

## RESENHA

**PEREIRA, Rosalie H. de Souza. *Averróis, a arte de governar: uma leitura aristotelizante da República*. São Paulo: Perspectiva, 2012, 335 p.**

*Tadeu M. Verza\**  
*tmverza@gmail.com*

Averróis (Ibn Rushd) dedicou-se durante sua vida a comentar as obras de Aristóteles e o fez utilizando três formas de comentários: grandes, médios e pequenos (ou epítomes), algumas vezes dedicando a uma mesma obra as três modalidades, o que lhe valeu o título de o Comentador. Porém, comentar para Averróis era fazer filosofia. Para ele, Aristóteles não era apenas o fundador desta ciência, mas também representava o seu auge; esclarecer o que havia ficado obscuro em suas obras e remover delas os elementos estranhos adicionados por seus pósteros era o que definia a tarefa do filósofo cordovês.

Tendo em vista o projeto filosófico de Averróis, estranha-se à primeira vista que tenha escrito um comentário à *República* de Platão; é esta obra que Pereira analisa em seu livro, fruto de sua tese de doutorado. A autora é responsável por importantes publicações sobre filosofia árabe no país, além de ter traduzido, em parceria com Anna Lia A. de Almeida Prado, o opúsculo de Averróis chamado *Exposição sobre a substância do orbe* (já publicado pela Edipucrs) e o próprio *Comentário sobre a República* (Perspectiva, no prelo).

O livro de Pereira analisa o comentário de Averróis a essa obra de Platão com a finalidade de expor o pensamento político do autor que, segundo ela (p. 15), não tinha o objetivo de harmonizar Aristóteles e Platão, mas de desenvolver seu próprio pensamento político de molde aristotélico, tendo como fio condutor a *República* apenas e tão somente porque a *Política* lhe era desconhecida.

\* Professor do Departamento de Filosofia da UFMG. Resenha recebida em 19/08/2012 e aprovada em 22/10/2012.

O livro divide-se em duas partes. Na primeira, composta de dois capítulos, Pereira descreve o contexto histórico da época de Averróis, uma breve biografia, seu papel de comentador e aspetos de seu pensamento jurídico, teológico e médico.

Na segunda parte, composta de cinco capítulos, Pereira apresenta o pensamento político de Averróis. No primeiro capítulo, “Ética e política na filosofia”, a autora busca caracterizar a filosofia política desenvolvida no Islã valendo-se tanto da tradição religiosa (pela relação entre lei humana e divina) quanto filosófica relativamente às fontes gregas. Acerca destas, a autora mostra que a *República*, as *Leis* e a *Ética Nicomaqueia* foram as obras que mais influenciaram os filósofos árabes (ainda que não conhecessem as duas primeiras quer em sua totalidade, quer na forma de diálogo): “Enquanto Plotino propôs o distanciamento do filósofo dos assuntos da vida prática e Proclo preferiu encontrar a busca filosófica da perfeição nos diálogos platônicos *Parmênides* e *Teeteto*, - e não na *República* e nas *Leis* -, esquivando-se, para tanto, dos problemas sociais, os *falasifa* favoreceram as concepções referentes à organização social apresentadas na *República* e nas *Leis*, embora apoiados na *Ética Nicomaqueia*” (p. 93).

No segundo capítulo, “A voz política de Averróis”, Pereira concentra-se na natureza do *Comentário sobre a República*. Ela destaca as dificuldades que o estudo desta obra, de datação incerta, acarreta, visto que não chegou até nós no original árabe, mas apenas em uma tradução para o hebraico e em duas para o latim, o que dificulta o exame dos conceitos, dificuldade que se agrava ainda mais pela incerteza quanto ao texto que Averróis comenta, se uma versão árabe do texto platônico ou se uma paráfrase de Galeno. Soma-se a estas dificuldades o modo conciso de exposição do texto; Averróis muitas vezes limita-se a indicações, o que leva a autora a suspeitar que a obra possa ser apontamentos para uma exposição oral (p. 99).

Quanto à natureza da obra, a autora busca responder à questão de por que Averróis escreveu um comentário à *República*. Mais propriamente, por que escolhe elaborar um tratado político utilizando esta obra, ainda que a *Política* não lhe tivesse chegado às mãos. A autora sugere que esse tratado permitiu a Averróis não apenas realizar uma crítica aos teólogos e a seu modo equivocado de interpretação do texto religioso que impunham à sociedade (uma tônica de outras duas obras, *Tratado decisivo* e *Desvelamento do método*), mas também de denunciar os regimes vigentes pelo confronto entre a lei e o “califado ideal do tempo dos califas retamente guiados” (p. 103). Isto porque, para Averróis, a efetivação da cidade ideal não passa pela lei e pela sucessão de governantes virtuosos, mas pela instituição da *Shari’a*, a Lei religiosa de caráter profético,

motivo pelo qual, segundo a autora, Averróis teria sugerido que, no caso do governante não ser propriamente versado nesta disciplina, o poder poderia ser dividido com um jurista<sup>1</sup>. Porém, segundo Pereira, a instauração dessa cidade virtuosa, no *Comentário*, não se dá pelo filósofo-rei de Platão, mas pelo *phrónimos* de Aristóteles (p. 107).

Tal condução do texto permite à autora, no capítulo três, falar da “leitura aristotelizante da *República*”, que está presente logo na primeira observação de caráter metodológico que Averróis faz, no início da obra, ao afirmar ater-se aos argumentos científicos do texto, e não aos dialéticos, observação esta que se compatibiliza com o procedimento aristotélico e não com o platônico, motivo pelo qual Averróis alega não comentar os livros I, X e parte do livro II da *República*.

Outro elemento aristotélico, segundo a autora, diz respeito à divisão das ciências descrita no *Comentário*, que segue o modelo de Aristóteles da distinção entre ciência prática e teórica, ainda que Averróis afirme que a prática tem também uma parte teórica. No caso, a *Ética Nicomaqueia* responderia pela parte teórica da ciência prática e a *Política* à parte prática, função que também a *República* desempenha, segundo Averróis, o que também explica a disposição de comentá-la: para dar cabo da ciência prática, era necessário contemplar suas duas partes.

Também reforça a leitura aristotelizante da obra o modo como Averróis trata das virtudes. A autora as menciona no capítulo 3, mas as analisa no capítulo 4, “A virtude do governante”. Segundo ela, “Averróis não desenvolveu seu comentário a partir das quatro virtudes cardinais indicadas na *República*, isto é, sabedoria, moderação, coragem e justiça, mas a partir das virtudes que tomou emprestadas de Al-Farabi, ao estipular os estados virtuosos necessários para o estabelecimento da cidade ideal” (p. 144), quais sejam, virtudes teóricas, reflexivas, morais e as artes práticas que são, como afirma este último, as “coisas humanas pelas quais as nações e os cidadãos alcançam a felicidade nesta vida e a suprema felicidade na vida por vir” (p. 143).

A autora, então, analisa essas noções em vista da hierarquia que Averróis estabelece entre elas e, com isto, propor a ordem hierárquica da sociedade: “no topo da hierarquia está o filósofo, pois é ele quem detém o conhecimento das ciências especulativas e tem a capacidade de realizar-se com a virtude da sabedoria; em segundo lugar o governante, conhecedor dos princípios gerais da arte política (isto é, a ética) e munido das virtudes cogitativas [...]; e, por

1 A autora se pergunta se Averróis neste caso não estaria sugerindo a si mesmo para esse papel e se, no caso, isso não teria sido motivo para seu exílio (p. 114-115).

fim, os habitantes em geral” (p. 155). Estabelecida a ordem, Averróis dedica-se a tratar da sabedoria prática (*phrónesis*), visto ser a virtude soberana da arte prática soberana.

Para Averróis, o fim humano, a felicidade, é fruto da parte teórica da ciência prática, ou seja, a ética, mas se realiza na parte prática, ou seja, a política. Ao tratar de como a cidade é sábia, ele vincula tal característica ao conhecimento do fim humano e afirma que a “associação política é necessariamente sábia conforme ambos os conhecimentos simultaneamente, isto é, operativos e especulativos” (p. 184), ou seja, ética e política, e que tal conhecimento encontra-se nos filósofos, pois “está claro que esta ciência deve estar estabelecida no senhor da cidade que tem o domínio dela” (p. 184). Ora, este conhecimento, que faz do governante um filósofo, segundo a autora, é a sabedoria prática, pois é por ela que o governante é “capaz de fazer uma reta deliberação e de escolher e decidir sobre os meios corretos a fim de conduzir seu povo para a obtenção da felicidade. Esta é a tarefa capital do governante sábio” (p. 186).

Pereira observa que, ainda que a identificação entre governante e *phrónimos* seja marca clara da leitura aristotelizante que Averróis faz da *República*, tal identificação tem outra finalidade: a de realizar a aproximação entre o *phrónimos*, modelo de governante, e toda uma tradição peculiar ao Islã que une moral, política e direito, e que tem como base o Corão, o *Hadith* e a *Sunna*, todos centrados na figura do Profeta Muhammad. Tal relação será abordada no capítulo 5, “Sobre as qualidades essenciais ao governante”, o que reforça ainda mais a crítica que Averróis faz aos líderes de seu tempo.

Neste capítulo, a autora mobiliza as descrições das qualidades dos governantes conforme expostas por Platão e Al-Farabi e mostra quais são as qualidades que devem ser possuídas por um governante, dado que já se mostrou que deve ser filósofo. O importante destas características é que Averróis entende que, ainda que elas sejam muito difíceis de serem encontradas em um só homem, elas podem ser obtidas pela observância das leis, tanto da lei universal, designada pela *Shari'a*, de origem divina, quanto da lei particular, relativa aos hábitos e aos costumes na cidade. Uma cidade que observa a lei universal, que age conforme os preceitos estabelecidos pelo Corão, pelo *Hadith* e pela *Sunna*, naturalmente segue a lei particular e atende ao necessário para o surgimento de um governante sábio.

Pode-se perceber, pelo percurso realizado pela autora, que o *Comentário sobre a República*, de Averróis, é uma obra peculiar que atende mais a uma demanda do autor em expressar seu pensamento político e estabelecer uma

ligação entre a tradição aristotélica e a islâmica do que a uma obrigação de comentar um texto que substituiria sem mais a *Política*.

O livro de Pereira termina com uma tradução feita em parceria com Anna Lia A. de Almeida Prado, inédita em qualquer língua moderna, do capítulo VI do *Comentário médio sobre a Ética Nicomaqueia*, o que por si só, é digno de nota. Dotado de vastas notas e de muitos excursos que discutem terminologia técnica e influências, o livro é ímpar quanto a seu conteúdo e representa uma grande contribuição para os estudos da filosofia árabe no Brasil.

**KELSEN, Hans. *Secular Religion: A Polemic against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science and Politics as “New Religions”*, Wien/New York: Springer Verlag, 2012, 307 p.**

*Andityas Soares de Moura Costa Matos\**  
*andityas@ufmg.br*

A *reductio* do pensamento livre à religião é uma das características de nossos dias, nos quais o fundamentalismo renasce em práticas sociais aparentemente laicas do Ocidente, conformando o que Gilles Kepel chamou de “revanche de Deus”<sup>1</sup>, tendência que se mostra de modo evidente na virulenta crítica dedicada à secularização da política efetivada por teóricos como Karl Löwith. Conforme nota Richard Potz, vivemos uma “virada religiosa” que parece assombrosa apenas para aqueles que viam a secularização ocidental como uma aquisição evolutiva imodificável.<sup>2</sup> Uma vez mais as relações entre política, ciência e religião voltam a ser discutidas, estando na agenda do dia a polêmica acerca da possibilidade do desenvolvimento sócio-político *com* ou *sem* religião. Assim, se mostra mais atual e urgente do que nunca a leitura da nova obra de Hans Kelsen recentemente lançada pela Springer: *Secular Religion: a Polemic Against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science and Politics as “New Religions”*.<sup>3</sup> Nesse texto, Kelsen critica e desmonta os argumentos de diversos autores que pretendem reinterpretar as principais teorias filosóficas e científicas modernas como

\* Professor da Faculdade de Direito da UFMG. Resenha recebida em 5/5/2012 e aprovada em 6/7/2012.

1 KEPEL Gilles. *La revanche de dieu: chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. Paris: Seuil, 1991.

2 POTZ, Richard; SCHINKELE, Brigitte. *Religionsrecht*. Wien: Universitätsverlag, 2006.

3 KELSEN, Hans. *Secular religion: a polemic against the misinterpretation of modern social philosophy, science and politics as “new religions”*. Wien/New York: Springer, 2012.

“novas religiões”. *Secular Religion* foi escrito em inglês por Kelsen durante cerca de dez anos, tendo sido entregue à imprensa em 1964. Contudo, devido a vários problemas, a obra não foi publicada naquela época, tendo se mantido inédita até hoje, quando foi editada graças aos esforços do Instituto Hans Kelsen de Viena, detentor dos direitos autorais de Kelsen e que, nessa qualidade, já publicou importantes obras póstumas do jurista, tais como a já citada *Allgemeine Theorie der Normen* (1979) e *Die Illusion der Gerechtigkeit* (1985),<sup>4</sup> extensa monografia na qual Kelsen rastreia as origens do totalitarismo no pensamento platônico. O novo estudo de Kelsen vem se somar às 17.000 páginas de escritos que ele nos legou, tendo suas raízes imediatas na polêmica mantida com seu ex-aluno, Eric Voegelin, que propõe uma “nova” ciência da política com bases platônicas e cristãs na obra *The New Science of Politics: an Introduction*.<sup>5</sup> Kelsen inclusive dedicou uma longa resenha crítica ao livro de Voegelin, publicada apenas em 2004.<sup>6</sup> Todavia, o escopo de *Secular Religion* transcende em muito a discussão com Voegelin, que é retomada e aprofundada.

Para Voegelin e vários outros teóricos, a ideia de comunidade política é impossível sem uma ideia transcendente de ordem. Dessa forma, ciência e política só seriam corretamente compreendidas com bases teológicas, razão pela qual as grandes teorias sociais da Modernidade são, todas elas, “religiões seculares”, ou seja, posturas que mascaram suas fontes religiosas com elementos pseudocientíficos. Segundo Kelsen, o termo “religião secular” é totalmente paradoxal, dado que os vocábulos que o integram são contrários lógicos. Com efeito, algo secular não pode ser ao mesmo tempo religioso, assim como algo redondo não pode ser também quadrado. A expressão foi cunhada por Raymond Aron no ensaio *L’Avenir des Religions Séculières*, nos seguintes termos: “I propose to call ‘secular religions’ the doctrines that take in the minds of our contemporaries the place of vanished faith and transfer the salvation of mankind to this world in the form of a social order to be established in a remote future”.<sup>7</sup> Voegelin prefere chamar essas doutrinas “religioso-seculares” de gnósticas, dado que seriam falsas religiões, quer dizer, heresias advindas do gnosticismo que é preciso desnudar e eliminar para que a verdadeira religião, o cristianismo de molde platônico, retome seu papel “natural” de condução social do Ocidente. Kelsen nota que a “ciência” proposta por Voegelin nada tem de nova, correspondendo antes a uma antiquíssima ideologia. Ademais,

4 KELSEN, Hans. *Die Illusion der Gerechtigkeit*. Wien: Manz, 1985.

5 VOEGELIN, Erich. *The new science of politics: an introduction*. Chicago: Chicago University, 1952.

6 KELSEN, Hans. *A new science of politics*. Frankfurt/Lancaster: Ontos, 2004.

7 O original é de 1944. Reeditado em: ARON, Raymond. *Chroniques de guerre: la France libre (1940-1945)*. Paris: Gallimard, 1990.

trata-se não de uma ciência *da* política, mas sim de uma “ciência política”, ou seja, um elogio das preferências políticas do próprio Voegelin (p. 266).

O *Leviatã* de Hobbes, a filosofia do Iluminismo, o empirismo de Hume, o método transcendental de Kant, a teoria revolucionária de Saint-Simon, o positivismo de Comte, o materialismo dialético de Marx e o anticristianismo de Nietzsche são vistos, das mais variadas, criativas e delirantes maneiras, como religiões seculares ou gnósticas. Apenas para exemplificar, alguns teóricos próximos a Voegelin acreditam seriamente que os filósofos iluministas e Comte se ocuparam com a reconstrução da cidade de Deus de Santo Agostinho, que a Enciclopédia Francesa é uma espécie de Corão, que Lessing aguarda ansiosamente pelo apocalipse cristão, que a ideia de revelação está implícita no ceticismo empirista de Hume e que Proudhon, um dos ateus mais radicais de que se tem notícia, é, na verdade, uma “alma religiosa” e um “teólogo do progresso” (p. 139).

Kelsen estrutura sua defesa da filosofia, da ciência e da política laicas ao longo de quatorze capítulos nos quais discute com numerosos teólogos, filósofos e cientistas, todos eles célebres e respeitados em suas respectivas áreas, tais como Fritz Gerlich, Ernst Cassirer, Carl L. Becker, Charles Frankel, Karl Löwith, Antonin-Gilbert Sertillanges, Henry de Lubac, Reinhold Niebuhr, Rudolf Bultmann, Arnold J. Toynbee, Karl Jaspers, Etienne Gilson, Raymond Aron, Martin Buber, J. L. Talmon, Jules Monnerot, Crane Brinton, Eugen Rosenstock-Huessey, Alois Dempf, Hans Jonas, Jakob Taubes, Erwin Reisner, Martin Heidegger e, é claro, Erich Voegelin. Segundo esses autores, vivemos sob o jugo de religiões seculares que devem ser desmascaradas e, de acordo com muitos deles, substituídas pela verdadeira religião cristã. Para Voegelin, é necessário que o princípio transcendente da ordem se aproprie da Modernidade, eis que a filosofia, a ciência e a política só são inteiramente compreendidas quando sustentadas por bases teológicas. Kelsen julga tal associação extremamente perigosa, dado que pode levar ao totalitarismo. De fato, se vistos por esse prisma, tanto o stalinismo quanto o nazismo podem ser entendidos como quase-religiões capazes de oferecer novas “ontologias da ordem” tendentes a substituir o Estado de Direito e a democracia, conforme nota Richard Potz no prefácio de *Secular Religion* (pp. VII-X).

Kelsen vê na história da filosofia um antagonismo fundamental e radical que opõe os pensadores realistas e os idealistas (p. 230). Por isso, a associação entre religião e Modernidade é não só perigosa, mas também epistemologicamente falsa, eis que o pensamento moderno só pôde nascer mediante sua emancipação do campo do sagrado. Contra os que julgam exageradas suas reservas, entendendo que o assunto tratado em *Secular Religion*



seria de pouca ou nenhuma importância, Kelsen aduz que a sacralização de doutrinas políticas e científicas vem se tornando algo usual, com o que o Ocidente gradualmente perde sua autonomia diante do absoluto, regredindo a uma era em que o poder não era racionalmente pensado e controlado.

Após a introdução em que apresenta seus adversários e suas principais posições teóricas (pp. 3-15), Kelsen discute o problema da busca de paralelismos entre a religião de um lado e, do outro, a filosofia, a ciência e a política, revelando os dois principais riscos existentes em tal operação: 1) a tendência a superestimar similaridades e a subestimar – ou até mesmo ignorar – diferenças; 2) a inclinação a ver identidade onde há apenas aparências analógicas devidas ao uso de termos amplos e equívocos – tais como “revolução”, “liberdade” e “progresso” – na seara religiosa e naquela característica da filosofia, da ciência e da política modernas. Para exemplificar, tanto o marxismo quanto o positivismo sociológico comteano são vistos como filosofias da história cristãs porque se fundariam na ideia de evolução linear, perspectiva que, segundo Voegelin e outros autores, é nitidamente cristã por se opor ao tempo circular dos gregos, no qual inexistente a noção de progresso. Por meio de análises cuidadosas, Kelsen demonstra que teses como essa se fundam em paralelismos superficiais e muitas vezes exclusivamente verbais. De fato, o conceito de “progresso” próprio do pensamento cristão, de matriz espiritual e escatológica, é bem diferente da concepção inegavelmente atea e materialista que caracteriza as teorias de Marx e de Comte.

A obsessiva busca de paralelismos entre a religião e teorias científicas racionalistas e laicas como as de Marx e de Comte caracteriza a mentalidade cristã totalitária, incapaz de conceber um mundo criado por um Deus todo-poderoso no qual o ateísmo realmente exista. Para o cristão, o ateísmo é apenas uma crença inconsciente em Deus; todas as ideias humanas, mesmo as mais claramente antirreligiosas, são, na verdade e magicamente, produtos da vontade de Deus (p. 194). Se radicalmente compreendida, a tese das religiões seculares acaba por afirmar que todas as ideias filosóficas, científicas e políticas são, no fundo, teológicas. Mas uma hipótese capaz de provar tudo acaba, no fim, nada provando. Ademais, a leitura teológica do mundo parte de um dado incomprovável, qual seja, a existência de um ser criador que transcende a experiência humana. Segundo Kelsen, a crença em deuses é o elemento característico de todas as religiões, o que decididamente as separa da filosofia, da ciência e da política modernas. Alguns autores poderiam objetar e sustentar que do mesmo modo que a existência de Deus não pode ser provada, também sua inexistência é imune ao método científico. A esses Kelsen diria que a ciência não busca comprovar nada, mas tão somente descrever a realidade

objetivamente dada. No atual estágio de cognição da espécie humana, “Deus” não é mais do que um monossílabo de grande sucesso, tal como o define o escritor argentino Adolfo Bioy Casares.

Schmitt é um dos primeiros autores a sofrer a crítica de Kelsen em *Secular Religion*. Sua famosíssima tese, com a qual abre a *Politische Theologie*, é que todos os principais conceitos da teoria política moderna são conceitos teológicos secularizados.<sup>8</sup> A fortuna de tal intuição de Schmitt já é proverbial, tendo inspirado obras influentes como a de Giorgio Agamben, que atualmente pretende superar Schmitt ao propor em seu novo livro o que ele chama de “teologia econômica”, ideia segundo a qual a vivência social do mundo ocidental deve-se à teoria da administração – e não à teologia propriamente dita – desenvolvida pelos teólogos cristãos medievais.<sup>9</sup> Pois bem, para Kelsen a tese original de Schmitt é inaceitável, dado que ele não comprova, conforme prometera, que os principais conceitos políticos modernos derivam da teologia. Na verdade, Schmitt se limita a descrever nesses moldes apenas a soberania. Ademais, seu conceito de soberano como aquele que decide sobre o estado de exceção<sup>10</sup> parece ser completamente inútil, eis que, ao contrário de Schmitt, Kelsen não admite que a exceção possa comprovar algo, papel que sempre cabe à regra. Kelsen afirma que há Constituições que não prevêm o estado de exceção. Caso a teoria de Schmitt fosse aplicável, seria necessário concluir que os Estados organizados por tais Constituições não são soberanos, o que é absurdo (p. 18). Kelsen afirma que o método comparativo do qual Schmitt e outros teóricos abusam acaba se deteriorando e se transformando em mero verbalismo vazio (p. 19).

Kelsen admite que a busca por paralelismos em problemas característicos de diferentes campos do conhecimento é algo legítimo e de indubitável valor científico (p. 17). Ele próprio confessa que utilizou tal procedimento em alguns textos dos anos 20 nos quais discutiu a similaridade existente entre os conceitos centrais da teoria do Estado e os da teologia cristã, demonstrando o caráter eminentemente conservador e ideológico do pensamento político-jurídico tradicional. Kelsen cita seu trabalho de 1922, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*,<sup>11</sup> ao qual podemos agregar seu importante artigo

8 SCHMITT, Carl. *Politische Theologie: Vier Kapitel Zur Lehre von der Souveränität*. München/Leipzig: Duncker & Humblot, 1922, p. 37.

9 AGAMBEN, Giorgio. *The kingdom and the glory: for a theological genealogy of economy and government (Homo sacer, II, 2)*. Trans. Lorenzo Chiesa and Matteo Mandarini. Stanford: Stanford University, 2011.

10 SCHMITT, 1922, p. 9.

11 KELSEN, Hans. *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1922.

*Gott und Staat*,<sup>12</sup> o qual apresenta inúmeras coincidências em relação à tese da teologia política de Schmitt. Criticada em 1964, tal postura metodológica certamente parecia mais aceitável para o jovem Kelsen em 1922, quando o comparativismo entre religião, filosofia, ciência e política não tinha ainda se degenerado e assumido a forma polêmica que o velho Kelsen se sentiu obrigado a denunciar e a combater. Talvez fazendo uma tardia *mea culpa*, Kelsen aduz que a aproximação entre política e religião em seus escritos dos anos 20 se deu apenas para criticar, a partir de um ponto de vista epistemológico, o tradicional dualismo que opõe direito e Estado, posição novamente assumida em suas obras maduras, conforme se vê na *General Theory of Law and State*.<sup>13</sup>

De qualquer forma, a mudança de atitude de Kelsen em relação à tese da teologia política não configura uma desonestidade intelectual. Ao contrário de politólogos como Schmitt e Voegelin, ele efetivamente jamais pretendeu *fundar* uma teologia política, fazendo com que estruturas político-científicas dependam da aceitação de verdades transcendentais. Aliás, é típica da maneira de pensar de Kelsen uma extrema cautela no que diz respeito à busca de vínculos necessários entre ideias pertencentes a campos diversos do saber. Lembremo-nos de sua célebre teoria relativa à vinculação entre absolutismo político e absolutismo filosófico de um lado e, de outro, entre relativismo político e relativismo filosófico.<sup>14</sup> De acordo com Kelsen, há uma *tendência* empiricamente verificável – e não um vínculo necessário – que leva autores que acreditam em valores absolutos – v.g., Platão, Tomás de Aquino e Hegel – a justificar práticas políticas autoritárias. Por outro lado, pensadores que concebem valores relativos, tais como os sofistas e Kant, normalmente se inclinam para a defesa de regimes democráticos. Kelsen retoma essa aproximação no capítulo final de *Secular Religion* (pp. 257-270) para demonstrar que o efetivo objetivo de teóricos como Voegelin não é apenas um retorno à teologia, mas principalmente à teocracia.

Depois de apontar os perigos inerentes ao método comparativo que unifica Modernidade e cristianismo, Kelsen analisa a doutrina do progresso e suas supostas relações com a escatologia cristã, bem como as teologias da história de

12 KELSEN, Hans. *Gott und Staat*. In: *Logos: Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, v. XI, n. 3, Tübingen: J. C. B. Mohr, pp. 261-284, 1922-1923.

13 KELSEN, Hans. *General theory of law and state*. Trad. Anders Wedberg. Cambridge: Harvard University, 1945.

14 Cf. KELSEN, Hans. *Politische Weltanschauung und Erziehung*. In: *Annalen für soziale Politik und Gesetzgebung*, pp. 1-26, 1913 e KELSEN, Hans. *Staatsform und Weltanschauung*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1933. Atualmente tais textos estão recolhidos em: KLECATSKY, Hans; MARCIC, René; SCHAMBECK, Herbert. *Die Wiener Rechtstheoretische Schule*. Vol. II. Wien: Verlag Österreich, pp. 1.227-1.245 e 1.575-1.590, 2010.

Joaquim de Flora e Santo Agostinho que, segundo Voegelin, teriam inspirado as predições pseudocientíficas do positivismo de Comte e do comunismo de Marx. Há ainda um capítulo dedicado à discussão do gnosticismo, heresia cristã que, de acordo com Kelsen, Voegelin não compreendeu muito bem, eis que ela jamais poderia dar origem a qualquer movimento coletivo. Com efeito, o gnosticismo é abertamente antissocial e individualista, representando uma ala radicalíssima do cristianismo que aposta tudo na absoluta transcendência de Deus, o qual não se manifestaria neste mundo material criado por um demiurgo inferior e maligno.<sup>15</sup>

Kelsen passa então a apresentar e a rebater os argumentos que tendem a ver certas doutrinas científicas modernas como religiões seculares. É interessantíssimo observar o rigor de Kelsen, que defende teorias contra as quais lutou cientificamente durante toda sua vida – tal como o marxismo – e que agora se veem ameaçadas pela argumentação falseadora de Voegelin e de outros teóricos. A defesa que Kelsen faz da doutrina econômica de Marx (pp. 163-197) é tão rigorosa e consistente que, segundo alguns, teria sido uma das principais razões que impediram a publicação de *Secular Religion* em 1964 nos Estados Unidos da América, eis que poderia levantar dúvidas sobre as posições políticas do judeu emigrado Kelsen, o que certamente não era aconselhável no auge da guerra fria e no contexto da paranoia gerada pelo macarthismo. Também se revelam extremamente importantes os dois capítulos que Kelsen dedica a Nietzsche (pp. 199-249), filósofo que até então não havia sido por ele analisado em sua longa obra e que em *Secular Religion* é visto como autor de “esplêndidos” textos.

Uma surpresa adicional é a análise de Kelsen da leitura metafísica que Heidegger faz da obra de Nietzsche (pp. 225-249), com o que testemunhamos pela primeira vez um tenso debate entre ambos os autores, tão distantes em tudo e tão igualmente indispensáveis para a contemporaneidade. Segundo Kelsen, com sua doutrina do velamento e do desvelamento Heidegger é capaz de provar qualquer tese, eis que todas as objeções e absurdos que sustentar – tal como a ideia de que Nietzsche é um metafísico – podem ser classificados como elementos de um saber original que o próprio pensador analisado desconhece. Kelsen aduz que o pensamento de Heidegger é expresso em uma linguagem hermética, difícil até mesmo para leitores alemães, de modo que, para além de sua habitual dificuldade, muitas vezes ela nada tem a comunicar. Ademais, Heidegger amplia conceitos de maneira muito perigosa, conferindo a termos

15 JONAS, Hans. *The gnostic religion: the message of the alien god & the beginnings of christianity*. Boston: Beacon, 1963.

tradicionais como “metafísica” sentidos que apenas ele próprio compreende. É verdade que Kelsen não participa da visão de mundo heideggeriana, razão pela qual algumas de suas críticas acabam sendo inócuas, dado que partem de pré-compreensões próprias do positivismo jurídico, corrente que Heidegger não hesitaria em classificar como mera técnica, ou seja, um saber científico que não está à altura da Filosofia, cujo único problema é a questão do Ser (*Sein*) e do Sendo (*Seiend*). Contudo, não podemos deixar de reconhecer que boa parte do pensar heideggeriano não passa de jogos de palavras, peculiaridade que não escapa a Kelsen, que o acusa de ser um pensador tautológico ocupado com trivialidades (p. 232). Assim, quando Heidegger afirma que “as a mere reaction it [Nietzsche’s philosophy], as all ‘anti-’, necessarily is imprisoned in the essence of that against which is directed” (p. 234), Kelsen objeta que “what Heidegger says about the transcendental and its relation to empirical reality is not Nietzsche’s, it is Heidegger’s philosophy, that is exactly that type of metaphysical speculation which Nietzsche stigmatizes as nonsense” (p. 235).

Embora dura, a crítica de Kelsen dedicada à “leitura” heideggeriana de Nietzsche é bastante atual. Em um tempo como o nosso, quando vicejam a anarquia metodológica e a impostura intelectual, é sempre salutar ver um autor clássico nos indicar que há limites para a hermenêutica, não sendo o renome ou a obscuridade com que se expressa um pensador garantias suficientes para *crermos* em suas palavras. A ciência não parte e nem pretende chegar a *crenças*, limitando-se apenas aos dados postos na realidade objetiva.

A base comum de todas as “releituras” criticadas por Kelsen se funda no argumento segundo o qual a crença na razão é, afinal de contas, apenas mais uma crença, motivo pelo qual não é mais ou menos válida que a crença na Trindade, em Alá ou na doutrina da reencarnação. É óbvio que tal argumento envolve uma grave falácia, dado que o racionalismo do qual se originou a ciência moderna não é uma finalidade. Ao contrário das verdades religiosas, o racionalismo é um *meio*, ou seja, um *método*, e por isso não tem qualquer sentido absoluto, pressupondo antes o relativismo, a testagem, a mutabilidade e a falsificabilidade de suas conclusões, para usarmos um termo feliz cunhado por Karl Popper. Quando se trata de fazer filosofia, ciência e política em sentido próprio, não há qualquer *credo quia incredibile* semelhante ao que orienta as práticas teológicas e religiosas, dado que a razão humana não é um ente, uma coisa ou um ser, mas sim um conjunto heterogêneo de processos comprovadamente limitados. Desvestida de mitologias, a razão se revela enquanto meio provisório, frágil e sujeito a periódicas calibrações cuja única finalidade é resolver problemas humanos concretos. A razão em si mesma não

pode ser uma crença, mas apenas o nome mais ou menos simples e consensual que damos a uma série de operações mentais e experimentais características do animal humano. Portanto, a *crença na razão* é uma ideologia nitidamente contraditória, dado que crer pressupõe, em certa altura, a suspensão da crítica. Todavia, quando se suspende a crítica, ainda que por um breve momento, já não se está mais no terreno da razão, mas sim no mundo inexplicável da fé.

**WESTMAN, Robert S.. *The Copernican Question. Prognostication, skepticism, and celestial order*, Berkeley: University of California Press, 2011, 681p, + xviiiip.**

*Sergio H. Orozco Echeverri\**  
*shorozco@udea.edu.co*

La obra de Nicolás Copérnico ha sido tradicionalmente interpretada en términos del impacto que su sistema heliocéntrico causó en las investigaciones astronómicas, matemáticas y filosófico-naturales de los siglos XVI y XVII. De allí que se le atribuya, por ejemplo, haber encendido la chispa que inició la revolución científica que seguirían Galileo, Kepler y alcanzara su punto culminante en los *Principia* de Newton. En obras como *La révolution astronomique* de Koyré, *The sleepwalkers* de Koestler o *The Copernican Revolution* de Kuhn –conservando las diferencias entre ellas– encontramos un retrato de Copérnico trazado por las conexiones con la denominada astronomía antigua (principalmente, los desarrollos a partir del *Almagesto* de Ptolomeo), de un lado, y con las implicaciones físicas del movimiento de la Tierra en Galileo, el descubrimiento de las leyes astronómicas fundamentales de Kepler y la unificación definitiva de las leyes del universo en la gravitación universal de Newton, del otro.

Estas historias de la revolución científica, que permitían la unificación de dos siglos de acontecimientos a partir del seguimiento de conceptos específicos en las obras de las grandes figuras tradicionales, comenzaron a problematizarse a partir de los estudios detallados de dichas obras en relación con sus contextos locales de producción y con sus intereses específicos, en vez

\* Profesor del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia – Medellín / Colombia. Resenha recebida em 30/05/2012 e aprovada em 10/07/2012.

de su relación con la Revolución Científica (con mayúsculas). De este modo, los grandes relatos comenzaron a perder terreno y, en su lugar, surgieron historias de períodos más limitados en el tiempo, de contextos geográficos más específicos y de relaciones con personajes desatendidos hasta entonces. La historia de los conceptos comenzó a incluir los contextos, las prácticas y las tradiciones como elementos fundamentales para comprender el desarrollo de la temprana ciencia moderna. A pesar de que esta tarea se ha llevado a cabo —y continúa de manera vigorosa— con diversos autores asociados a la revolución científica, Copérnico presentaba dos limitaciones notables para las interpretaciones revisionistas: la poca evidencia textual que se conserva y los estrictos marcos disciplinarios en que se inscribe el *De revolutionibus*.

El libro del profesor Westman se enfrenta a las dificultades mencionadas, con el propósito de proporcionar una imagen de Copérnico en relación con los problemas de su época y así entender sus indagaciones a la luz de las posibilidades específicas que tuvo disponibles. Westman recurre a la expresión “espacio de posibilidades” para referirse a tres dimensiones distintas, pero conectadas, que metodológicamente le permiten unificar los elementos de la narrativa histórica y superar las dificultades anteriores. En el sentido geográfico, las posibilidades se refieren a un “dominio de transacciones materiales” (encontrar o no un libro, encontrarse con alguien, conocer ciertas personas). En segundo lugar, se refieren a un dominio definido por categorías temporales y culturales no necesariamente restringidas al espacio geográfico (los esquemas de clasificación del conocimiento, la identidad de un autor). Finalmente, se entiende el espacio en conexión con el tiempo y la memoria (un libro pudo haberse encontrado a pesar de la pérdida de las condiciones en las que surgió). El “espacio de posibilidades” articula, sin crear niveles *a priori*, los elementos que intervienen en la construcción de la historia de la cuestión copernicana y evita las dificultades historiográficas del modelo kuhniano de la revolución copernicana: “La continua yuxtaposición de los trazos residuales del pasado, elementos de un presente emergente, y las representaciones de un futuro sin forma complican seriamente un modelo ‘innovación-difusión’. Y es en esos espacios vitales —en un rango muy limitado— que me propongo indagar por la formación, el significado y el movimiento de los conceptos y las prácticas” (p. 10). Así las cosas, es posible entender el *De revolutionibus* y su influencia no como una ruptura radical con la astronomía ptolemaica que generaría una revolución por la gradual aceptación de sus consecuencias físicas y astronómicas, sino como el intento por solucionar un problema específico con recurso a diversas tradiciones, en el cambiante contexto de la ruptura de Lutero con Roma. Posteriormente,



la investigación plantea el problema de la recepción del *De Revolutionibus* en los espacios de la corte y las universidades, en torno a las figuras de Tycho, Galileo y Kepler (partes II, III, IV y V), como estrategia para rastrear las adhesiones, recepciones y defensas de los problemas planteados por la movilidad de la Tierra.

El planteamiento central del libro de Westman es que el problema principal al que se enfrenta el *De revolutionibus* es el orden de los orbes celestes. Este problema es significativo en el “espacio de posibilidades” de la Bolonia en que estudia Copérnico, debido al debate generado por las críticas que Pico della Mirandola había formulado en 1496 al estatus de las predicciones astrológicas que se fundaban en modelos astronómicos que no podían resolver técnicamente si Venus o Mercurio estaba más cerca de la Tierra. Si no había claridad acerca del orden de los planetas, “¿En quién podía confiarse para hablar acerca del futuro en una época en que los cielos eran el gran teatro de las ansiedades políticas y culturales? Y ¿quién decidía qué métodos de pronosticación eran aceptables?” (p. 3) Para explicar en su dimensión este asunto, Westman reúne los estudios sobre los astros bajo el término “Ciencia de las estrellas”, debido a que en el siglo XV la distinción entre astronomía y astrología era difusa y, en todo caso, no coincide con las distinciones disciplinares de un siglo después. En efecto, en una tradición que se remonta hasta el *Tetrabiblos* de Ptolomeo, el estudio de la posición de los astros y el estudio de la influencia de dichas posiciones sobre los acontecimientos humanos no eran áreas enteramente desconectadas, en tanto la astronomía proporcionaba los principios a la astrología.

Copérnico recibió una parte considerable de su formación en Bolonia, bajo la tutoría de Domenico Maria de Novara, en el debate acerca de la astrología y en la crítica de Pico a los pronosticadores, en un creciente contexto de rechazo, por parte de la Iglesia de Roma, a la posibilidad de predecir los destinos humanos (individuales o colectivos) mediante la posición de los astros, en contraste con la moderada aceptación que la práctica tenía en los círculos luteranos. En su regreso a la Polonia dominada por los teutones, Copérnico habría solucionado el problema de la posición de los planetas al suponer la centralidad e inmovilidad del Sol y la movilidad de la Tierra. El éxito de la solución es que la línea Tierra-Sol sirve de base para la triangulación de la posición de los planetas (tanto interiores como exteriores) y, de este modo, es posible calcular con precisión los períodos de revolución. Así las cosas, el orden de los orbes celestes se infiere con facilidad a partir de sus períodos de revolución en torno al Sol. La divulgación de la hipótesis de la movilidad de la Tierra habría iniciado desde principios del siglo XVI,

con la circulación del manuscrito ahora conocido como el *Commentariolus*. Dicha divulgación alcanzaría incluso al propio papa Clemente VII, quien habría escuchado la hipótesis de boca del cardenal John Windmanstetter. Sin embargo, por los años de 1540 el cisma de Lutero con Roma y la llegada de un nuevo papa planteaban otras condiciones para la divulgación de la idea de la movilidad de la Tierra. Según Westman, Copérnico y Rético habrían diseñado una estrategia de divulgación que se dirigía, de acuerdo con la identidad de cada uno, su procedencia y su credibilidad, a públicos diferentes y de formas narrativas distintas: Rético presentaría su *Narratio Prima* al público protestante (en el que la astrología gozaba de cierta credibilidad) y Copérnico el *De Revolutionibus* a los católicos (entre los cuales la astrología había sido condenada). Esta sugestiva lectura de Westman de la relación entre Copérnico y su único discípulo, apoyada sobre el análisis textual y la evidencia, permite interpretar de una forma distinta la relación de la *Narratio Prima* con el *De Revolutionibus* y, de este modo, suplir las carencias de evidencia textual para desentrañar los planteamientos de Copérnico.

La investigación de Westman avanza en la asimilación de Copérnico en las universidades de Wittenberg (de donde procedía Rético) y Nuremberg (donde fue publicado el *De Revolutionibus*). Esta asimilación de las ideas de Copérnico resalta elementos que son claves para comprender el desarrollo de la cuestión copernicana: a pesar del rechazo a la movilidad de la Tierra como hipótesis filosófico-natural, se adoptaron elementos matemáticos del sistema heliocéntrico que permitieron el perfeccionamiento de cartas celestes y la promulgación de algunas efemérides para usos locales. A pesar de que, con la excepción de Rético, la hipótesis de la movilidad de la Tierra no ganó muchos adeptos en Wittenberg y Nuremberg, el *De Revolutionibus* se convirtió en un referente aceptado y divulgado en cuanto obra matemática que modificó la práctica de la astronomía en un contexto en el que el sistema geocéntrico era, hasta entonces, hegemónico.

El segundo gran contexto del libro de Westman (partes III, IV y V) es la recepción de Copérnico en las cortes europeas, que proporcionaban mayor libertad de indagación que el rígido esquema disciplinar de las universidades. De allí que Tycho Brahe, que gozaba de los favores, en principio, de Federico II de Dinamarca y Noruega y, posteriormente, de Rodolfo II, quien lo nombró matemático imperial, explorara las consecuencias físicas y astrológicas del sistema de Copérnico. Tycho adoptó algunos elementos de la astronomía matemática de Copérnico, insertándolos en un sistema que se convertiría en el gran rival del heliocentrismo, en su hipótesis geo-heliocéntrica. Prosigue el análisis de Westman con la caracterización de Galileo y Kepler, en sus

respectivos contextos cortesanos (Galileo en la corte de los Médici y Kepler como sucesor de Tycho, bajo el auspicio de Rodolfo II), su asimilación de Copérnico y el papel que el copernicanismo desempeñó, tanto en las tensas relaciones entre ambos, como en la configuración de la identidad de autor de cada uno y su relación con los procesos de indagación individuales. Los escenarios de configuración de la posición de estos autores estarían informados por las relaciones entre el copernicanismo, la Iglesia de Roma y el auge de la reforma protestante.

De manera paradójica, el libro muestra cómo en el desarrollo de la cuestión copernicana y, en particular, a partir de la publicación en 1627 de las *Tablas rudolfinas* de Kepler, los intereses astrológicos fueron decayendo al punto de hacerse minoritarios a finales del siglo XVII y de no desempeñar papel alguno en los *Principia* de Newton. De acuerdo con la hipótesis de Westman, el impulso inicial de la cuestión, el *De revolutionibus*, se debía sobre todo al problema de amplias repercusiones sociales y políticas de la garantía de las predicciones astrológicas que Copérnico intentaría resolver mediante su nuevo sistema astronómico. Sin embargo, las consecuencias de este intento de solución, un siglo después, excluirían a la astrología de la “ciencia de las estrellas”.

El libro de Westman es el resultado de décadas de investigación. En sus páginas puede adivinarse el trabajo de archivo, la recopilación de fuentes documentales ampliamente desatendidas por los historiadores y la resignificación de sus trabajos anteriores a propósito de Copérnico y el surgimiento de la astronomía moderna en el contexto de la cuestión copernicana. Este trabajo de archivo está enmarcado en una hipótesis sugestiva, atendiendo al análisis detallado de las exigencias de la historia de la ciencia actual y en una argumentación que se sostiene nítidamente sin perder el aliento ni el rigor a lo largo de una obra de extensión considerable. Constituye una contribución de gran alcance en los estudios de historia de la astronomía, de historia de la ciencia y de la revolución científica. Pero este alcance no se limita al planteamiento de una lectura detallada de Copérnico y su influencia que matiza (hasta desdibujar) los grandes trazos de los modelos discontinuistas de narrativas como la de Thomas Kuhn. Sin duda, sus planteamientos acerca de las relaciones autores-cortes-iglesia-ciencia serán, en adelante, un referente obligatorio en las discusiones actualizadas sobre la naciente astronomía moderna, la revolución científica o el tratamiento individual de Copérnico, Brahe, Galileo o Kepler. Además, el libro de Westman es la puesta en escena de herramientas novedosas para el desarrollo de las investigaciones en el campo de la historia de la ciencia y, en particular, para los estudios que consideran el

conocimiento como el resultado de prácticas concretas que producen conceptos cambiantes en procesos históricos contingentes e impredecibles. La historia de Westman, por sus herramientas metodológicas y su concentración en el desarrollo de las prácticas en contextos específicos, evita la imposición de los problemas que estudia sobre los problemas importantes en los contextos, lo cual es frecuente en la mirada impaciente del historiador conceptual, como la que hilvana la revolución copernicana de Kuhn.