios da física experimental ou da matemática. Os corpos só seriam divisíveis mediante a abstração filosófica em princípios ou elementos que já não eram o corpo real e concreto, como seriam os átomos, e sim componentes incompletos, inexistentes por si mesmos ou como corpo. Em suma, o atomismo deles não era filosófico, o que seria inclusive contraditório com a solução que dão ao problema. Eles aceitavam o atomismo exclusivamente para a física (a terrestre) opondo-se às objeções dos escolásticos ortodoxos.

Na Nova Espanha, o padre Clavíjero, um jesuíta entusiasta da nova física e do atomismo, depois de rechaçar os quatro elementos dos peripatéticos e dos químicos porque *"pueden resolverse en corpúsculos y átomos"*, estabeleceu a sua própria tese: *"No hay otros elementos fuera de los átomos, pues éstos (...) son cuerpos simples de los cuales se componen todas las cosas y en los cuales se resuelven todas."* Na conclusão, entretanto, ele tentou conciliar com a tradição: *"daremos todavia el nome de elemento al fuego, al agua, a la tierra y al aire, aunque sostenemos que se hallan compuestos de elementos"*. Já o padre Abad, também jesuíta e vivendo no Novo Mundo, defendia que muitos dos termos e das explicações dos atomistas e corpusculares (Gassendi e Descartes) coincidiam ou podiam coincidir com os escolásticos. Mas reconhecia a superioridade dos modernos no que se referia à comprovação de suas hipóteses: *"ciertamiente la demonstración es muchíssimo mejor cuando se fundamenta en el experimento mismo"*. Na Espanha encontramos também "atomistas declarados" – Luis Rodrigues de Pedrosa e Issac Cardoso – cujo atomismo tinha raízes muito concretas em autores renascentistas espanhóis como Francisco Valles, Gomes Pereira e Pere D'Olesa. Eles pertenciam àquela tendência já referida dos que se propunham resolver o problema da defasagem da ciência espanhola, revalorizando a tradição científica renascentista.

Quanto aos jesuítas cientistas mexicanos cujos trabalhos foram estudados por Bernabé Navarro (1983), é à *física moderna* – denominada por eles o *verdadeiro conhecimento da natureza* ou a *verdadeira física* – que estão se referindo quando expressam sua simpatia pelo atomismo ou pelo copernicanismo. Tanto uns quanto outros demostram simpatia pelas teses de Copérnico, tentando compatibilizá-las com a de Tycho Brahe. O padre Clavíjero não descarta totalmente sequer o sistema de Ptolomeu: *"No me es menos difícil entender los movimientos de Copérnico que los de Ptolomeo o Tycho"*. Escolheu o de Tycho porque *"el sistema copernicano no concordaba con las escrituras, ni el ptolomaico con los fenômenos"*. Assinala, entretanto, que as idéias de Tycho se adaptam perfeitamente à astronomia, mas não à física (daí não poder defendê-las integralmente).

O que os singulariza na história do pensamento ocidental foi o *modo* como eles resolveram o dilema de aceitar a física moderna, mantendo-se escolásti-

cos em pontos fundamentais de doutrina; ou seja, foi a solução *eclética*, de aceitar as doutrinas e principalmente o método moderno incorporando-os ao substrato fundamental da filosofia escolástica. O padre Dávila enfatizava, ao lado da necessidade de leitura dos clássicos (Platão, Aristóteles etc.), a necessidade de conhecer Descartes, Leibniz, Newton e outros modernos de primeira magnitude. Particularmente no que se referia à física moderna, o padre Clavíjero enfatizava que os fatos conhecidos a partir dela eram *"el resultado de la secular investigación de los hombres más sábios y que son admitidos por los filósofos sin distinción de escuela o sistema". Em suma, os cientistas jesuítas do século XVIII estavam a par da ciência moderna.* Em astronomia e física chegavam mesmo a *preferir* as formulações modernas às escolásticas: manchas e partes mais brilhantes do sol, corruptibilidade dos corpos celestes, distância entre as estrelas fixas, superioridade das órbitas dos cometas com respeito à lunar, teoria da gravidade etc. Em seu curso de filosofia, o padre Abad ousou examinar se, *de fato*, a matéria celeste era de uma espécie diversa da sublunar; uma ponderação altamente audaciosa, porque se chocava com a tese escolástica da incorruptibilidade dos céus e da heterogeneidade do universo.

A preocupação em assimilar a ciência moderna, sem *digerir* muito bem e sem *produzir* algo positivo, deu mais a impressão de um combatente que finalmente reconhece a autoridade do adversário. É sintomática, nesse sentido, a *perda de originalidade*, mesmo por parte dos cientistas jesuítas que vinham tentando ser modernos sem romper com o que consideravam ainda aceitável da visão medieval de mundo e de ciência. De forma que o século XVIII chegou ao fim com a aceitação das teorias de Copérnico, Galileu, Descartes, Newton e outros nas universidades e instituições educacionais em geral, mas como uma espécie de decisão ideológica ou mesmo burocrática frente à constatação da defasagem da ciência e filosofia espanholas em relação ao que se desenvolvia nos países vizinhos. Conforme disse Unamuno, a ciência moderna e outros elementos fundamentais da modernidade (moderna) não penetraram, de fato, na alma ibérica (ou na ibero-americana).

Referências bibliográficas

ACOSTA, José de. 1940. *História natural y moral de las Índias*. Edição preparada por Edmundo O'Gorman. México, Fondo de Cultura Econômica.

ASTARD, Vicente Palácio. 1949. *Derrota, agotamiento, decadencia, en la España del siglo XVI*. Madri, Edições Rialpi.

——. 1950. "Razón de España en el mundo moderno", *Arbor*, nº 50, fevereiro, p. 722-733.

BLUMENBERG, Hans. 1987. *The genesis of the Copernican world*. Cambridge, Massachusetts Institute of Technology.

CASTRO, Américo. 1971. *The Spaniards. An introdution to their history*. Los Angeles, University of California Press.

DOMINGUES, Beatriz Helena. 1996. *Tradição na modernidade e modernidade na tradição. A modernidade ibérica e a revolução copernicana*. Rio de Janeiro, COPPE.

FERRATER MORA, José. 1955. *Cuestiones disputadas. Ensayos de filosofia*. Madri, Revista del Occidente.

GÓNGORA, Mário. 1975. *Studies in the colonial history of Spanish America*. Cambridge, Londres, Nova York, Melborne, Cambridge University Press.

GREEN, Otis H. 1968. *Spain and the Western tradition*. 4 vols. University of Wisconsin Press.

LINS, Juan J. 1972. "Intelectual roles in sixteenth-century Spain", *Daedalus*, p. 59-108.

——. 1972. "Tradition and modernity in Spain", trabalho apresentado na Conferência *Daedadus* sobre Sociedades Pós-Tradicionais. Roma, 22-26 de março.

MARAVALL, José Antonio. 1965. *Antigos y modernos*. Madri, Sociedad de Estudios y Publicaciones.

——. 1984. *Estudios de história del pensamiento español*. Madri, El Ciclo del Barroco.

——. 1986. *Culture of the Baroque*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

MORSE, Richard M. 1966. "The Latin American boom", *Time Literary Suplement*, July, 24.

——. 1982. *O espelho de Próspero*. São Paulo, Companhia das Letras.

——. 1992. "El espejo after a decade" (mimeo).

NAVARRO, Bernabé. 1983. *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*. Mexico, Universidad Nacional Autónoma del Mexico.

ORTEGA y GASSET, José. 1989. *Em torno a Galileu*. Petrópolis, Vozes.

PAZ, Octavio. 1988. *Sor Juana Inés de la Cruz. The traps of the faith*. Cambridge, The Beknap Press of Havard University.

SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Cláudio. 1962. *España, un enigma histórico*. Buenos Aires, Editorial Sulamericana.

SIGUENZA Y GÓNGORA, Carlos de. 1959. *La libra astronómica y la filosófica*. Apresentación de José Gaos. Edición de Bernabé Navarro. Mexico, Centro de Estudos Filosóficos da Universidad Nacional Autónoma del Mexico.

TOULMIN, Stephen. 1990. *Cosmopolis. The hidden agenda of modernity*. Nova York, The Free Press.

UNAMUNO, Miguel. 1954. *The tragic sense of life*. Nova York, Dover Publication.

VAZ, H. 1986. *Escritos de filosofia. Problemas de fronteira*. São Paulo, Edições Loyola.

——. 1991. "Modernidade filosófica e religião", *Revista Síntese Nova Fase*, v. 18, nº 53, p. 147-165.

(Recebido para publicação em novembro de 1997)