

ECLETISMO E METODOLOGIA NA ILUSTRAÇÃO PORTUGUESA: O CONFLITO ENTRE A LIBERDADE DA PESQUISA E A ORGANIZAÇÃO RÍGIDA DOS SABERES

Pedro Calafate

O ecletismo configurou-se como a mais representativa atitude filosófica dos teóricos portugueses da ilustração, representando, no seu conjunto e projeção correspondente, a expressão de um dinamismo que se pretendeu inovador.

No nosso século XVIII, o ecletismo apresenta duas vertentes fundamentais, confluindo ambas na idéia de progresso e transformação do saber. Encontramos, por um lado, a atitude mais moderada dos que procuraram conciliar a tradição filosófica da escolástica com as inovações mais marcantes do pensamento moderno. Está, nesse caso, ao que julgamos poder considerar, Frei Manuel do Cenáculo, cuja atitude corporiza uma crítica moderada da escolástica. Por outro lado, encontramos homens como Vernei, onde o desprendimento é mais acentuado, embora esteja muito longe de um corte radical com a tradição nos planos fundamentais da relação entre Deus, o Homem e a Natureza. O que sobressai é uma maior radicalidade na consideração das potencialidades do presente, e uma mais vincada consciência de inovação.

Em ambos os casos, permanece como fundo comum, e nunca seria demais sublinhá-lo, a vitalidade e o dinamismo que é ao fim e ao cabo a essência do ecletismo, a intranquilidade e a inquietação de quem vê o movimento não apenas como a essência da matéria, mas também como a essência do processo de conhecimento. Aliada a esta percepção está a consciência de liberdade intelectual de uma filosofia que apenas aceita o que julga conformar-se com os princípios da razão, ou seja, com um determinado modelo de racionalidade, com particular incidência na conexão entre a reflexão filosófica e os resultados

la indagação científica. A relação entre o ecletismo e a liberdade intelectual configura-se na consciência de uma libertação voluntária da auctoritas, máxima do aristotelismo escolástico, mas também do racionalismo metafísico do século XVII.

De fato, a relação entre o filosofar e os resultados da indagação científica, à luz do matematismo experimental do Newton, sublinhará a dimensão processual do conhecimento, colocando os ecléticos em oposição direta ao chamado espírito de sistema, à maneira cartesiana, bem como ao modelo de inteligibilidade matemática que lhe subjaz, preso ao conceito de uma razão dedutiva.

A palavra sistema teve a sua origem na física celeste, sendo posteriormente adaptada à física experimental por Galileu, aparecendo no século XVII associada à noção de esquema explicativo. Todavia, a forma como a veremos interpretada no nosso século XVIII, sob influência de Newton, apontará para uma espécie de “patologia do espírito”, conducente à situação que o ecletismo por definição não poderia tolerar: o imobilismo.

Cumprе a este respeito notar o modo como os nossos ecléticos ajuizaram a obra de Descartes, fixando-nos em dois dos nossos mais representativos pensadores da ilustração portuguesa: Vernei e António Soares Barbosa.

Descartes foi profundamente admirado entre nós por ter destruído o edifício da física aristotélica, uma física qualitativa, erguida sobre o conceito de substância como composto entre matéria e forma e, sobretudo, sobre o conceito de acidentes reais ou absolutos, separáveis da substância, cuja importância verdadeiramente vital, estava articulada, entre os nossos escolásticos, à inteligibilidade do dogma da eucaristia, sobre o qual Descartes, nitidamente a contragosto, teve de pronunciar-se, em resposta às objeções de Antoine Arnaud.

Ao reduzir a matéria à extensão, à figura e ao movimento, o cartesianismo abriu as portas à física quantitativa que, no entanto, se alicerça sobre um modelo de inteligibilidade matemática não aceite pelos nossos ecléticos setecentistas, pois pressupunha uma estrutura formal do real que garantia a universalidade dos procedimentos dedutivos *a priori*.

Como sublinhou um cartesiano português do século XX, António Sérgio¹, o cartesiano, nomeadamente no seu esforço de conversão algébrica da geometria, forneceu-nos uma ascética para libertar o espírito do influxo sensível, pois tenderá a entender a lógica da explicação científica à luz do modelo da relação matemática, de modo a atingir, num esforço que vinha de Platão, a pureza das relações mentais, numa conversão do adulto, expulsas as suas tendências infantis, à inteligência pura. Como sublinha ainda António Sérgio no seu rasgado elogio ao que chamou o cartesianismo ideal, a álgebra cartesiana não é a tradução mais cômoda de um texto originalmente não algébrico, escrito na linguagem da intuição sensível, mas sim a fábrica de onde a própria geometria sai, passando o texto original a ser o algébrico, e como a física cartesiana é toda ela geométrica, o resultado é a assimilação da física à relação matemática, sendo a tendência a de reduzir a extensão sensível

a um puro tecido de relações mentais, passando da extensão sensível à extensão inteligível, como veremos mais tarde em Malebranche. Sobre este modelo de racionalidade que vingará entre os racionalistas metafísicos do século XVII escreveu Julian Marias, na introdução ao *Discurso sobre a Metafísica*, de Leibniz, que ele pressupõe como axioma fundamental que a razão, tal como foi entendida no século XVII, ou seja, as idéias claras e distintas, “é o órgão que apreende, sem mais, a realidade”².

Ora, é este modelo de razão que não podia ser aceite pelos nossos ecléticos, dado que se ergueram sobre o sensismo de Locke, no tocante à teoria das idéias, e sobre o matematismo experimental de Newton, no tocante à epistemologia do conhecimento científico.

Sobre a crítica ao inatismo, são conhecidas as posições de Vernei e de Azevedo Fortes, já sobre o conceito de matematismo experimental de Newton, consiste na orientação do esforço do espírito para colher, nos fenômenos naturais, as relações simples que possam transformar-se em conceitos matemáticos gerais e servir de base para a explicação de outros fenômenos da mesma ordem.

É esta perspectiva que encontramos nos *Estatutos da Universidade de Coimbra (1772)*, onde a matemática nos é apresentada como um “instrumento” da física, advertindo que se de fato o movimento é a alma da natureza, como queria Descartes, legitimando assim a extensão universal do campo de aplicação da matemática, contudo, os princípios fundamentais da física “devem tirar-se da experiência”³. Vai no mesmo sentido a crítica de Vernei a Leibniz, a Wolff e a Tschirmauss, no *De Re Logica*, acusando-os de caírem no mesmo erro em que pretensamente terão caído todos os que, como refere, “se prenderam demasiado com os estudos matemáticos”⁴.

Na realidade, para Vernei, essa “estima excessiva” para com a matemática era contrária à “experiência”, como resultava obviamente do empirismo que a dotou, pois defende que a dedução apenas se pode sustentar como verdadeira na condição fundamental de partir de axiomas ou postulados deduzidos com evidência de princípios adquiridos pela experiência.

Ao que suponho, é isto mesmo que Georges Gusdorf pretende significar, quando refere que o progresso do conhecimento, entre os iluministas do século XVIII europeu, implica a desmultiplicação das metodologias, bem como a necessidade de substituir o esquema de uma razão dedutiva por uma razão que se constitui na escola da experiência e que se enriquece à medida de novas aquisições nesse âmbito experimental e científico⁵.

É este o fundamento da crítica ao espírito de sistema, proclamando Vernei que o verdadeiro sistema moderno é não ter sistema algum, isto por não podermos esperar que a natureza se adapte às nossas idéias, devendo o sujeito antes adaptar as suas idéias à complexidade da natureza, à luz da crítica ao inatismo atual. Como fez questão de deixar claro no *Verdadeiro Método de Estudar*, “hoje o método de cartésio quase não tem sequazes, o de Gassendo ainda existe em parte, mas muitíssimos regulares seguem a estrada moderníssima”⁶. E mais à frente, adianta: “os cartesianos e gassendistas ainda que se

chamem modernos porque se fundam nas experiências, contudo são filósofos hipotéticos”, sublinhando a célebre frase de Newton, “*hypotheses non fingo*”⁷.

Curiosamente, a explicação de Vernei para o caráter sistemático da obra cartesiana é idêntica à que encontraremos na obra de Soares Barbosa, pois é de natureza circunstancial, passando por isso ao lado do que é verdadeiramente fundamental. Prende-se ela com o fato de os aristotélicos, com quem Descartes polemizou, o obrigarem a “explicar tudo”. Também Soares Barbosa, no *Discurso sobre o Bom e Verdadeiro Gosto na Philosophia* dirá: “Cartésio, vencedor e destruidor do aristotelismo (...) temendo parecer mais ignorante do que aqueles que ele combatia, contraiu o vício daquele século ao querer explicar toda a natureza (...), como se tivesse assistido à sua feitura”⁸, terminando com prevenção semelhante à de Vernei: “Na realidade, este universo é um enigma, no qual só percebemos algumas sílabas que ainda não fazem sentido”⁹.

Este é o fundamento da crítica ao imobilismo do espírito de sistema do século XVII sendo também ele o fundamento do nosso ecletismo setecentista.

A nova autoridade não é já um autor, nem uma doutrina, mas a razão natural — embora num contexto de harmonia com a revelação —, que se sente capaz de submeter o acervo de saberes historicamente herdados ao seu crivo analítico, determinando o que deve ser aproveitado como verdadeiro e o que importa condenar por aberração e erro, tudo isto na base da piedosa ilusão de estar acima da história, e, em todo o caso, de ter alcançado o último e derradeiro estado de desenvolvimento da Razão, que ao mesmo tempo que contribui para o parto da história acaba por imobilizá-la.

Obedecendo apenas ao mito da razão, a consciência de uma nova era de maturidade intelectual surge bastante vincada, e sobretudo a idéia de uma domesticação dos séculos e das eras que se ergue à luz da nova consciência histórica. Lembremos que foi nesta época que a história da filosofia se constituiu como disciplina autônoma, mais precisamente sobre o signo de Jacob Brucker, e que a história se constituiu em propedêutica ao estudo das diversas disciplinas.

A razão de ser desta natureza propedêutica da história no ensino de cada área do saber vem claramente expressa no *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra* de 1771, ao proclamarem os seus autores que a falta de cultura histórica é a principal causa do sectarismo e da parcialidade, tornando os homens “aferrados às opiniões das escolas”. Pelo contrário, lê-se no mesmo texto, “a história das opiniões das escolas contrárias (...) a explicação imparcial dos seus fundamentos e a confrontação deles com as sentenças opostas, promovem muito as ciências e conduzem notoriamente para o seu adiantamento. Da união de todas as referidas noções nasceu o estudo livre e eclético”, o qual, diz-se mais adiante, “é o mais conforme à verdade (...) tendo-se geralmente reconhecido que a mesma união de noções históricas é o melhor instrumento da erudição mais segura e sólida”¹⁰.

Este texto é bastante significativo para que sobre ele meditemos um pouco. Repare-se que há aqui uma ilusão de imparcialidade, uma espécie de grau zero

da experiência que nos permitiria ter dela uma leitura teoricamente neutra, o que na época do Despotismo Esclarecido soa certamente com alguma ironia.

Em última como em primeira instância, essa almejada imparcialidade só se poderia sustentar com a pretensão de domesticação do tempo e do sentido da história, de alguém que está acima da própria história, com um distanciamento crítico capaz de formular juízos imparciais, só possíveis afinal a quem não participasse do devir. Foi essa ilusão de miraculoso distanciamento que permitiu formular uma história tribunal, condenando épocas inteiras, lançadas apressadamente para o campo dos erros e aberrações do espírito, e elogiando outras com as quais se pretendia estabelecer elos de continuidade, no sentido em que eram encaradas como momentos de preparação da verdade sólida.

Estavam no primeiro caso a Idade Média e, desgraçadamente para nós, o seiscentismo, na base do qual se ergueu a tão pernicioso idéia de decadência que ainda hoje aflige a nossa consciência de povo e de nação.

Ora, um dos índices mais evidentes do caráter falacioso dessa liberdade e dessa crítica à parcialidade do sectarismo é precisamente o conceito de método que do ecletismo recebeu um impulso fundamental: referimo-nos ao “policiamento das doutrinas”, na esteira da síntese compendiarística da vastidão dos saberes recolhidos no âmbito da história e na sequência dos progressos e adiantamentos intelectuais dos modernos.

Atendendo à atitude de acolhimento e difusão dos saberes, ou seja, ao ecletismo e ao pedagogismo vigentes durante o período iluminista, compreende-se bem a relevância atribuída ao conceito de método, que veremos dar o título à mais conhecida obra de Vernei. O conceito de método não se refere aqui aos procedimentos experimentais das ciências naturais, mas sim a uma ordem de transmissão de conteúdos de ensino, constituída à luz de uma “episteme” da brevidade e da clareza, em clara dependência dos procedimentos da antiga lógica tópica, como disciplina essencialmente argumentativa.

Os procedimentos metódicos, entendidos a este nível, eram claramente uma herança dos reformadores renascentistas da dialética na sua luta contra o método das disputas, nomeadamente de Felipe Melanchton, que teve o mérito histórico de ser o primeiro tratadista da dialética a incluir uma seção autônoma sobre método, e sobretudo de Pedro Ramo, a quem se deve, ao que julgo poder afirmar, o qualificativo de natural, por referência ao método, que veremos tão utilizados pelos nossos tratadistas das luzes como sinônimo de método sintético ou método geométrico.

Essas preocupações traduzem-se no renascimento europeu, sobretudo a partir de finais do século XV, num crescente número de disciplinas e temas escolares “postos em ordem”, ou “reduzidos a arte”. Os termos *ordo* ou *methodus* invadem então os títulos e subtítulos dos tratados pedagógicos da época, indicando que uma determinada obra fora escrita de uma determinada maneira, vislumbrando-se uma ordem clara de disposição das matérias a que corresponde também um seguro esquema de controle.

Esta proliferação renascentista de discursos sobre o método, de que encontramos eco em Portugal nas orações de sapiência de André de Resende c

de Jerônimo Cardoso, na parte referente à crítica da dialética escolástica, apoia-se numa série restrita de termos, amplamente difundidos, os quais veremos utilizados também pelos teóricos das Luzes em Portugal.

Assim, o *methodus* encontrava-se ligada à série¹¹:

- *via, ratio, forma, ordo, modus, dispositio*, no caso dos substantivos.
- *recta, certa, brevis, compendiaria*, no caso dos adjetivos.
- *dirigere, aperire, progridere, invenire*, no caso dos verbos.

Em todos os casos, o que permanece como fundo comum aos discursos dos humanistas do renascimento sobre o método é a ênfase na rapidez e na eficiência, a idéia de que o método fornece o caminho mais curto, mais rápido e mais simples para a aprendizagem de uma doutrina¹², pelo que os discursos dos pedagogos iluministas em pouco ou nada inovam, a não ser numa maior sistematização e importância atribuída a esta questão.

É interessante fixarmos aqui duas posições críticas em relação a esta concepção de método, entendida como ordem de disposição dos argumentos, como ordem de disposição de conteúdos de ensino, no quadro de uma "*rectam et compendiaria via*", como queria Melancton, lembrando que "*compendiário*" significa exatamente o caminho mais curto.

Referimo-nos às críticas de Bacon e de Descartes, que embora se situem em campos diversos são esclarecedoras acerca dos futuros propósitos do Despotismo Esclarecido, na relevância que a este conceito se atribuiu.

No caso de Bacon, nota-se a sua preocupação em distinguir o método dialético do método científico, considerando muito justamente que a dialética, assim entendida, de pouco ou nada serve para a progressão do conhecimento científico, tendo apenas como objetivo subjugar os espíritos, ao passo que o método científico tem por objetivo subjugar a natureza.

Bacon entrevira a possibilidade de controle das doutrinas inerentes ao conceito de método dos dialéticos, voltando à carga no *Novum Organum*, nomeadamente no aforismo 86, onde refere que o método constitui uma ordem artificial e vazia, graças à qual os diversos saberes ensinados recebem a aparência de completude, considerando-o como um dos muitos aspectos que se erguem como obstáculos ao progresso e desenvolvimento das ciências, por não estimular o espírito crítico e de pesquisa. Trata-se, diz desta feita no aforismo 82, de um procedimento incapaz de sair do círculo fechado dos saberes estabelecidos, constituindo uma verdadeira instituição destinada à "administração e à polícia das doutrinas", pelo que lhe atribui apenas uma função "civil", desligada do *Novum Organum*.

O método foi, pois, encarado por Bacon como uma disposição formal e sistemática com o fim de controlar o magistério do discurso, podendo então perguntar-se se não foi esta faceta que estimulou a apetência do Despotismo Esclarecido por um conceito deste tipo, precisamente para controlar o vasto mar de conhecimentos trazidos à luz pela dinâmica do ecletismo?

A outra crítica ao método compendiário, a que os autores da lógica de Port-Royal chamarão método geométrico e a que Pedro Ramos tinha chamado método de doutrina e, mais tarde, método de natureza, virá de Descartes, nas *Respostas às Segundas Objeções*, e é bem significativa do tema que nos ocupa, pois refere aí Descartes que nas suas *Meditações Metafísicas* seguiu apenas a via analítica, “*pour ce qu’elle me semble la plus vrai et la plus propre pour enseigner*”, estando a razão dessa preferência no fato de a análise mostrar a verdadeira via segundo a qual uma coisa foi metodicamente inventada. Descartes sublinha a importância da invenção e não da transmissão e recepção passiva. Por isso, para Descartes, a análise mostra a verdadeira via pela qual uma coisa foi metodicamente inventada e faz ver como os efeitos dependem das causas. De modo que se o leitor a quiser seguir e lançar minuciosamente os olhos sobre tudo o que ela contém, “*il n’entendra pas moins parfaitement la chose ainsi démontrée, et ne la rendra pas moins siene que si lui même l’avait inventée*”¹³.

Já quanto ao método sintético, que será o método defendido por Vernei e pela globalidade dos textos pedagógicos do nosso iluminismo, diz Descartes que é mais apropriado às mentes fracas: “*elle ne donne pas comme l’autre une entière satisfaction à l’esprit de ce qui désirent apprendre parce qu’elle n’enseigne pas la méthode par laquelle la chose a été inventée*”¹⁴.

São críticas interessantes que a despeito dos diferentes modelos de racionalidade em que se apoiam, são de molde a fazer-nos refletir sobre linhas de força estruturantes do nosso ensino a partir das reformas iluministas, preocupadas na difusão das luzes, embora circunscritas a determinadas camadas sociais, predominantemente urbanas, à luz de um esquema de controle seguro, de modo a afastar do campo do ensino a perplexidade, a dúvida e a diversidade de opiniões.

Como veremos, entre os nossos teóricos, a situação é oposta à preconizada por Descartes. Diz, por exemplo, Manuel de Azevedo Fortes no seu *Discurso Philosophico sobre o methodo com que se hão-de aprender as sciencias*, ainda manuscrito, que “como a verdade se busca ou para se instruir a si mesmo ou para instruir aos outros, e como isto se executa por dois diferentes caminhos, daqui procedeu a divisão em analítico e sintético e, assim, o que serve a nos instruir nós mesmos se chama analítico ou método de divisão, e o que serve a instruir os outros se chama síntese ou método de composição”¹⁵. Portanto, a via sintética é a ordem da transmissão da filosofia, ou seja, dos saberes adquiridos, reunindo no mais curto caminho a massa dos saberes que o ecletismo seleciona.

O que determina a preferência pela via sintética e compendiária é exatamente o mesmo que determinou a reflexão dos humanistas sobre as questões do método: a crítica da *disputatio*, que tem agora nos jesuítas o seu principal alvo. Não é por acaso que se acusa a Companhia de Jesus, no *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra*, de não se referir à doutrina do método, e de preferir utilizar o vocábulo bem mais neutro e inócuo de “*mêdo*”, utilizando preferentemente o método analítico no ensino das disciplinas, nomeadamente no ensino do Direito. A consequência era porem-se “os estu-

los do Direito em grande confusão e desordem”, tornando tudo disputável e ‘consumindo os professores o ano inteiro no comentário de uma só lei’¹⁶.

Contrariamente, mandam os *Estatutos* de 1772 que o ensino do Direito se exerça “por compêndios breves, claros e bem ordenados”, de modo a que os alunos possam formar “um bom sistema”, à luz do que designam por método-sintético-demonstrativo-compendiário”, por nos dar os “princípios mais unidos e com uma conexão mais perceptível e por se poderem estudar e repetir mais de uma vez como é necessário em todas as lições e livros de estudo para que as doutrinas que neles se contêm se possam entregar à memória”¹⁷.

O paradigma que sustenta toda esta adjetivação do método encontra-se na geometria, onde se mostra “praticado o exemplo mais perfeito de tratar uma matéria com ordem, precisão, solidez e encadeamento fechado e unido de umas verdades com outras”¹⁸.

Portanto, parece existir uma tensão entre o designado “estudo livre e eclético” e o esquema de controle seguro e fechado que pretende evitar as disputas, as controvérsias, a diversidade de opiniões, que não têm lugar no Despotismo Esclarecido, como variante que é do Estado Absoluto. É a essa tensão que responderá o conceito de método¹⁹, instaurando um ensino veiculado pelas metáforas da transparência, da eficácia e da brevidade, que desde então tem acompanhado, em muitos domínios, os paradigmas do nosso ensino, onde o progresso do conhecimento é visto mais num sentido cumulativo e de composição do que problemático e propriamente crítico e, em todo o caso, submetido aos critérios da eficácia.

Notas

1. SÉRGIO, António. *Cartesianismo Ideal, Cartesianismo Real*. Lisboa, Cadernos Seara Nova, 1937.
2. MARIAS, Julian. Introdução ao *Discurso sobre a Metafísica* de Leibniz, Madrid, 1942, p. 43.
3. *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772), vol. III, p. 183.
4. VERNEL, *De re logica*, liv. I, cap. VII.
5. GUSDORF, G.. *La révolution galiléenne*, vol. I, Paris, 1969, p. 254.
6. VERNEL. *Verdadeiro Método de Estudar*. Edição de A. Salgado Júnior, vol. III, p. 186.
7. *Ibid.*
8. SOARES BARBOSA, António. *Discurso sobre o bom e verdadeiro gosto na filosofia*. Lisboa, 1776, p. 48.
9. *Ibid.*
10. *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra* (1771). Parte II, cap. II, pp. 240-241.
11. Cf. POUSSER, Jean Marie. “La distinction de la *ratio* et de la *methodus* dans le *Novum Organum* et ses prolongements dans le rationalisme cartésien” em Francis Bacon, *Terminologia e Fortuna*. Roma, 1984, p. 202.
12. Cf. GILBERT, N.W.. *Renaissance Concepts of Method*. Londres, 1963, p. 68.
13. DESCARTES. *Reponses aux Secondes Objections*. Paris, Flammarion, s.d., p. 181.
14. *Ibid.*
15. Ms. 3127 da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, folhas 148-154.
16. *Compêndio Histórico...*, p. 252.
17. *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772), vol. II, p. 142.
18. *Ibid.*
19. Sobre este assunto veja-se Manuel Maria Carrilho, *Razão e Transmissão da Filosofia*, Lisboa, 1987, p. 187 e ss.