

Universidade Federal de Goiás
Faculdade de História
Programa de Pós-graduação em História
Doutorado

A liberdade do pensamento:
Estudo sobre o fundo místico da história de Alexandre Koyré

Hallhane Machado

Goiânia
2021



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese

2. Nome completo do autor

Hallhane Machado

3. Título do trabalho

A LIBERDADE DO PENSAMENTO: ESTUDO SOBRE O FUNDO MÍSTICO DA HISTÓRIA DE ALEXANDRE KOYRÉ

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **HALLHANE MACHADO, Discente**, em 23/02/2022, às 14:39, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marlon Jeison Salomon, Professor do Magistério Superior**, em 24/02/2022, às 08:35, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2717896** e o código CRC **74DA81B6**.

Referência: Processo nº 23070.065369/2021-72

SEI nº 2717896

Hallhane Machado

A liberdade do pensamento:

Estudo sobre o fundo místico da história de Alexandre Koyré

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em História.

Área de Concentração: Cultura, Fronteiras e Identidades

Linha de Pesquisa: Ideias, Saberes e Escritas da (e na) História

Orientador: Prof. Dr. Marlon Jeison Salomon

Goiânia

2021

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Machado, Hallhane

A liberdade do pensamento: [manuscrito] : Estudo sobre o fundo místico da história de Alexandre Koyré / Hallhane Machado. - 2021. 219 f.

Orientador: Prof. Dr. Marlon Jeison Salomon.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História (FH), Programa de Pós-Graduação em História, Goiânia, 2021.

1. Alexandre Koyré. 2. liberdade do pensamento. 3. obra historiográfica. 4. descontinuísmo. 5. teoria da história. I. Salomon, Marlon Jeison, orient. II. Título.

CDU 94



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE HISTÓRIA

ATA DE DEFESA DE TESE

Ata Nº **078/2021** da sessão de Defesa de Tese de **Hallhane Machado** que confere o título de Doutor(a) em **História**, na área de concentração em **Culturas, Fronteiras e Identidades**.

Aos **três dias do mês de dezembro do ano de dois mil e vinte e um**, a partir das **14h**, via **videoconferência**, realizou-se a sessão pública de Defesa de Tese intitulada “**A liberdade do pensamento: Estudo sobre o fundo místico da história de Alexandre Koyré**”. Os trabalhos foram instalados pelo orientador, Professor Doutor **Marlon Jeison Salomon (PPGH/UFG)**, com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor Doutor **Arthur Alfaix Assis (UNB)**, membro titular externo; Professor Doutor **Mauro Lúcio Leitão Condé (UFMG)**, membro titular externo; Professor Doutor **Fábio Ferreira de Almeida (FAFIL/UFG)**, membro titular externo; Professor Doutor **Carlos Oiti Berbet Júnior (FH/UFG)**, membro titular externo. Durante a argüição, os membros da banca **não fizeram** sugestão de alteração do título do **trabalho**. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Tese tendo sido a candidata **aprovada** pelos seus membros. Os membros da banca decidiram por unanimidade deixar registrado nesta ata sua avaliação sobre a excelência do trabalho apresentado por Hallhane Machado, cuja qualidade encontra-se muito acima da média das teses em história defendidas em nossos dias. Além de apresentar uma tese extremamente original sobre a historiografia das ciências no século XX, o texto dialoga em pé de igualdade com a bibliografia internacional sobre o tema; além de uma leitura rigorosa dos livros, artigos e capítulos de livro de Alexandre Koyré, analisou uma série de resenhas pouco conhecidas e inúmeros manuscritos, cartas e documentos de arquivo europeus que até então nunca haviam sido estudados. Por essa razão, a banca sugere a publicação deste trabalho e toma a liberdade para sugerir que ele seja indicado para representar o PPGH em concursos nacionais de avaliação de teses de doutorado (Prêmio CAPES/Tese, ANPUH, SBTHH, etc.). Proclamados os resultados pelo Professor Doutor **Marlon Jeison Salomon (PPGH/UFG)**, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, ao(s) **três dias do mês de dezembro do ano de dois mil e vinte e um**.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Marlon Jeison Salomon, Professor do Magistério Superior**, em 09/12/2021, às 10:04, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Elias Nazareno, Coordenador de Pós-graduação**, em 10/01/2022, às 11:15, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Carlos Oiti Berbert Junior, Professor do Magistério Superior**, em 11/01/2022, às 11:09, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Fábio Ferreira De Almeida, Professor do Magistério Superior**, em 13/01/2022, às 15:46, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2542346** e o código CRC **1AB8ACE5**.

Referência: Processo nº 23070.065369/2021-72

SEI nº 2542346

À minha família

Agradecimentos

Esta tese foi escrita graças à ajuda de muitas pessoas. Não poderia deixar de agradecer-las aqui, ainda que brevemente.

Primeiramente, gostaria de agradecer ao meu orientador, o professor Marlon Salomon, que aceitou supervisionar minha pesquisa de mestrado e doutorado. Como se vê nesta tese, seu trabalho como professor e pesquisador marcou profundamente esta pesquisa, cujo término deveu-se, em grande parte, a ele. Agradeço pelas conversas, pela disposição em me ouvir, agradeço pelas orientações, pelas indicações. Agradeço pelo interesse em meu trabalho, que por si só muito me incentivou. Como especialista da área, seu apoio teve um grande impacto no desenvolvimento desta tese.

Agradeço à minha banca de qualificação, composta pelo professor Fábio Almeida e o professor Sérgio da Matta, pelas considerações sobre meu trabalho. Agradeço também a banca de defesa, que certamente me ajudará também na construção desta pesquisa que, como todas as outras, nunca tem um final absoluto.

Agradeço ao meu caro professor Robert, professor de francês, que esteve comigo e me apoiou em todas as etapas até minha viagem a Paris. Agradeço por me ensinar outra maneira de enxergar a vida e os estresses que encontramos.

Agradeço ao professor Frédéric Fruteau de Laclos, que aceitou tornar-se meu supervisor na França, no quadro do meu doutorado sanduiche, inicialmente pensado em ser realizado sob a supervisão do professor Gérard Jorland, que infelizmente faleceu na véspera da minha viagem. Sem conhecer minha pesquisa, nem o quadro de sua realização, o professor Fruteau de Laclos me acolheu em Paris, num momento de grande preocupação pelas condições em que eu me encontrava no exterior. Graças ao contato com o professor Fruteau de Laclos, tive acesso a uma série de arquivos e, graças às suas indicações, pude conhecer uma bibliografia que foi crucial para a escrita deste trabalho. Agradeço pelo incentivo, pelo apoio, pelas conversas, agradeço pelas preciosas referências que enriqueceram meu texto, agradeço pelo interesse em minha pesquisa.

Agradeço particularmente a Bernard Dandois, referência em Groethuysen. Agradeço pelas valiosas indicações, pelos livros que me deu, pelas conversas, pelas mensagens de incentivo, por ter se tornado um amigo que admiro por seu trabalho insaciável. Seu amor à pesquisa bruta inspirou-me fortemente.

Agradeço a Marie-Christine Kulterer, ou “Mariexistine”, como ela prefere, sobrinha neta de Alexandre Koyré, outra amizade que minha pesquisa me deu. Imediatamente após

contactá-la, Kulterer abriu as portas da sua casa para me receber e conversar sobre Koyré, mas também sobre a vida. Agradeço pelos almoços, pelos cafés, pela companhia maravilhosa, pelas pistas, também pelos livros. Agradeço pelas mensagens de apoio e pela preocupação comigo em tempos de pandemia.

Agradeço a Paola Zambelli, que conheci em Paris, pelas conversas, pelas fofocas sobre Koyré, pelas indicações. Agradeço também a Pietro Redondi por suas considerações sobre meu trabalho.

Agradeço a professora Sabina Loriga, ao professor Arthur Assis, ao professor Jean-Claude Gens, a professora Bernadette Bensaude-Vincent, a professora Delbraccio, por não hesitarem em responder minhas questões.

Agradeço a Anabel Vazquez, responsável pelo arquivo Koyré, no CAK (*Centre Alexandre Koyré*). Agradeço pela disposição, pelas orientações, por todo suporte que me deu para minha pesquisa no *Centre*. Agradeço também a Nathalie Queyroux, responsável pelo arquivo Canguilhem, por ajudar os pesquisadores aflitos. Agradeço também a Elisa Martos, a Marjorie Delabarre, responsáveis pelos arquivos do IMEC, em Saint-Germand-de-la-Branche-Herbe, assim como todos os outros funcionários desse instituto que adiantaram em muito todo um processo burocrático para que eu pudesse voltar ao Brasil com cópias das correspondências de Koyré necessárias ao meu trabalho. Agradeço também a Jeremy Kohler, responsável pelos arquivos de Jean Hering, em Estrasburgo, que, assim como Queyroux, me ajudou em um momento de entusiasmo e aflição ao mesmo tempo. Agradeço a todos os arquivistas da BNF que me ajudaram, várias e várias vezes, a me orientar nos tesouros da bela biblioteca nacional. Agradeço pela acolhida calorosa, pelo suporte sem o qual eu não teria investigado certos aspectos da obra de Koyré. Sinto não conseguir me lembrar do nome de todos.

Sem dúvida, sem o apoio de todos aqueles que acabo de citar eu não conseguiria fazer este trabalho. Mas não menos importante foram aqueles que citarei agora.

Edilton e Penha, meus pais, Tiago Almeida, meu marido – que também poderia estar na primeira parte desses agradecimentos, pelas conversas enriquecedoras, além do companheirismo incondicional –, Hall Willian e Juliana, meu irmão e minha cunhada, meu avô Edy, que me incentivou bastante a fazer este doutorado, minhas tias e tios, meus primos, a família que recentemente ganhei, meus sogros, Suzel e Erivaldo, minha cunhada, Taiane, e todos os outros familiares: sem eles eu não faria absolutamente nada. Minha família me apoiou de uma maneira que eu não saberia explicar aqui.

Mas também meus amigos, Maicon, Aline, Cleusa, Luana, Lena, Marina, Augustus... Eles me incentivaram no doutorado – mas também na vida. Agradeço pelas conversas, pelos

encontros – muitos na casa da maravilhosa Cleusa – pelas palavras de consolo em momentos difíceis. Agradeço especialmente ao Maicon, cujo ouvido eu aluguei bastante, mas não apenas por isso. Agradeço pelo exemplo inigualável de força e, ao mesmo tempo, pela grandeza de ser sensível às aflições alheias.

Agradeço à Capes pela bolsa de pesquisa que recebi no Brasil e na França.

Agradeço à Cintila, que me orientou e teve muita paciência comigo sobretudo no quadro do meu PDSE, agradeço ao PPGH, à UFG, que me acolheu desde a graduação.

“Un grand philosophe nous montre où on arrive si on suit résolument
une pensée”

Alexandre Koyré

Resumo

Esta é uma tese sobre a obra historiográfica de Alexandre Koyré. Analisamos seus estudos consagrados à história das ciências, mas também, e especialmente, seus estudos sobre história do misticismo especulativo alemão, centrados em Jacob Boehme, e sobre história da filosofia, centrados em René Descartes. Defendemos que, embora relativos a domínios distintos do saber, tais estudos de Koyré eram perpassados por uma mesma concepção fundamental: a da liberdade do pensamento como capacidade de autoformar-se, concepção expressa na “ideia mística”, segundo ele, da superioridade da vontade sobre o entendimento. Tanto em Boehme, quanto em Descartes, Koyré a destacou fortemente e posicionou-se em relação a ela de maneira favorável, declarando-a como verdadeira. Em Boehme, ele sublinhou uma doutrina da liberdade, construída em oposição à doutrina da predestinação, que dava ao homem o dom divino da autocriação, da formação de sua própria natureza. Em Descartes, ele sublinhou a capacidade do pensamento humano de suspender o juízo, negar a tradição, de fazer uso da sua vontade e se reformar. Nossa tese é a de que essa concepção, fundamental nesses trabalhos sobre Boehme e Descartes, não se perdeu quando Koyré se voltou para a história das ciências. Ela permaneceu em seu trabalho, formando o tônus de sua obra. Sua história da revolução científica é o momento de autoformação do pensamento, de manifestação de sua liberdade. Como Deus, os anjos e o homem em Boehme, os personagens da história das ciências de Koyré não possuem uma natureza que determinaria suas ações, mas possuem em sua essência liberdade de criar-se, de se modificar, de não ser sempre os mesmos. A concepção da liberdade do pensamento, em Koyré, é a condição de possibilidade da mudança, é o fundamento da sua teoria da história e a pedra angular de sua obra historiográfica descontinuísta.

Palavras-chave: Alexandre Koyré, liberdade do pensamento, obra historiográfica, descontinuísmo, teoria da história.

Abstract

This thesis is concerned with Alexandre Koyré's historiographical work. We analyze his studies devoted to the history of science, but also, and especially, his studies about history of German speculative mysticism, centered on Jacob Boehme, and on the history of philosophy, centered on René Descartes. We argue that, although relating to different fields, those studies were permeated by the same fundamental conception: that of freedom of thought as the ability to self-form, a conception expressed in the "mystical idea", according to Koyré, of the superiority of will over understanding. In both Boehme and Descartes, Koyré highlighted it strongly and took a stand favorably, declaring it to be true. In Boehme he underlined a doctrine of freedom, constructed in opposition to the doctrine of predestination, which gave man the divine gift of self-creation, of forming his own nature. In Descartes, he underlined the capacity of human thought to suspend judgment, deny tradition, make use of its will and reform itself. Our thesis is that this conception, fundamental in Koyré's works on Boehme and Descartes, was not lost when he turned to the history of science. It endures in his work, forming its *tonus*. His history of the scientific revolution is the history of the self-formation of thought, of manifestation of its freedom. Like God, angels and man in Boehme, the characters in Koyré's history of science do not have a nature that would determine their actions, but they have, in their essence, freedom to create themselves, to modify themselves, to not always be the same. Koyré's conception of freedom of thought is the condition for the possibility of change, it is the foundation of his theory of history and the cornerstone of his discontinuous historiographic work.

Keywords: Alexandre Koyré, freedom of thought, historiographical work, discontinuism, theory of history.

Sumário

Introdução	17
Capítulo I	
Os estudos místicos de Alexandre Koyré: o delinear de uma convicção	24
1.1 O misticismo especulativo alemão.....	25
1.2 Jacob Boehme.....	30
1.2.1 Jacob Boehme e os místicos, espiritualistas, alquimistas do século XVI.....	44
1.3 <i>Le mysticisme chez Maine de Biran</i>	52
1.3.1 O “misticismo norma”	55
1.3.2 <i>Les tendances philosophiques de Maine de Biran</i>	65
1.3.3 <i>L'évolution morale et religieuse de Maine de Biran e Le mysticisme de Biran</i>	72
1.4 O misticismo francês.....	76
1.4.1 Descartes, o místico.....	78
1.4.2 O Descartes da década de 1930 e mais além.....	92
Capítulo II	
De Boehme a Dilthey: o fundo obscuro da obra de Dilthey	103
2.1 O Dilthey de Koyré.....	106
2.1 Dilthey, herdeiro de Boehme via Schelling.....	106
Schelling, leitor de Boehme.....	106
Dilthey, leitor de Schelling.....	115
2.2 O misticismo alemão da filosofia e da teoria da história de Dilthey.....	122
2.2.1 A extensão dos estudos diltheyanos de Koyré.....	122
2.2.2 O misticismo da filosofia de Dilthey.....	123
2.2.3 O misticismo do método histórico de Dilthey.....	135

Capítulo III

A doutrina da liberdade em Alexandre Koyré.....	149
3.1 Entre Schelling e Hegel, Schelling.....	149
3.1.1 Entre Schelling e Hegel, Schelling: a discussão em Émile Meyerson.....	150
3.1.2 Entre Schelling e Hegel, Schelling: a discussão em Dilthey e a obra historiográfica de Koyré.....	159
3.2 A anarquia das concepções de mundo.....	179
3.3 Uma metafísica para a história.....	196
Conclusão: Uma historiografia do detalhe	209
Referências bibliográficas.....	215

Introdução

“*Les voies par lesquelles l’esprit y parvient sont plus merveilleuses que le but qu’il atteint*”

Alexandre Koyré

Não é desconhecido o fato de que, antes de se dedicar à história das ciências, por volta dos seus 40 anos – mais ou menos, a depender de um ou outro texto considerado como marco –, Koyré se dedicou à história do pensamento teológico-filosófico e, em grande parte, à história do misticismo. A mudança não é, de modo algum, evidente; pelo contrário, é muito curiosa. Em 1982, quando perguntado se desse fato poderíamos apontar a existência de “dois Koyrés”, Gérard Jorland respondeu afirmativamente em termos bem delimitados. “Se há dois Koyrés”, ele dizia “[...] é um Koyré, num primeiro período, místico,” e um Koyré do segundo período, que “no curso de sua vida, perdeu esse misticismo.”¹

Esta tese pode ser descrita como uma tentativa de explicar essa frase de Jorland, embora não tenhamos, de fato, partido dela. Tentaremos mostrar em que sentido pode-se apontar, com Jorland, um misticismo em Koyré, mas porque não se pode dizer que ele o perdeu.

À primeira vista, não é uma tese fácil de admitir. Isso porque, por um lado, temos uma ideia pré-concebida de misticismo como contato com o sobrenatural. Por outro lado, temos uma bibliografia que indica uma forte ligação entre Koyré e Lucien Lévy-Bruhl, que o definia de maneira muito próxima ao que entendemos *a priori* por misticismo. Ora, para começarmos a entender em que sentido podemos falar de um Koyré “místico”, devemos seguir um conhecido conselho koyreano tirado justamente de Lévy-Bruhl: é preciso “esquecer o que sabemos ou acreditamos saber.”² A existência e o contato com algo sobrenatural não é uma definição necessária de misticismo.

Gilbert K. Chesterton, em “*Ortodoxia*”, indicou como o misticismo, para além da crença no divino, é uma característica do pensamento sã, é um exercício mental, é uma atividade do espírito mais comum do que imaginamos. O homem sã é, em certa medida, “místico”. A lógica, ele diz, não é a marca da sanidade. “Poetas não enlouquecem, mas jogadores de xadrez, sim. Matemáticos e caixas de banco enlouquecem, mas artistas criativos, muito raramente.”³ O intenso uso da razão, da lógica, não é o que mantém o homem longe da loucura. Muito pelo

¹ JORLAND, Gérard. Alexandre Koyré ou l’amour du savoir : documentário [jul. 1982]. Entrevistadora: Christine Goémé – France Culture. Paris, 1982. Disponível em: <https://www.franceculture.fr/emissions/les-nuits-de-france-culture/documentaire-du-vendredi-alexandre-koyre-ou-lamour-du-savoir>.

² KOYRÉ, Alexandre. *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^e siècle allemand*. Paris: Gallimard, 1971, p. 77.

³ CHERSTERTON, Gilbert. K. *Ortodoxia*. Trad. Francisco Nunes. Jandira: Principis, 2019, p. 18.

contrário, é o que o leva a ela, à exaustão mental. “Entender tudo é um esforço. O poeta só deseja exaltação e expansão, um mundo no qual possa se estender. O poeta só pede para colocar a cabeça no céu. É o lógico que procura colocar o céu na cabeça. E é a cabeça que se estilhaça.”⁴

Contrapondo-se a R. B. Suthers, que lhe disse que “o livre-arbítrio era loucura, pois significava ações sem causa, e as ações de um louco são sem causa”, Chesterton afirma algo bem distante do senso comum. “A última coisa que se pode ser dita de um lunático é que suas ações são sem causa. Se algum ato humano pode ser chamado sem causa, está entre os atos menores de um homem saudável: assobiar enquanto caminha, cortar a grama com um pedaço de pau, bater os calcanhares ou esfregar as mãos.”⁵ Mas essas ações “o louco jamais poderá entender, pois o louco (como o determinista) geralmente vê muita causa em tudo.”⁶ Ele veria um significado em todo lugar. “Ele pensaria que o corte da grama era um ataque à propriedade privada. Ele pensaria que o bater dos calcanhares seria um sinal para um cúmplice. [...] O louco não é o homem que perdeu a razão. O louco é o homem que perdeu tudo, exceto a razão.”⁷

Então, o homem não pode sair dessa loucura, se salvar, apelando à lógica, ao entendimento.

Ele só pode ser salvo pela vontade ou pela fé. No momento em que sua mera razão se move, ela se move na velha rotina circular; ele vai rodar e rodar em torno de seu círculo lógico, assim como um homem em uma carruagem de terceira classe na *Inner Circle* vai rodar e rodar pela *Inner Circle*, a menos que realize o ato voluntário e místico de sair na *Gower Street*.⁸

Se retirarmos a via da “fé” e nos concentrarmos na via da “vontade”, teremos uma noção de “misticismo” que pode ser legitimamente atribuída a Koyré. É uma noção sobre o homem. É o reconhecimento de que o homem é vontade, não apenas razão. Não se trata de uma noção incomum, quando olhamos para o contexto intelectual de Koyré. Victor Delbos, seu professor, afirma em 1925 que “misticismo” “não é uma limitação do saber”; é a limitação da lógica.⁹ Como Chesterton, Delbos afirma como “misticismo” a rejeição das correntes da razão, do entendimento “cuja única função é analisar, isolar distinções e oposições, sem nunca poder superá-las.”¹⁰ É a rejeição da racionalização excessiva do homem.

⁴ CHERSTERTON, Gilbert. K. *Ortodoxia... op. cit.*, 19.

⁵ *ibidem*, p. 21.

⁶ *idem, ibidem*.

⁷ *idem, ibidem*.

⁸ *ibidem*, p. 25.

⁹ DELBOS, Victor. Le mysticisme allemand. In: *Cahiers de la Nouvelle Journée: Qu'est-ce que la mystique*. Paris, n. 3, 1925, p. 111.

¹⁰ *idem, ibidem*.

Koyré compartilhava dessa rejeição. Ele dizia que o século XVIII era “estúpido a ponto de ser racional”.¹¹

O século XVIII, com sua filosofia das Luzes, é verdadeiramente muito ingênuo: pessoas que acreditam na luz, na razão, que representam o homem de maneira tão simples, que não compreendem que há no homem profundezas onde a luz não penetra e é aí o que se encontra o que há de melhor.¹²

O que há de melhor no homem não é sua racionalidade. A luz da lógica utilizada em excesso o cega e o impede de caminhar. Para Chesterton, ela o transforma em um louco. Para Koyré, em um autômato. Seu contato com o logicismo é elucidativo nesse ponto. Diante da proposta de uma lógica perfeita e da possibilidade de aplicá-la ao raciocínio, indicada sobretudo por Louis Couturat, Koyré ali não viu um bom negócio; ele não viu na lógica as asas do pensamento que Couturat proclamava. Ele não viu seu voo, mas sua paralização. O único momento em que vemos Koyré falar em “morte” do pensamento é diante da lógica pura.¹³ Como Chesterton, ele viu nela um círculo vicioso, Koyré denominando-o de “iteração absorvente”.¹⁴ Como Chesterton, ele viu repetição, exaustão e desgaste. Como Chesterton, Koyré viu a imagem da serpente que come seu próprio rabo.

Da mesma forma, a atitude de sair do círculo, o ato de “sair na *Gower Street*”, para Koyré, é também um “ato voluntário, vigoroso e místico”. O pensamento não anda, sai da repetição, muda, porque ele não é apenas entendimento, lógica, mas também vontade. E essa vontade é superior à razão. Isso, Koyré afirma, é “misticismo”. A ideia da superioridade da vontade sobre o entendimento, razão, é uma ideia “mística”. Sua admissão é o que nos permite afirmar a existência em sua obra de um “misticismo”. Assim, no primeiro capítulo desta tese, vamos tentar defender como tal admissão aparece em seus primeiros trabalhos, naquele que Jorland chamou de “primeiro Koyré”.

Essa ideia da superioridade da vontade manifesta uma concepção de liberdade humana profunda. Um ato voluntário é um ato radicalmente fora de uma lógica determinista, causal. Ele não tem outra origem a não ser ele mesmo; precisamente, não tem outra origem a não ser a própria vontade. Essa afirmação pode parecer trivial, mas não é. Suas consequências são muito

¹¹ KOYRÉ, Alexandre. [1944-1945] L'âge de la raison : de Bacon à Voltaire. In: REDONDI, Pietro (ed.). *De la mystique à la science*. Paris: Éditions EHESS, 2016, p. 154.

¹² *ibidem*, p. 153.

¹³ KOYRÉ, Alexandre. “Resenha de.” [JÖRGENSEN, Jürgen. A treatise of formal logic, its evolution and main branches, with its relation to mathematics and philosophy. Copenhagen, London: Humphrey Milford, 1931.] In: *Revue Philosophique*. Paris, n. 7-8, 1936, p. 139.

¹⁴ KOYRÉ, Alexandre. [1947] “A filosofia Jean Cavailles.” Trad. Fábio Ferreira de Almeida. In: SALOMON, Marlon (org.). *Alexandre Koyré: historiador do pensamento*. Goiânia: Almeida & Clément Edições, 2010, p. 66.

profundas. Ela implica que, por mais que tal ato seja feito por um homem, sua origem não pode estar em uma natureza humana. O homem que sai na *Gower Street* seguindo uma pulsão natural não age livremente, mas age por sua natureza interior. O homem que age por sua natureza, age por uma causa, é determinado, não livre. A concepção de liberdade implicada aqui não é simplesmente a ideia de que o homem não é escravo de outro, a ausência de uma coação estrangeira. É também, e principalmente, a ausência de coação interna. É a ideia de que o homem não é escravo de si mesmo, de uma natureza imposta, inclusive de uma natureza racional. Daí ele poder sair do círculo lógico. Como veremos na primeira parte desta tese, Koyré passou grande parte do início de sua carreira estudando e destacando essa ideia em autores como Jacob Boehme e Descartes, afirmando-a como verdadeira, válida. Em Descartes, ele a destacou como liberdade do pensamento, como capacidade de “arrancar-se de sua natureza”,¹⁵ nos termos que indicamos, como superioridade da vontade sobre o entendimento. Em Boehme, ele a destacou em uma doutrina da liberdade, construída em oposição à doutrina da predestinação, que asseverava a capacidade do homem de se autocriar.

Foi com um olhar especial que Koyré estudou esse místico protestante. A ele, Koyré dedicou cursos na EPHE – *École Pratique des Hautes Études* –, artigos, resenhas e um extenso livro fruto de sua tese de doutorado de Estado, *La philosophie de Jacob Boehme*, publicado em 1929. Ele declarou expressamente sua predileção pela doutrina da liberdade de Boehme, particularmente pela filosofia que dela saiu pelas mãos de Schelling, leitor aplicado do místico alemão. A doutrina de Boehme era robusta e profunda. Elaborada na tentativa de tirar de Deus a culpa da criação do Mal e da perdição de parte de suas criaturas, ela dava a elas e, então, ao homem, o dom divino da autocriação, autoformação. Em Boehme, o homem não recebe de Deus uma natureza que determina suas ações. Ele próprio a cria. Ele não é dela escravo. O homem é vontade, como o próprio Deus, é livre para se autoformar.

Por ver nele a admissão dessa ideia em sua versão laicizada, Koyré se interessou por Dilthey. Ele acreditava que o historiador alemão compartilhava da mesma predileção. E, então, atentou-se aos seus trabalhos. Ali, Koyré acreditou encontrar uma metodologia histórica sustentada naquela filosofia “mística”. Ao investigar construções do espírito, era preciso não se ater unicamente a fórmulas lógicas. Era preciso reconstruir o que havia nelas de vivo, seu elã criador, o que não se resumia à razão. O encontro com essa metodologia, que analisaremos no segundo capítulo desta tese, foi importante. Nela, Koyré inspirou seu trabalho como historiador.

¹⁵ KOYRÉ, Alexandre. *Introduction à la lecture de Platon suivi de Entretiens sur Descartes...op. cit.*, p. 221 e 222.

É por isso que não endossamos a afirmação de Jorland da existência de dois Koyrés, um místico e outro não-místico. A inspiração metodológica do trabalho de Koyré, inclusive aquele consagrado à história das ciências, como veremos em uma conferência proferida em Boston, em 1954, bebe do misticismo que delimitamos aqui. No entanto, não é apenas por isso que discordamos de Jorland. Em Koyré, sua concepção “mística” da liberdade do pensamento não se perdeu quando da publicação de seus trabalhos sobre misticismo especulativo alemão ou mesmo sobre Descartes. Como veremos no último capítulo desta tese, ela permaneceu em sua obra e formou o tônus¹⁶ de sua escrita da história.

A história da revolução científica de Koyré não é a história da manifestação de uma racionalidade, de uma natureza humana racional. É a história da autoformação do pensamento científico. É a história da manifestação da liberdade do pensamento, expressão de sua capacidade de criar-se. Isso nos parece particularmente claro quando Koyré nos conta a história de Galileu. O físico florentino passou, “ele próprio, da física de Aristóteles àquela do *impetus* e, de lá, àquela dos *Discursos*.”¹⁷ Ele foi aristotélico, depois foi um adepto da física do *impetus* e depois o físico-matemático que conhecemos. Não foi o uso da lógica que o fez passar por todas essas etapas. Foi fazendo uso da sua vontade, reformando, recriando seu próprio pensamento. É por isso que, ao invés de tentar convencer os interlocutores de sua época, Galileu escreveu a história de seu espírito, o *Diálogo*, uma “obra pedagógica”, apresentando três figuras que se situam em diferentes processos de autoformação: Salviati, aquele que recriou seu pensamento; Sagredo, aquele que está no meio do processo; e Simplicio, aquele que não se reformou.

Pois não se trata somente de convencer, de persuadir e de provar: trata-se também, e talvez sobretudo, de levar, pouco a pouco, o leitor *honnête homme* a poder ser persuadido e convencido; a poder compreender a demonstração e receber a prova. E por isso, um duplo trabalho de destruição e de educação se acha necessário: destruição dos preconceitos e hábitos mentais tradicionais e do senso comum; criação, em seu lugar, de hábitos novos, de uma aptidão nova ao raciocínio.¹⁸

¹⁶ Utilizamos a noção de tônus muscular (estado de tensão dos músculos, dinâmico, que prepara para o movimento) no mesmo sentido que Jean-François Braunstein a emprega ao falar da existência de uma unidade de “inspiração” – isto é, não de tema ou de objeto – na obra de Georges Canguilhem. Ver: ALMEIDA, T. S.; CAMOLEZI, M. Entrevista com Jean-François Braunstein. *Intelligere*, [S. l.], v. 2, n. 1, 2016, p. 170 e 171. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revistaintelligere/article/view/114452>. Acesso em: 20 ago. 2021. Essa noção, como veremos na última parte desta tese, é particularmente conveniente para explicarmos a obra de Koyré. A ideia da liberdade do pensamento, como tônus de sua obra historiográfica, é a condição de possibilidade da mudança, do histórico, do acontecimento, do movimento.

¹⁷ KOYRÉ, Alexandre. *Études Galiléennes*. Paris: Hermann, 1966, p. 215.

¹⁸ *idem, ibidem*.

Galileu não pode apenas convencer. Porque não é ensinando seus contemporâneos a utilizar seu entendimento, não é apelando a uma natureza racional, que Galileu pode persuadi-los da matematização do físico. Antes, é preciso “criar”, algo que Galileu não pode fazer por eles, daí ele contar a história do seu espírito. É preciso, cada um, fazer uso da sua liberdade, da sua vontade, da autocracia do pensamento. A razão lógica não os faria caminhar, se movimentar, mudar. Ao fazer somente uso da lógica, Koyré nos diz, o aristotélico veria que o raciocínio de Galileu não era mais perfeito que o seu, veria que, assim como ele, Galileu comete paralogismos¹⁹. Pois, segundo Koyré, o pensamento estático sempre comete petição de princípio, sempre toma como dado aquilo que quer comprovar.²⁰ Então a lógica não levaria à mudança. Ela faria o leitor do físico florentino rodar em círculos “como um homem em uma carruagem de terceira classe na *Inner Circle* vai rodar e rodar pela *Inner Circle*”.

Como disse Chesterton, a mudança, a saída pela *Gower Street*, é provocada por um ato “voluntário, vigoroso, místico”. É um ato da vontade, ato de liberdade, não determinado. Ora, em Koyré, a revolução científica do século XVII se deu por atos de liberdade, irracionais, pois sem causa. Esses atos – longe de serem momentos de manifestação de uma racionalidade intrínseca, de uma natureza – provocaram uma mutação dos fundamentos do pensamento. O pensamento dos personagens da história de Koyré, como o Deus, os homens e os anjos de Boehme, se autoformam, por terem, em sua essência, não uma natureza acabada que seria a causa de tais modificações radicais, mas liberdade, liberdade de serem responsáveis por sua própria recriação.

O misticismo de Koyré não se perdeu porque sua concepção de liberdade do pensamento é o fundamento de sua história, é a condição de possibilidade da mudança. Em Koyré, o pensamento tem uma história, ele muda, porque ele é sobretudo vontade, não apenas entendimento. Ele muda porque possui, em sua essência, liberdade. Essa, Koyré aponta tanto em Boehme quanto em Descartes, não é uma propriedade adquirida, adicionada. Não é um fenômeno histórico. Em Koyré, o pensamento não foi livre apenas a partir do século XVII. Ele sempre o foi. Sua concepção da superioridade da vontade sobre o entendimento, de liberdade do pensamento não é o trunfo de um tempo. É a-histórica.

E, por isso, é visceral, ou melhor, como dissemos, “tônica” de sua obra historiográfica. É o estado no qual o pensamento de seus personagens se encontra, continuamente preparado para o movimento. Seus protagonistas recusam as ideias herdadas da tradição, suspendem o juízo, destroem o que lhes foi ensinado, se reformam. O estado dinâmico necessário ao

¹⁹ KOYRÉ, Alexandre. *Études Galiléennes...* op. cit., p. 220.

²⁰ *idem, ibidem.*

movimento já está dado, em sua essência, já são livres. Por isso, a filosofia de Descartes, segundo Koyré, “não demonstra a liberdade da vontade humana. Ela a pressupõe e a prova por sua própria existência”. Ela “prova”, “como Diógenes outrora provaria o movimento andando.”²¹ Em Koyré, o tónus não é construído historicamente, mas sua condição; é o que permite a construção histórica.

A concepção de liberdade do pensamento é a pedra angular de sua teoria da história. É o alicerce de sua obra historiográfica profundamente anti-determinista, oposta a uma lógica causal. É nela que se fundamenta o que a historiografia norte-americana chamará de internalismo, pois Koyré não poderia aceitar nenhum tipo de determinismo, nem aquele do social. É nela que se fundamenta o acontecimento, sua história das revoluções, das “mutações,” das irrupções do novo, sua história descontinuista. É nela que se fundamenta sua narrativa das “vias maravilhosas pelas quais o espírito passa”.²² Pois se elas não são repetitivas, monótonas, é porque o pensamento é capaz de virar na *Gower Street*.

²¹ KOYRÉ, Alexandre. *Introduction à la lecture de Platon suivi de Entretiens sur Descartes...op. cit.*, p. 221 e 222.

²² KOYRÉ, Alexandre. *La révolution astronomique*. Paris: Les Belles Lettres, 2016, p. 11.

Capítulo I

Os estudos místicos de Alexandre Koyré: o delinear de uma convicção

Como se sabe, Koyré foi mais do que um historiador das ciências, ele também foi um historiador do pensamento teológico e do misticismo. Mas o que ele investigou ali? Neste capítulo, gostaríamos de tentar responder a essa simples pergunta. Como veremos – e essa é a hipótese que tentaremos defender –, suas pesquisas contemplavam uma ideia de liberdade que ele sublinhou reiteradamente, admitindo-a como algo verdadeiro, “provado”.

Como Henri Delacroix e Victor Delbos, Koyré se debruçou sobre o misticismo especulativo e o prático; ele se debruçou tanto sobre doutrinas místicas, quanto sobre a experiência mística enquanto tal.²³ É o que testemunha uma conferência extremamente sugestiva publicada por Pietro Redondi, em seu *De la mystique à la Science*,²⁴ na qual Koyré busca apresentar os traços fundamentais do misticismo especulativo, bem como apresentar diferentes doutrinas, como as de Eckhart e Bérulle, a mística alemã, a francesa e a espanhola. Mas há outros testemunhos. Sabe-se que Koyré esteve ligado à Vª sessão da EPHE, consagrada às *Sciences religieuses*, espaço no qual ministrou, de 1922 a 1931 – com algumas interrupções –, cursos sobre o misticismo especulativo alemão. Sobre esse mesmo tema, ele também publicou várias resenhas e artigos na *Revue de métaphysique et morale*, na *Revue de l'histoire des religions*, na *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, de Strasbourg, além de, é claro, seu grande livro, *La philosophie de Jacob Boehme*. Tudo isso sobre doutrinas místicas alemãs: sobre aquela que ele denominava de “clássica”, cujo principal representante foi Eckhart, e sobre aquelas que surgiram depois de Lutero, como a de Sébastian Frank e a de Jacob Boehme, o “sapateiro-teósofo”. Mas há também um testemunho relativo ao interesse de Koyré sobre a experiência mística propriamente dita, compartilhado por autores como Delacroix, Bergson e Baruzi. Trata-se de um manuscrito depositado nos Arquivos Koyré, intitulado *Le mysticisme chez Maine de Biran*. Os estudos místicos de Koyré compreendem, portanto, dois eixos de pesquisa, duas perspectivas de análise que abraçam problemáticas, objetos e pontos de vista variados, que foram trabalhados por uma rica gama de autores lidos por Koyré. Começemos por aquele eixo mais conhecido, o do misticismo especulativo alemão.

²³ Utilizamos a distinção clara feita por Delacroix, em seu *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, diferenciação que esse autor lançou mão para explicar sua própria trajetória intelectual, diferenciando o que ele fez em seu *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne*, publicado em 1900, de sua pesquisa sobre os místicos cristãos, publicado em 1908. Cf. DELACROIX, Henri. *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*. Paris: Félix Alcan, 1908, p. IV.

²⁴ Trata-se de um texto datilografado encontrado nos arquivos do Centro Koyré, no qual não há indicação nem da data nem do local em que foi escrito ou apresentado.

1.1 O misticismo especulativo alemão

Alexandre Koyré dedicou-se com afinco durante toda a década de 1920 – e mais além – a um tema de estudos bem delimitado.²⁵ Seus cursos ministrados na EPHE, sobre Baader, Comenius, Schelling, Fichte, Hegel, seus artigos sobre Paracelso, Sébastien Franck, Caspar Schwenckfeld, Valentin Weigel, seus estudos que denominamos de “religiosos e místicos”, todas essas pesquisas giravam em torno de um mesmo tema: o teósofo Jacob Boehme. Indubitavelmente, não é o que uma visão panorâmica sobre tais trabalhos nos mostra, sobretudo se levamos em conta os artigos que publicou. Apenas aquele sobre Weigel foi publicado antes do aparecimento de seu grande estudo sobre Boehme. Seu texto sobre Paracelso data de 1933. Aqueles sobre Franck e Schwenckfeld, de 1932. Ora, *La philosophie de Jacob Boehme* foi publicado em 1929. Como enquadrá-los em uma linha de pesquisa em torno do sapateiro-teósofo de Görlitz? Apenas um estudo sobre todos esses trabalhos poderia responder essa questão. É o que apresentaremos aqui. Pois a dispersão das publicações de Koyré encobre uma profunda orientação de seu olhar, que sempre se direcionou à figura de Boehme.

O tema surgiu bem cedo nas preocupações do nosso autor. Em uma carta a Émile Meyerson, de 1924, Koyré diz a seu *cher maître* que Sylvain Lévi, diretor da EPHE e professor do *Collège de France*, o aconselhou a escrever um livro sobre Boehme.²⁶ Mas o tema é ainda anterior a 1924. Eis o relatório do primeiro curso de Koyré publicado nos anuários da EPHE, intitulado *Le mysticisme spéculatif en Allemagne: Boehme et Baader*, ministrada em 1922:

O professor começou por um estudo preliminar do sistema de Boehme, que aparece não mais como um fenômeno isolado, mas como o resultado de uma longa evolução. Nós buscamos encontrar nas doutrinas religiosas e místicas do século XVI as etapas dessa evolução. Analisamos a obra de Sébastien Franck e de Valentin Weigel, de um lado, e aquela de Schwenckfeld de outro, assim como uma das obras mais importantes para a história do misticismo alemão, a *Theologia Deutsch*, editada por Lutero, parafraseada por Franck e, enfim, reeditada com um prefácio muito importante por V. Weigel.

Os elementos das doutrinas mágicas e a terminologia alquimista de Boehme nos forçaram a investigar a origem e as explicações nas teorias de Paracelso e

²⁵ Evidentemente, trabalhamos aqui sobre um recorte. Nesse período, Koyré também se debruçou sobre outros eixos de investigação. Em 1922, ele publicou sua dissertação sobre Descartes, em 1923, uma tese sobre Santo Anselmo, em 1929, outra tese sobre a filosofia russa do início do século XIX e etc. Recentemente, Paola Zambelli trouxe à luz um manuscrito inédito de Koyré sobre a teoria einsteiniana da relatividade. Trata-se de um texto de 1920, que foi rejeitado, por Xavier Léon, para ser publicado na *Revue de métaphysique et de morale*. Cf. ZAMBELLI, Paola. *Alexandre Koyré in incognito*. Florença: Leo S. Olschki Editore, 2016, p.110.

²⁶ “Quanto a mim, eu estou bem, eu ministro meus cursos e eu vou ser obrigado a escrever um livro sobre Boehme – pelo menos, Sylvain Lévi me disse recentemente que é preciso fazê-lo logo.” Cf. KOYRÉ, Alexandre. [Correspondência]. Destinatário: Émile Meyerson. Paris, 4 fev. 1924. In: BENSUAUDE-VINCENT, Bernadette; TELKES-Klein (ed.) *Lettres françaises*. Paris: CNRS Éditions, 2009, p. 230.

nas obras populares alemãs (*Stein der Weisen, Chemische Hochzeit, etc.*). Tendo assim situado Boehme, determinado seu lugar em uma grande corrente de pensamento, colocado as bases de uma análise das fontes, precisado por comparações o sentido da terminologia religiosa e filosófica de Boehme, nós começamos um estudo detalhado e aprofundado de seu sistema.²⁷

Tratava-se, de fato, de um “começo” para Koyré, ou ele apresentava na verdade o resultado de leituras feitas anteriormente? É difícil saber quando exatamente o tema despertou sua atenção.²⁸ O certo é que foi a partir de 1922 que ele realmente estudou com afinco Boehme, os movimentos de ideias que o antecederam e alguns de seus discípulos e leitores. Ele não apresentou, em 1922, conclusões de um estudo que tinha levado a cabo. Isso porque Koyré, como dissemos, estava ligado à EPHE, e, para ele, isso significava ocupar um espaço de pesquisa privilegiado. Enquanto no *Collège de France* e na *Sorbonne*, para Koyré, só se expunham trabalhos concluídos, na EPHE, ensino e pesquisa caminhavam no mesmo compasso. Ali só se expunha trabalhos que estavam sendo construídos, trabalhos não acabados.

Aqui se cumpre – em colaboração estreita com os alunos – um trabalho científico real e, ao contrário da *Sorbonne* e do *Collège de France*, só se expõe e apresenta o que está em curso, o que se está a fazer, em seu processo [de elaboração]; tratamos com predileção questões muito particulares: aí estão os traços próprios a um instituto de pesquisa. A *École pratique des hautes études* não é outra coisa senão um instituto de pesquisa com cursos magistrais.²⁹

Então, embora não se saiba com precisão quando o tema despertou seu interesse, pode-se dizer que, a partir de 1922, Koyré se lançou verdadeiramente nesse domínio de estudos que, para ele, possuía contornos nítidos: o misticismo especulativo alemão, clássico e renascentista, e seus desdobramentos. Nos anos posteriores, graças aos relatórios da EPHE, é possível vê-lo investigar essa linha de pesquisa cujo nó era a filosofia mística de Boehme. No ano acadêmico de 1923-1924, Koyré estudou o misticismo popular de Scheffler e Gichtel e o misticismo doutrinal de Oetinger e Baader. Estudo que, para ele, deveria ser completado “pela análise das doutrinas religiosas do idealismo alemão, que aparece quase que do mesmo modo que a filosofia mística de Baader, como um dos resultados do movimento de ideias precedentemente observado”³⁰ [aquele de Boehme]. A conclusão de Koyré sobre sua pesquisa foi a de que “o

²⁷ KOYRÉ, Alexandre. [1921-1922] Le mysticisme spéculatif en Allemagne: Boehme et Baader. In: REDONDI, Pietro (ed.). *De la mystique à la science*. Paris: Éditions EHESS, 2016, p. 61.

²⁸ Importa destacar aqui que, em 1924, comemorava-se o tricentenário da morte de Jacob Boehme, o que provocou um grande interesse pela obra do sapateiro teósofo de Görlitz, durante toda a década de 1920.

²⁹ KOYRÉ, Alexandre. [1931] L'École pratique des hautes études. In: *ibidem*, p. 48.

³⁰ KOYRÉ, Alexandre. [1923-1924] Le mysticisme spéculatif en Allemagne. In: REDONDI, Pietro (ed.). *De la mystique... op. cit.*, p. 62.

estudo feito nesse ano [1923-1924] estabeleceu, de fato, a existência e a persistência de uma corrente ininterrupta de doutrinas místicas e mágicas”.³¹ No ano de 1924-1925, Koyré estudou o pensamento religioso do romantismo alemão, sobretudo em Schelling e Schleiermacher. “É impossível, historicamente, não admitir uma influência cada vez mais profunda e mais consciente sobre o idealismo alemão das doutrinas místicas da Idade Média e da Renascença, notadamente daquela de Jacob Boehme e de seus sucessores.”³² A pesquisa daquele ano, segundo Koyré, mostrou-lhe que “as diferentes posições filosóficas dos sistemas pós-kantianos são determinadas antes de tudo por posições religiosas.”³³ Donde o interesse perseguido no ano posterior, 1925-1926, pela formação da filosofia religiosa de Fichte, autor que “reconhece nitidamente seu encontro com a mística alemã. Ele reproduz às vezes os próprios termos de certas doutrinas clássicas...”. No terceiro e quarto período de seu pensamento, “ele se apropria cada vez mais do conteúdo metafísico das doutrinas dos espiritualistas do século XVI e XVII.”³⁴ Isso se vê por uma análise da terminologia de Fichte, na modificação dos sentidos dos termos *Vernunft* e *Verstand*, os quais “não são mais empregados na significação kantiana, mas no sentido contrário, o que só se pode explicar por um retorno consciente ao uso do século XVI.”³⁵ Em 1926-1927, na esteira da pesquisa sobre a filosofia religiosa de Fichte, Koyré estudou a filosofia religiosa de Hegel, incluindo suas relações com Schelling e Baader em torno da noção de *Mitte*. Em 1927-1928, ele estudou a filosofia religiosa de Comenius, “o representante mais típico de seu tempo”, cuja filosofia é uma “síntese curiosa de concepções pertencentes à Idade Média e à Renascença”. Seus estudos lhe permitiram concluir que sua concepção de língua “provém da doutrina das assinaturas e da língua natural de Paracelso e Andreae”, e que provavelmente ele “conheceu igualmente as especulações de Boehme.”³⁶ De 1922 até a publicação de seu livro *La philosophie de Jacob Boehme*, Koyré se dedicou ininterruptamente a movimentos de ideias em torno desse teósofo alemão.³⁷

³¹ KOYRÉ, Alexandre. [1923-1924] Le mysticisme spéculatif en Allemagne. In: REDONDI, Pietro (ed.). *De la mystique...*, op. cit, p. 62.

³² KOYRÉ, Alexandre. [1924-1925] Le mysticisme spéculatif en Allemagne. In: REDONDI, Pietro (ed.). *De la mystique...*, op. cit, p. 62 e 63.

³³ *idem*, *ibidem*.

³⁴ KOYRÉ, Alexandre. [1925-1926] Le mysticisme spéculatif en Allemagne. In: REDONDI, Pietro (ed.). *De la mystique...*, op. cit, p. 64.

³⁵ *ibidem*, p. 65.

³⁶ KOYRÉ, Alexandre. [1927-1928] Le mysticisme spéculatif en Allemagne. In: REDONDI, Pietro (ed.). *De la mystique...*, op. cit, p. 68.

³⁷ Em uma resenha publicada em 1925 sobre o livro de H. Dubois, *De kant à Ritschl: un siècle d'histoire de la pensée chrétienne*, Koyré critica o autor por negligenciar a “grande tradição místico religiosa da Alemanha.” Koyré descreve um grande movimento de pensamento dos séculos XVI e XVII, composto por Schwenkfeld, Weigel, marcado especialmente por Boehme, o qual influenciou diretamente Rothe, Dorner, Schelling e Baader. KOYRÉ, Alexandre. “Resenha de.” [DUBOIS, H. *De kant à Ritschl: un siècle d'histoire de la pensée chrétienne*. Neuchâtel: *Mémoires de l'Université de Neuchâtel*, 1925]. In: *Revue de l'histoire des religions*, Paris, vol. 91, 1925, p. 246.

Há, portanto, uma grande linha de pesquisa, uma orientação, um olhar que une os aparentemente distintos estudos “místicos e religiosos” de Koyré. Eles não foram elaborados arbitrariamente, havia um critério de escolha, um ponto de referência. Esse ponto era Boehme. Mas isso não era nem de longe uma linha de investigação inovadora. Sobretudo se levarmos em conta a associação entre o sapateiro-teósofo e os outros “místicos” alemães estudados por nosso autor, notadamente Gaspar Schwenckfeld, Sébastien Franck, Paracelso e Valentin Weigel. Ela era bastante comum e era feita por autores lidos por Koyré, como Émile Boutroux e Victor Delbos.³⁸

Com efeito, como indicamos, foi após a publicação do livro magistral de 1929 que Koyré publicou esses pequenos estudos “místicos”, sobre Gaspar Schwenckfeld e Sébastien Franck, ambos em 1932, e aquele estudo hoje relativamente conhecido sobre Paracelso, em 1933. Não seria anacrônico reenviá-los ao seu interesse pelo teósofo de Görlitz? Não, pois esses textos são reflexos de pesquisas que foram realizadas na década de 1920. Em sua coletânea *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^e siècle allemand*, de 1955, na qual esses estudos aparecem juntamente com outro artigo sobre Valentin Weigel, publicado em 1928 e depois em 1932, Koyré faz a seguinte advertência:

Os quatro estudos reunidos nesse pequeno volume são fragmentos. Durante bastante tempo, eu esperei poder completá-los por uma série de estudos análogos e refundi-los em uma obra de conjunto. Outros trabalhos me impediram de realizar esse projeto. Então eu os publico tais como eles foram escritos.³⁹

Refundi-los como? Em *La philosophie de Jacob Boehme*, Koyré se abstém de apresentar um estudo sobre as fontes do teósofo, sobre as leituras que fez, sobre os autores com os quais discutia. Para ele, trata-se de uma exposição longa e complexa, e a obra de Boehme por si só, a seus olhos, exigia uma atenção à parte. No entanto, o livro que Koyré nos dá é repleto de indicações, notas de rodapé, referências sobre as doutrinas e conceitos que Boehme combateu ou nos quais se inspirou. Ora, quatro nomes se destacam dentre as referências de Koyré pela frequência em que aparecem: Weigel, Franck, Schwenckfeld e, de modo ainda mais recorrente, Paracelso.⁴⁰ Referindo-se ao teósofo alemão, Koyré afirma: “Ninguém, salvo Paracelso, nunca

³⁸ BOUTROUX, Émile. *Le philosophe allemand Jacob Boehme*. Paris: Félix Alcan, 1888, p. 6. DELBOS, Victor. *Le mysticisme allemand*. In: *Cahiers de la Nouvelle Journée: Qu'est-ce que la mystique*. Paris, n. 3, 1925, p. 117.

³⁹ KOYRÉ, Alexandre. [1955] *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^e siècle allemand*. Paris: Gallimard, 1971, p. 7.

⁴⁰ De fato, é impossível indicarmos todas as páginas desse livro nas quais vemos os nomes de Weigel, de Franck, de Schwenckfeld e de Paracelso.

escreveu com uma menor preocupação de clareza, ninguém nunca prestou atenção em sua terminologia, ninguém se aplicou em dar um sentido claro, nítido e preciso a suas asserções e suas definições.” E Koyré ainda reafirma: “Ninguém, salvo Paracelso talvez, falou uma língua tão bárbara, tão desajeitada, tão sobrecarregada de neologismos, de termos abstrusos, de fórmulas alquímicas mal interpretadas e de palavras ‘latinas’ mal compreendidas.”⁴¹ Koyré conhecia muito bem as teorias Weigel, Franck, Schwenckfeld, em especial aquela do médico-alquimista Paracelso, pois ele acreditava em sua importância para compreensão da obra de Boehme, o que se vê tanto na passagem acima, quanto no primeiro relatório de suas conferências na EPHE, que citamos. Em um artigo publicado em 1926, na *Revue de l’histoire des religions*, sob o título *La littérature récente sur Jacob Boehme*, vemos igualmente essa aposta de Koyré.

As doutrinas dos predecessores místicos de Boehme, de Schwenckfeld, de Valentin Weigel, de Sébastien Franck também não devem ser negligenciadas pelo historiador. É visível, em minha opinião, que, muitas vezes, Boehme formula sua doutrina em função daquelas de seus predecessores, seja reproduzindo-as, seja combatendo-as, seja ainda tentando encobrir uma lacuna deixada por eles, ou para resolver uma dificuldade que os travou.⁴²

Quanto ao lugar reservado a Paracelso nesse artigo, Koyré declara que ele “desempenhou um papel considerável na formação e, ainda mais, na elaboração do pensamento de Boehme”.⁴³ Para ele, o princípio diretor da doutrina do teósofo foi inspirado na alquimia de Paracelso.⁴⁴

Através de outra carta enviada a Meyerson, é possível ver que, na verdade, o estudo de Koyré sobre o médico-alquimista já estava pronto – ou quase – desde 1924, trabalho que seria, para ele, um capítulo de um livro.⁴⁵ Estaria ele se referindo à obra que publicaria em 1929 sobre Boehme? Muito provavelmente. Mas então, por que não vemos aí esse capítulo sobre Paracelso? É nessa própria obra que Koyré nos dá uma explicação. Ao discorrer sobre o esforço de Boehme em “adaptar às suas próprias concepções as doutrinas paracelsistas”, Koyré confessa em uma nota de rodapé:

⁴¹ KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme*. Paris: Vrin, 2017, p. X e XI.

⁴² KOYRÉ, Alexandre. *La littérature récente sur Jacob Boehme*. In: *Revue de l’histoire des religions*, Paris, v. 93, 1926, 118-120.

⁴³ KOYRÉ, Alexandre. *La littérature récente sur Jacob Boehme... op. cit.*, p. 118.

⁴⁴ *idem, ibidem*.

⁴⁵ KOYRÉ, Alexandre. [Correspondência]. Destinatário: Émile Meyerson. 30 nov. 1924. In: BENSUAUDEVINCENT, Bernadette; TELKES-Klein (ed.) *Lettres françaises*. Paris: CNRS Éditions, 2009, p. 236.

Esse esforço será perseguido por Boehme em suas obras posteriores [à elaboração de *De Tribus Principis*] e atingirá seu ponto culminante em *Signatura Rerum*. Infelizmente, Boehme modifica constantemente o sentido dos termos que ele adota. Nós mesmos começamos nosso estudo com a convicção de que era preciso, para compreender Boehme, interpretá-lo com a ajuda da terminologia alquimista. Acreditamos, hoje, que buscar a chave das doutrinas na alquimia seria seguir um caminho falso. É preciso, pelo contrário, fazer um esforço para desembaraçar seu pensamento desse vestuário emprestado.⁴⁶

Muito provavelmente, foi no desenrolar de seus estudos que Koyré se deu conta de que seu capítulo sobre Paracelso mais atrapalharia do que ajudaria na compreensão da confusa obra de Boehme. Não porque, como vimos, Paracelso não fosse importante, muito pelo contrário. Mas porque Boehme o lê e o emprega à sua maneira, tornando muito mais complexo o desafio de Koyré que era expor, mais do que explicar, o pensamento do teósofo de Görlitz, com todas as sombras, contradições e lacunas que lhe pertenciam.

Mas o que Koyré estudou precisamente nesses autores? O que exatamente esses místicos, alquimistas, espiritualistas tinham em comum com Boehme? O que neles chamava a atenção de Koyré? Aliás, o que ele fez em *La philosophie de Jacob Boehme*?

1.2 Jacob Boehme

Em 1929, Koyré publica sua tese de doutorado de Estado. São 508 páginas consagradas às obras de um sapateiro teósofo alemão, a propósito das quais a única convergência existente entre seus vários intérpretes era a de que “nada [era] mais difuso, confuso, disforme e informe”.⁴⁷ Os trabalhos sobre Boehme eram tentativas malfadadas aos olhos de Koyré. Mas havia um autor que escapava às suas duras críticas. Esse autor era Émile Boutroux. Em sessenta páginas, Boutroux foi capaz de apresentar o pensamento do teósofo alemão. O que explica, então, o esforço de Koyré, se ele mesmo reconhecia esse texto como um “livro admirável de clareza e penetração”, no qual Boutroux “soube apreender e tornar acessíveis os grandes temas do pensamento do filósofo teutônico”?⁴⁸ A grande qualidade do livro de Boutroux também era seu maior defeito, ou seja, sua “demasiada grande perfeição. Boutroux tinha, digamos assim,

⁴⁶ KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme...*, *op. cit.*, p. 175.

⁴⁷ *ibidem*, p. X.

⁴⁸ *ibidem*, p. XIV.

emprestado a Jacob Boehme todos os grandes recursos de seu talento. Ele escreveu como Boehme teria escrito – se ele fosse Boutroux.”⁴⁹

Koyré, pelo contrário, quis apresentar Boehme em toda confusão inerente não apenas ao seu modo de se expressar, mas também ao conteúdo de seu pensamento, e, além disso, quis apresentar Boehme em sua evolução, não apenas sua doutrina acabada. Daí as 508 páginas e os capítulos consagrados separadamente à primeira tentativa de Boehme de expor uma intuição clara, mas não distinta, de sua metafísica, às “obras de transição”, nas quais Boehme desenvolve alguns aspectos importantes de sua intuição, e, por fim, à doutrina do teósofo propriamente dita, em sua maturidade – ainda complexa e complicada. Isso tudo porque todo esforço de explicação de uma doutrina completa – o que Boehme nunca chegou a construir – deturparia o pensamento do teósofo alemão.⁵⁰ Ora, toda tentativa de explicação de *La philosophie de Jacob Boehme* de Koyré deformaria igualmente um aspecto basilar de seu trabalho, estaria na contramão de todo seu esforço.

Conscientes disso, gostaríamos de apresentar, no entanto, pontos essenciais nos quais Koyré se deteve, problemas teológicos e teorias metafísicas que ele considerava como fundamentais e que aparecem regularmente ao longo de seu trabalho, a fim de compreender algo muito simples: o que ele fez.

Segundo Koyré, Jacob Boehme construiu sua obra sendo guiado por questões teológicas do contexto pós-reforma. Uma dentre todas lhe perturbava sobremaneira e pode-se dizer – de fato, Koyré nos diz – que toda sua obra foi elaborada tendo em seu horizonte essa pedra de tropeço de todo pensamento teológico cristão: o problema tradicional do Mal, da teodiceia.⁵¹ Ao mesmo tempo, no horizonte de Boehme também se encontrava uma repulsa a uma doutrina que se posicionava diante desse problema, uma “doutrina diabólica” responsável pela danação de muitos fiéis, a doutrina da predestinação.⁵²

Como se sabe, o problema do Mal é profundo, pois destaca como inconciliáveis atributos divinos afincados no dogma cristão – a bondade, a soberania e a onisciência divinas, o Deus amor, o Deus que tudo pode e o que tudo sabe. Como explicar o Mal cuja existência é

⁴⁹ KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme...*, op. cit., p. XIV.

⁵⁰ Interessante notar que Koyré se policia em toda sua obra e se esforça em ser fiel às lacunas do pensamento de Boehme. Nos momentos nos quais seria possível precisá-lo, esclarecê-lo para o leitor, Koyré faz seu alerta, ele, decididamente, mantém sua confusão intrínseca. Como por exemplo, quando ele trata o complicado problema do *Urkund*. Cf. *ibidem*, p. 210.

⁵¹ KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme...*, op. cit., p. 31, 71, 72, 179, 180, 238, 239...

⁵² Importava, para Koyré, estudar Caspar Schwenckfeld – dentre outros motivos que indicaremos – porque ele e seus discípulos pregavam a predestinação, como Lutero. Na verdade, era ainda mais radical, como vemos no artigo que Koyré publicou em 1932 nos anuários da EPHE. KOYRÉ, Alexandre. [1932] Caspar Schwenckfeld. In: *Mystiques, spirituels, alchimistes...*, op. cit., p. 11.

indubitável? Se Deus é bom por que ele permite o sofrimento, a presença do Mal no mundo? A única forma de livrá-lo da responsabilidade do Mal é admitir que há algo que ele não pode fazer ou que ele não pôde prever. Se admitimos que Ele é bom, então temos que admitir que Ele não é soberano, que há algo que escapa ao Seu poder, a existência e a ação do Mal. Se admitimos que Ele é soberano, precisamos admitir que Ele não é bom, visto que há o Mal e Ele não fez – e não faz – nada contra ele. Se admitimos que Ele é soberano e bom, temos que admitir que Ele não é onisciente, pois não previu a queda de Lúcifer e a de Adão, o surgimento do Mal e sua entrada no mundo.⁵³ Eis aí o paradoxo do Mal. Em Boehme, o problema se torna mais complexo ao longo de seus textos, mas a matriz é a mesma. Se tudo o que existe provém de Deus, se só Ele é *causa sui*, de onde surgiu o Mal? Se Deus é bom, por que Ele criou um mundo onde o Mal existe? Como explicar a coexistência de Deus e do Mal no mundo real? Como explicar a danação? Como pode o Deus amor permitir a perdição, o sofrimento eterno de parte de suas próprias criaturas?

O problema se torna ainda mais complexo em Boehme, pois ele não aceita a solução teológica mais comum, a admissão do Mal como negação. Para ele, o Mal é como o bem, é uma qualidade, uma força. Entretanto, se, por um lado, essa ideia torna mais difícil resolver o problema, por outro, ela dá conta de outra questão levantada por aquela difundida solução teológica: a do Apocalipse. Como seria o Mal derrotado se ele fosse uma simples ausência, uma negação? O ponto final de toda a história cristã estaria em xeque.

Entre os atributos divinos da bondade e da soberania, quando pressionado, Boehme preferiu abrir mão daquele que é fundamental para a teoria da predestinação, o da soberania. Boehme, que se opôs juntamente com os espiritualistas à imagem luterana de um Deus terrível e justo até às últimas consequências, não admitia a ideia de um Deus que escolhia alguns para a danação e outros para a salvação. Embasado nessa repulsa e nessa tendência teológica, Boehme elaborou uma solução afincada na convicção de um Deus bom, mas também fonte última de toda realidade. Essa solução implicou toda metafísica que construiu, fundamentada em uma tripla intuição: “a intuição de uma liberdade se encarnando no ser; aquela do espírito se exprimindo pelo corpo; enfim, aquela da dupla necessidade – para o ser e para o pensamento – de uma luta e de uma oposição dos contrários cuja síntese constitui a vida.”⁵⁴

A ideia que se encontra no núcleo da resposta de Boehme é a de que o Mal existe porque Deus criou seres como Ele, seres livres; mais precisamente, o Mal real, o Mal desse mundo

⁵³ De qualquer forma, a soberania ou o amor é descartado, pois mesmo se Deus não tivesse previsto tais “quedas”, isso não o impediria de remediar o que aconteceu. A menos que ele não pudesse ou não quisesse.

⁵⁴ KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme...*, *op. cit.*, p. 72.

existe por um ato de liberdade de Lúcifer e do homem, ele existe por um acidente. A especificação se faz imprescindível porque, para Boehme, o Mal enquanto essência, que não é esse Mal do sofrimento conhecido pelo homem,⁵⁵ é necessário, e existe em Deus. Ele é necessário para a constituição do Deus amor, é fundamental para o Ser “que se colocando, se opõe e resiste para poder vencer e se superar”.⁵⁶ Essa é a chave da doutrina geral de Boehme. *Grosso modo*, pode-se dizer que esse Mal (*Böse*) é a subestrutura necessária para a manifestação do bem. Vejamos essa dinâmica na doutrina dos “sete espíritos de Deus”, também chamados de “sete fontes-espíritos, ou “sete qualidades da natureza divina”, apresentada no primeiro livro no qual Boehme expõe sua intuição, “Aurora”, mas recorrente no restante de suas obras.⁵⁷ Koyré a retoma frequentemente ao longo do seu livro.

Essa doutrina trata da constituição da base orgânica da vida, do corpo divino, ou natureza divina, donde provém todo o universo e tudo que nele há. Trata da constituição de Deus. Em certo sentido, ela trata do início de tudo. “Em certo sentido”, pois Deus é espírito, o que quer dizer que ele não se reduz a um corpo, Ele é eterno.⁵⁸ Antes de ter um corpo, Ele já existia, mas não de modo completo, pois um espírito sem corpo, sem uma base orgânica, é impotente, incapaz de se realizar, de agir, de criar, incapaz mesmo de se conhecer, um espírito sem corpo é uma unidade confusa, o que, em Boehme, não faz sentido.⁵⁹ Então, essa doutrina narra como Deus engendra um corpo, Sua natureza divina, para tornar-se um Criador e um Deus vivo, agente e consciente. Mas, além disso, essa doutrina trata do início de tudo apenas “em

⁵⁵ Em seu estudo sobre Paracelso, Koyré explica: “o termo “mal”, *malum*, por mais equívoco que seja, não retrata toda a multiplicidade de significações do termo alemão *böse*, sobretudo em sua forma adjetiva. Para Paracelso, como para Boehme mais tarde, as dificuldades só aumentam. Com efeito, *böse* (o termo abstrato sendo não *das Böse* mas *die Bösheit*) é nitidamente algo “positivo” e “ativo”. Não é inteiramente “mal” e “maldade”. Os animais selvagens são *bös*, o fogo é *bös*, uma febre é *bös*, o granizo e a seca, a água e o vento podem ser *bös*. Não é de modo algum a qualidade de ser prejudicial ou destrutivo, é antes um certo ardor destrutivo que pertence, como qualificação, à coisa ou ao próprio fenômeno...” KOYRÉ, Alexandre. [1933] Paracelso. In: *Mystiques, spirituels, alchimistes...*, *op. cit.*, p. 117.

⁵⁶ KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme...*, *op. cit.*, p. 142.

⁵⁷ Em seu estudo sobre Valentin Weigel, publicado em 1928, Koyré diz ser essa doutrina de Boehme o protótipo da doutrina dos sete *Gubernatores Mundi* ou *Geister Gottes*, a qual Koyré reconhece ser de Weigel. KOYRÉ, Alexandre. [1928] Valentin Weigel. In: *Mystiques, spirituels, alchimistes...*, *op. cit.*, p. 181.

⁵⁸ A natureza divina, seu corpo, é expressão de Deus, mas Deus não se confunde com ela, embora nela seja possível ver suas essências. Boehme foi um leitor de Sébastien Franck. Franck “constrói sua metafísica tomando por base – ou mais exatamente, operando com – a noção – ou a categoria – de *expressão*. É o que lhe permite identificar a expressão com o que ela exprime e, por outro lado, distingui-los radicalmente. É o que permite colocar uma distinção entre Deus *em si*, não exprimido, e o Deus exprimido, e os identificar novamente”. A referência citada por Koyré é de um trecho de *Paradoxa*, o qual “será textualmente retomado por Weigel e por Boehme.” KOYRÉ, Alexandre. [1932] Sébastien Franck. In: *Mystiques, spirituels, alchimistes...*, *op. cit.*, p. 69. Pela importância da noção de expressão na elaboração de sua metafísica, importância que não conseguiremos precisar aqui em todos seus contornos, vê-se o motivo pelo qual Koyré se dedicou ao estudo de Franck.

⁵⁹ Ideia admitida por Schwenkfeld. “Para Schwenkfeld, como mais tarde para Boehme, um espírito puro sem corpo é um *non-sens*.” KOYRÉ, Alexandre. [1932] Caspar Schwenkfeld. In: *Mystiques, spirituels, alchimistes...*, *op. cit.*, p. 35.

certo sentido”, porque o que está em questão é um “engendramento”, uma evolução, intemporal. Rigorosamente falando, não há início, meio e fim, não há ordem, não há uma “sucessão real”.⁶⁰

Mas se Boehme, ainda assim, nos fala de fases de um processo, ela é apenas uma

ordem abstrata, mas necessária ao espírito humano, visto que é impossível ao entendimento humano apreender as fontes-espíritos em sua interação simultânea. O espírito humano (a razão, o entendimento, *Vernunft*) deve separar em pedaços a totalidade orgânica de seu conjunto. Vendo-os um por um, ele substitui a simultaneidade real pela sucessão.⁶¹

É deixando um pouco de lado essa faculdade do espírito humano, esta que divide o que não pode ser destrinchado, que Koyré nos explica como, em Boehme, na “origem” da produção desse corpo divino, encontra-se o germe, o *salliter*, o caos. O germe é, em potência, aquilo que será. Ele também possui a matéria necessária para o ser e a força necessária para sua evolução. É *causa sui*. Tudo o que ele precisa para ser, ele já o tem, mas, mesmo assim, não o é – enquanto algo acabado. “É uma verdadeira união dos contrários, até mesmo dos contraditórios. O germe é, poderíamos dizer, o que ele não é. Ele já é o que ele não é ainda, o que apenas será. Ele o é, visto que de outra forma ele não poderia se tornar.”⁶² Trata-se de uma noção comum a toda doutrina organicista, ilógica e incompreensível para a razão analítica. “Parece bem que o entendimento não seja capaz de apreender o conceito: o círculo orgânico da vida, para a lógica linear, se transforma necessariamente em um círculo vicioso.”⁶³

Para Koyré, a evolução intemporal descrita na primeira obra de Boehme, “Aurora”, que expomos aqui, é confusa, seus termos são estranhos e os raciocínios de Boehme são essencialmente “desordenados”. Mas esse autor nos induz pelo caminho da sensibilidade e da imaginação, e é essa via que nos permite, diz Koyré, compreender melhor o que ele elaborou. Passemos, então, à confusa doutrina, que exigirá do nosso leitor uma boa dose de paciência. Infelizmente, é imprescindível expô-la aqui. Nela aparecem as principais teses de Boehme, como a da liberdade do ser e da metafísica dialética.

⁶⁰ KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme...*, *op. cit.*, p. 130.

⁶¹ *idem, ibidem*.

⁶² *ibidem*, p. 131.

⁶³ “O *salliter* é um germe se desenvolvendo eternamente, eternamente desenvolvido e permanecendo eternamente em germe, visto que todas suas fases são eternas e são eternamente simultâneas.” KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme...*, *op. cit.*, p. 131 e 132. Em “Paracelso”, Koyré diz: “A concepção organicista do mundo e da evolução dificilmente se curva aos quadros lógicos. A ideia do germe contém um círculo, vicioso para o pensamento, um círculo que ele não pode compreender, mas do qual a vida resolve servindo-se dele.” KOYRÉ, Alexandre. [1933] Paracelso. In: *Mystiques, spirituels, alchimistes...*, *op. cit.*, p.115.

“No início”, para engendrar sua natureza divina, seu corpo, a partir do qual ele cria, Deus se serve de seu germe criador, germe que age sobre si mesmo, *o salliter*, no qual há sete fontes-espíritos e uma matéria indeterminada. A primeira fonte-espírito é o acre, “uma potência de atração, de condensação e de coagulação”, ela engendra a dureza e o frio. É o princípio da solidez. A segunda é a doçura, a qualidade da água, o princípio da fluidez. Ela age sobre a primeira, se opõe a ela e a vence. Como ela faz isso? Ela adoça o acre e o dilui. É ela que o impede de petrificar os corpos, solidificando-os ao extremo, como as rochas, fazendo-os mortos. “Os corpos reais [vivos] são uma mistura, mais exatamente, uma síntese da solidez e da fluidez, são corpos flexíveis e elásticos.”⁶⁴ A terceira fonte-espírito é o amargor. Ela é uma contração das duas primeiras, a do acre e a da doçura. Nela se desperta a vida, pois ela é o princípio do movimento e da separação. Por outro lado, é preciso dizer que, ao mesmo tempo, ela nasce no clarão da vida,⁶⁵ que é a quarta fonte-espírito, o calor [ou fogo], a fonte da vida. Isso porque “o movimento prepara a vida.” Esta, “por outro lado, se exprime pelo movimento.”⁶⁶ Isso quer dizer que a quarta qualidade ajuda a engendrar a terceira e a terceira dá suporte para o nascimento da quarta. A aparição dessa última fonte-espírito, ou qualidade, a do calor, é de extrema importância. As três primeiras são responsáveis pela constituição do corpo. Mas a quarta não produz simplesmente a corporeidade. Ela “ilumina e inflama as qualidades e dá nascimento à luz”. Ela é essencial para a constituição do corpo enquanto corpo vivo, quer dizer, corpo que não apenas preenche o espaço, mas que também possui o espírito da vida. Desse calor [ou fogo] surge a luz – “que se ilumina na água”, a segunda qualidade –, pois a água retira o ardor do fogo e o transfigura, tornando-o luz.

A desordem aparente e essencial do raciocínio implicado nessa doutrina piora quando Boehme – Koyré o repete – nos diz que, na verdade, o calor é engendrado entre a primeira e a terceira qualidade, o acre e o amargor, que ele não é simples produto da luta e união das qualidades anteriores, nem apenas um produto da terceira qualidade isoladamente. Mas, intuitivamente, não é difícil saber o porquê. Como foi dito, a primeira qualidade é a que provoca a solidez dos corpos, e, como corpos duros, eles se chocam no contato entre si. Mas esse choque depende de um movimento. Imaginemos alguém que está a “fazer fogo”. É do contato entre dois corpos duros que surge a faísca. É do atrito entre a solidez da primeira fonte-espírito e do movimento da terceira que surge o fogo. Lembremo-nos que não se tratam de “fases sucessivas da evolução do ser, partindo da indiferenciação do germe protoplásmico para chegar à plena e

⁶⁴ KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme...*, *op. cit.*, p. 132.

⁶⁵ *ibidem*, p. 133.

⁶⁶ *idem, ibidem*.

completa realização do ser concreto, que Boehme busca descrever.”⁶⁷ Koyré insiste que “são movimentos simultâneos do ser, colaborando à sua constituição, mais exatamente, à sua autoconstituição, que somente a fraqueza da razão abstrai e isola, fazendo assim elementos separados.”⁶⁸ É interessante notar que Koyré defende a “falta de ordem” do raciocínio de Boehme.

O círculo que encontramos assim não é um círculo vicioso; o fato de que qualidades que aparecem no quarto ou quinto lugar são invocadas para explicar a produção daquelas que as precedem e as produzem não é uma inconsequência nem uma falta de ordem, mas, ao contrário, é a expressão de uma exigência metódica muito consciente. Negligenciá-la seria, diz Boehme, “falar diabolicamente”. Somos, no entanto, forçados a fazê-lo: as exigências do discurso se impõem a nós; mas é preciso nunca esquecer a necessidade do esforço complementar da síntese; a análise discursiva deve preparar e não substituir a intuição sintética do todo.⁶⁹

Então, depois de descrever as quatro primeiras qualidades – acre, doçura, amargor e calor – Boehme nos fala do despertar da luz. Esta, precisa Koyré, embora continuamente confundida por Boehme com a quinta fonte-espírito, não é uma qualidade, mas “representa outra dimensão do ser”,⁷⁰ está em outro plano. “Ela é imaterial no sentido forte do termo; ela representa o espírito; na natureza que ela penetra sem fazer parte dela, ela representa o Filho, e no homem ela constitui sua alma espiritual.”⁷¹ Ao continuar sua descrição das fontes-espíritos, Boehme, retomado por Koyré, nos diz que a quinta qualidade é o amor. Ela não forma o corpo, mas age sobre as quatro qualidades, e seu “surgimento” ocorre, assim como o da luz, no despertar da vida provocado pelo calor. O amor surge como alegria diante da vida. É um “amor luz”, “amor calor”, o qual – diferentemente das outras fontes-espíritos que lutam entre si, se opõem, são hostis – abraça-as e as faz conciliar entre si, fazendo-as unir e colaborar na produção da vida. Sem o amor, “o *corpus* no qual estariam presentes e estariam agindo apenas as quatro primeiras qualidades físicas seria, efetivamente, um abismo de trevas, de luta, de hostilidade e de sofrimento, de frio feroz e de calor ardente e sombra.”⁷² Sem o amor, as quatro primeiras fontes-espíritos formariam uma “fonte de dor e de Mal.”⁷³ O que é impossível em Deus. Ele é um “amor-força que domina e vence as potências obscuras que trabalham na formação do

⁶⁷ KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme...*, op. cit., p. 136.

⁶⁸ *idem, ibidem.*

⁶⁹ *ibidem*, p. 137.

⁷⁰ *ibidem*, p. 138.

⁷¹ *idem, ibidem.*

⁷² *ibidem*, p. 141.

⁷³ *ibidem*, p. 142.

corpus, subestrutura da vida.”⁷⁴ Isso é Deus, mas não suas criaturas. Nelas é possível que as quatro fontes-espíritos necessárias para o despertar da vida se tornem uma fonte de dor, de combate, de sofrimento. Ora, é delas que o inferno foi forjado.

A sexta fonte-espírito, o *Mercurius*, é o tom ou o som, princípio da expressão e da fala (*parole*). Ele é posto em relação com todas as outras qualidades, visto que é por ele que todas elas se exprimem e falam, é o princípio da forma. É aqui que se engendra a razão. Pela ação do amargor, potência do movimento e da separação, o princípio da fala (*parole*) se torna o princípio da distinção. O que se produz aqui é, portanto, a razão como entendimento. Por fim, a última das qualidades é o *corpus*, é “verdadeiro espírito da natureza e a própria natureza”, é nele que tudo se forma, ele é a “fonte da tangibilidade”. Todas as criaturas, tanto celestes como terrestres, até mesmo o céu, são formadas nele. “Se ele não fosse, não teria nem homens, nem anjos, e Deus seria uma essência inconcebível (impossível de conhecer) que seria apenas uma potência incompreensível”.⁷⁵ Ela é engendada pelas outras seis fontes-espíritos. Mas também ela é a “emanação ou natureza” de todos as seis que a precedem. Pois ela lhes fornece um corpo, já que, como vimos, um espírito incorporeal, mesmo Deus, sem um corpo não seria capaz de agir. Esse princípio “engendra eternamente todos os seis, que estão nele como se ele fosse uma mãe e recebem seu alimento, sua força e sua potência”.⁷⁶

Tem-se, assim, o germe realizado e transformado, um corpo vivo, graças à ação das sete fontes-espíritos que estavam nele – e mesmo depois de sua formação aí continuam lutando entre si e se abraçando, se combinando – sobre uma matéria que também já o constituía. Esse germe realizado é o “corpo verdadeiro da Divindade”, a natureza divina, um *salliter* evoluído a partir do qual Deus pode ser um Deus criador, pode agir, pode engendrar “o mundo, os astros, os elementos, a terra, os céus, os anjos, os diabos e o homem.”⁷⁷ Além disso, é também “nele que nasce eternamente a Trindade divina”. “É nele, e de sete forças que se engendram mutuamente, que nasce a luz”. “É igualmente nele e de sua potência que nasce o Filho”. “É nele que sopra o Santo-Espírito, que forma tudo.”⁷⁸

Como dissemos, Koyré retoma essa doutrina frequentemente. Para ele, trata-se de uma doutrina que desempenha um papel considerável na obra geral de Boehme, o próprio teósofo a retoma e reformula várias vezes no decorrer da elaboração dos livros que sucedem “Aurora”. Mas o que é realmente a obra de Boehme? A obra do sapateiro-teósofo é a exposição da

⁷⁴ KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme...*, op. cit., p. 142.

⁷⁵ KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme...*, op. cit., p. 145.

⁷⁶ *idem*, *ibidem*.

⁷⁷ *ibidem*, p. 147.

⁷⁸ *ibidem*, p. 146.

formação do Ser, quer dizer, de sua autoconstituição, fundamentada na ideia de que ele “se coloca, se opõe, resiste para poder vencer e se superar.” É uma doutrina organicista, ela trata da dinâmica da vida. A vida é luta, tensão, oposição polar, vitória na síntese dos contrários, isso em Deus, mas também no homem e nas outras criaturas. A obra de Boehme é uma metafísica dialética, e a de Koyré, a descrição dessa doutrina.⁷⁹

É isso que Gérard Jorland nos diz em seu denso e rico trabalho *La science dans la philosophie*. “A edificação da doutrina de Boehme está na lei dos contrários”.⁸⁰ Pode-se assim resumir o trabalho de Koyré. Ele se interessou em apresentar o ponto inovador da obra do teósofo porque é essa lei que será retomada, repensada e transformada por Hegel. Se adotarmos o ponto de vista do trabalho do “Koyré historiador do pensamento”, Jorland afirma, perceberemos que, em seu *La philosophie de Jacob Boehme*, “é a lei dos contrários que importa e são as dificuldades que ela levanta no quadro teológico que nos fazem compreender sua retomada por Hegel.”⁸¹

Trata-se de um ponto imprescindível da obra de Koyré. De fato, Jorland tem razão. Mas somente em parte. É de extrema importância notar que, na obra publicada em 1929, não há passagens consistentes e consideráveis sobre a ligação entre Boehme e Hegel, mesmo nos pontos nos quais isso pareceria evidente. Se Koyré estudou o primeiro para compreender o segundo, por que ele não os interliga ao longo do seu texto? Porque Koyré estudava as doutrinas de um autor, ele próprio dizia, “em função e à luz daquelas de seus mestres e de seus predecessores e não daquelas de seus sucessores longínquos,”⁸² ainda que ele acreditasse firmemente na importância de Boehme para obra de Hegel, algo que ele afirma *en passant* em seu livro sobre o teósofo de Görlitz. Aliás, em seu artigo sobre Valentin Weigel, de 1928, Koyré se limitava a dizer que achava “muito provável” o idealismo alemão ser “um resultado da mesma corrente intelectual que tinha produzido Weigel”,⁸³ corrente marcada posteriormente por Boehme. O motivo das melindrosas afirmações de Koyré é claro. Olhar para Boehme tendo em mente Hegel deturparia o sentido de sua doutrina. Segue-se que interpretar Koyré à luz de seu interesse pelo notável autor do idealismo alemão impede-nos de ver aspectos basilares de sua obra. Faz-nos cegos ao esforço de Koyré para enquadrar o sapateiro-teósofo em um complexo contexto histórico, em restituir seus interlocutores, em apontar as questões que lhe

⁷⁹ A obra de Koyré é uma exposição minuciosa e paciente do movimento indicado nessa metafísica e implicado na evolução de sua construção. Com efeito, em *Aurora*, Koyré nos diz que se encontra em germe a doutrina do teósofo alemão. Cf. *ibidem*, p. 168.

⁸⁰ JORLAND, Gérard. *La science dans la philosophie*. Paris: Gallimard, 1981, p. 188.

⁸¹ *ibidem*, p. 196.

⁸² KOYRÉ, Alexandre. [1928] Valentin Weigel. In: *Mystiques, spirituels, alchimistes...*, *op. cit.*, p. 150.

⁸³ *idem, ibidem*.

eram contemporâneas. Tal cegueira, provocada por uma preocupação excessiva no interesse de Koyré por Hegel, resulta na afirmação da ideia de que *La philosophie de Jacob Boehme* pode ser resumido à exposição da lei dos contrários, de uma metafísica dialética.

Em 1926, Koyré critica duramente Paul Hankammer, um historiador dedicado a Jacob Boehme, por negligenciar as preocupações religiosas do teósofo. Como dissemos, duas estavam continuamente em seu horizonte de interesse: o problema do Mal e, junto a ele, a doutrina da predestinação. Toda doutrina de Boehme se constitui em torno de problemas historicamente delimitados. Voltemo-nos, então, a essas preocupações do teósofo relatadas por Koyré para entendermos o motivo pelo qual *La philosophie de Jacob Boehme* não pode ser reduzido à “lei dos contrários” e como precisamente Boehme resolve o problema do Mal e refuta, ao mesmo tempo, a doutrina da predestinação.

Como dissemos, o Mal enquanto essência (*Böse*), o Mal ontológico, não o moral, ele está em Deus. Deus é amor, mas também é “fogo consumidor”. Em *Três princípios da essência divina*, obra na qual surge o problema da origem absoluta do ser, do *Urkund*, essa concepção de Boehme é mais clara. Há em Deus três princípios. O primeiro é o do *Urkund*, raiz, origem – não no sentido temporal – base obscura e dinâmica da vida, é sua fonte, mas não é a própria vida. Esse *Urkund* é composto pelas quatro qualidades (aquelas que descrevemos acima, acre, doçura, amargor e fogo ou calor), cujo enlace forma um *centrum* ardente, de movimento sem limite, de constante luta, de hostilidade, de raiva e cólera. O enlace forma uma corrente, um corpo que gira eterna e incontrolavelmente. É a base do inferno, da morte, mas é a condição necessária para a vida, é seu “**fundo obscuro**”, porque é força, é o que lhe dá potência, é o fogo ardente. Ela corresponde mais ou menos à figura do Deus-Pai, o Deus do *Antigo Testamento*. Para Koyré, a ideia em jogo é aquela que será retomada pelos românticos. É a “intuição dessa vida escondida, sem freio, obscura, que é um movimento sem alvo, dessa vida que se devora e foge, vida de desprezo sem fim e sem luz, que se destrói sempre e se renova, de sofrimento inconsciente, de desejo nunca saciado, de fome atroz.”⁸⁴ O segundo princípio é o da luz e do amor, princípio da vida. Ele surge da força, da potência do primeiro, que lhe fornece seu fundo. Esse princípio corresponde, também não de forma nítida, ao Filho. A correspondência é falha, porque, na verdade, é apenas nesse princípio que Deus é Deus. Antes disso – embora realmente não exista “antes” ou “depois”, estamos a falar “diabolicamente” – no *Urkund*, não há a Divindade propriamente dita. Como vimos, o Deus de Boehme é sobretudo um Deus amor. O segundo princípio envolve e abraça as quatro qualidades do primeiro, acalma o movimento,

⁸⁴ KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme...*, *op. cit.*, p. 200. Para Koyré, trata-se da ideia de vida como descreve Schopenhauer. *Cf. idem, ibidem.*

torna aquele corpo, cuja tendência é a própria destruição, um corpo translúcido. O terceiro princípio é a união dos dois primeiros, e corresponde, também de modo bastante impreciso, ao Espírito Santo, princípio que é potência de ação. Toda essa doutrina obscura pode ser elucidada pela imagem simbólica na qual a metafísica de Boehme se fundamenta. É a imagem do fogo.

Bergson diz em algum lugar⁸⁵ que todo verdadeiro filósofo possui uma visão, uma intuição, muito simples e muito rica, da realidade; ele é primeiramente incapaz de traduzi-la no discurso e de fechá-la nos quadros do raciocínio. Mas essa intuição se transforma, no seu espírito, em uma imagem simbólica, imagem que sustém suas deduções e forma seu verdadeiro centro de unidade. Para Jacob Boehme, é bem a imagem do fogo que está no centro de sua metafísica.⁸⁶

Toda vida pode ser representada pelo fogo. O fogo que consome a matéria (o primeiro princípio é o da destruição) engendra, ao mesmo tempo, a luz (segundo princípio). O fogo que queima, mata (o fundo da vida é a morte), que destrói, é o mesmo que gera a luz. É sua fonte. A luz, em Boehme, é espírito, e é o espírito potencializado no primeiro princípio que é capaz de criar, que dá a vida, nesse caso, a matéria. Ele cria a matéria que é consumida pelo fogo. Eis aí a evolução intemporal do ser e da vida de Deus. Os três princípios surgem ao mesmo tempo. O *Urkund*, o *centrum* ardente, não desaparece com a luz, pois os princípios não se anulam. Continuam a existir eternamente, a se opor, a se unir e se produzir. As essências de Deus estão sempre a se engendrar, “o ser é algo derivado, que se explica pelo devir, pela potência, pela ação.”⁸⁷

Mas como desse Mal (*Böse*), sempre ligado e transformado pelo amor, surge o Mal desse mundo? Deus criou os anjos, mas de modo ainda mais fiel, os homens à sua imagem e semelhança. Deus, cuja natureza divina sempre se engendra, não os criou acabados. Ele criou seres “pela metade”, digamos assim. Ele criou seres capazes de se engendrar. Ele os criou livres, livres de uma natureza que determina suas ações. Lúcifer, os demais anjos e o homem nasceram entre a quarta e a quinta qualidade, entre as quatro primeiras fontes-espíritos – as quais formam o fogo ardente, a fome feroz, o movimento incontrolável – e o amor. Deus os criou entre o primeiro e o segundo princípio. E ele deu-lhes o poder de continuar sua própria formação. Esse poder é o da imaginação. A imaginação é uma força. O sujeito que imagina algo participa da

⁸⁵ Trata-se de *L'intuition philosophique*, conferência pronunciada no *Congrès international de philosophie de Bologne*, em abril de 1911, e publicada em novembro do mesmo ano na *Revue de métaphysique et de morale*, v. XIX, n. 6.

⁸⁶ KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme...*, op. cit, p. 283 e 284.

⁸⁷ *ibidem*, p. 207.

qualidade desse algo, ele participa da qualidade do objeto imaginado.⁸⁸ Pela imaginação é possível agir realmente em si mesmo e nas coisas. Lúcifer, como as outras criaturas, ao ser criado “pela metade”, deveria se imaginar no segundo princípio, na qualidade do amor para que pudesse completar sua própria criação, aquela que, pela vontade de Deus, teria. Mas Lúcifer, por um ato voluntário, se imaginou no primeiro princípio, infectou as essências e abraçou as quatro primeiras qualidades, abraçou o fogo consumidor. Ele perverteu a ordem da evolução das potências que o compõem e gerou o Mal – o que conhecemos – dentro de si. Ele não agiu segundo uma natureza que lhe tinha sido dada. Deus não tem culpa de nada.

Com efeito, uma criatura que teria seu *Urkund* [raiz, origem] no primeiro princípio não poderia, evidentemente, possuir outra natureza que aquela do primeiro princípio. Lúcifer, se fosse apenas composto pelas quatro primeiras essências, [...] não seria responsável pela sua queda. Mais exatamente, é a própria noção de queda que teria sido incompreensível, pois ela implica uma mudança sobrevinda em seu ser. Ora, em nossa hipótese, Lúcifer agiria segundo sua natureza e é em Deus que cairia toda responsabilidade de seus atos, porque é de Deus que ele teria recebido sua natureza. Deus teria por consequência criado diabos, almas más; ora isso é, nós o sabemos bem, algo que Boehme não pode admitir.⁸⁹

Portanto, Lúcifer não nasceu com uma natureza determinada. Pois a liberdade está na própria essência do ser, tanto de Deus, quanto na de suas criaturas. A queda de Lúcifer não era necessária. Se assim o fosse, todos os anjos teriam caído com ele. Ora, alguns permaneceram fiéis. Isso significa que a queda de Lúcifer foi uma escolha, ela poderia não ter acontecido. Assim como a queda de Adão.

Após a queda de Lúcifer, Deus engendrou nosso mundo, o mundo sensível, feito de uma matéria corrompida pela rebelião do Arcanjo de Luz,⁹⁰ mundo que possuía seu próprio espírito,

⁸⁸ “Com efeito, não somente, com toda a Idade média e toda sua época, Boehme acredita na potência mágica da imaginação que pode produzir efeitos perfeitamente reais, mas ele o vê como um ato *sui generis* que assimila o sujeito que imagina ao objeto imaginado. A imaginação é assim uma força que pode se exercer em diferentes domínios do ser; podemos imaginar em algo como podemos olhar em algo, com a diferença, todavia, de que o simples olhar não produz nenhum efeito, enquanto a imaginação faz o sujeito participar na qualidade de seu objeto e, ao mesmo tempo, modifica esse objeto conforme a imaginação do sujeito.” Cf. *ibidem*, p. 218. Imaginação, portanto, não tem relação com fantasia, que é “puramente intelectual”, um “jogo do pensamento. Sobre a diferença de fantasia e imaginação ver seu artigo sobre Paracelso, p. 96-100. Koyré aí cita seu livro sobre Boehme. Cf. KOYRÉ, Alexandre. [1933] Paracelso. In: *Mystiques, spirituels, alchimistes...*, *op. cit.*, p. 99.

⁸⁹ KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme...*, *op. cit.*, p. 218.

⁹⁰ Para Paracelso, “o mundo temporal, tal como o vemos, é, com efeito, um mundo caído em estado de desgraça.” Ele foi feito de uma matéria corrompida, o *Cagastrum*. Ora, o responsável por isso só poderia ser Lúcifer. Adão não era suficientemente poderoso para provocar tamanha estrago. “Essa doutrina será retomada por Boehme”. KOYRÉ, Alexandre. [1933] Paracelso. In: *Mystiques, spirituels, alchimistes...*, *op. cit.*, p. 106.

o “Espírito desse mundo”.⁹¹ O término da formação de Adão dependia da escolha (dele mesmo) entre três caminhos: o do Mal, como o fez Lúcifer, o do Bem, o que significaria a continuação da fase evolutiva de sua formação (isto é, o enlace na essência do amor, no segundo princípio), e também ele poderia escolher uma terceira alternativa, a qual significaria igualmente uma perversão em sua estrutura interna. Ele poderia escolher o “Espírito desse mundo”. Foi o que ele fez.⁹² Adão não se imaginou no primeiro princípio, como agiu Lúcifer, ele não se colocou contra Deus. Adão, “seduzido pela beleza sensível desse mundo, pelo desejo de desfrutar a vida animal”,⁹³ imaginou-se nesse mundo, infectou seu interior. Mas ele apenas se desviou de Deus. Seu pecado não foi o orgulho, mas a mediocridade. Preferiu o corpo animalesco ao celeste⁹⁴ que poderia ter conquistado seguindo sua criação. Foi por apenas se desviar – e não se contrapor – de Deus que este lhe deu uma segunda chance e sua queda não provocou sua condenação imediata, como aconteceu com Lúcifer e os outros anjos rebeldes.

É refletindo sobre a solução para o problema do Mal, é reenviando-a ao problema histórico no qual Boehme estava imerso, como Koyré o faz, que percebemos que sua doutrina não se reduz à concepção do movimento dialético da formação do Ser, à “lei dos contrários”. Alexandre Koyré destaca, retoma, insiste sobre um aspecto que caminha lado a lado com a metafísica dialética que nos faz pensar em Hegel, associação extremamente danosa para a compreensão da obra de Boehme e daquela de Koyré. A descrição da autoconstituição do Ser implica e reenvia à afirmação da liberdade como seu fundamento.

Lúcifer e os outros anjos só se constituem definitivamente no e pelo ato que os liga a Deus ou os separa dele.

A ideia é curiosa e importante. A criatura colabora assim na sua própria criação. Ela é ativa no ato mesmo que a constitui no seu ser. É aí a razão

⁹¹ Esse espírito, como vemos, não é o Mal espiritual. Ele aparece, em Boehme, como um ser pessoal. Ele fala e age. Ele se interessa por Adão, busca seduzi-lo, porque Adão é o único ser que possui o dom de exprimir outra coisa que ele mesmo. Ele busca tomá-lo para si para que este se torne “seu órgão de expressão”. KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme...*, op. cit, p. 226. É, de fato, confuso. “O termo ‘espírito do mundo’ é particularmente infeliz, pois ele tem uma origem dupla: de um lado, ele vem do *Spiritus Mundi*, de Paracelso; de outro, do *Geist der Welt* de Sébastien Franck.” KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme...*, op. cit, p. 196.

⁹² Boehme se recusa a acreditar que a queda do homem foi provocada por comer uma maçã. Para ele, algo já havia se passado antes desse ato. Adão já havia recebido o corpo animalesco, prova disso foi a criação de Eva. Em uma das obras de Boehme, ele discorre que, antes da queda, Adão era andrógono, não precisava de uma mulher para gerar. Discorrendo sobre Paracelso, ele afirma que Adão “não tinha intestinos nem partes sexuais. Não estava sujeito à morte; devia engendrar magicamente [...] doutrina que fará fortuna. Através de Boehme, ela entrará na bagagem geral da teosofia.” KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme...*, op. cit, p. 107.

⁹³ *ibidem*, p. 227.

⁹⁴ A doutrina do corpo celeste “é um dos pontos que o ligam [Schwenckfeld] à evolução ulterior do misticismo protestante, à Weigel e à Jacob Boehme”. KOYRÉ, Alexandre. [1932] Caspar Schwenckfeld. In: *Mystiques, spirituels, alchimistes...*, op. cit., p. 32. A segunda parte desse artigo de 1932 é dedicada a essa doutrina que desempenhou um papel importante na metafísica de Boehme. A primeira é dedicada a outra doutrina combatida por Boehme. Nós a indicaremos logo a seguir.

verdadeira, a razão profunda pela qual, em geral, ela pode agir. A liberdade criada, reflexo e expressão da liberdade criadora, aparece assim como um elemento constitutivo do Universo, como uma base real, fundamento último do ser e dos seres, e possessão inalienável deles.⁹⁵

É por isso que a doutrina de Boehme também é, para Koyré, uma “doutrina da liberdade”, “doutrina infinitamente curiosa e importante”, “uma das doutrinas mais árduas e mais profundas.”⁹⁶ Claro, pois, como vimos, o teósofo alemão a formulou tendo em vista o combate da doutrina da predestinação. Trata-se de uma “invenção diabólica da razão (*ratio, Vernunft*)”. É diabólica porque, evidentemente, ela afirma a ideia de um Deus cruel e terrível, responsável pelo Mal, mas também porque ela “desencoraja os homens e os barra da via da salvação”.⁹⁷ Ela os faz duvidar de sua própria liberdade.

A formação da natureza humana não se deu de uma vez por todas com a decisão de Adão em desviar-se da evolução das essências e voltar-se para este mundo. De fato, há no homem o inferno, o Mal ontológico que é a fonte dinâmica da vida. Por isso ele “deve vencer, superar para renascer, para nascer no espírito, em Deus.”⁹⁸ Ele deve renascer. Daí o segundo nascimento sobre o qual Cristo falava para Nicodemos. O homem deve nascer de novo, nascer na luz, no segundo princípio.⁹⁹ Ora, Cristo foi a via preparada por Deus após a queda de Adão. Essa queda não o fez perder todas as suas potências espirituais. O homem guardou sua liberdade. Mas ele precisava de um auxílio, pois, contra ele, estavam o Mal e o “Espírito desse mundo”, daí a intervenção divina, o envio do “Segundo Adão” relatado por Paulo aos Romanos, o Cristo. Deus o envia como substituto de Adão, para retomar a formação que ele deveria ter seguido na evolução das fases do ser e reconquistar, vencendo o diabo, o corpo celeste, o corpo que ele teria recebido se tivesse continuado a rota normal de sua constituição. Mas o homem ainda tem uma chance. Há ainda a possibilidade de morrer e renascer em Cristo por sua própria conta.¹⁰⁰ Pois ele é liberdade e vontade.

⁹⁵ KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme...*, *op. cit.*, p. 432.

⁹⁶ *ibidem*, p. 236.

⁹⁷ *ibidem*, p. 171

⁹⁸ *ibidem*, p. 205.

⁹⁹ Na primeira parte de seu artigo sobre Schwenckfeld, Koyré se dedica a explicar como o homem, enquanto criatura, o homem existente, para esse “espiritualista”, é uma criatura totalmente pervertida e como, por isso mesmo, no segundo nascimento, o homem é totalmente engendrado por Deus. Ele não participa de nada, visto que “a natureza humana e a divina não se comunicam” [...] “São graves questões que Jacob Boehme vai se colocar mais tarde.” KOYRÉ, Alexandre. [1932] Caspar Schwenckfeld. In: *Mystiques, spirituels, alchimistes...*, *op. cit.*, p. 29. Como se vê, todas as questões trabalhadas por Koyré nesse artigo já tinham sido trabalhadas em seu livro sobre Boehme.

¹⁰⁰ KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme...*, *op. cit.*, p. 233.

Assim Jacob Boehme constrói, concomitantemente, uma solução para a questão do Mal e uma refutação da doutrina da predestinação. A ideia da liberdade como base da formação do ser dá conta da queda de Lúcifer, colocando-a sob sua inteira responsabilidade, e, ao mesmo tempo, resguarda a possibilidade de escolha do homem.

1.2.1 Jacob Boehme e os místicos, espiritualistas e alquimistas do século XVI

Na exposição de Koyré sobre a obra Boehme, a noção de liberdade desempenha um papel fundamental. Ela é o fundamento da metafísica dialética do teósofo, motivo pelo qual Koyré não deixa de insistir sobre ela em nenhum momento de sua exposição. No entanto, não foi apenas em *La philosophie de Jacob Boehme* que ele tratou dessa noção. Embora com algumas alterações importantes, ela aparece naqueles trabalhos mais familiares aos leitores de Koyré devido à publicação da coletânea *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^e siècle allemand* – são os seus artigos sobre Paracelso, Weigel, Franck e Schwenckfeld. Além disso, ela aparece em um domínio de estudos pelo qual Koyré se interessou, no qual todos esses trabalhos se inserem de certo modo: a “mística especulativa alemã.”

Dissemos que os trabalhos de Koyré sobre Paracelso, Franck e Schwenckfeld, mesmo que publicados posteriormente à sua obra sobre Jacob Boehme, originam-se de estudos realizados antes de 1929. De fato, em nossas notas de rodapé até aqui, nas quais citamos esses autores, já evidenciamos pontos específicos apontados pelo próprio Koyré que os conectam ao teósofo de Görlitz. Mas há um trabalho no qual os traços gerais dessa conexão se tornam mais evidentes, um trabalho publicado um pouco antes do aparecimento de sua obra sobre Boehme. Trata-se do seu estudo *Valentin Weigel: un mystique protestant*, de 1928. Aí vemos a atenção de Koyré voltada para a noção de liberdade.

Weigel foi aquele que “preparou a via para o esforço de Jacob Boehme.”¹⁰¹ A afirmação de Koyré tem um sentido muito preciso. Paracelso, Franck e Schwenckfeld foram autores lidos pelo teósofo alemão. Em Weigel, todos esses autores, cujas obras também foram lidas por Boehme, se encontram. Weigel é aquele que “preparou a via para o esforço” do sapateiro teósofo porque sua doutrina foi “um primeiro ensaio de síntese de diferentes correntes de ideias cuja luta preenche todo século XVI alemão.”¹⁰² Nele vemos

¹⁰¹ KOYRÉ, Alexandre. [1928] Valentin Weigel. In: *Mystiques, spirituels, alchimistes...*, op. cit., p. 184.

¹⁰² *ibidem*, p. 133 e 134.

a corrente mística que prolonga aquela dos Eckhart, dos Tauler e da Teologia Germânica; a corrente mágico-alquímica que, com Paracelso e sua escola desempenhou um papel de primeira importância na formação intelectual da época; os movimentos de ideias tirados da Reforma propriamente dita (Weigel se reclama de Lutero); enfim as correntes espiritualistas, às quais se ligam Schwenckfeld, os espiritualistas-batistas, Sébastien Franck.¹⁰³

Mas quais eram as características dessas correntes? Koyré se refere a quê quando fala em “mística” e “espiritualismo”? Qual é precisamente a importância da escola marcada por Paracelso? Como esses movimentos de ideias se encontram e se juntam?

Koyré lança mão do termo “espiritualista” geralmente para denominar aqueles que eram favoráveis à Reforma, mas acreditavam no desvio de Lutero de seu esforço inicial. Eles buscavam na Reforma a “espiritualização da vida religiosa”¹⁰⁴ e viam em Lutero o apego demasiado ao rito, aos sacramentos, à “igreja exterior”. Schwenckfeld e Franck entram nessa categoria, ainda que com advertências importantes. Eles opunham o “espírito à letra”, à dogmática morta, à teologia dura e seca. Weigel era, como esses autores, “espiritualista” porque quis defender “o valor da vida religiosa pessoal, íntima e ‘espiritual’, oposto à sua exteriorização na forma da igreja visível – instituição social e não comunidade de crentes – à secura da dogmática nova”. Valor oposto “às lutas dos teólogos, ao culto da crença adquirida que tinha suprimido a expressão livre da vida pela fé.”¹⁰⁵

Os “espiritualistas”, em Koyré, também são, em certa medida, “místicos”. Mas nem todos os místicos são espiritualistas. Pois aqui, o termo “espiritualista” designa autores de um contexto histórico específico, refere-se aos autores que se opuseram a Lutero. Os “místicos” não são apenas os “espiritualistas”; Mestre Eckhart, que morreu em 1328, é, para Koyré, um “místico”. Na verdade, é o representante por excelência da “mística clássica alemã”. Em uma conferência [sem título e sem data] encontrada nos Arquivos Koyré, ele dá uma definição exata sobre o que denomina de “mística”.¹⁰⁶

¹⁰³ KOYRÉ, Alexandre. [1928] Valentin Weigel. In: *Mystiques, spirituels, alchimistes...*, op. cit., p.135-136.

¹⁰⁴ KOYRÉ, Alexandre. [1932] Sébastien Franck. In: *Mystiques, spirituels, alchimistes...*, op. cit., p. 44.

¹⁰⁵ KOYRÉ, Alexandre. [1928] Valentin Weigel. In: *Mystiques, spirituels, alchimistes...*, op. cit., p. 138.

¹⁰⁶ Sim, como dissemos, trata-se de uma conferência sem data. Para Jorland, ela foi redigida no início da década de 1930. Na rica coletânea organizada por Redondi, é possível encontrar uma pintura do rosto de Koyré feita em 1931 na ocasião de uma visita à Universidade de Berlim, na qual ele apresentou uma conferência sobre a “mística alemã e a mística francesa”. Mas o texto que encontramos nos Arquivos Koyré, o mesmo que Jorland cita, está em francês – ele foi publicado por Redondi sob o título *La pensée mystique*. Seria uma tradução do que Koyré apresentara em Berlim? Talvez. De fato, o artigo sobre Weigel, de 1928, e tal conferência possuem muitos termos, frases, elementos em comum; a definição de “mística” soa familiar nesses estudos. Isso poderia ser explicado pela proximidade do período de produção desses trabalhos. Por outro lado, há passagens que parecem se harmonizar com o Bergson de *Les deux sources de la morale et de la religion*, livro que foi publicado em 1932 – nós o abordaremos rapidamente no próximo capítulo. De todo modo, parece-nos adequado situarmos no período sugerido por Jorland.

Esses traços são os seguintes: a) a posição de um absoluto: que ela seja, como tal, consciente ou não, pouco importa; geralmente falando, ela não o é. b) a adesão; dizemos ainda – a aderência – ao absoluto posto; consciência de identidade; de imediação; de absorção do relativo – do si individual (em sua essência) – pelo absoluto. c) consciência da própria essência do si, que por isso mesmo, se torna, ou se encontra, participante do Absoluto. Somos um “algo”. Então não somos mais nós mesmos – esse pobre eu individual – pois (*ego vivo, sed non ego*) eu vivo, mas não sou eu que vive em mim.¹⁰⁷

Ora, o centro da doutrina de Weigel é “obra do Cristo, a obra de regeneração, da conversão e da salvação.” Em Weigel, isso significa a posição de um absoluto consciente (Deus), o abandono de si mesmo, o encontro com o Deus-Filho [Cristo] na alma (aderência ao absoluto), a junção com o divino a tal ponto de acreditar estar mais próximo dele do que da própria alma, a tal ponto de dizer, como Paulo, “não sou mais eu que vivo, mas Cristo vive em mim.” O centro da obra de Weigel é a morte espiritual (abandono de si), é o segundo nascimento do homem em Deus (a absorção no absoluto) e a regeneração.

Voltemos à conferência citada acima e às características de toda mística:

Abandono, desapropriação de si; a alma se desprende do mundo, encontra em si mesma; se retira, se concentra, ela vai *intus: intus, in interiore homine habitat veritas*; a alma ultrapassa a si mesma e transcende o mundo; se esvazia – literalmente – de si para dar lugar ao absoluto; se nega e se aniquila, e se reencontra translucidada e purificada no seio do Absoluto, se fende e se divide nela mesma para rejeitar fora dela tudo o que é ela [...] para se reencontrar uma, idêntica a si mesma, unida e idêntica ao Absoluto.¹⁰⁸

Portanto, mais do que a interiorização da vida religiosa, Koyré denota de “mística” – e importa nos lembrarmos que estamos nos quadros de uma mística especulativa – a admissão da ideia da “ação direta e imediata de Deus sobre a alma”.¹⁰⁹ Trata-se, realmente, para os místicos, de uma ação e de um encontro. O segundo nascimento do homem no espírito não é figurativo. É uma “transformação real”.¹¹⁰ Algo, de fato, para eles, se passa na alma. Tanto para Weigel, como para Franck e Schwenckfeld, Cristo é a “luz que ilumina, purifica realmente e que santifica a alma, [ele] aparece-lhes ao mesmo tempo como nascendo na alma.”¹¹¹ Portanto, o Absoluto, Cristo, é imanente e transcendente à alma. Isso porque Deus criou o homem e colocou

¹⁰⁷ KOYRÉ, Alexandre. La pensée mystique. [S/D] In: REDONDI, Pietro (ed.). *De la mystique à la science*. Paris: Éditions EHESS, 2016, p. 275.

¹⁰⁸ *ibidem*, p. 276.

¹⁰⁹ KOYRÉ, Alexandre. [1928] Valentin Weigel. In: *Mystiques, spirituels, alchimistes...*, *op. cit.*, p. 137. E também, KOYRÉ, Alexandre. [1932] Sébastien Franck. In: *Mystiques, spirituels, alchimistes...*, *op. cit.*, p. 45.

¹¹⁰ KOYRÉ, Alexandre. [1928] Valentin Weigel. In: *Mystiques, spirituels, alchimistes...*, *op. cit.*, p. 138.

¹¹¹ *ibidem*, p. 138.

Cristo em seu interior . Este é inato à alma humana. Deus habita fora e dentro (como Cristo) do homem. Ele, ao mesmo tempo, o ilumina de fora, para que ele o encontre dentro de si, para que nele haja regeneração. Porém, para que isso aconteça, há um preço a se pagar. E é sobre ele que Weigel insiste. “É a morte espiritual que lhe aparece, se não como o momento principal, pelo menos como a fase mais importante do processo. É preciso morrer para si mesmo – *voilà* o conteúdo da doutrina religiosa de Weigel.”¹¹² O preço é o abandono de si, que é “algo real, uma destruição real do homem antigo. [...] É preciso, como o dizem Tauler e a Teologia Germânica, esvaziar a alma para que Deus a preencha. É então que ele será em nós, como nós seremos nele.”¹¹³ Eis as ideias que Koyré entende como constitutivas da “tradição mística”.¹¹⁴ Ela forma, com os “espiritualistas”, uma segunda corrente de ideias presente em Weigel.

Mas e quanto ao papel da corrente mágico-alquímica marcada por Paracelso sobre a obra desse autor? Para Koyré, “a influência de Paracelso é tal que seria necessário citar todos os escritos de Weigel.”¹¹⁵ Sua doutrina é penetrada por concepções paracelsistas. Sua teoria do conhecimento e sua metafísica bebem da fonte do alquimista e todo artigo de Koyré retoma essa ligação. Entretanto, em seu estudo sobre Jacob Boehme, Koyré precisa o papel da corrente mágico-alquímica especificamente no que concerne à doutrina do segundo nascimento e ao processo que discutimos. No quadro da crença em uma transformação real da alma, em uma regeneração efetiva do velho homem em uma nova criatura, as fórmulas alquímicas aparecem para explicar tal processo real e efetivo de purificação.

É muito compreensível que nada não lhes tenha parecido [para Weigel, como para os outros opositores de Lutero] mais apto a dar conta, a ilustrar, a simbolizar, a explicar e a apreender o processo que as fórmulas e as notações da alquimia. Com efeito, o que é a alquimia se não a concepção grandiosa de uma transformação universal, a ciência que explica como, continuando totalmente ele mesmo, do “chumbo vil o ouro puro se torna”, e que ensina, por outro lado, como, por uma purificação que o libera de suas impurezas, por uma calcificação que queima e destrói os elementos hostis se opondo à sua regeneração, por uma “sublimação” que restitui ao metal sua luz e sua vida primitiva, o chumbo vil acaba por tornar ouro, o que “no fundo” ele nunca deixou de ser.¹¹⁶

A questão do segundo nascimento nos mostra como, no interior desse tema, as diferentes correntes de ideias – aquela dos espiritualistas, aquela dos místicos, aquela mágico-alquímica

¹¹² KOYRÉ, Alexandre. [1928] Valentin Weigel. In: *Mystiques, spirituels, alchimistes...*, op. cit., p. 147 e 148.

¹¹³ *ibidem*, p. 148.

¹¹⁴ *ibidem*, p. 149.

¹¹⁵ *ibidem*, p. 136.

¹¹⁶ KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme...*, op. cit, p. 44.

– se juntam em Weigel. Vemos como ele “prepara o caminho” para a obra de Boehme, quer dizer, como ele une esses movimentos de ideias, os quais são retomados, reformulados, fundidos uns nos outros em sua doutrina – como também o teósofo de Görlitz o fará. Contudo, essa preparação vai mais além. Há um elemento desse enlace – que se encontra na mística, precisamente na ideia do segundo nascimento – de extrema importância. Retornemos à concepção de Koyré sobre mística, na qual ele aborda também Eckhart.

São [...] os mesmos temas em que meditam os místicos: Unidade que transcende o múltiplo, Eternidade que transcende o tempo, Infinitude que transcende todo limite, **Liberdade** que transcende toda borda; são os mesmos termos que eles empregam: *adunatio, liberatio, deificatio, unio...*¹¹⁷

A liberdade é um tema da mística. Sim, pois o homem, ser finito e imperfeito, é *capace dei*, ele pode ter o infinito e a perfeição dentro de si, ele pode deificar-se, pode ser como Deus, de certa forma. O homem é capaz de se decidir sobre sua própria regeneração, sobre a ação de um Deus infinito e perfeito em si mesmo. Ele pode decidir sobre seu segundo nascimento ou permanecer apenas com o primeiro. A doutrina de Weigel, síntese de correntes de ideias dentre as quais se encontra a tradição mística, é também uma doutrina da liberdade.

A doutrina de Weigel sobre a liberdade se inspira visivelmente naquela de Franck como naquela dos místicos. Ele cita com complacência Santo Agostinho para fazer ver que Deus não quis salvar o homem sem ele. A liberdade desempenha um papel duplo: primeiro, é ela que explica a realidade da queda e do Mal. É também ela que explica a possibilidade do renascimento; pois embora seja Deus que aja, é preciso que a criatura lhe dê algum lugar, e isso ela o faz por si própria. Ela se desvia livremente de Deus, e livremente também se desvia de si mesma.¹¹⁸

Então, a noção de liberdade perpassa parte das correntes de ideias delineadas por Koyré nos estudos que tomaram grande parte do seu tempo na década de 1920. Mas estamos a falar da mesma noção? De fato, não exatamente, pois há modificações notáveis. E Koyré as reconhece em *La philosophie de Jacob Boehme*. Como vemos nitidamente no caso de Schwenckfeld, adepto da doutrina da predestinação, Boehme não admitiu integralmente as obras dos autores que citamos. Em certos aspectos, ele se opôs a elas.¹¹⁹ Com efeito, a mística

¹¹⁷ KOYRÉ, Alexandre. La pensée mystique. [S/D] In: REDONDI, Pietro (ed.). *De la mystique à la science...*, op. cit., p. 276. Grifo nosso.

¹¹⁸ KOYRÉ, Alexandre. [1928] Valentin Weigel. In: *Mystiques, spirituels, alchimistes...*, op. cit., p. 142.

¹¹⁹ “Se é evidente que Jacob Boehme sofreu a influência dos Paracelso, dos Weigel e dos Franck, e que ele profundamente experimentou da doutrina da *Teologia Germânica*, não é menos verdade que, em nossa opinião, é

que se encontra no interior da doutrina de Boehme não é uma mística da deificação. É extremamente elucidativo notar que, na conferência supracitada, na qual Koyré se põe justamente a discutir “mística”, particularmente a mística alemã, ele não cita Boehme, e se limita a falar da “mística clássica”, a de Eckhart. Isso porque, rigorosamente falando, na mística da deificação, o homem dá lugar a Deus, ele se torna, em certa medida, Deus, e seu “eu” individual desaparece. “A mística de Mestre Eckhart é uma mística da deificação e da liberação das bordas do ser e da finitude; a alma eckhartiana, escapando a tudo o que poderia fixá-la, foge de si mesma e se prolonga no abismo insondável da divindade.”¹²⁰ Mas a mística do sapateiro-teósofo não admite a aniquilação do “eu”. “Totalmente diferente é a concepção de Boehme, e totalmente diferente é seu desejo. Se ele procura a liberação, é somente aquela da vaidade, e ele busca essa liberação na afirmação de si, na realização de seu eu verdadeiro...”¹²¹ É nesse sentido que o teósofo de Görlitz se opõe à mística clássica. “Boehme se recusará a admitir a via do *anéantissement*, da fusão no Divino, do abandono pelo homem dos limites estreitos de sua personalidade”. Disso decorre uma diferença considerável entre a noção de liberdade dos místicos clássicos e aquela de Boehme.

A destituição do próprio “eu” implica uma ação do homem. Implica uma decisão, um ato de vontade, e é assim que, como vimos, a liberdade aparece tanto no misticismo clássico alemão quanto naquele englobado na doutrina de Weigel. A regeneração implica a liberdade como condição necessária para a possibilidade de sua ocorrência: condição necessária, não suficiente. Porque é Deus quem a faz. Weigel aconselha “morra para si mesmo, Deus se encarregará do resto, pois ele só espera isso.”¹²² A morte espiritual, quem a faz é o homem. Mas é só Deus que, pelo vazio deixado pelo homem por sua própria vontade, pode transformá-lo em nova criatura. A concepção de liberdade em Boehme é mais profunda. Koyré, que já havia delineado essa noção nos escritos do teósofo ao discorrer sobre a doutrina dos sete espíritos e

em oposição crítica – em certa medida, pelo menos – a essas doutrinas que se constituiu seu próprio pensamento.” KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme...*, op. cit., p. 315.

¹²⁰ *ibidem*, p. 316. Donde certo tom de passividade, o que não existe em Boehme. Isso se vê claramente na aproximação, no século XIV, entre o conceito de *Deificatio* e *Bildung*, conceito que foi concebido em termos “primariamente teológicos”, e que, embora contenha um “significado ativo” – visto no verbo *bilden* [formar, figurar] – recebeu, no século de Eckhart, um “significado mais passivo e receptivo, que provém da teologia da criação: ‘Deus criou o homem à semelhança de sua própria imagem [*Bilde*].’ Daí decorre a possibilidade da *imitatio Christi*, ou da doutrina da *Imago Dei* [...] *Bildung* transforma-se em *deificatio*.” KOSELLECK, Reinhart. Sobre a estrutura antropológica e semântica do conceito de *Bildung*. In: _____. *História dos conceitos*. Contraponto: Rio de Janeiro, 2020, p. 123. Agradecemos ao professor Arthur Alfaix Assis pela indicação desse capítulo.

¹²¹ *idem, ibidem*.

¹²² KOYRÉ, Alexandre. [1928] Valentin Weigel. In: *Mystiques, spirituels, alchimistes...*, op. cit., p. 148.

dos três princípios divinos, como indicamos, volta a ela nesse mesmo livro e a reafirma em todo um tópico especialmente dedicado a lhe dar contornos mais nítidos.

Em Boehme, a liberdade não aparece somente no momento de decisão do homem em dar lugar para Deus transformá-lo. Não é Deus quem o transforma. É o próprio homem que opera essa transformação. É ele quem faz seu próprio renascimento, se reconstitui. Sua liberdade está imbricada de modo essencial. Precisamente, em Boehme, o homem não possui liberdade. Esta não é uma faculdade adicionada ao seu ser acabado. Em Boehme, o homem só é porque ele é liberdade. É por um ato de liberdade, de vontade, que ele é. O homem é um ser que se engendra. Realmente, ele tem o divino nele, é *capace Dei*, em certo sentido, a deificação aqui também é admitida. Mas isso se dá em um sentido preciso. É porque o homem é um “pequeno deus”. Como Deus, ele possui em si mesmo seu germe. Ele possui em si a potência e a matéria para fazer-se, realizar-se, formar-se e, como Deus, ele pode se decidir sobre sua própria evolução, a forma e a natureza que deseja constituir-se. Então o homem não tem liberdade. Ele é porque a liberdade é sua essência. “O que não é livre não saberia **ser** no sentido pleno e forte do termo, pois **ser** não é outra coisa que se colocar e se afirmar; a liberdade e a realidade verdadeiras são, nisso mesmo, termos equipolentes.”¹²³

Para Boehme, então, um ser acabado, com uma natureza determinada, não é realmente livre. Ele é determinado, limitado, por sua própria natureza. “Se, com efeito, a natureza já fosse totalmente constituída, seu ato poderia apenas exprimi-la.”¹²⁴ E aquele que a constitui seria o único responsável por seus atos. Como vimos, admitindo a ideia de que a criatura é um ser totalmente engendrado por Deus, Boehme acreditava ter que admitir a doutrina da predestinação, a ideia de que Deus criou uns para o Inferno e outros para o Paraíso, visto que seus atos seriam expressões de uma natureza dada por ele, sendo ele o único responsável pelos atos de suas criaturas. Mas, como vimos, trata-se de uma “invenção do diabo”.¹²⁵ Pois Deus não fez homens completos, ele fez “germes de liberdade”.

Boehme insiste fortemente sobre esse ponto. Cada ser possui em si mesmo seu próprio germe, seu próprio *Centrum*, *Quall* ou ‘qualidade’. Cada ser refaz em si mesmo, ou deve refazer [...] a evolução interna da Divindade; cada ser deve “morrer e renascer” e “se engendrar a si mesmo” “em luz e em bondade”.¹²⁶

¹²³ KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme...*, op. cit, p. 436.

¹²⁴ *ibidem*, p. 434.

¹²⁵ *ibidem*, p. 433.

¹²⁶ *ibidem*, p. 436.

Segue-se daí que, em Boehme, o homem não se esvazia de si mesmo para se tornar como Deus, ele não é sua imagem por deixar seu próprio “eu”. Pelo contrário, tornando-se cada vez mais ele mesmo, ou seja, retomando a própria constituição de seu ser, é que ele se torna como seu Criador, seu Deus que também engendra sua própria natureza, que também se constitui. O homem é livre como Deus, ele tem a potência espiritual de se engendrar. Ele tem o poder de, através de seus atos, determinar a natureza do seu ser. Deus, pelas sete fontes-espíritos, engendra sua natureza divina. O homem, constituído entre a quarta e a quinta qualidade, se engendra, pela força da imaginação, termina sua evolução. Germe, como Deus, ele possui em si mesmo tudo o que precisa para se colocar, se opor, se superar, para “ser”, no sentido forte termo. O movimento dialético da metafísica de Boehme depende, portanto, da capacidade do ser de fazê-lo, capacidade essa que ele denomina de “liberdade.”

Os estudos místicos e teológicos de Koyré, como afirmamos, possuíam uma orientação. Em Boehme e nos autores que o precederam, a noção de liberdade, esse voluntarismo que a coloca na essência do homem, mas expurga aí toda a ideia de uma “natureza humana”, chamou-lhe atenção. Ela perpassa suas pesquisas, é um ponto no qual seu olhar se fixou durante um período considerável. Ela estava implicada no sentido que ele atribuía à própria ideia de “misticismo”, termo no interior do qual se encontravam, em certo sentido, todos os autores que apontamos aqui, inclusive Jacob Boehme. *Voilà* o motivo pelo qual afirmamos aqui que se trata de uma ideia que lhe agradava, que ele admitia.¹²⁷ A dimensão dos estudos que fez nos parece apontar para algo além de um interesse apenas histórico. No entanto, ela não é suficiente para asseverarmos nossa hipótese.

¹²⁷ Como se vê, nós nos contrapomos à tese segundo a qual Koyré se dedicou ao tema místico por uma indicação de Sylvain Lévi ou de Lévy-Bruhl como sugere Paola Zambelli. Cf. ZAMBELLI, Paola. *Entre-deux-guerres : Koyré en France, en Allemagne et dans d’autres contextes*. In : SEIDENGART, Jean (org.). *Vérité scientifique et vérité philosophique*. Paris: Les Belles Lettres, 2016, p. 26. Ver também ZAMBELLI, Paola. *Alexandre Koyré in incognito*. Florença: Leo S. Olschki Editore, 2016, p.106. Ainda que ele tenha recebido sugestões nesse sentido, não nos parece que seu trabalho possa ser reduzido a uma preocupação institucional. Aproveitamos também para esclarecer nossa postura em relação a outra tese que aparece na esteira dessa última: a do papel central e preponderante de Lévy-Bruhl no que concerne ao conteúdo e à metodologia koyreana aplicada a seus trabalhos sobre o misticismo alemão – e mais além, como veremos. Tal tese, para nós, reduz as muitas e variadas leituras de Koyré sobre o tema que foram tão importantes quanto aquelas que ele fez de Lévy-Bruhl. Em uma carta endereçada a Koyré, de 1931, Lévy-Bruhl o agradece pelo envio de seu artigo sobre Weigel e lhe confessa que o desconhecia. “Obrigada, meu caro amigo, por seu Weigel, – excelente, como tudo o que você faz. Confesso que eu só o conhecia de nome.” KOYRÉ, Alexandre. [Correspondência]. Destinatário: Lucien Lévy-Bruhl. Paris, 10 mar. 1931. Localização: IMEC, Fonds Lévy-Bruhl, cota: 148 LVB/1, 148LVB/22. Weigel, como afirmamos, era um autor fundamental para a compreensão da obra de Boehme e essa importância era bastante conhecida e ressaltada por estudiosos do tema como Delbos e Boutroux, como apontamos. A leitura koyreana desses últimos, por exemplo, em relação ao misticismo alemão, nos parece tão importante – ou mais – quanto aquela que ele fez de Lévy-Bruhl.

Mas Koyré não se debruçou apenas sobre a mística especulativa alemã. É o que vemos em um manuscrito inédito depositado nos Arquivos Koyré com o título *Le mysticisme chez Maine de Biran*.

1.3 *Le mysticisme chez Maine de Biran*

Foi em um caderno comprado em Nimes, na França, que Koyré resolveu escrever um curioso estudo sobre o filósofo de Bergerac, Maine de Biran. Trata-se de um trabalho extremamente valioso. Nem tanto se levamos em conta a interpretação da obra de Biran ou mesmo a maneira pela qual Koyré trabalha a questão do misticismo. Ele é valioso porque nos diz muito sobre o próprio Koyré. Especialmente, ele nos diz até que ponto suas pesquisas sobre misticismo marcaram profundamente seu olhar, mesmo diante de outros contextos avessos às formulações e perspectivas que ele forjou e adotou na década de 1920. Em *Le mysticisme chez Maine de Biran*, vemos Koyré aplicar, a bem dizer, grosseiramente a ideia de mística implicada em suas pesquisas que analisamos acima.

Trata-se de um estudo realizado muito provavelmente na década de 1930.¹²⁸ Seu tema não é mais o misticismo especulativo, é a própria experiência mística, seu interesse não é mais pelos autores alemães, mas por um filósofo francês. Seu ponto de vista sobre o misticismo não é histórico, ele não diferencia as experiências místicas no tempo e no espaço, como fazia a propósito de Boehme de Eckhart, ele as toma em conjunto. Seu problema de pesquisa é bem menos complexo que aqueles que perpassam seus trabalhos em torno da mística alemã. Tudo o que Koyré procura saber nessa obra é se o filósofo de Bergerac teve ou não uma experiência mística verdadeira.

Ao final de seu manuscrito, veremos, ele dá uma resposta negativa a essa questão, embora nitidamente apostasse inicialmente no contrário. O desenvolvimento de sua investigação não confirma sua hipótese inicial e é em um tom pesaroso que ele conclui seu estudo.

Por que nos debruçarmos sobre um trabalho que, para o próprio autor, foi um fracasso? Uma das mais belas lições do próprio Koyré, que, por sua vez, a recebeu de Émile Meyerson,

¹²⁸ Koyré cita *Les deux sources de la morale et de la religion*, de Bergson, publicado em 1932. Pela proximidade com seus trabalhos sobre o misticismo – estritamente no que concerne ao tema geral – é muito provável que não se trate de um estudo posterior à década de 1930. É interessante observar também que, assim como no caso de Jacob Boehme, o ano de 1924 é uma data importante em relação a Maine de Biran. Comemorava-se o centenário de morte do filósofo de Bergerac, o que igualmente provocou uma série de publicações sobre a obra desse autor, incluindo uma sessão da *Société Française de Philosophie*. O interesse de Koyré especificamente pela obra de Maine de Biran parece-nos poder ser explicado também pelas publicações desse período.

é a do valor dos erros e fracassos dos autores que nos interessam. Nem sempre são displicências. Por vezes eles ocorrem por uma profunda orientação de seu pensamento, ocorrem porque estavam sendo guiados por convicções, concepções, posturas que os impregnavam e que os direcionavam.

Le mysticisme chez Maine de Biran é um manuscrito inédito, um caderno de 131 folhas, organizado em forma de livro. Ao folhearmos o manuscrito, vemos que há uma introdução e um “capítulo I”, intitulado *Le mysticisme*, e depois, outra introdução e outro “capítulo I”, com outro título, *Les tendances de la philosophie biranienne*. Na continuação, nos deparamos com um “capítulo II”, *L'évolution morale et religieuse de Maine de Biran*, e um “capítulo III”, *Le mysticisme de Biran*. O manuscrito possui notas de rodapé, referências cuidadosamente organizadas e uma caligrafia legível, meticulosa. Às margens do caderno, há várias marcas de leitura, críticas e reflexões do próprio Koyré.

Trata-se de um estudo que foi construído e revisado várias vezes. A partir das revisões, modificações, das críticas que Koyré fez a si mesmo, dos recortes e eliminações de passagens inteiras, é possível observar certo direcionamento. Antes de tudo, é preciso levar em consideração um fato de suma importância. Como dissemos, Koyré agora se encontra no terreno do misticismo prático, não mais no do especulativo. E, como veremos, trata-se de domínio distinto, reconhecido pelo próprio Koyré. O tom de hesitação do manuscrito é explicado em parte pelo fato de que ele se encontra em um novo campo de pesquisa. Mas escolhas que ele aí fez, os caminhos que tomou, são explicados principalmente por concepções e posturas que ele construiu e adotou no período de suas investigações sobre o misticismo especulativo.

Podemos dividir o estudo de Koyré em três partes. Na primeira, ele trabalha a definição de misticismo, tentando seguir uma bibliografia reconhecida pelo contexto intelectual francês. Mas ele nitidamente desaprova o que fez. Retira grande parte da definição esboçada e o que fora planejado para ser um capítulo se transforma em uma breve introdução. Na segunda parte, ele se desvia pelo misticismo teórico, ao sublinhar as tendências filosóficas de Biran, dando a entender ao leitor que ele foi um místico autêntico. Na última, ele analisa as obras religiosas e o diário do filósofo de Bergerac, oscilando entre a admissão da autenticidade e da falsidade de seu misticismo prático, mas apostando na última ideia. Ele novamente pega atalhos pelo misticismo especulativo. E, em sua conclusão, ele retoma, não algo que havia trabalhado explicitamente nesse texto, mas um elemento fundamental a todos seus trabalhos anteriores sobre a mística: o voluntarismo. A mística especulativa deixa marcas em todo texto de Koyré. Passemos efetivamente ao manuscrito.

1.3.1 O “misticismo-norma”

Após ter escrito sua tese de doutorado sobre Mestre Eckhart,¹²⁹ Henri Delacroix, em 1908, dizia de modo muito elucidativo, em seu *Études d'histoire e de psychologie du mysticisme*, que todo pesquisador interessado no tema místico escolhia seguir um dentre dois caminhos distintos de investigação. Remetendo-se às suas próprias pesquisas, Delacroix dizia que havia, por um lado, o caminho da mística especulativa, para o qual ele mesmo tinha enveredado em seu doutorado. Ali, ele tinha se concentrado nas doutrinas de Eckhart, nas condições históricas de sua emergência, sua ligação estreita com o neoplatonismo e sua transmissão. Esse era um domínio de investigação, como aquele que Koyré seguiu. Mas não era o único. O estudioso da mística poderia também concentrar-se em outro domínio de pesquisa. Ele poderia seguir o caminho do misticismo vivido, prático, no qual a investigação abarcava escritos teóricos, mas também cartas, diários, autobiografias. Tal era a proposta de estudo que ele apresentava em 1908. Delacroix nos dava um estudo sobre Santa Tereza e o misticismo espanhol do século XVI, mas também sobre Guyon e o quietismo francês do século XVII, e ainda sobre Suso e a escola alemã do século XIV. Ele expunha análises que tinham como objeto diferentes místicos, em diferentes épocas e lugares, místicos que diziam e praticavam algo semelhante. Delacroix buscava apreender o que lhes era essencial, apreender um “tipo místico cristão”. Para ele, isso seria um primeiro passo em direção a uma grande análise comparada consagrada ao misticismo prático, para além daquele situado no interior da religião cristã.

Delacroix separava os dois tipos de estudos místicos, o especulativo e o prático, tanto em relação ao objeto quanto ao método. E ele se dedicou aos dois. Assim como ele, Koyré, após seus estudos dedicados ao misticismo alemão, se propôs a enveredar naquela outra rota de pesquisa. A diferença das rotas explica o motivo pelo qual Koyré, mesmo após anos de estudos sobre mística, nos dá a impressão, em seu texto, de estar em um domínio novo. Porque, de fato, está. Em seus estudos anteriores, o que estava em questão eram teorias, doutrinas, conceitos. Agora, tratava-se do que é propriamente vivido pelo místico, de sua experiência. E, na primeira parte de seu trabalho, como ele mesmo se propõe, tratava-se de saber sua essência.

Porém, ainda que se tratasse de algo novo, Koyré já tinha, na década de 1930, descartado um método de investigação, como se pode ver em uma resenha de 1925. Nesse ano, Stavenhagem, um fenomenólogo ligado a Reinach, publicou um livro no qual ele tentou expor

¹²⁹ Publicada em 1900, com o título *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV*. Paris : Félix Alcan, 1900.

a essência da experiência religiosa fazendo uso do método fenomenológico. Preocupou-se em abstrai-la do *hic et nunc*, de sua existência, de sua realização real – e mesmo possível –, a fim de apreender o essencial do fenômeno em questão, seu *specificum*. Para isso, ele fez uso da imaginação, donde concluiu a distinção entre a experiência religiosa e outros “atos de alma” como amor, raiva e simpatia.¹³⁰ Koyré criticou duramente o princípio metodológico da análise de Stavenhagen. Para ele, “nós não podemos imaginar atos ou objetos dos quais não temos nenhuma experiência”. Não é possível nos abstermos da experiência, acredita Koyré, sem o risco de construirmos um *specificum* fantasioso. “O poder criador da imaginação [...] pode nos dar realizações imaginárias de essências já conhecidas, modificações essenciais de atos já vividos. Jamais ele nos autoriza colocar legitimamente algo de *toto genere* novo.”¹³¹ Porque “as essências não são acessíveis diretamente.”¹³² Por isso, não é possível abrir mão das experiências religiosas já vividas. É por elas que se pode apreender o *specificum* do fenômeno religioso.

Assim, na década de 1930, Koyré já havia descartado um princípio metodológico aplicado a um tipo de experiência próxima àquela mística, princípio indicado pelo fenomenólogo ligado a Reinach, sua referência no interior do Círculo de Göttingen, do qual ele fez parte.¹³³ Mas sua postura em prol da defesa de um trabalho sobre as experiências místicas existentes encontrava no solo francês um terreno favorável, pelo menos em parte, fertilizado por obras como aquelas de Delacroix, Baruzi e Bergson.¹³⁴ Eles compartilhavam da ideia de que o misticismo prático, vivido, não se constituía de delírios, convulsões, devaneios, eles não o viam como uma patologia, mas como complexos fenômenos, que seria possível encontrar em

¹³⁰ KOYRÉ, Alexandre. “Resenha de.” [STAVENHAGEN, K. *Absolute Stellungnahmen*. Erlagen: Verlag der Philosophischen, 1925] In: *Revue de l'histoire des religions*, Paris, vol. 92, 1925, p. 149. A conclusão de Stavenhagen era a de que, enquanto a experiência religiosa era absoluta, os outros atos de alma eram relativos, pois “podemos sempre imaginar um grau superior”, podemos “amar mais”, “ter uma estima maior ainda”, mas não podemos “venerar mais ou menos profundamente”.

¹³¹ KOYRÉ, Alexandre. “Resenha de.” [STAVENHAGEN, K. *Absolute Stellungnahmen... op. cit.*, p. 150.

¹³² *idem, ibidem*.

¹³³ Como se sabe, Koyré fez parte desse círculo de fenomenólogos alemães em torno de Husserl, nos primeiros anos de sua formação. Ver ZAMBELLI, Paola. *Alexandre Koyré in incognito... op. cit*; REDONDI, Pietro. *De la mystique à la science... op. cit*; SALOMON, Marlon. Alexandre Koyré: Nota sobre sua Trajetória Intelectual. In: _____ (org.). *Alexandre Koyré: historiador do Pensamento*. Goiânia: Almeida & Clement, 2010.

¹³⁴ Evidentemente, há também outros autores que se interessaram no misticismo prático, como Maurice Blondel e Émile Boutroux, autor que, como vimos, chamava a atenção de Koyré. Ele também, como Delacroix, se interessará pela experiência mística. Se não o citamos ao longo de nosso texto, é porque Koyré tomará por referência, em seu manuscrito, Bergson, justamente no momento no qual, em seu trabalho de 1932, ele faz alusão a Delacroix, como veremos. Na verdade, Frédéric Fruteau de Laclos destaca que “o interesse de Bergson pela mística, que deveria ocupar boa parte de suas reflexões dos anos 1920 e do início dos anos 1930, tem sua fonte, de maneira substancial e decisiva, nas publicações sucessivas de Delacroix.” LACLOS, F.F. *La psychologie des philosophes: de Bergson à Vernant*. Paris: PUF, 2012, p. 37. Laclos, no entanto, sublinha também que não se pode fazer de Delacroix um “precursor” de Bergson. Ver: *ibidem*, p. 37,38,39.

diferentes povos, em diferentes lugares, sendo possível observá-los e analisá-los a partir de materiais que nos foram deixados.

Alexandre Koyré era leitor de Delacroix e amigo de Baruzi, autor de um imenso estudo sobre São João da Cruz, publicado em 1924. Baruzi escreveu um artigo, em 1934, sobre as teses de Bergson a respeito da mística, publicado na *Recherches Philosophiques*, revista dirigida por Koyré. Em uma carta de 1951, vemos que Koyré o lia e o reconhecia como um autor que se debruçava sobre a investigação de uma experiência mística efetiva, como aquela que ele mesmo tentou fazer em *Le mysticisme chez Maine de Biran*.¹³⁵ De Bergson, Koyré, como se sabe, foi um aluno que buscou divulgar suas teses no Círculo de Göttingen,¹³⁶ um aluno que acompanhou as pesquisas de seu professor. Mesmo inserindo-se na mesma linha de pesquisa de Delacroix e Baruzi, é apenas o Bergson de *Les deux sources de la morale et de la religion* que ele cita na primeira parte de seu trabalho sobre Biran, passagem consagrada à apreensão dos traços essenciais do misticismo. Antes de saber se Biran foi ou não um verdadeiro místico, é preciso definir o que se entende por misticismo. “Pois, como o diz Bergson, podemos dar às palavras o sentido que queremos, se o definimos primeiramente e se esta definição encontra sua aplicação na experiência”.¹³⁷ É então que, diante de misticismos de diferentes épocas, Koyré diz escolher “entre eles aquelas formas características que bastarão às necessidades de nosso estudo, visto que as outras são apenas variantes”.¹³⁸ Na verdade, Koyré se orienta pelo terceiro capítulo de *Les deux sources de la morale et de la religion*. As “formas características” que escolhe, os exemplos que ele dá, pelo menos a maior parte, são os mesmos trabalhados por Bergson. Ambos discorrem sobre o misticismo nos gregos, o misticismo oriental, o indiano, o misticismo dos filósofos e o dos teólogos, e o misticismo dos grandes místicos cristãos. Com uma diferença considerável: Koyré é destituído de toda preocupação metafísica ao modo de Bergson. Ele se atém à descrição dos fenômenos da experiência mística, o que aparece sutilmente nesse filosófico francês. Nesse sentido, em sua busca pelo *specificum* desses fenômenos, Koyré se aproxima mais do Delacroix dos *Études d’histoire et de psychologie du mysticisme*, como veremos. Mas por hora passemos ao que, efetivamente, Koyré fez nesse estudo inédito.

¹³⁵ “Obrigada pelo envio do seu belo livro que estou lendo com tanta paixão quanto proveito. É, certamente, sobretudo a segunda parte que me fascina – pois você está me convencendo que eu, outrora, desconheci Angelus Silesius vendo nele apenas um mestre do verbo poético, que trabalha sobre experiências de outros, e não um poeta místico autêntico, a coisa mais rara do mundo.” KOYRÉ, Alexandre. [Correspondência]. Destinatário: Jean Baruzi. [S. I.], 30 mar. 1951. Localização: IMEC, Fonds Jean Baruzi, cota: 127JBZ/.

¹³⁶ Ver: ZAMBELLI, Paola. *Alexandre Koyré in incógnito... op. cit.*, p. 75-85.

¹³⁷ KOYRÉ, Alexandre. *Le mysticisme chez Maine de Biran*. [S/I, S/D] 131 f. Original, f. 4. Localização: CAK, Fonds Koyré, cahiers manuscrits d’Alexandre Koyré. (Como se trata de um manuscrito, optamos por informar ao nosso leitor o número da folha na qual se encontra a passagem que citamos). BERGSON, Henri. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris : Flammarion, 2012, p. 292.

¹³⁸ KOYRÉ, Alexandre. *Le mysticisme chez Maine de Biran... op. cit.*, f. 6.

Sua jornada em busca do “misticismo-norma” se inicia, o que pode parecer um pouco destoante com o que acabamos de afirmar, com a descrição da mística dos “primitivos”, pontilhada por alusões aos trabalhos de Lévy-Bruhl e Durkheim. Mas as referências são breves e tímidas. Koyré inicia seu estudo com a seguinte questão: é certo que o termo “misticismo” foi aplicado a esses povos, mas por qual motivo? Trata-se de um termo utilizado para designar precisamente o quê? Para Koyré, seu sentido não aparece de modo claro nos trabalhos de Lévy-Bruhl e Durkheim, não há aí uma precisão.¹³⁹ Após realizar uma econômica descrição etnográfica indicando onde possivelmente poderíamos encontrar o sentido do termo, ele resume assim a essência do misticismo nos “selvagens”:

crença em uma força superior com a qual se quer unir, entrar em contato até ter a ilusão de perder nela seu próprio eu. Realizamos esse desejo por meio de iniciações, comunhões alimentares, cerimônias religiosas as quais só se pode participar depois de um período de ascetismo obrigatório.¹⁴⁰

O sentido exposto é bem delimitado. Misticismo é um encontro com o sobrenatural, assim como Lévy-Bruhl afirmará em seu *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, que publicará apenas em 1938.¹⁴¹ Entretanto, mais do que isso, é um contato, uma fusão do homem com uma divindade, a tal ponto que o homem acredita se dissolver no sobrenatural. A definição de Koyré também inclui a existência de um estágio que requer um período de preparação anterior ao encontro místico, o que significa todo tipo de exercícios ascéticos. Até o ponto alto, a dissolução no divino, há um culto negativo, de purificação do profano, sucedido por um culto positivo, o da comunhão com o sobrenatural. Resumidamente, misticismo é um estado no qual o homem vê seu eu confundido no divino, precedido por outro caracterizado por um trabalho de preparação. Koyré o exemplifica indicando o rito da

¹³⁹ É também nesse questionamento de Koyré que nós fundamentamos aquela afirmação da necessidade de estendermos o horizonte das leituras que foram importantes na construção de seu trabalho “místico e religioso”. No período da escrita desse manuscrito – depois de 1932, no mínimo – Koyré já havia produzido o grosso de sua pesquisa sobre o misticismo alemão, e ele ainda não estava certo do conceito de “misticismo” utilizado por Lévy-Bruhl.

¹⁴⁰ KOYRÉ, Alexandre. *Le mysticisme chez Maine de Biran...*, op. cit., f. 8.

¹⁴¹ A lacuna que Koyré deixa entrever em relação à precisão do termo frequentemente utilizado por Lévy-Bruhl é sublinhada pelo próprio autor em seu livro de 1938. De fato, Lévy-Bruhl o inicia afirmando que, embora o termo apareça em seus textos desde *Les fonctions Mentales* (1910), ele nunca havia se lançado realmente sobre o sentido do termo “experiência mística”, donde o objetivo desse livro de 1938. Em seus textos anteriores, ela aparece como “o sentimento que eles [os “primitivos”] têm de um contato imediato com as realidades invisíveis cuja presença ou a vizinhança os preocupa muito frequentemente, contato que coloca em ação a categoria afetiva do sobrenatural”. Segundo o próprio autor, antes de 1938, ele tinha empregado o termo mística “na falta de um melhor, não por alusão ao misticismo religioso de nossas sociedades, que é algo bastante diferente, mas no sentido estreitamente definido no qual “mística” se diz a crença em forças, influências, ações imperceptíveis aos sentidos, e, no entanto, reais.” LÉVY-BRUHL, Lucien. *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*. Paris: Félix Alcan, 1938, p. 6.

comunhão alimentar de certas parcelas do totem. Mas ele logo se corrige. Pois, Koyré diz, o rito totêmico pode ser de natureza religiosa, e não necessariamente mística.¹⁴² Percebe-se aí a delimitação precisa realizada por Koyré e como ela, a seu contragosto, não se fundamenta nos textos sublinhados, de Durkheim e Lévy-Bruhl. A mística se realiza na fusão do homem no divino, para além da reprodução automática de um rito, característica da religião, e para além do contato imediato com uma realidade invisível.¹⁴³

Na continuação de seu trabalho, Koyré faz uso dos traços gerais que ele diz retirar da mística dos “selvagens” para orientar-se na descrição de outros misticismos. No fundo, Koyré continua descrevendo o mesmo processo. A mística do islã, o sufismo, que pregava sobretudo o amor, tinha como principal objetivo “a união íntima com o ser eterno, seu maior desejo era o de fazer-se um com o divino. Eles tinham uma tal fé na realização dessa união que chegaram até a dizer, continuamente: ‘Eu sou Deus’.”¹⁴⁴ Mas tal estado glorioso tinha um preço: a redução do “eu” a nada, o *anéantissement* de si mesmo, a destruição da matéria. Trata-se do mesmo processo descrito quanto aos “primitivos”: há, primeiramente, um estado preparatório de destruição da ‘humanidade’ que desemboca naquele estado da fusão homem-divino.

Na Índia, Koyré diz, há algo importante a observar. É certo que o bramanismo é uma religião intelectualizada. Chega-se à salvação pelo conhecimento intuitivo. Mesmo assim, há experiência mística no sentido forte do termo. No bramanismo, cabe ao homem se livrar das reencarnações que o colocam nesse mundo onde certamente ele sofrerá. Mas é possível parar esse processo doloroso, o que acontece quando, por um favor do sobrenatural, uma graça, “o espírito constata que ele faz um com o infinito”.¹⁴⁵ Antes disso é exigido um período de longa meditação e de autodomínio. Aliás, muito semelhante ao bramanismo, os budistas buscam a interrupção dos renascimentos, fonte de sofrimento, interrupção que coincide com o *anéantissement*, o repouso absoluto, sua entrada no estado do nirvana. O processo que caracteriza o misticismo é o mesmo: preparação ascética – dissolução do “eu” no sobrenatural, bem como o ponto aí mais sublinhado por Koyré: a deificação.

¹⁴² Koyré é muito crítico com seus próprios trabalhos. Em margem, ele diz: “Essa passagem é estúpida, pois a comunhão pode ser um rito simplesmente religioso e não místico.” KOYRÉ, Alexandre. *Le mysticisme chez Maine de Biran...*, op. cit., f. 7.

¹⁴³ Gostaríamos de ressaltar aqui que, descrevendo essa fusão com o divino no contexto do misticismo prático, Koyré adota propositalmente o ponto de vista daqueles sobre os quais ele fala, do ponto de vista dos místicos. Pois a questão mais importante é que **para esses** a deificação é real. A existência, “de fato”, do divino não está em jogo. É esse sentido que se adota quando nos colocamos a falar de “experiência mística”. Há um campo de experiências humanas, de fenômenos, Delacroix diria ‘estados psicológicos’, campo árido, mas possível de ser analisado. É do homem que se trata, não de deuses, princípios totêmicos, seres eternos, ou do Deus cristão.

¹⁴⁴ KOYRÉ, Alexandre. *Le mysticisme chez Maine de Biran...*, op. cit., f. 9.

¹⁴⁵ *ibidem*, f. 10.

Ao continuar sua jornada, Koyré põe-se a falar do misticismo dos gregos e dos filósofos. O primeiro, Koyré o descreve retomando aquele dos “primitivos”, e sublinha somente a ideia da união com o divino. Mas, ao segundo, ele dedica uma atenção especial. Em Platão, o divino dos místicos descritos acima corresponde ao Ser, à Realidade, às Ideias. O meio a partir do qual é possível ao homem atingi-los é a intuição intelectual, acima da razão, capaz de fazê-lo desligar do mundo sensível e dos bens materiais. Através dela o homem “se perde na contemplação” direta das Ideias. Não é difícil, Koyré salienta, perceber o tom místico de toda essa postura filosófica platônica – tom que se percebe também em alguns aspectos da filosofia aristotélica, particularmente, na contemplação do Imutável. Porém, o misticismo platônico é desenvolvido de modo mais complexo em Plotino, para o qual há uma Unidade suprema que se reflete no Mundo das Ideias, que por sua vez se reflete no Mundo sensível. O objetivo principal do homem é retornar ao princípio, contemplar essa Unidade, contemplação que, segundo Koyré, o divinizará. O que significa que é preciso se preparar, se elevar através da contemplação e da meditação, para *dépasser* primeiramente o Mundo sensível, depois o das Ideias, e chegar “a uma visão do único espírito, uma espécie de intuição superior, daquilo que não podemos nem pensar, nem exprimir”,¹⁴⁶ chegar ao inefável, estado no qual ele participa do divino, se une ao infinito. Nesse momento, Koyré destaca pela segunda vez um aspecto da mística prática ao qual ele dá importância em seu texto. A união com o divino não é fruto do esforço humano. O encontro com o sobrenatural, mesmo que seja precedido de uma fase preparatória, não acontece por causa do homem. Ele é um dom, uma graça concedida pela divindade. Pois não é possível ao homem chegar, por seus próprios meios, ao divino. A importância desse aspecto, para Koyré, é notável, basilar para a caracterização do misticismo prático: aí há um período de preparação no qual o homem se torna susceptível ao encontro sobrenatural e há a fase na qual seu objetivo é alcançado, mas graças a um favor divino.

Koyré reforça esse aspecto ao falar do misticismo dos teólogos, cujo ponto central é o contato entre a Santa Trindade e o homem, ou melhor, a presença da Santa Trindade na alma, que é capaz apenas de fazer-se disponível para essa fusão. É por isso que Koyré fala em uma passividade da alma. Pois o movimento positivo é feito pelo Espírito Santo, que decide interferir, produzindo nela uma intuição superior que “reforça a luz natural”. A partir de então, o homem passa a ter “um sentimento novo ou um conhecimento especial, o qual todos os seus esforços não conseguiriam lhe dar.”¹⁴⁷ Nesse momento, a alma sai de si mesma e não há mais consciência do eu individual, ela se confunde com a consciência do absoluto, daí o acesso ao

¹⁴⁶ KOYRÉ, Alexandre. *Le mysticisme chez Maine de Biran...*, op. cit., f. 15.

¹⁴⁷ *ibidem*, f. 17.

conhecimento do divino outrora inatingível. Deus deixa de ser um conceito compreendido pela inteligência, os mistérios se desfazem, e o homem tem a “convicção de Deus, que lhe aparece como uma realidade viva, enquanto antes, ele o considerava como um conceito morto.”¹⁴⁸ Quanto aos outros fenômenos psicológicos, “êxtases, [no sentido de transe] visões, monólogos interiores, os quais conheceram os grandes místicos, Santa Teresa, por exemplo, não são considerados como elementos indispensáveis do misticismo. Apenas a união com Deus, o êxtase interior, tem um valor real.”¹⁴⁹

É assim que Koyré termina sua jornada no domínio dos misticismos, afirmando ter em mãos o suficiente para “apreender o misticismo-norma que deve nos ajudar a caracterizar a religião de Maine de Biran.”¹⁵⁰ Certamente há diferenças, como o modo de se atingir o divino (uso de substâncias excitantes nos “primitivos”, a preparação interior dos místicos cristãos), ou mesmo o que se chama de divino (o ser eterno do sufismo, o “eu superior” dos budistas, o Deus do cristianismo).¹⁵¹ Contudo, pode-se concluir a partir dessa visão de conjunto dos diferentes misticismos, que “em todo misticismo sempre há união do homem com algo superior a ele, qualquer que seja a natureza desse algo”. Pode-se concluir também que a forma dessa união é sempre intuitiva, mesmo no bramanismo, e que há duas fases: uma ativa, na qual o homem se movimenta, se prepara e busca o divino, e uma passiva, na qual é este que “anima o homem”. Pois, “esse último, com efeito, nós o vimos, é incapaz de fornecer para si mesmo o elemento propriamente místico da vida religiosa,”¹⁵² que é, como dissemos, uma graça, isto é, favor não merecido. Vê-se que nessa união, a personalidade humana é absorvida na divina, que se trata de uma união específica, uma fusão, que permite ao homem ter a visão pelo (e do) próprio sobrenatural.

Eis o que constitui quase todo primeiro capítulo de *Le mysticisme chez Maine de Biran*, no qual Koyré adentra no domínio da experiência mística propriamente dita, diferentemente de seus estudos anteriores. Nessa nova linha de investigação, Koyré se orientou, como dissemos, por alguns autores franceses, dentre os quais destacamos Delacroix. Seus *Études d'histoire e de psychologie du mysticisme*, de 1908, apresentavam, de modo minucioso, a caracterização geral que Koyré expôs na década de 1930. Delacroix afirmava que o misticismo “aspira à união íntima com o divino, à penetração do divino na alma, ao desaparecimento da individualidade.”¹⁵³

¹⁴⁸ KOYRÉ, Alexandre. *Le mysticisme chez Maine de Biran...*, op. cit., f. 17.

¹⁴⁹ *ibidem*, f. 18.

¹⁵⁰ *ibidem*, f. 19.

¹⁵¹ Koyré é bem inseguro quanto a esse sobrenatural budista. Em nota, ele diz a si mesmo “Interpretação que eu inventei, e eu me pergunto, para quê?” KOYRÉ, Alexandre. *Le mysticisme chez Maine de Biran...*, op. cit., f. 20.

¹⁵² *ibidem*, f. 21.

¹⁵³ DELACROIX, Henri. *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme...*, op. cit., p. 7.

Ele também expunha etapas e fases recorrentes nas experiências místicas que analisou. “A análise comparada dos grandes místicos mostra, cremos, uma sucessão de estados que realizam exigências comuns a todos os místicos”.¹⁵⁴ Ele especifica: “passividade, presença divina, obnubilação do sentimento do eu e das funções mentais sobre as quais ele repousa são as marcas”.¹⁵⁵ Marcas que constituíam fases distintas do misticismo vivido. Para ele, a experiência mística poderia ser reenviada a um número pequeno de “estados essenciais”:

- 1- Um período de inquietude e oscilação [...] [o indivíduo] abandona-se à passividade que se esboça;
- 2- Um período que, em geral, começa bruscamente, e se inaugura a passividade, a partir de agora, diretora encontrada; [...]
- 3- Um período de depressão e de pena [...], o indivíduo, privado do que o alegrava no estado precedente, experimenta-se dolorosamente em sua imperfeição e miséria;
- 4- Um período de expansão em que o sujeito se sente difundido em uma quietude infinita, ao mesmo tempo em que se opera nele uma atividade soberana que o impulsiona para fora.¹⁵⁶

Na primeira década do século passado, Delacroix delineava as primeiras fases que serão indicadas por Koyré. Aliás, Bergson, em 1932, fará alusões à maior parte desses estados.¹⁵⁷ Ele também fala em um “trabalho de preparação” que antecede a união sobrenatural. E, mais ainda, ele asseverará – na esteira de Delacroix, chegando a citá-lo – o quarto estado como algo essencial, a fase da “expansão”, a fase na qual a vontade do indivíduo se confunde com a divina, a fase da ação. Bergson chegará a afirmar que o misticismo só é completo se nele há essa expansão. Para esse autor, os únicos místicos que alcançaram tal estado foram os grandes místicos cristãos.

¹⁵⁴ DELACROIX, Henri. *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme...*, op. cit., p. 10.

¹⁵⁵ *idem, ibidem*.

¹⁵⁶ *ibidem*, p. 316.

¹⁵⁷ Postura que não era, de modo algum, incomum. Segundo o *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, o qual reproduz Boutroux: “O fenômeno essencial do misticismo é o que chamamos de ‘êxtase’, um estado no qual, toda comunicação sendo rompida com o mundo exterior, a alma tem o sentimento que ela comunica com um objeto interno, que é o ser perfeito, o ser infinito, Deus. Mas teríamos uma ideia incompleta do misticismo se nos concentrássemos totalmente nesse fenômeno, que é o ponto culminante. O misticismo é essencialmente uma vida, um movimento, um desenvolvimento de um caractere e de uma direção determinadas.” MYSTICISME. In: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: PUF, 2010, p. 662. Sobre a ideia de êxtase em Boutroux, ele diz em *La psychologie du mysticisme* que se trata da “reunião da alma ao seu objeto. Não há mais intermediário entre ele e ela, ela o vê, ela o toca, ela o possui, ela está nele, ela é ele.” Émile Boutroux. *La psychologie du mysticisme*. In: *Revue Bleue, revue politique et littéraire*, Paris, tome XVII, 39^e année, 1^{er} semestre, 1 janvier – 30 juin, 1902, p. 322. Para Boutroux, as etapas da mística são “a aspiração ao absoluto, o esforço de purificação e ascese, o êxtase, o retorno sobre a vida anterior e a orientação nova do julgamento e da conduta, a realização (individual ou social) da vida perfeita.” MYSTICISME. In: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie...*, op. cit., p. 662 e 663. Também em: BOUTROUX, Émile. *La psychologie du mysticisme*. In: *Revue Bleue, revue politique et littéraire...* op. cit., p. 321-327.

Após ter indicado as “formas características” do misticismo prático e dos estados fundamentais que elas apresentavam, Koyré, já no término de seu capítulo, insere uma fase essencial, sem reenviá-la às experiências místicas anteriormente apontadas. Além da fase preparatória, e daquela do encontro íntimo com o divino, Koyré retoma uma passagem da obra de Bergson na qual, na esteira de Delacroix, ele fala da ação, da expansão do místico para o exterior.

Bergson nos diz que só há misticismo completo quando a alma se abre ao amor universal, quando há ação. E conclui que esse estado não se encontra nem na Grécia, nem na Índia, pois ali a alma se absorve demasiadamente nela mesma; para ele, o misticismo completo só se realizou nos grandes místicos cristãos.¹⁵⁸

À sua conclusão, Koyré adiciona o que Bergson afirma em *Les deux sources de la morale et de la religion*, sem justificar o fato de que essa afirmação não é legitimada pelos exemplos que ele mesmo assevera como elucidativos da essência do que é misticismo. O místico verdadeiro, segundo Bergson, dispensa aos outros, nele há amor, há ação em direção ao próximo. A modificação impulsiona Koyré a reformular seu “misticismo-norma” que se resume assim:

É a união intuitiva e obscura da alma com um ser superior à natureza da qual ela participa; união experimental, subjetiva e pessoal; união totalmente passiva, mas que o homem prepara ativamente por meio do ascetismo e da meditação; união, enfim, que impulsiona a alma a se expandir para fora, a se dispensar aos outros, a se abrir, como diria Bergson.¹⁵⁹

Koyré termina desse modo inusitado seu primeiro capítulo no qual se dedica exclusivamente à experiência mística como tal. Mas apesar do trabalho que teve até aqui, ele decide refazer seu texto. Ele abre mão dos exemplos e retoma somente a conclusão na qual adiciona Bergson. A brevidade da discussão faz com que ela seja incorporada à introdução de seu estudo e, em seu primeiro capítulo, anteriormente consagrado ao delineamento da “essência” do misticismo, apagando um número considerável de exemplos, ele se põe a adentrar diretamente nos trabalhos de Maine de Biran.

As modificações, os recortes, as hesitações de Koyré parecem ter um motivo. Mesmo tendo ao seu dispor uma bibliografia sólida sobre o misticismo prático, vivido – a qual ia muito além de Delacroix e Bergson, abarcando Baruzi, mas também Boutroux, Blondel e outros – ele

¹⁵⁸ KOYRÉ, Alexandre. *Le mysticisme chez Maine de Biran...*, op. cit., f. 22.

¹⁵⁹ *idem*, *ibidem*, f. 22 e 23.

não é seguro sobre o *specifium* da experiência mística que esses trabalhos indicavam. Na verdade, se dissemos que Koyré se orienta por eles, quer dizer, não os reproduz, é porque, efetivamente, há distorções consideráveis nessa “orientação”. Em 1908, Delacroix discorria cuidadosamente sobre místicos cristãos. Bergson abrangia seu trabalho a outros místicos, mas ele não atribuía a todos um misticismo total, completo, o qual reservava também apenas para os místicos cristãos. Koyré fala em “essência” do misticismo, um misticismo total, desde a primeira “forma característica” que indica, a dos “primitivos”. De perto, vemos que ele, na realidade, não “retira” ou “apreende” o *specifium* da experiência mística, como ele afirma, servindo-se daqueles fenômenos vividos, como também não aplica tal qual os trabalhos de Delacroix, Bergson, dos autores que cita. Antes, ele possui uma caracterização *a priori*, nítida em sua descrição da mística dos “selvagens”. Aí, ele traduz o contato imediato com uma realidade invisível, delineado por Lévy-Bruhl – que poderiam ser espíritos, fantasmas, e não propriamente divindades, seres superiores¹⁶⁰ –, como uma “crença em uma força superior com a qual se quer unir, entrar em contato até ter a ilusão de nela perder seu próprio eu”.¹⁶¹ Além disso, vimos que Koyré tenta enquadrar forçosamente o rito totêmico como um fenômeno no qual uma união íntima dos indivíduos com o totem ocorreria necessariamente. Ele percebe sua impossibilidade, mas continua seu caminho ao longo do qual afirma uma fusão, a perda da consciência do eu em um ser superior.

É de posse de uma ideia pronta sobre o que é a experiência mística que Alexandre Koyré constrói seu trabalho. E é por uma tentativa de se adequar às obras desse domínio de pesquisa que ele cita *Les deux sources de la morale et de la religion*, obra que foi, nesse período, muito citada e discutida – vide o artigo de Baruzi publicado nas *Recherches Philosophiques*. As citações de Bergson não se enquadram muito bem na construção de Koyré. Se a ação, a expansão do indivíduo para o exterior, o amor, fosse uma fase **essencial** do misticismo vivido, quer dizer, uma fase sem a qual não poderíamos falar em “misticismo prático” propriamente dito, ou “completo”, Koyré deveria, como Bergson, ter reservado o termo para os místicos cristãos. Essa deveria ser a única “forma característica” realmente destacada em seu texto.

¹⁶⁰ Ao continuar sua explicação, em *Les fonctions mentales*, sobre o sentido “estritamente definido” do termo “mística” empregue em seu trabalho, Lévy-Bruhl dá um exemplo das “forças, influências, ações imperceptíveis aos sentidos”: “Por exemplo, para o “primitivo” que pertence a uma sociedade de forma totêmica, todo animal, toda planta, todo objeto mesmo, tais como as estrelas, o sol ou a lua faz parte de um totem, de uma classe, de uma subclasse; por sua vez, cada um tem afinidades precisas, poderes sobre os membros de seu totem, de sua classe, de sua subclasse, obrigações em relação a eles...”. LÉVY-BRUHL, Lucien. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris: Félix Alcan, 1910, p. 30-33.

¹⁶¹ KOYRÉ, Alexandre. *Le mysticisme chez Maine de Biran...*, *op. cit.*, f. 8.

Portanto, Koyré adentra nessa linha de pesquisa com certas concepções. Como vimos, no grande domínio de pesquisa da mística, ele havia construído uma definição geral de misticismo. É o que nos parece explicar seus embaraços. Ele traz o que construiu sobre a mística especulativa para o terreno da prática, da experiência, e vê nessa sobretudo o contato íntimo, a fusão com o sobrenatural, porque era um elemento muito comum à doutrina alemã, sobretudo àquela de Eckhart. Mística, para ele, é sobretudo deificação. Aliás, foi na década de 1930 que ele muito provavelmente ministrou aquela conferência supracitada e, ademais, escreveu um considerável número de resenhas sobre a doutrina do Mestre Eckhart.¹⁶² Começamos a notar, portanto, que Koyré se orienta sobretudo pelas concepções em jogo em seus trabalhos sobre a mística especulativa. Sua ideia de misticismo provém, não das referências que cita expressamente, mas de um domínio que lhe era familiar. Mas não vemos isso apenas nessa primeira parte de *Le mysticisme chez Maine de Biran*.

1.3.2 *Les tendances de la philosophie biranienne*

Após ter “construído” uma definição de misticismo, poderíamos pensar que Koyré se ocuparia dos textos de Biran a fim de verificar sua correspondência ou não em relação à definição proposta. Entretanto, ele decide se debruçar, durante todo um capítulo, sobre as tendências filosóficas de Maine de Biran. Koyré, que separa expressamente nesse tópico os dois eixos de pesquisa descritos por Delacroix, desvia-se pelo misticismo teórico. Esse desvio se fundamenta, para ele, na seguinte constatação: há tendências filosóficas que concordam com o misticismo e outras que se opõem. Há filosofias no interior das quais ele pode ser admitido e outras que o repelem. Daí que um dos caminhos a seguir, tendo como alvo o misticismo de Biran, é olhar para as teses filosóficas que ele abraçou. O grande problema, admitido nos próximos capítulos pelo próprio Koyré, é que tendências filosóficas são, antes, mais ligadas a um misticismo teórico do que prático. Do ponto de vista da experiência mística, uma perspectiva filosófica não nos assegura sua existência. Ela, no máximo, leva à aceitação ou à construção de uma doutrina mística, que é o que Biran elaborará. Mesmo assim, Koyré segue essa rota infrutífera. Parece-nos que, se ele o faz, é porque ele tende ao ponto de vista teórico,

¹⁶² KOYRÉ, Alexandre. “Resenha de.” [ECKHARDI. *Opera latina, Super oratione dominica*. Leipzig: aedibus Felicis Meiner, 1934]. In: *Recherches Philosophiques*, Paris, t. IX, 1934-1935, p. 529-530 ; KOYRÉ, Alexandre. À propos d’une édition des « Opera latina » de Maître Eckart. In : *Revue d’histoire et de philosophie religieuses*, Strasbourg, t. XV, 1935, p. 153-157 ; KOYRÉ, Alexandre. “Resenha de.” [ECKHARDI. *Opera latina, vol. II : « Opus tripartitum. Prologi » et vol. III « Quaestiones parisienses »*. Leipzig: aedibus Felicis Meiner, 1935-1936]. In : *Revue d’histoire et de philosophie religieuses*, Strasbourg, t. XVI, 1936, p. 176-181.

do qual estava impregnado desde seus trabalhos sobre mística alemã. Vejamos de perto o desvio improdutivo de Koyré.

Koyré começa sua análise se opondo aos comentadores de Biran. Eles afirmavam que, em sua primeira fase, sua filosofia foi sensualista, afirmavam que ele se aproximou de Condillac e Cabanis. Koyré critica enfaticamente essa tese, rebatendo-a e reformulando-a.

Então, Maine de Biran parte do princípio sensualista: as ideias vêm dos sentidos, mas, imediatamente após essa afirmação comum, ele se separa de Condillac e dos Ideólogos. Ele sempre acreditou em certa atividade própria do espírito e ele nunca admitiu que um simples método lógico bastasse para ordenar a elaboração dos dados sensíveis...¹⁶³

Koyré segue citando *Mémoires sur l'Habitude* e *Mémoire sur l'Influence des Signes* para destacar como Biran acreditava na existência de um “sentido interior que raciocina bem”, como ele adiciona à passividade da sensação, um elemento ativo no espírito humano, em jogo na construção do conhecimento, uma faculdade que lhe capacita ao movimento, oposta à inércia do espírito implícita na sensação. “Ele [Biran] põe como ponto de partida de um estudo sobre o homem, uma análise real levando em conta a distinção entre o elemento passivo e o elemento ativo em jogo no conhecimento.”¹⁶⁴ Biran não se prende à “consideração abstrata da sensação em geral a partir da qual reconstruímos o espírito humano por meio de uma síntese sem fundamento.”¹⁶⁵

O filósofo de Bergerac, Koyré prossegue, se distanciou cada vez mais dos sensualistas. Tanto em seu *Décomposition de la pensée*, de 1812, quanto em seu *Essai sur les fondements de la psychologie*, ao identificar a atividade da alma, “que sempre se manifesta em um esforço que ele mesmo revela o eu,”¹⁶⁶ Biran distingue, no homem, dois elementos, duas vidas : uma orgânica, puramente animal, passiva e sem consciência, e outra ativa, caracterizada pela presença e consciência desse eu, “potência ativa que se possui e se conhece”, uma vida verdadeiramente humana. “Partindo daí, Maine de Biran sustenta, mais do que nunca, a existência em nós de uma força própria, hiperorgânica”.¹⁶⁷

Vê-se que a doutrina do filósofo de Bergerac se torna, em sua evolução, cada vez mais oposta ao sensualismo. Além disso, ela se opõe pelo seu método. Em seu trabalho, ele se fundamenta no estudo do fato da consciência, pois é nela que se manifesta a natureza do homem.

¹⁶³ KOYRÉ, Alexandre. *Le mysticisme chez Maine de Biran...*, op. cit., f. 31.

¹⁶⁴ *ibidem*, f. 33.

¹⁶⁵ *idem, ibidem*.

¹⁶⁶ *ibidem*, f. 34.

¹⁶⁷ *idem, ibidem*.

Em sua busca do propriamente humano, do hiperorgânico, Biran se fundamentou na experiência interior e na reflexão. “Condillac, pelo contrário, supondo o eu na primeira sensação, se condenava a não investigar a natureza própria ao sujeito.”¹⁶⁸

Koyré continua, assim, a sublinhar o distanciamento de Biran, ao mesmo tempo que esboça a maneira como sua filosofia vai ganhando forma ao longo dos seus estudos, como ela vai se tornando uma filosofia racionalista e espiritualista.

Por volta de 1813, em uma nova obra importante, *Des rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, ele introduz um elemento novo com a crença ou faculdade do absoluto. Por ela, nós cremos na existência de númenos, substância, causa... Não se deve confundi-la com o conhecimento, mas sem ela esse último seria impossível... Essa obra faz Maine de Biran dar um grande passo em direção à filosofia racional, em direção à filosofia espiritualista.¹⁶⁹

Filosofia essa que, em seu desenrolar, tem um encontro religioso. Ao falar sobre a influência da vida consciente e ativa, sobre a passiva, animal, orgânica, Biran afirma que não é possível impor ou mesmo delinear os limites da alma. Sabe-se o que de grande e sublime ela pode produzir e como uma ação divina pode capacitá-la em suas produções. Biran indica, para além da atividade da alma, uma faculdade superior, a revelação divina. Ao final de sua vida, em sua última filosofia, “ele conserva sua distinção entre a vida animal ou orgânica e a vida humana ou vida do eu, da atividade, mas ele adiciona uma terceira: a vida do espírito ou vida superior”.¹⁷⁰

A visão de conjunto da filosofia de Biran dada por Koyré recebe o selo de uma filosofia do espírito. E é com ela que ele conclui essa primeira parte de seu estudo.

Sabemos até agora que nosso filósofo não foi um materialista, sabemos que ele nunca quis reduzir o espírito à matéria; ele nunca foi nem mesmo, nós o vimos, um puro sensualista no verdadeiro sentido do termo. Sua última filosofia nos aparece, pelo contrário, como nitidamente espiritualista. Ela não se opõe então, a priori, por seu caráter particular, que Biran, em sua vida privada, se eleve até ao misticismo. Poderíamos até dizer que ela estaria em harmonia com essa disposição religiosa.¹⁷¹

¹⁶⁸ KOYRÉ, Alexandre. *Le mysticisme chez Maine de Biran...*, op. cit., f. 34 e 35.

¹⁶⁹ *ibidem*, f. 37 e 38.

¹⁷⁰ *ibidem*, p. 40.

¹⁷¹ *ibidem*, f. 40 e 41.

A filosofia de Biran, portanto, não se opõe ao misticismo. Ela favorece seu florescimento. Porque se trata de uma filosofia da experiência. Biran pretende apreender a natureza do homem, o real, não pela construção de um sistema, mas pela percepção imediata da observação interior. O místico teoricamente pretende apreender o sobrenatural, o real para o místico, não por uma construção reflexiva, mas pela percepção da presença do divino em sua alma, em seu eu.

E se o eu, na ordem psicológica, apreende-se diretamente como força, ele não será susceptível, na ordem religiosa, a apreender nele, de uma maneira igualmente intuitiva, a presença de Deus, sem chegar a esse último por uma série de raciocínios bem encadeados?¹⁷²

A filosofia que, em potência, caminha a braços dados com o misticismo, é uma filosofia racionalista, espiritualista, que reconhece o homem como possuidor de uma faculdade ativa que está em jogo no conhecimento do real. Trata-se do que Koyré destaca muito frequentemente ao esboçar a filosofia de Biran. Em termos psicológicos, trata-se de uma faculdade **da** alma, em termos religiosos, trata-se, antes, de uma faculdade **na** alma, mas que não provém de sua própria força, provém do divino, que a capacita em seu caminhar em direção ao conhecimento, conhecimento do mundo e/ou conhecimento próprio do sobrenatural. Portanto, a filosofia que condiz com o misticismo é aquela que dá voz à razão, ao espírito, que o reconhece como ativo, como vontade, capaz de sair da inércia das sensações e das construções tautológicas, e de se mover em direção ao conhecimento de si, ou da divindade, ou de qualquer que seja o “real” em questão. Biran adotou e desenvolveu tal postura. Se, dessa adoção, não se pode concluir que ele teve uma experiência mística real, pode-se dizer que ele não caminhava, em sua filosofia, ou melhor, em sua psicologia, em um sentido contrário.

Koyré não se detém por muito tempo na explicação sobre como essa postura filosófica se liga, nesse nível teórico que propõe, à experiência mística. Mas ele não precisava fazê-lo. Tratava-se de uma associação comum nas considerações gerais, feitas por alguns autores, sobre o misticismo. “O que parece próprio”, Blondel dizia, “é, de uma parte, a depreciação e o apagamento dos símbolos sensíveis e das noções do pensamento abstrato e discursivo; é, de outra parte, o contato direto e a imediação do espírito com a própria realidade possuída.”¹⁷³ A concepção de misticismo era comumente associada ao desprezo pelo raciocínio lógico, pelo raciocínio embasado nas sensações, por toda ideia de passividade do pensamento, do espírito.

¹⁷² KOYRÉ, Alexandre. *Le mysticisme chez Maine de Biran...*, *op. cit.*, f. 41.

¹⁷³ MYSTICISME. In: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie...*, *op. cit.*, p. 662.

Em outras palavras, o misticismo se afirmava como uma crítica à noção de razão como “entendimento”. Victor Delbos, professor de Koyré, afirmava em uma interessante coletânea intitulada “O que é o misticismo”, publicada em 1925:

a doutrina escolástica se ligava ao dogma e ao mistério de fora, ela se abstinha de penetrá-los mesmo quando ela tentava esclarecê-los. Mas o misticismo apareceu como um livre esforço para apreender no próprio fato, quer dizer, realizando-o, a união imediata da alma com Deus, para alcançar a absoluta realidade em sua origem radical e em sua gênese. O misticismo não quis ser uma limitação do saber, nem a supor: ele só é a limitação do saber que se limita ele mesmo, do saber que operando por meio de conceitos finitos, submissos à lógica ordinária, é incapaz de apreender a ligação viva das coisas. O misticismo aspira a uma rara extensão da especulação – ele quer submeter à exploração da nossa inteligência, a atividade do Princípio infinito manifestado pelas leis. A inteligência aqui em questão não é o entendimento, cuja talvez única função é analisar, isolar distinções e oposições, sem nunca poder superá-las: a inteligência aqui em questão é uma faculdade ao mesmo tempo de intuição e de realização que é imediatamente ligada ao seu objeto, que redescobre os passos e os progressos do Ser suscitando-os em nós. É assim que nós apenas podemos conhecer Deus se nós somos Deus de alguma maneira, se Deus vive em nós: por nossa união imediata com Deus ou pela ação imediata de Deus em nós se funda essa identidade do conhecimento e do real.¹⁷⁴

Do ponto de vista epistemológico, a mística implicava a crítica à inteligência enquanto entendimento, enquanto faculdade que analisa, ou seja, separa em partes, distingue, opõe, categoriza, uma faculdade que trabalha sobre algo que já lhe é dado de fora, daí a característica da passividade. A mística implicava a crítica ao raciocínio silogístico que se move a partir de premissas impostas, a crítica ao dogma estabelecido pela tradição. Donde a distinção entre misticismo e religião. Como Delacroix afirmava, enquanto o teólogo vê o dogma como mistério, algo sobre o qual ele se debruça, se põe a refletir, dedica sua vida, o místico o vê como revelação, o vê de dentro, na medida em que não é mais uma criatura que se esforça em compreender o criador. Sendo, de certa maneira, Deus, o místico não precisa do dogma como orientação do seu pensamento. Deus e todas as coisas lhes são presentes e inteligíveis. Daí o caráter ativo de sua inteligência. Ele não age sobre um dogma posto, que lhe foi passado. Ele o realiza em si. Ele não age sobre uma construção acabada, dividindo-a para compreendê-la, ele vê sua realização dentro de si, como um todo, em um mesmo movimento. Nesse sentido, Delacroix apontava algo de subversivo do místico em relação à religião. Para ele, em tempos de controle do acesso ao divino, de intermediários excessivos, o misticismo aparecia como a

¹⁷⁴ DELBOS, Victor. *Le mysticisme allemand...*, *op. cit.*, p.111.

“revanche do indivíduo”.¹⁷⁵ Oposto à passividade requerida, impulsionada e imposta pela religião, o misticismo aparecia como reação do indivíduo que se via como agente capaz de conhecer Deus, o mundo e a si mesmo.

De fato, Koyré não precisava se debruçar minuciosamente sobre a correspondência entre mística e uma filosofia que reconhecia um elemento ativo, no homem, em jogo no conhecimento, avessa à passividade do espírito. Isso aparecia na bibliografia sobre o tema, mas também, de modo muito intenso, nos trabalhos que elaborou sobre o misticismo alemão. Ao longo dos seus estudos, Koyré destacou com veemência a distinção entre razão (*Verstand*) e entendimento (*Vernunft*), presente nos místicos anteriores a Boehme, como também na obra do teósofo de Görlitz. Delineou como consideravam-na importante e como ela implicava a inferioridade de uma faculdade sobre a outra.

Em Koyré, essa distinção aparece no curso que ministrou em 1925, na EPHE. Em sua pesquisa sobre os leitores de Boehme, cujo método se fundamentava na precisão do sentido dos conceitos empregados pelos autores, era para os termos *Vernunft* e *Verstand* que ele olhava. A significação de *Verstand* como razão e *Vernunft* como entendimento caracterizava o século XVI, o que seria revertido por Kant.¹⁷⁶ Em seu *La philosophie de Jacob Boehme*, vemos uma explicação mais minuciosa.

Boehme emprega o termo *Verstand* (de *verstehen*) no sentido de *Intellectus*. *Verstand* denota uma penetração do espírito no objeto conhecido; o espírito, por esse ato, se instala em seu objeto. *Vernunft* (de *vernehmen*) é, por outro lado, uma faculdade inferior, pela qual a alma percebe somente o exterior das coisas e é capaz apenas de receber as exalações que provém delas. [...] O alemão moderno emprega, sobretudo desde Kant, os termos *Verstand* e *Vernunft* em um sentido diametralmente oposto. No entanto, é Boehme que tem razão, e não Kant, pois Boehme não inova. Frank e Weigel têm a mesma terminologia, o que – digamo-lo *en passant* – perturba os historiadores não prevenidos.¹⁷⁷

E qual a necessidade de sublinhar essa distinção e significação na obra dos místicos alemães? Para Koyré, ela permitia ver um aspecto importante da oposição que fizeram à teologia corrente. A crítica que Boehme endereça aos teólogos é lançada sobre o uso exclusivo que fazem do entendimento (*Vernunft*). Eles discutem exaustivamente “coisas que não compreendem, eles não podem compreender, pois é com seu entendimento (*ratio, Vernunft*)

¹⁷⁵ DELACROIX, Henri. *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme...* op. cit., p. 12.

¹⁷⁶ KOYRÉ, Alexandre. [1925-1926] *Le mysticisme spéculatif en Allemagne...* op. cit., p. 64.

¹⁷⁷ KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme...* op. cit., p. 42.

que eles pensam.”¹⁷⁸ Eles pensam “diabolicamente” pois utilizam o entendimento para explicar as coisas divinas, analisam, separam, o que só pode ser dividido “didaticamente”, mas não realmente. São incapazes de compreender a doutrina das fontes-espíritos, como elas estão no *salliter*, sua relação de simultaneidade real, o germe divino e seu desenvolvimento aparentemente desordenado. Afirmam e divulgam doutrinas malignas como a da predestinação. Mas Boehme fundamenta a crítica em sua doutrina. A distinção entre *Vernunft* e *Verstant* aparece como um elemento importante também para a compreensão da obra do teósofo de Görlitz, visto que aí ele se preocupa também em descrever de onde essas faculdades provêm. Koyré sublinha constantemente tal elemento do trabalho de Boehme: ele o faz no primeiro esboço de sua doutrina, *Aurora*, nas obras nas quais ele a desenvolve um pouco mais, como “Os três princípios da essência divina”, e nos livros que contêm sua doutrina acabada. Em todo *La philosophie de Jacob Boehme*, Koyré destaca como as ideias de *Vernunft* e *Verstant* aparecem nos escritos do teósofo alemão.

Em *Aurora*, Boehme afirma que cada uma das sete fontes-espíritos que compõem a natureza divina corresponde a cada um dos sete planetas, aos astros móveis. As forças unidas em Deus são separadas nos planetas, os quais agem no mundo. “Tudo se passa no mundo sob a ação dos sete planetas.”¹⁷⁹ Ora, o entendimento do homem provém dos astros. Boehme destaca um, como dissemos brevemente no tópico anterior: o *Mercurius*, o princípio da distinção. Não se trata de algo que o homem recebe diretamente de Deus. Isso mostra a inferioridade do entendimento (*Vernunft*). Em sua doutrina acabada, ele aparece como um fragmento da inteligência (*Verstand*), incapaz de ir além de seu domínio natural.¹⁸⁰ Mas a razão, inteligência, *Verstand*, é descrita por Boehme como uma faculdade mais alta, algo que descreve o Deus-pai, em “Os três princípios da essência divina,”¹⁸¹ e como algo que emana dele. É diretamente de Deus que o homem recebe sua “vida espiritual profunda, da inteligência (*Verstand*).”¹⁸²

Na doutrina de Boehme, o homem possui as duas faculdades. Pela razão natural (*Vernunft*), ele vê o superficial, ele vê o mistério, não o compreende, não pode abraçá-lo. Pela inteligência (*Verstand*), ele o penetra.¹⁸³ A chave do mistério é o voltar-se do homem para si, o

¹⁷⁸ KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme... op. cit.*, p. 41.

¹⁷⁹ *ibidem*, p. 129.

¹⁸⁰ KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme... op. cit.*, p. 310.

¹⁸¹ *ibidem*, p. 191.

¹⁸² *ibidem*, p. 225. Há modificações nas obras de Boehme. Como quase todos os elementos que elabora, a maneira como ele descreve a origem do entendimento (*Vernunft*) é diferente em “Aurora”, “Os três princípios da essência divina”, como também nas obras nas quais ele apresenta sua doutrina amadurecida. Mas o sentido geral, no que tange à questão tratada é o mesmo. Recebendo a *Vernunft* dos astros ou do “Espírito desse mundo”, o certo é que não é diretamente de Deus que o homem o recebe. Diferentemente do *Verstand*, que é relacionado diretamente a Deus e ao que emana dele.

¹⁸³ KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme..., op. cit.*, p. 311

reencontro e a vivificação de seu próprio eu espiritual, para assim “assistir em espírito” o mistério divino, ver a unidade viva que a razão natural divide em uma “multiplicidade sucessiva de momentos isolados.”¹⁸⁴ A explicação que Boehme dá para justificar o que ele sabe, como ele, um sapateiro, conhece a própria gênese divina, como conhece o grande mistério do ser, a criação do mundo, o nascimento do homem e dos anjos, é que ele, diferentemente dos teólogos, assistiu em espírito a tudo isso. Isso implicava, para ele, a posse da capacidade de fazê-lo, por uma faculdade ativa que o próprio Deus lhe deu para o conhecimento do real.

Ao escrever sobre a filosofia de Maine de Biran, Alexandre Koyré tinha uma ampla bagagem que indicava a associação entre misticismo e uma postura filosófica. Ele também tinha, ao seu dispor, uma bibliografia que a destacava. Entretanto, o objetivo de Koyré era preciso: saber se Biran teve ou não uma experiência mística real. Nesse sentido, ele mesmo confessa que seu esforço era pouco útil. Dele poderíamos apenas deduzir que, teoricamente, segundo sua filosofia, Biran poderia ter sido um místico autêntico, que suas tendências filosóficas lhe eram favoráveis. Mas, como o próprio Koyré diz, da lógica não se deduz fatos. Na verdade, se nos voltamos para o objetivo a que ele se propôs, essa parte de seu trabalho é desnecessária. Sua existência se explica pela perspectiva que estava acostumado a adotar em trabalhos anteriores sobre Boehme e a mística alemã. Koyré não consegue se desprender do que fez. No caminho da investigação sobre a experiência mística, ele pega um atalho familiar pela mística especulativa.

1.3.3 *L'évolution morale et religieuse de Maine de Biran e Le mysticisme de Biran*

O misticismo teórico, afirma Koyré, oferece-nos uma falsa rota. Especialmente no caso de Maine de Biran. Nos dois últimos capítulos, Koyré continua a nos apontar falsos caminhos, os quais ele mesmo percorre. E as voltas que ele dá são muitas. Não pretendemos aqui descrevê-las detalhadamente, pois elas podem ser resumidas sem muitas distorções. Nesse manuscrito, vemos uma pesquisa que foi feita concomitantemente à sua escrita, em grande compasso. Nesse ponto de sua escrita, vemos que ele oscila entre a ideia de que Biran foi um místico autêntico e a de que ele não o foi. Porém, ele tende em direção a essa última, que vai lhe parecendo cada vez mais certa, e é com essa aposta que ele termina seu texto.

No início do segundo capítulo desse estudo, Koyré analisa obras “religiosas” de Biran. Discorre sobre *Discussion sur l'Être suprême, Réflexions sur l'atheisme, Méditations sur la*

¹⁸⁴ KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme... op. cit.*, p. 313.

mort, Discours sur l'homme... Nelas, Biran deseja ardentemente crer na existência de um ser superior, mas mostra-se cético quanto à capacidade razão para lhe fornecer o apoio preciso. Ele rejeita as provas fornecidas em favor da existência de Deus. Todavia, ele deposita sua esperança em seu sentido íntimo.

Embasado nesse sentido, Biran esboça, Koyré diz em seu terceiro capítulo, uma doutrina mística. Em *Fondements de la morale et de la religion*, ele assevera que, pela inteligência superior, o sentido íntimo, experimentamos o verdadeiro, o bom, o absoluto. Após um esforço de preparação da nossa alma, pela graça divina, ela se eleva ao conhecimento de Deus. Para Koyré, Biran desenvolve aí seu misticismo especulativo. De um ceticismo pesaroso, Biran evolui para a formulação de uma nítida doutrina mística. O que a explica? Biran pode ter descrito o que se passava dentro de si. Mas ele pode também ter sido influenciado pelos místicos que lia e tê-los reproduzido, devido ao seu temperamento. Sobre esse temperamento, Koyré discorre páginas e páginas.

Para Koyré, Maine de Biran é “instável”, “fraco”, “hesitante”, “atormentado” em sua quase doentia busca pela felicidade; está sempre em busca de um ponto de apoio para fixar seus estados de alma que variam constantemente, um absoluto no qual possa se ancorar. É o que se pode ver pela leitura de seu diário. Koyré permeia suas análises dos escritos teóricos de Biran com passagens do *Journal intime* do filósofo de Bergerac, nas quais ele mostra sua inconstância. Ao longo de sua vida, do ponto de vista moral, Biran, de sensualista *à la* Aristedes de Cirene a posteriormente *à la* Epicuro, se convence intelectualmente das vantagens do estoicismo, mas acolhe a moral cristã. Em sua descrição, Koyré evidencia sobretudo a tentativa de Biran de praticar essas duas formas de moral. A partir de 1816, Biran exalta a vontade como socorro para encontrar um apoio fixo; teoricamente ele fala com firmeza, porém, em seu diário, continua a queixar-se de sua inconstância. Ele critica o estoicismo por conceder demasiada força à vontade humana e encontra no cristianismo um consolo para os fracos, pois eleva a fraqueza humana e prega a misericórdia divina, a única fonte de força do homem. Mas ele continua hesitante. Koyré diz: “é evidente que Biran não realiza suas teorias [...] falta-lhe vontade”.¹⁸⁵

Por seu temperamento instável, Biran poderia ter sido influenciado, em suas obras teóricas, pelas experiências místicas de outros autores que leu. Ele poderia ter esboçado sua doutrina mística ao consolar-se no ponto fixo que eles descreviam. Como descobrir o que o levou à sua concepção mística? Apenas voltando-se para a vida, a religião e o misticismo de Biran “do ponto de vista puramente prático”, para seu diário. Koyré adentra intensamente no

¹⁸⁵ KOYRÉ, Alexandre. *Le mysticisme chez Maine de Biran...*, op. cit., f. 76.

Journal intime de Biran. Mas só encontra contradições. Biran ora parece um grande místico cristão, ora um cético. Continua instável. Afirma a superioridade da moral cristã, a necessidade da busca pelo divino através da oração. “Nós devemos empregar nossa liberdade para recebermos o espírito”.¹⁸⁶ Porém, ele afirma também “estar em guerra” contra si mesmo, reclama de sua insensibilidade em relação a Deus.

Para Koyré, “apenas um grande esforço de vontade poderia remediar essa disposição, mas nosso filósofo é incapaz desse esforço.”¹⁸⁷ Ele não tinha a vontade dos míticos, necessária à preparação da alma para o encontro divino. Pois embora seja Deus quem dê o elemento propriamente místico da união sobrenatural, “não devemos atribuir-lhe nossos atos de liberdade que sentimos como produtos do nosso esforço”.¹⁸⁸

Por que, então, lemos, no diário de Biran, frases nitidamente “místicas”? Porque há teoria também no diário. É aqui que Koyré fala expressamente de uma “falsa rota” seguida pelos comentadores de Biran, mas também, parece-nos, por ele mesmo. Ao longo de seu manuscrito, particularmente ao longo de sua análise do diário do filósofo de Bergerac, ele faz uma distinção entre “as frases nas quais sentimos vibrar a personalidade de Biran” e aquelas que poderiam ser facilmente atribuídas a Pascal, a Fenelon ou ao apóstolo Paulo. Penetrado pelos místicos e voltado todos os dias exclusivamente para seu interior, Biran exagera em tudo o que se passa dentro de si. No fundo, “muito provavelmente”, Koyré não é enfático, Biran fala das experiências dos outros. As que ele teve, realmente, foram aquelas da incerteza, da dúvida, da hesitação. Daí as contradições de seus relatos.

Maine de Biran foi um “falso místico”. Ele não renuncia a si mesmo, não esquece seu eu, não tem grande força moral, não se transforma, não age. Ele foi somente um cristão. Koyré retoma, em certas passagens, a definição de misticismo que forneceu no início de seu trabalho para legitimar a atribuição de um falso misticismo a Biran. No entanto, em sua conclusão, ele afirma apenas um elemento essencial que faltou ao desenvolvimento místico de Biran: a vontade. Biran não a desenvolveu.

A inteligência e a sensibilidade se desenvolveram, em nosso autor, em detrimento de sua vontade. E, no entanto, é apenas com a ajuda dessa última que o homem pode efetuar a dispensa de energia indispensável para viver seus pensamentos e suas crenças.¹⁸⁹

¹⁸⁶ KOYRÉ, Alexandre. *Le mysticisme chez Maine de Biran...*, *op. cit.*, f. 112.

¹⁸⁷ *ibidem*, f. 116.

¹⁸⁸ *idem*.

¹⁸⁹ *ibidem*, f. 129.

No momento crucial de seu trabalho, no momento da retomada do *specificum* inicialmente delineado para julgar se Biran teve ou não uma experiência mística verdadeira, se ele foi um autêntico místico, no momento da aplicação do “misticismo-norma” como condição *sine qua non*, esse praticamente não aparece. É a vontade que surge como elemento indispensável, e não apenas como condição necessária, mas como condição suficiente para o misticismo autêntico. Koyré não tinha se debruçado até esse ponto do manuscrito sobre o papel da vontade no misticismo prático. Ele apenas tinha tecido algumas frases ao longo de seu trabalho, as quais aparecem do mesmo modo como as expusemos aqui – por exemplo, Koyré diz, *en passant*, que “é evidente que Biran não realiza suas teorias, falta-lhe vontade”.¹⁹⁰ Mas não há uma explicação para tais asserções, elas não são enquadradas em uma argumentação. Koyré simplesmente as “solta”. No entanto, em sua conclusão, ela surge como algo imprescindível.

A única maneira, parece-nos, de compreender essa reviravolta – injustificada em seu texto – é se levarmos em conta os trabalhos anteriores de Koyré, o que lhe chamava atenção, o que ele destacava, sobre quais aspectos do misticismo seu olhar se assentou. Delineamos anteriormente como a ideia de um “misticismo especulativo alemão” se enquadra mal com a perspectiva de Koyré. As místicas clássica e renascentista, para ele, possuíam diferenças notáveis. Contudo, sem dúvida, havia elementos comuns e um, em especial, era destacado continuamente por ele. Alexandre Koyré sempre associava misticismo à concepção de vontade. Presente de modo menos atenuado em Eckhart, em Franck, e de modo fortíssimo em Boehme, a ideia de vontade aparece sempre como marca da mística. Na mística da deificação, ele é o elemento essencial para a preparação do homem que quer se fundir em Deus. Na mística de Boehme, liberdade e vontade são unidas em um mesmo laço – aliás, na clássica também. A vontade é fundamental, é essencial ao homem, à sua própria constituição, ao seu renascimento no espírito. Em ambas as místicas, é pela vontade que o homem se transforma, chega até Deus. E é sobretudo por ela que ele se assemelha ao criador. É o que há de divino no homem.

Assim, se não há justificativa – olhando especificamente para o manuscrito em questão – para o papel que a vontade recebe na conclusão de *Le mysticisme chez Maine de Biran*, nos trabalhos anteriores de Koyré, ela é dada de maneira incontestável. Isso mostra até que ponto Koyré foi orientado por suas pesquisas a respeito do misticismo especulativo alemão na elaboração desse manuscrito sobre o filósofo de Bergerac. Seus embaraços, pelo menos sua maior parte, encontram explicação nesses trabalhos que tiveram certa importância na

¹⁹⁰ KOYRÉ, Alexandre. *Le mysticisme chez Maine de Biran...*, op. cit., f. 76.

construção de sua perspectiva, de suas referências, de seu olhar. Ainda que em domínios de investigação diferentes, todos os seus trabalhos sobre misticismo, inclusive o manuscrito que analisamos, se aproximam por uma abordagem comum: aquela que elaborou na década de 1920.

Então, Koyré se dedicou com afinco a uma linha de investigação sobre o misticismo alemão, interessou-se pelo tema durante um considerável período e levou as ideias que trabalhava ali – todas em torno da ideia de liberdade, vontade, do pensamento/homem, em outros termos, o voluntarismo místico – para um domínio de pesquisa que não lhes comportava adequadamente. Podemos afirmar que se tratava de algo que lhe interessava? Acreditamos que sim. Mas do que isso, de uma ideia – ou conjunto de ideias – que o orientava.

Mas Koyré foi além. Além do misticismo especulativo alemão, do falso misticismo biraniano, ele também se interessou por outra mística: a mística especulativa francesa.

1.4 A mística francesa

Ocultamos até aqui uma parte valiosa daquela conferência sobre o pensamento místico, aquela escrita provavelmente na década de 1930, na qual Koyré nos fornece uma definição geral do misticismo, do ponto de vista especulativo. A verdade é que ele não fala apenas da mística alemã clássica. Sua conferência é dividida em duas partes. Tratamos até agora somente da primeira. Na segunda, ele fala da mística francesa. Não se trata de uma exposição hesitante, apoiada na autoridade de autores reconhecidos pelo contexto intelectual francês, como ele o faz com Maine de Biran. Koyré a expõe no mesmo ritmo no qual apresenta a mística alemã. Trata-se de um tema que lhe é familiar.

Ainda que seja possível fornecer características gerais do misticismo, e mesmo em suas várias correntes – Koyré, por exemplo, afirma que todas possuem o mesmo mestre: Santo Agostinho – há diferenças consideráveis. “*Grosso modo*, poderíamos dizer: mística alemã, mística do ser. Mística francesa, mística do infinito.”¹⁹¹ São distintas porque elas não se atentam para os mesmos aspectos do absoluto, o modo como veem Deus é diferente. Também devido ao tempo em que elas foram elaboradas. O mundo de Eckhart – lembramos aqui que Koyré não se refere à mística alemã de Boehme, mas àquela de Eckhart, do século XIV – não é o mesmo

¹⁹¹ KOYRÉ, Alexandre. *La pensée mystique*. [S/I, S/D] 10 f. Original (manuscrito datilografado). Localização: CAK, Fonds Koyré, conférences. A conferência reproduzida na coletânea editada e organizada por Redondi apresenta um erro nessa passagem. Há uma supressão de palavras. Ali lê-se “mística alemã, mística do infinito. E quanto à espanhola, poderíamos dizer: mística da alma.” Cf. KOYRÉ, Alexandre. *La pensée mystique*. [S/D] In: REDONDI, Pietro (ed.). *De la mystique à la science*. Paris: Éditions EHESS, 2016, p. 277 e 278.

de Bérulle, Condren e a Oratória, do século XVII. Na mística de Eckhart, o caminho da alma até Deus abarcava, para além daquele dentro de si mesmo – da descida no interior da alma – o caminho da ascensão. Aliás, os dois caminhos eram correspondentes. No mundo finito do século XIV, hierarquicamente organizado – ontologicamente, espacialmente e axiologicamente –, os graus do ser, cuja variação seguia níveis de perfeição, correspondiam aos níveis da alma: quanto mais alto, próximo da perfeição do ser, mais em seu interior a alma descia e estava próxima de Deus. Na mística do século XVII, essa correspondência não era mais possível, o mundo hierarquicamente organizado segundo níveis de perfeição estava destruído pela ciência nova e pela crítica nominalista.¹⁹² Uma rota em direção a Deus tinha se desfeito. A rota do mundo havia desaparecido. Restava apenas aquela da alma.

“Deus infinito, tal é o aspecto sob o qual a escola francesa vê Deus. A infinidade, de todos os atributos divinos, exprime melhor sua essência eternal. O homem é finito e Deus é infinito. E o finito não é nada face ao infinito.”¹⁹³ Não há ascensão possível. Mesmo que o homem tente percorrer a escala, subir os níveis. A distância entre o finito e o infinito sempre será infinita. Se Santo Agostinho é o mestre dos misticismos, ele o é sobretudo quanto ao misticismo francês. “O infinito e o finito, a alma e Deus, não são religados por uma *Scala perfectionis*. Mas também, entre o infinito e o finito, como (para a alma) o tinha visto Santo Agostinho, *nulla est interposita natura*.”¹⁹⁴ Como alcançá-lo? Há apenas um modo: encontrá-lo em nós, atingi-lo sem intermediários, de uma vez. Resta apenas contemplá-lo em espírito, no interior de si, como Bérulle dizia, adorar o Deus “infinitamente presente e infinitamente distante”, “infinitamente elevado e infinitamente aplicado ao ser criado.”¹⁹⁵

Desviar-se de si, das coisas e tender em direção a Deus, isso é tudo. Pois não se trata mais, eu já o disse, mas o repito, de fazer em direção a Deus uma ascensão bem ordenada. Nenhuma escala sobe ao infinito. Mas precisamos disso? Pois nada leva, nada mais separa, nada se impõe entre o finito e o infinito. E não é pelo discurso e pelo raciocínio, pelas longas cadeiras de provas que atingimos Deus. É diretamente, por contemplação.¹⁹⁶

Koyré indica uma corrente de ideias, para além de Bérulle, composta por Gibieuf e Surin. “Acima da escolástica, Bérulle retoma a tradição mística, retorna àqueles que melhor

¹⁹² KOYRÉ, Alexandre. La pensée mystique. [S/D] In: REDONDI, Pietro (ed.). *De la mystique à la science... op. cit.*, p. 281.

¹⁹³ *idem, ibidem*.

¹⁹⁴ *ibidem*, p. 289.

¹⁹⁵ *ibidem*, p. 283.

¹⁹⁶ *ibidem*, p. 283, 284.

compreenderam a infinidade de Deus, a Agostinho e a Denys.”¹⁹⁷ É seguindo Bérulle que Gibieuf diz: “Deus é livre e soberanamente livre e se existe algo de mais livre que a soberana liberdade devemos dizer que Deus é isso. Ele o é porque ele não está contido em nenhum limite nem lugar e natureza, e que ele preenche toda sua essência infinita”.¹⁹⁸

Como, na mística francesa, a liberdade se liga ao infinito, como esse está ligado à recusa de uma natureza e, ao mesmo tempo, à admissão de uma essência divina? Koyré não explica. Ele somente cita em abundância autores que compunham, para ele, uma mesma tradição. Ainda de modo panorâmico, ele afirma: “voluntarismo e infinitismo: tais são os traços da mística francesa.”¹⁹⁹ “Infinitismo” pois, como dissemos, essa é a maneira como ela vê Deus. O termo “voluntarismo” é aplicado no mesmo sentido. Deus é vontade, e a alma, para atingi-lo, se desfaz da sua própria. E então, “é Deus que vive, Deus que quer, Deus que age e que pensa nela e por ela. [...] A alma não pensa mais – porque a intuição de si ultrapassa o discurso, o pensamento – porque ela é doravante preenchida ela mesma pela luz de Deus. Ela não quer mais porque ela é **vontade**.”²⁰⁰ Não a sua própria, mas a de Deus.

Como se vê, ainda que sublinhe algumas diferenças, encontramos elementos muito semelhantes aos da mística clássica alemã elencados por Koyré. Mas por hora, gostaríamos de expor uma referência fundamental feita por nosso autor, que nos indica outro recorte de seus trabalhos, e nos faz entender por que Koyré nos dá a impressão de falar de algo que havia anteriormente estudado. Em certo sentido, Gibieuf “anuncia” Descartes.²⁰¹ Em certo sentido, a tradição mística francesa sobre a qual discorreremos abarca o autor do *Discours de la méthode*. A ligação entre mística e Descartes, assim como as que apontamos, é mais afirmada que explicada. Koyré assevera em sua conclusão que, para uma exposição mais minuciosa do tema, seria preciso se debruçar, entre outros autores, sobre o infinitismo cartesiano.²⁰² Mas não era isso que ele havia feito em seus textos sobre Descartes? A única maneira de entender essas lacunas deixadas por Koyré, as ligações obscuras que aponta, é nos debruçarmos sobre o que ele escreveu sobre o filósofo francês.

¹⁹⁷ KOYRÉ, Alexandre. La pensée mystique. [S/D] In: REDONDI, Pietro (ed.). *De la mystique à la science...* *op. cit.*, p. 285.

¹⁹⁸ KOYRÉ, Alexandre. La pensée mystique. [S/D] In: REDONDI, Pietro (ed.). *De la mystique à la science...* *op. cit.*, p. 287.

¹⁹⁹ *ibidem*, p. 288.

²⁰⁰ *ibidem*, p. 289, 290.

²⁰¹ *ibidem*, p. 285.

²⁰² *ibidem*, p. 290.

1.4.1 Descartes, o místico

No mesmo ano em que começou a ministrar seu primeiro curso na EPHE sobre uma corrente de ideias composta por místicos alemães como Franck, Paracelso, Weigel e Schwenckfeld e Boehme, Koyré publicou uma dissertação sobre a filosofia de Descartes. Como há muito reforçado pela historiografia, esse Descartes não era exatamente aquele que Koyré apresentou em um texto um pouco mais conhecido que sua dissertação, suas *Entretiens sur Descartes*, de 1937. Ele não aparece como um autor preocupado em fornecer o fundamento metafísico da ciência nova. A análise de 1922 empreendida em sua dissertação recobre uma gama de textos do filósofo francês e põe na base de sua obra considerações teológicas, a maior de todas, a ideia de Deus. Segundo Redondi e Zambelli, o trabalho de Koyré foi influenciado por Lévy-Bruhl e pelo medievalista Étienne Gilson, seu orientador, ou melhor, seu “irmão mais velho”, como o caracteriza a historiadora italiana,²⁰³ que propunham uma interpretação do filósofo francês à luz de seus predecessores, à luz de seu tempo, à luz de discussões escolásticas, cujo interesse não foi por ele negligenciado.

Mas ao olharmos mais de perto, se nos aproximamos da dissertação, percebemos outros interesses e preocupações do Descartes delineado por Koyré. Uma delas é a vestimenta mística que ele lhe dá. Não se trata de um ponto de vista, de uma interpretação possível do trabalho de Koyré. Ele mesmo o diz expressamente em vários momentos de seu texto. Descartes era um “católico fervoroso e místico”.²⁰⁴ Suas *Méditations* formam uma obra de “apologética mística”.²⁰⁵ Descartes era “profundamente imbuído de ideias místicas”.²⁰⁶ Além disso, vemos nomes daquela tradição mística francesa, como o de Gibieuf e Bérulle, na explicação da filosofia cartesiana. Mas qual o lugar, o papel desempenhado por essa caracterização do filósofo francês em relação ao resto de sua obra? Trata-se de uma característica de um ponto secundário da filosofia cartesiana ou de um ponto principal, para Koyré?

Para ele, Descartes era “profundamente imbuído de ideias místicas” pois acreditava na superioridade da vontade sobre o entendimento. Ora, essa sobreposição é a chave da “ideia de Deus” cartesiana, tal como nos apresenta Koyré, em 1922. Ademais, ela está intimamente ligada à noção de infinito. Aí, vemos os mesmos traços da mística francesa. Com a diferença de que,

²⁰³ ZAMBELLI, Paola. *Alexandre Koyré in incognito...op. cit.*, p. 87. REDONDI, Pietro. *De la mystique à la science...op. cit.*, p. 43.

²⁰⁴ KOYRÉ, Alexandre. *L'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris : Ernest Leroux, 1922, p. XVIII.

²⁰⁵ *ibidem*, p. 7.

²⁰⁶ *ibidem*, p. 52.

agora, a relação entre infinitismo e voluntarismo é explicada. Nisso entendemos o caráter alusivo das afirmações de Koyré que reproduzimos acima. Além, é claro, do fato de que, antes, discorríamos sobre uma conferência. Agora, trata-se de uma dissertação, um texto no qual nosso autor se põe a discutir com outros autores que igualmente estudavam o tema, sobre o qual ele tenta defender uma tese, tenta sustentar uma hipótese minimamente original sobre o célebre René Descartes.

Koyré tenta defender que no centro da ideia de Deus cartesiana estão as noções de liberdade, vontade e infinito. São quase sinônimos. Compõem uma mesma essência divina. Essência, não natureza. O que significam exatamente?

A vontade é espontaneidade, é um começo absoluto, uma posição de algo absolutamente novo. A vontade se possui, seus atos estão em seu próprio poder. Ela é livre porque ela é espontânea, porque sua espontaneidade é a mais alta perfeição imaginável, porque um ato realmente e verdadeiramente espontâneo é quase um ato criador, porque é na superabundância de sua própria essência que a alma encontra a força necessária ao ato livre, à determinação absoluta de si mesma e o infinito e o absoluto são, nós o sabemos bem, sinônimos para Descartes.²⁰⁷

“A vontade exprime a essência mais profunda de Deus, é, antes de tudo, como vontade infinitamente potente que Descartes pensará Deus.”²⁰⁸ Vontade é ação, ação livre. Isso quer dizer que a ação divina não é submetida a absolutamente nada. Nem a uma natureza que poderíamos atribuir-lhe. Deus não age segundo uma natureza. Sua vontade, sua ação são absolutamente espontâneas, ilimitadas, infinitas. Vontade e infinitude estão no núcleo de sua essência. A ideia de Deus em Descartes é marcada pelo esforço de eliminar todas as características contraditórias com essa essência divina. É o caso da ideia de natureza. Aquilo que age segundo uma natureza, ainda que seja a sua própria, aquilo que age necessariamente a qualquer coisa, é limitado. Koyré tenta defender como Descartes lutava contra essa concepção de natureza delineada por Duns Scotus, o qual também se opunha a ela em detrimento da ideia de vontade. Eis aí um dos eixos que legitima, para Koyré, uma dissertação sobre um autor tão conhecido e debatido como Descartes. Koyré sustenta, contra Gilson, a importância do voluntarismo cartesiano, que lhe parece ser de importância capital. Onde o interesse em autores como Duns Scotus.

²⁰⁷ KOYRÉ, Alexandre. *L'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes...*, op. cit., p. 28 e 29.

²⁰⁸ *ibidem*, p. 25.

Mas conhecemos melhor as concepções da essência divina, e isso mesmo nos autores como Duns Scotus e Santo Agostinho que afirmam a incomensurabilidade entre Deus e o homem, pelo princípio da analogia. A vontade divina não é, em si mesma, diferente da humana. Interessante notar que, contrariamente à postura comum dos estudiosos cartesianos de indicar nessas uma distinção quase insuperável, Koyré se esforça por afirmar as semelhanças.

A vontade e o entendimento são faculdades do espírito. A maneira como Koyré os descreve lembra as diferenças entre *Vernunft* e *Verstand*, que delineamos anteriormente, as quais perpassam a ideia de mística. A vontade é a faculdade mais alta, é perfeita, infinita, livre. Ela é incompatível com qualquer limitação. Embora viciada pelo pecado, ela guarda sua perfeição ontológica. “Tal é sua essência que – fora sua potência finita no homem e infinita em Deus – ela não é em si mesma maior em Deus que no homem.”²⁰⁹ A vontade humana é, portanto, absolutamente livre.

Para Descartes, como para Santo Agostinho, a liberdade humana é um fato inegável, um fato que nós experimentamos em nós mesmos, que nos é dado pela introspecção psicológica antes de toda consideração teológica ou metafísica. A alma humana é livre, a vontade é livre por sua própria essência, livre e voluntário são sinônimos, a necessidade no sentido de ação forçada, da necessidade imposta, da necessidade da natureza, é, para Santo Agostinho como para Descartes, incompatível com a vontade.²¹⁰

Descartes nega uma natureza humana que comanda a ação do homem. Sua vontade está acima dela, acima até do seu entendimento. Diferentemente dela, o entendimento humano é passivo, limitado, finito. Seu papel “é de registrar o que é, de deixar os objetos falarem de alguma maneira sua própria língua, de servir como *médium* transparente.”²¹¹ Nos atos do pensamento, tudo o que é ativo e pessoal pertence à vontade. É ela que dá seu assentimento a toda ideia que o entendimento lhe apresenta. Ela que afirma ou nega, isso inclui as “ações de crer, dar seu consentimento e de duvidar.” “De modo geral”, “todos os atos nos quais a alma toma posição, se determina”, são atos da vontade.²¹² Na verdade, “o pensamento começa por um ato da vontade, o entendimento segue e, receptivamente e passivamente, registra, compreende e conhece.”²¹³ Tudo o que é impessoal e passivo lhe pertence.²¹⁴ Ele não cria nada, não produz nada. Somente “registra, percebe e representa entidades já construídas”.²¹⁵

²⁰⁹ KOYRÉ, Alexandre. *L'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes...*, op. cit., p. 25.

²¹⁰ *ibidem*, p. 64.

²¹¹ *ibidem*, p. 29.

²¹² *ibidem*, p. 50 e 51.

²¹³ *ibidem*, p. 34.

²¹⁴ *idem, ibidem*.

²¹⁵ *ibidem*, p. 31.

Se o homem é imagem de Deus e serve de analogia, isso é devido à vontade. No entanto, há uma diferença a assinalar. A vontade humana se inclina fortemente a uma ideia clara e distinta que se apresenta ao entendimento, como aquela de um Deus bom e perfeito, o qual desencadeia necessariamente uma decisão da vontade. Ela não pode recusar-se a dar-lhe seu assentimento. Ora, mas como ainda podemos falar em “vontade” propriamente dita no homem, se o que a caracteriza “é justamente sua atividade espontânea e própria”, se ela é “absolutamente independente”, se ela “age espontaneamente pela virtude de sua própria essência, de sua própria infinitude”?²¹⁶ Nesse caso, ela não seria submetida ao entendimento, não seria assim limitada por ele, e, por isso, finita? Como ela pode agir necessariamente diante de uma ideia clara e ser absolutamente livre ao mesmo tempo?

Na esteira de Duns Scotus – o filósofo da vontade –, para Descartes, o que está em questão é uma “necessidade da liberdade”, e não uma “necessidade da natureza”. A necessidade da vontade não é metafísica, não lhe é imposta. A vontade age porque ela quer, ela escolhe dar seu assentimento livremente a uma ideia clara e distinta. Isso porque sua necessidade é moral. Ela tende ao bem, o que é evidente, pois ela provém de Deus. A vontade age por um motivo, não por uma causa. Uma causa determina uma ação exterior, ela impõe, ela está implicada na noção de natureza. Um motivo é uma “razão interna que permite a vontade se determinar”. Ele apenas sugere, de modo algum ele fere sua liberdade soberana. “A percepção clara e distinta não produz o ato da vontade, ela não é causa direta e agente. A causa do ato, ou antes sua fonte, é a própria vontade, e a clareza do entendimento só faz desencadear seu ato”²¹⁷

Koyré sublinha enfaticamente esse ponto. A vontade humana pode, sim, ser comparada à divina. Se os leitores cartesianos não o fazem é porque se esqueceram da distinção entre necessidade da natureza e necessidade da liberdade, que, em si mesmas, eram comuns à teologia e psicologia escolásticas. Mas também esqueceram outro elemento importante. Para Descartes, a vontade humana não é cega e arbitrária. Ela age em meio aos seres e essências criadas pela vontade divina, não no vazio. Mas ela manifesta sua liberdade agindo, ou melhor, sabendo como agir nesse meio. Não sendo indecisa. Ela a manifesta utilizando sua potência em se determinar, seguindo aí as vias da vontade divina. Isso não é uma limitação. Muito pelo contrário. “A alma é, em sua indecisão, em sua incerteza, incapaz de se determinar a si mesma, incapaz de fazer uso da sua liberdade. A ausência dos motivos a deixam no domínio da natureza, sob o domínio da causa.”²¹⁸ Indecisa, ela manifesta um nível baixo de liberdade. “A vontade, sendo uma

²¹⁶ KOYRÉ, Alexandre. *L'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes...*, op. cit., p. 28.

²¹⁷ *ibidem*, p. 40.

²¹⁸ *idem, ibidem*.

perfeição, atinge, como nós o vimos, seu mais alto grau se dirigindo em direção ao bem, realizando ao mesmo tempo a perfeição formal – agindo com liberdade soberana...”²¹⁹

A diferenciação profunda, em Descartes, entre vontade e entendimento, perpassa também sua teoria do erro e sua teoria do julgamento. Qual a raiz do Mal, do pecado, do erro moral e intelectual? Se o entendimento fosse passivo, sua fonte deveria remontar a Deus. Ele seria o responsável. Como Koyré descreve em Boehme, também para Descartes a raiz do Mal só pode estar na potência ativa e espontânea do homem, só pode estar em sua vontade. “O erro e o mal são frutos da liberdade humana dirigida de má maneira”.²²⁰ Então, onde está o erro? Ele não está nas ideias por si mesmas, mas na ação de dar seu assentimento. O erro está no julgamento, que é um ato da vontade. “A vontade sendo livre pode dar seu assentimento a toda ideia que o entendimento lhe apresenta: ela não pode recusá-lo à evidência, mas pode, por outro lado, ‘julgar’ e se pôr a crer em coisas que não o são de modo algum”.²²¹

Então, Deus não é o responsável pelo erro, somos nós mesmos os culpados, o erro está na utilização da nossa vontade sobre ideias que não percebemos de maneira clara. Mas ele não poderia tê-la feito de modo a dar seu assentimento somente às ideias claras e distintas? Deus não quis privar o homem de sua liberdade. Ele “quis criar seres livres.” Seres caracterizados pela perfeição da vontade infinita. “Nossa vontade se porta em direção a todos os objetos, aqueles que conhecemos clara e distintamente, como aqueles que apenas representamos de modo vago e incerto.”²²²

Mas diante dessas últimas ideias, as incertas, o que ela poderia fazer? Nesse ponto, a vontade mostra mais uma vez a potência de sua liberdade. Além de dar ou não seu assentimento, ela também pode suspender o julgamento.

Nós podemos livremente nos abster de todo julgamento, de toda asserção, de toda crença, tanto tempo enquanto não tivermos a percepção absolutamente clara e distinta. Nossa vontade pode tomar uma atitude provisória, aquela da dúvida, da dúvida sistemática e racional em direção a todas as ideias que são ou um pouco obscuras, ou um pouco imperfeitas.²²³

O caminho até o *cogito* não é nada mais nada menos que uma ação da vontade, no término do qual vemos a clareza da ideia de Deus.

²¹⁹ KOYRÉ, Alexandre. *L'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes...*, op. cit., p. 40.

²²⁰ *ibidem*, p. 49.

²²¹ *idem, ibidem*.

²²² *ibidem*, p. 54.

²²³ *ibidem*, p. 55.

Koyré afirma enfaticamente: “o voluntarismo de Descartes não pode ser negado.”²²⁴ Essa não era a interpretação mais fácil de ser defendida por Koyré. Ela ia contra a leitura de Gilson, o qual havia defendido uma tese, em 1913, justamente com o título *La liberté chez Descartes et la théologie*, e era um autor que lhe era próximo. Koyré seguiu seus cursos na EPHE, participou dos seminários que dirigiu a respeito de São Tomás, Descartes e Duns Scotus, e, como dissemos, escreveu sua dissertação sob sua supervisão.²²⁵ Embora cite com certa frequência o autor que defendeu a forte influência escolástica nas teses cartesianas, Koyré se opõe firmemente à sua negação do voluntarismo cartesiano e à defesa da origem tomista da doutrina cartesiana do julgamento.

Para Koyré, ela não poderia ser admitida porque era contrária ao “espírito” da filosofia cartesiana. Assim como, pelo mesmo motivo, a influência de Duns Scotus deveria ser admitida. Como poderíamos admitir que a teoria cartesiana do julgamento tem sua fonte naquele que afirma que “a vontade é uma potência subalterna, derivada do entendimento, submetida ao entendimento e explicada por ele”?²²⁶ Naquele que acredita que o entendimento é “condição necessária e suficiente da ação voluntária da alma”?²²⁷

Não, para Aquino, “Deus quer porque ele pensa”. Mas Descartes diria que “Deus pensa porque ele quer e porque ele quer pensar”.²²⁸ A concepção de vontade e entendimento, em Tomás, é diametralmente oposta àquela de Descartes. Para aquele, a vontade é passiva, age por uma necessidade da natureza, e o entendimento é ativo, espontâneo, criador....

A teoria cartesiana do julgamento não pode ter sua fonte em São Tomás de Aquino. Ela vai contra o que é fundamental na doutrina cartesiana. Sua fonte não é São Tomás, é Santo Agostinho. Descartes aplica as características que ele havia designado à crença, à ação de julgar, o que implica afirmar, negar, crer, dar ou recusar seu assentimento. A fé, para Agostinho, não provém do entendimento, mas da vontade.

A fé é, pelo contrário, um assentimento da própria alma, um consentimento, uma resposta que a alma dá por sua própria força e sua própria vontade; ela crê porque ela quer crer, porque ela se determina ela mesma à crença; as razões de crer não são as causas do próprio ato, não são as causas que o produzem; elas agem sobre a alma que as conhece, enquanto o entendimento as percebe e as vê, mas só são motivos que deixa, para alma toda sua liberdade, e, ainda

²²⁴ KOYRÉ, Alexandre. *L'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes...*, op. cit., p. 62.

²²⁵ REDONDI, Pietro. *De la mystique à la science...* op. cit., p. 43.

²²⁶ KOYRÉ, Alexandre. *L'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes...*, op. cit., p. 72.

²²⁷ *ibidem*, p. 73.

²²⁸ *idem, ibidem*.

que iluminada por uma clareza sobrenatural, é livremente e voluntariamente que ela crê, aceita, dá ou recusa seu assentimento.²²⁹

Embora haja diferenças entre Santo Agostinho e Descartes, Koyré as considera aceitáveis. Diferentemente daquelas entre o filósofo francês e São Tomás. Para nosso autor, no cerne da filosofia cartesiana está a superioridade da vontade sobre o entendimento. É por esse espírito cartesiano que, “segundo todas as probabilidades”, a teoria da crença agostiniana “é o ponto de partida da doutrina cartesiana.”²³⁰ É por isso também que o papel de Duns Scotus, mais precisamente, de sua teoria da vontade, deve ser considerado.²³¹

Duns Scotus fundamentou sua teoria da vontade sobre Santo Agostinho. O que o difere de sua fonte é o fato de que “ninguém nunca exprimiu com mais força, mais penetração e clareza que Duns Scotus a superioridade do ato livre, sua incomensurabilidade com qualquer outro processo ou ato da natureza.”²³² O conceito de natureza desempenha um papel importante de contraposição. Duns Scotus o descreveu com toda clareza. “Ela é sempre fixada, delimitada, determinada e ligada – ela não age *sponte sua*; somente a vontade se eleva acima de todas os limites, somente ela pode colocar um começo absoluto.”²³³ Somente ela age por si mesma. Daí que ela não possa ser aproximada de modo algum à natureza, que é sua negação. “O ato realmente livre é por isso mesmo superior a todo ato da natureza.” O que nos torna semelhantes a Deus. “Deus não é uma natureza, ele não age por uma necessidade da natureza, mas por sua livre e toda poderosa vontade.”²³⁴ Assim é, também, o homem. Aqueles que não admitem isso, para Duns Scotus, “não lhe parecem dignos do título de homem, são animais, pois eles renunciam à mais alta e à mais perfeita potência da alma, a única que coloca uma barreira intransponível entre o homem e as bestas.”²³⁵

A liberdade está na essência do homem e de Deus, o qual cria justamente por sua vontade, por sua liberdade. Essa essência está acima da natureza. O que não quer dizer que ela não exista. Deus não é natureza. Ele possui uma natureza: o entendimento divino. Esse

²²⁹ KOYRÉ, Alexandre. *L'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes...*, op. cit., p. 79.

²³⁰ *idem*, *ibidem*.

²³¹ Duns Scot aparece com tanta força nesse texto de Koyré que Faye diz que, na parte da *dissertação* reservada às “fontes da doutrina cartesiana”, “aprendemos bem mais sobre Duns Scot que sobre o próprio Descartes.” FAYE, Emmanuel. *Pensée et infini : la lecture philosophique de Descartes par Alexandre Koyré, son évolution, sa réception et ses enjeux*. In: SEIDENGART, Jean (org.). *Vérité scientifique et vérité philosophique*. Paris : Les Belles Lettres, 2016. p. 267.

²³² KOYRÉ, Alexandre. *L'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes...*, op. cit., p. 104.

²³³ *ibidem*, p. 107.

²³⁴ *ibidem*, p. 105 e 106.

²³⁵ *ibidem*, p. 107.

entendimento age segunda ela, por isso ele não cria. De modo semelhante é o homem, como descrevemos, cujo entendimento age por uma necessidade de natureza, não de liberdade.²³⁶

Assim, ao invés de Tomás de Aquino, Koyré prefere admitir a influência de Agostinho, o “mestre do interior”, o pai de todos os místicos, como ele diz. Não sobre um aspecto secundário, um detalhe do que, para ele, era a filosofia cartesiana. Mas sobre um aspecto fundamental. A superioridade da vontade sobre o entendimento está presente em todo seu texto sobre a ideia de Deus em Descartes e as fontes de sua doutrina. Koyré a retoma exhaustivamente e admite a importância do misticismo com todas as letras. “Nossa interpretação aproxima a doutrina cartesiana das doutrinas místicas.”²³⁷ E ele vai mais além. Mesmo em sua análise das provas cartesianas da existência de Deus, Koyré destaca a grandeza da vontade. Por que Deus existe? Duns Scotus e Descartes não aceitam que Deus exista porque ele não poderia se privar de sua própria existência. Eles nem admitem que Deus é causa de si mesmo. “A vontade não é um atributo suplementar e, em suma, inútil que se adiciona ao ser constituído [...] mas ao contrário, esse Ser não seria sem sua vontade.”²³⁸ A precisão segue o mesmo sentido daquela em Boehme, a respeito da liberdade. Deus é porque é liberdade. Para Descartes e Duns Scotus, “Deus existe necessariamente não porque não pode fazer de outra forma, mas porque ele quer que isso seja assim.”²³⁹

Em sua dissertação de 1922, o primeiro trabalho extenso de Koyré, nós o vemos interessado por noções atribuídas ao pensamento místico que serão trabalhadas em seus cursos, artigos, em seu grande livro sobre Boehme. O voluntarismo da mística alemã – de Eckhart, mas sobretudo o de Boehme – aparece também, evidentemente com certas diferenças, em seu trabalho sobre Descartes. Em *La philosophie de Jacob Boehme*, Deus criou seres como ele, livres de uma natureza que determina suas ações. A diferença entre essência e natureza é aí igualmente afirmada. Ela é o fundamento da refutação pelo teósofo alemão da doutrina da predestinação. Deus não é o responsável pela danação, como, em Descartes, também não é o responsável pelo erro moral e intelectual, pois ele não fez o homem e colocou em sua essência uma natureza a partir da qual ele age. Em sua essência há vontade, liberdade, acima da natureza, capaz mesmo de modificá-la. Para Boehme, foi assim que surgiu o Mal em Lúcifer e no homem. Eles nasceram livres, “pela metade”, capazes de continuar sua própria criação, capazes de se alterarem. A raiz do Mal é a vontade, tanto em Boehme quanto em Descartes. O filósofo francês

²³⁶ KOYRÉ, Alexandre. *L'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes...*, op. cit., p. 108.

²³⁷ *ibidem*, p. 122.

²³⁸ *ibidem*, p. 196 e 197.

²³⁹ *ibidem*, p. 197.

– como o descreve Koyré – também delinea a capacidade da alma de se determinar e atribui a todo ato que ela assim o faz a característica de “ato voluntário”.

O voluntarismo místico cartesiano, ramificado em sua doutrina do julgamento, parece-nos poder ser aproximado também do seu curioso trabalho sobre Maine de Biran. Como dissemos, nele Koyré adiciona em sua conclusão algo que não havia trabalhado no interior do texto, isto é, o papel da vontade no misticismo prático autêntico, adição que só poderia ser explicada pelo constante destaque do voluntarismo místico em seus trabalhos anteriores da mística alemã. Conscientes do que Koyré fez em sua dissertação, é certo que deveríamos acrescentá-lo na lista das obras nas quais ele deu esse destaque. No entanto, esse texto sobre Descartes permite-nos precisar um elemento importante das considerações finais de *Le mysticisme chez Maine de Biran*. Koyré assevera que, como dissemos, “faltou vontade” em Biran e que “é apenas com a ajuda dessa última que o homem pode efetuar a dispensa de energia imprescindível para viver seus pensamentos e suas crenças.” Em todos os capítulos, na configuração final de seu manuscrito, Koyré afirma que Biran, como vimos, era hesitante e inseguro, e que ele queria encontrar um ponto fixo. Biran não era certo da existência de Deus. Ela não era evidente para ele. Quando Koyré afirma que lhe faltou vontade, ele aplica o que ele tinha apresentado sobre a doutrina da crença, de Santo Agostinho e a do julgamento, de Descartes, em 1922.

Como dissemos, para o primeiro, isso de acordo com o próprio Koyré, a fé é “uma resposta que a alma dá por sua própria força e sua própria vontade; ela crê porque ela quer crer, porque ela se determina ela mesma à crença.”²⁴⁰ Biran não tinha vontade o suficiente para determinar sua alma a crer. Ele tinha um pensamento, uma ideia de Deus que queria abraçar. Mas ele não era certo sobre ela. Descartes, desdobrando a teoria da crença agostiniana, segundo Koyré, assevera a potência da vontade diante de uma ideia que o entendimento não vê claramente. A vontade não é escrava da incerteza do entendimento. Justamente porque lhe é superior. É apenas pela vontade que o homem pode viver “crenças”, mas também “pensamentos”, pois ela pode lhes dar seu assentimento, pode submetê-los à dúvida racional, como também pode recusá-los. A vontade pode inclusive dar seu assentimento a uma ideia ou complexo de ideias, pode “crer em coisas que não o são de modo nenhum”, donde o erro. Ao falar de Biran, Koyré retoma, por sua conta própria, a teoria da crença agostiniana e a teoria do julgamento cartesiana tal como ele havia descrito em 1922. Se Biran não viveu seus

²⁴⁰ KOYRÉ, Alexandre. *L'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes...*, op. cit., p. 79.

pensamentos, no fundo, foi porque ele não quis. É o que Koyré conclui nas últimas páginas de seu manuscrito.

Portanto, no início da década de 1930, Koyré, quando de sua conferência sobre o pensamento místico, já havia se debruçado sobre a “mística francesa” em Descartes e em outros autores como Gibieuf, leitor de Duns Scotus, e Bérulle, leitor de Santo Agostinho. As afirmações de sua exposição não manifestavam hipóteses sem fundamentação, eram amparadas em estudos anteriores: tanto aquelas sobre o voluntarismo da mística francesa, quanto aquelas sobre seu infinitismo, sua característica principal.

Como vimos, Koyré demarcava a mística francesa daquela alemã pelo destaque que dava à concepção de um Deus infinito, o que significava a aceitação firme de certa postura epistemológica conhecida pelo misticismo. Eckhart, o representante da mística alemã clássica, aceitava, como caminho da alma em direção a Deus, a correspondência entre os níveis interiores da alma e os graus da perfeição do ser, a correspondência entre o caminho interior e o exterior, pela alma e pelo mundo. Através da procura das causas das perfeições, ele acreditava ser possível passar pelo mundo de uma a uma até a perfeição infinita de Deus. Pelos níveis da alma, esta também podia deixar as coisas exteriores e se concentrar cada vez mais em seu eu, em seu fundo, para ali encontrar seu criador. Mas a mística francesa do século XVII não admitia mais a rota pelo mundo. Por isso, ela adotou uma postura epistemológica e negou radicalmente outras possibilidades para se alcançar Deus. Não porque ela foi a primeira a considerá-lo infinito. Mas porque ela se atentou mais a essa noção e aí viu claramente um problema intransponível. No fundo, a mística de Eckhart, como todo pensamento anterior ao século XVII, sabia igualmente desse problema: sendo Deus infinito – o que todas aquelas místicas consideravam, assim como o pensamento teológico – ele nunca poderia ser alcançado pelo homem. O homem nunca poderia conhecê-lo, tocá-lo. O homem, criatura, finito, por mais que se esforçasse, por mais que progredisse, nunca poderia transpor sua finitude. Eckhart, e não apenas ele, sabia disso.

Nós já sabíamos, agora nós compreendemos. Sabíamos, mas acreditávamos mesmo assim poder atingi-lo por uma série finita. Vemos agora cada vez mais que não há aproximação possível do infinito. Se é possível atingi-lo, é diretamente, de algum modo, de uma vez.²⁴¹

Para Koyré, havia uma contradição no interior da doutrina de Eckhart. Sua doutrina mística se assentava sobre duas correntes de ideias distintas que favoreciam e tendiam a duas

²⁴¹ KOYRÉ, Alexandre. La pensée mystique. [S/D] In: REDONDI, Pietro (ed.). *De la mystique à la science... op. cit.*, p. 281.

concepções muito diferentes de infinito. Uma prevalecia sobre a outra. Mais do que à corrente de ideias neoplatônica, Eckhart se ligava à doutrina escolástica. É o que vemos na série de resenhas que Koyré publicou na década de 1930 – em sua revista, *Recherches Philosophiques*, na *Revue d'histoire et philosophie religieuses*, na *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*. Contrariamente à tese que Delacroix defendeu sobre Eckhart, Koyré não o aproximava muito do neoplatonismo. Para ele, os textos desse místico alemão publicados nos anos 1930 indicavam outra ligação filosófica. Na resenha que escreve para *Recherches Philosophiques*, ele argumenta a favor do considerável papel de Tomás de Aquino nos trabalhos de juventude de Eckhart.²⁴² Em outro texto que aparece na *Revue d'histoire et philosophie religieuses*, Koyré afirma a necessidade de distanciar toda interpretação estritamente neoplatônica do místico.²⁴³ Em outra resenha, de 1935, ele assevera a importância de São Tomás não apenas em seus trabalhos de juventude, mas também em toda sua doutrina. Koyré chega a criticar todas as análises feitas sobre o tema, e diz que “parece mais fácil comparar Eckhart a Hegel que lê-lo.”²⁴⁴ Como compreender essa interpretação escolástica da doutrina desse místico alemão, em Koyré? Ele não nos diz que todos os místicos têm como pai Santo Agostinho? E ele não considera Eckhart como o mais alto representante da mística alemã clássica? Foi esse último sentido da conferência supracitada que Gérard Jorland seguiu em sua tese sobre Alexandre Koyré. Segundo ele, nosso autor enquadrou Eckhart na corrente de ideias neoplatônica, a qual desembocou em Boehme, autor que a refez e a reformulou, a qual, por sua vez, foi retomada e reformulada posteriormente por Hegel.

A conferência sobre a qual passamos e voltamos constantemente – aquela sobre o pensamento místico – é complexa. Jorland não estava equivocado em apresentar o aspecto da obra de Eckhart que descreveu em Koyré. Mas o problema é que ele não era o único aí implicado. Como dissemos, Eckhart acreditava em duas rotas em direção a Deus. Uma era a exterior, seguia a trilha das perfeições. É por isso que, em Koyré, sua doutrina se ligava à escolástica. Porém, como um “místico”, ele também aceitava a rota do interior da alma. Como afirmamos, sua mística era aquela da deificação. Nesse sentido, ele também tinha como pai o “mestre do interior”, como Koyré caracterizou Santo Agostinho, donde sua aproximação com

²⁴² KOYRÉ, Alexandre. “Resenha de.” [ECKHARDI. *Opera latina, Super oratione dominica*. Leipzig: aedibus Felicis Meiner, 1934]. In: *Recherches Philosophiques*, Paris, t. IX, 1934-1935, p. 529.

²⁴³ KOYRÉ, Alexandre. “Resenha de.” [ECKHARDI. *Opera latina, vol. II : « Opus tripartitum. Prologi » et vol. III « Quaestiones parisienses »*. Leipzig: aedibus Felicis Meiner, 1935-1936]. In : *Revue d'histoire e de philosophie religieuses*, Strasbourg, t. XVI, 1936, p. 178.

²⁴⁴ KOYRÉ, Alexandre. “Resenha de.” [ECKHARDI. *Opera latina*. Leipzig: aedibus Felicis Meiner, 1934]. In: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, t. CXIX, 1934-1935, p. 422.

o neoplatonismo.²⁴⁵ Há, portanto, uma contradição inerente ao pensamento de Eckhart e que está ligada à ideia de infinito.

Eckhart sabia que era impossível seguir a rota do mundo, subindo os degraus de perfeição até a perfeição infinita, mas, mesmo assim, tentou segui-la, porque a ideia de infinito era, até o século XVII, obscura e vaga. Os filósofos e teólogos da Idade Média a viam sob o ponto de vista negativo. Deus é infinito, isso quer dizer que está acima de tudo, é superior a todos, pois o infinito é aquilo depois do qual sempre há alguma coisa.²⁴⁶ É o que não é finito, o que não tem limites. É o que nunca pode ser abraçado, compreendido, pelo homem, visto que é criatura, e como tal, finito. Vê-se que o infinito era considerado em termos de uma série ascendente. Donde a rota pelos graus do ser, pelos níveis de perfeição. Daí também a necessidade para o homem finito de intermediários para chegar até Deus. A contradição, para Koyré, é flagrante. Se o infinito está acima de tudo, se é o que é superior, se é aquilo depois do qual sempre, sempre, há alguma coisa, aquilo que não pode ser percorrido totalmente, é claro que o homem, mesmo após uma longa caminhada, o veria escapar de suas mãos. É por isso que essa noção de infinito era comumente confundida com a teologia negativa. Deus é incognoscível. Para Koyré, essa noção de infinito negativo perdurou durante muitos séculos. “A impossibilidade de um infinito atual, realizado, era uma espécie de dogma para toda a Idade Média como para a Antiguidade, e o é ainda hoje”,²⁴⁷ ele afirma em 1922. Isso é asseverado tanto em sua dissertação quanto em um artigo que publicou no mesmo ano sobre os paradoxos de Zenão.

Nesse texto elucidativo em relação ao assunto que discorreremos, seu interesse é mostrar que “o problema levantado por Zenão não é unicamente próprio ao movimento: ele concerne ao tempo, ao espaço e ao movimento, somente na medida em que as noções de infinito e de continuidade aí estão implicadas”.²⁴⁸ Para Koyré, “os argumentos de Zenão estão fundados sobre as dificuldades inerentes ao conceito de infinito”.²⁴⁹ As contradições que Koyré aí aponta, no domínio das matemáticas, são as mesmas que ele aponta no domínio teológico-místico. Vejamos o que ele diz em 1922, de modo muito próximo ao que ele dirá em sua conferência,

²⁴⁵ KOYRÉ, Alexandre. La pensée mystique. [S/D] In: REDONDI, Pietro (ed.). *De la mystique à la science... op. cit.*, p. 279, 280 e 281.

²⁴⁶ É muito interessante observar uma nota de Koyre sobre o tema “Infinito – finito” publicada por Redondi, no supracitado *De la mystique à la science*, situada no interior desse livro em um espaço separado, sem paginação. Nessa nota, em meio a rabiscos, identifica-se duas ideias diferentes de infinito, sublinhadas – literalmente – por Koyré: “o que pode ser atravessado” [infinito positivo] e “o que depois do qual sempre há alguma coisa” [infinito negativo].

²⁴⁷ KOYRÉ, Alexandre. *L'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes...*, op. cit., p. 13.

²⁴⁸ KOYRÉ, Alexandre [1922]. Remarques sur les paradoxes de Zénon. In: *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris : Gallimard, 1971, p. 9 e 10.

²⁴⁹ *ibidem*, p. 25.

alguns anos depois: “É impossível, afirmamos, compreender o infinito, isto é, considerar como atual o não-acabado, conceber como cumprida e terminada uma divisão que progride ao infinito.”²⁵⁰ Mesmo assim, mesmo admitindo essa noção de infinito negativo – na Antiguidade e na Idade Média – Koyré afirma que todas as ciências matemáticas se fundamentavam em uma noção contrária de infinito, a do infinito positivo, visto que nela se embasam “não somente a teoria das funções e o cálculo infinitesimal, mas ainda toda a geometria euclidiana e mesmo a aritmética.”²⁵¹ Como explicar a coexistência e a admissão dessas duas noções nos debates das ciências matemáticas? É justamente pela obscuridade do conceito de infinito. A mesma que fez com que Eckhart admitisse as duas rotas em direção a Deus, que ele seguisse a rota do mundo, mesmo sabendo que nunca poderia terminá-la.

A obscuridade é dissipada apenas no século XVII, com Descartes. Por ele, nós sabemos que ela sobrevém toda vez que utilizamos conceitos finitos para explicar o conceito de infinito.

O conceito de infinito atual não saberia ser reduzido ou reconstruído a partir de outros conceitos. Os conceitos de infinito virtual, de crescimento infinito e de variação sem fim, aos quais quisemos mesmo lhe substituir, repousam, pelo contrário, sobre ele, e logicamente o pressupõem. O infinito virtual só é possível, logicamente, sobre a base de um infinito atual. É somente no infinito (atual) que uma grandeza, uma variável, pode crescer e variar ao infinito. Ou, em termos aristotélicos: nada não pode ser, ao mesmo tempo, em ato e em potência, mas é o ato que é o fundamento da potência, e não o inverso. Se podemos contar até o infinito, é porque o número dos números finitos é infinito. Do mesmo modo, o conceito de limite, com a ajuda do qual buscamos desviar da dificuldade e a eliminar o conceito de infinito atual, o pressupõe.²⁵²

É por isso que – Koyré diz com todas as letras, na esteira de uma investigação sobre a mística francesa – era preciso considerar o “infinitismo cartesiano”. Descartes fundamentou logicamente a aposta de toda mística – que também aparece no domínio das matemáticas – quando ela se põe a atingir Deus, uma ideia infinita, diretamente.

Descartes sabia que a distância entre o finito e o infinito era ela mesma infinita; que ela não diminui, mas continua infinita malgrado todo aumento infinito das grandezas infinitas – ele sabia que uma série não reclama um último elemento, sabia que a série dos números não contém o número maior.²⁵³

²⁵⁰ KOYRÉ, Alexandre [1922]. *Remarques sur les paradoxes de Zénon...* *op. cit.*, p. 25.

²⁵¹ *idem, ibidem.*

²⁵² *ibidem*, p. 25 e 26.

²⁵³ KOYRÉ, Alexandre. *L'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes...*, *op. cit.*, p. 128 e 129.

A aposta da mística francesa do século XVII – mesmo anterior às publicações de Descartes – era a admissão de um Deus infinito, o qual seria impossível ser atingido por uma ascensão ordenada. Ela aceitava a ideia de que o homem não era nada diante do infinito. Ela, mais do que a de Eckhart em sua outra rota – lembremo-nos de que isso é característica de toda mística –, apostava que o encontro com Deus deveria ser direto, o encontro com infinito não poderia seguir uma rota finita. Mas o fazia sem fundamento lógico.

Com Descartes, viu-se que, logicamente, “não se pode passar do finito ao infinito por uma série de intermediários, mas, por outro lado, podemos aí passar diretamente, pois o verdadeiro positivo não é o finito, mas o infinito.”²⁵⁴ Trata-se da base do *cogito*, uma “intuição na qual o eu e Deus são dados simultaneamente num mesmo ato”. Se eu sei que sou imperfeito e finito é porque tenho a perfeição e infinitude dentro de mim, pois é o infinito o fundamento do finito, o contrário é impossível. Na verdade, trata-se da base de toda filosofia cartesiana, segundo Koyré.

A ideia do infinito desempenha um papel importante na filosofia de Descartes, tão importante que se pode considerar que o cartesianismo se baseia inteiramente nela. Com efeito, é apenas como um ser absolutamente infinito que Deus pode ser concebido; é apenas como tal que se pode provar que Ele exista; é apenas pela posse dessa ideia que a própria natureza do homem – a de um ser finito dotado da ideia de Deus – pode ser concebida.²⁵⁵

Ao considerarmos esse conceito cartesiano de infinito, percebemos o que está implicado na ideia de uma vontade “infinita”, essência de Deus, mas também do homem. A associação entre vontade e infinito exige a rejeição de qualquer outra ideia que indica uma limitação, como a ideia de “natureza”, como sublinhava Duns Scotus. O que age “naturalmente” não pode ser infinito, não age *sua sponte*, porque é limitado por sua própria natureza. É também pela associação entre vontade e infinito que o Descartes de Koyré não pode admitir o assentimento da vontade a uma ideia clara e distinta apresentada pelo entendimento por uma necessidade metafísica e que, teoricamente, ela tem outra possibilidade. O Descartes que expurgou toda finitude do conceito de infinito não poderia aceitar qualquer limitação a ele associada. É por isso que ele preferiu falar em uma tendência ao Bem e dar à vontade a responsabilidade pelo assentimento da ideia clara e distinta. É por isso que seu Deus não existe porque não pode se privar de sua existência. Isso seria outra negação. É por isso que no centro de sua existência

²⁵⁴ KOYRÉ, Alexandre. *L'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes...*, op. cit., p. 128.

²⁵⁵ KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Trad. Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1986, p. 105 e 106.

está sua vontade. Ele existe não por uma causa – pois, se assim o fosse, ele estaria a ela submetido –, mas porque ele o quer.

Portanto, ao falar, na década de 1930, em voluntarismo e infinitismo na mística francesa, Alexandre Koyré falava de algo sobre o qual ele tinha trabalhado em 1922. Ele também discorria sobre noções que apareciam igualmente em seus textos a respeito da mística alemã: artigos, resenhas, cursos, em seu *La philosophie de Jacob Boehme...* Mas qual a importância de indicar o Descartes místico de Koyré em uma obra que é considerada como balbucios de um autor que começou sua carreira ligado a seus professores, seus questionamentos e pontos de vista? Não traçamos uma linha que separa esse Koyré daquele de 1937, em *Entretiens sur Descartes*? Não discorremos sobre a dissertação de Descartes justamente para contrapô-lo a seus textos posteriores e afirmar a grande “evolução intelectual”²⁵⁶ do *ex* aluno e orientando de Gilson?

1.4.2 O Descartes da década de 1930 e mais além

Em 1964, Yvon Belaval, que começou a escrever um artigo em homenagem a Koyré quando ele ainda estava vivo,²⁵⁷ apontou diferenças fundamentais entre os trabalhos koyreanos consagrados a Descartes, em particular, sua dissertação e uma série de conferências ministradas em 1937 e publicadas em 1944, primeiramente sob o nome de *Trois leçons sur Descartes* e, posteriormente, *Entretiens sur Descartes*. Em 2016, Emmanuel Faye retomou sem nomear a tese de Belaval, afirmando que há, entre 1922 e 1937, uma “evolução intelectual” de Koyré. O aluno e orientando de Gilson conseguiu, nos anos 1930, desvencilhar-se de seu professor e de seus mestres. Se, em 1922, ele nos dá um Descartes ligado à escolástica, em 1937 ele nos apresenta um Descartes inovador – cujo interlocutor maior não era Tomás de Aquino, mas Montaigne – um Descartes que sobretudo se opôs a seus contemporâneos, não os seguiu, retomou conceitos ou noções.

Certamente, há diferenças notáveis entre os textos em questão. Em 1937, o próprio Koyré confessa que ele havia, em 1922, negligenciado o importante papel da oposição cartesiana a Montaigne na construção de sua filosofia,²⁵⁸ e que seus opositores não se reduziam

²⁵⁶ FAYE, Emmanuel. *Pensée et infini...*, *op. cit.*, p. 280.

²⁵⁷ BELAVAL, Yvon. As investigações filosóficas de Alexandre Koyré. Tradução de Rodrigo Vieira Marques. In: _____ (org.). *Alexandre Koyré: historiador do Pensamento*. Goiânia: Almeida & Clement, 2010, p. 14.

²⁵⁸ KOYRÉ, Alexandre. *Introduction à la lecture de Platon* suivi de *Entretiens sur Descartes*. Paris : Gallimard, 1962, p. 182.

à escolástica e a Aristóteles. Mas embora sejam consideráveis essas diferenças, não há entre essas obras um abismo, o que a demarcação sublinhada por Belaval e Faye dessas distinções poderia deixar entrever. A preocupação demasiada em destacar continuísmos e descontinuísmos, em situar rigorosamente um autor em um lado ou outro da fronteira, pode ser perigosa. Parece-nos que esse é o caso dos estudos consagrados aos trabalhos aqui em jogo.

O Descartes de 1922 não é, nem de longe, um seguidor de Tomás de Aquino, ou um simples discípulo de qualquer outro autor. Koyré afirma, mais de uma vez, que Descartes *nunca* copia. Mesmo nos momentos nos quais ele retoma algo de outros autores, Koyré assevera que ele refunde em seu espírito tudo o que lê. Descartes, para ele, foi “um dos espíritos mais incontestavelmente originais e criadores.”²⁵⁹ Mas por que ele se põe a sublinhar seus predecessores? Principalmente porque, em sua dissertação, ele luta contra uma tese precisa, a da geração espontânea da filosofia cartesiana. Para ele, como para Lévy-Bruhl e Gilson, ela não havia sido construída em meio ao nada e do nada. Ora, se a luta desaparece em 1937, isso não nos permite afirmar que ele tenha mudado radicalmente de opinião.

Esse é um dos pontos omitidos pelos leitores do nosso autor que se propuseram a delinear somente as distinções entre as obras. Outro ponto, em relação ao qual há uma notável exceção, é preciso assinalar,²⁶⁰ é o fato de que, na obra de 1922, está em questão a filosofia cartesiana como um todo, e, na de 1937, o *Discours de la méthode*, ocasião na qual comemorava-se seu tricentenário. Outro ponto: o texto de 1922, como dissemos, é uma dissertação. O de 1937, é um conjunto de conferências. No primeiro, Koyré tem o espaço e a oportunidade de se debruçar, de desdobrar e esmiuçar claramente as questões que toca, de debater com estudiosos do tema, ou melhor, ele precisa fazê-lo, pois ele escreve seu texto com vistas à obtenção de um título acadêmico. No segundo, ele precisa ser mais sucinto, porém pode optar por um estilo de exposição mais livre, menos rígido. Outra omissão está relacionada aos demais textos de Koyré. É enganosa a atenção exclusiva aos trabalhos de 1922 e de 1937, pois ela deixa de lado outros textos que sugerem a continuidade de certas perspectivas. Por exemplo, na supracitada conferência sobre o pensamento místico, muito provavelmente da década de 1930, ele retoma fortemente o nome de predecessores importantes de Descartes, indicados em sua dissertação – Gibieuf, Bérulle, Duns Scotus, Santo Agostinho.²⁶¹ Há também os cursos que ele ministrou na EPHE, em 1944, nos quais ele desdobra questões trabalhadas em

²⁵⁹ KOYRÉ, Alexandre. *L'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes...*, *op. cit.*, p. XIII.

²⁶⁰ Trata-se de Emmanuel Faye, que sublinhou isso como um alerta, antes de seguir o caminho tradicional da demarcação das diferenças entre os estudos. FAYE, Emmanuel. *Pensée et infini...* *op. cit.*, p. 265.

²⁶¹ KOYRÉ, Alexandre. *La pensée mystique*. [S/D] In: REDONDI, Pietro (ed.). *De la mystique à la science...*, *op. cit.*, p. 290.

1922. Esses outros textos colocam em questão a ideia de uma transformação radical do pensamento de Koyré. Mas passemos à questão básica, guia do nosso trabalho. O que ele fez em 1937?

Koyré escreveu um texto claro, conciso e extremamente didático sobre os elementos básicos da filosofia cartesiana contida no *Discours de la méthode*. Ele nos conta a “autobiografia espiritual” de Descartes. Ele descreve o contexto de crise no qual Descartes viveu – e sofreu como seus contemporâneos – nos guia minuciosamente até o cogito, refaz passo a passo todo esse caminho célebre e nos diz qual foi a grande lição cartesiana. Em seu primeiro capítulo, ele descreve um contexto de crise, uma crise tão severa a ponto de o homem do século XVI estar “privado de suas normas tradicionais de julgamento e de escolha,”²⁶² enfim, contexto de incerteza e de dúvida, representado pela figura de Montaigne. No segundo capítulo, Koyré relata como Descartes agiu diferentemente desse último, como sua atitude face à incerteza e à dúvida foi ativa, não passiva, e como ela marcou uma ruptura no pensamento filosófico, configurando-se como uma “revolução espiritual”. No terceiro, ele nos apresenta como Descartes reencontrou seu ponto fixo do conhecimento do real e como ele nos deixou uma grande mensagem: a da autonomia do espírito, da razão.

Não vamos destrinchar os capítulos desse livro conhecido. Apenas gostaríamos de esmiuçar os termos aí empregados por Koyré para tentar entender um pouco mais o que ele fez. Ele destaca frequentemente o caráter original e criador do pensamento cartesiano, embora retome a importância de Santo Agostinho e até mesmo o impulsionamento de Bérulle e Gibieuf.²⁶³ A filosofia do *Discours de la méthode* é uma “revolução espiritual”, mais ainda que uma “revolução intelectual”.²⁶⁴ Então, Koyré aí diferencia “espírito” e “intelecto”. E isso mais de uma vez.²⁶⁵ Por que ele sobrepõe a primeira revolução sobre a segunda? Segundo ele, porque se trata especialmente de uma “conquista decisiva do espírito por ele mesmo, vitória decisiva sobre a rota dura e árdua que leva o homem à libertação espiritual, à libertação da razão e da verdade.”²⁶⁶ Porque se trata de uma revolução que “sustém e que traz a revolução científica e que, com um radicalismo e uma audácia inauditas, proclama o valor, a potência e a autocracia da razão.”²⁶⁷ Portanto, Koyré utiliza os termos “espírito” – às vezes, ele emprega como

²⁶² KOYRÉ, Alexandre. *Introduction à la lecture de Platon suivi de Entretiens sur Descartes...*, op. cit., p. 176.

²⁶³ *ibidem*, p. 206.

²⁶⁴ *ibidem*, p. 164.

²⁶⁵ *ibidem*, p. 192.

²⁶⁶ *ibidem*, p. 164.

²⁶⁷ *ibidem*, p. 192.

sinônimo o termo “razão” e mesmo “pensamento” – e “intelecto” sobrepondo, não opondo propriamente, o segundo ao primeiro.

É certo que não há, no interior desse texto, uma definição expressa feita por Koyré dos termos que ele emprega. Mas é possível delinear a partir da maneira pela qual ele os utiliza, das associações que faz, dos elementos que os acompanham. Um elemento que sempre vem acompanhado da ideia de intelecto – mais precisamente, da ideia de “revolução intelectual” – é a descoberta lógica de Descartes, sobre a qual já discorremos: o primado do infinito sobre o finito. A descoberta que se trata aqui é uma descoberta “intelectual”.²⁶⁸ Quer dizer, é a inversão lógica – a qual postula que todo conceito finito é derivado de um conceito infinito, e não o contrário, que é encontrando a finitude em algo que pressupomos infinito que chegamos à ideia de finitude – significa que o infinito não é o que não tem limites, algo em potência, nunca atual. O infinito o é em ato, e é sobre sua positividade, atualidade, que fundamentamos o finito. O que é isso? Isso é uma questão lógica e epistêmica. O infinito positivo é um princípio de inteligibilidade. E a importância de Descartes reside em sua fundamentação,²⁶⁹ Descartes foi aquele que o propôs face à lógica finita aristotélica. “Com efeito, à antiga lógica de Aristóteles, lógica da classificação e do conceito, lógica do finito, ele acaba de opor, em suas *Règles pour la direction de l'esprit*, uma lógica nova, intuitiva, lógica da relação e do juízo, baseada na primazia intelectual do infinito.”²⁷⁰ Então, “intelecto” é associado à “lógica”. A “revolução intelectual” foi uma reviravolta de bases lógicas. E o termo “espírito”?

Ele é relacionado à atividade. Koyré dedica grande parte de seu texto à descrição de um “exercício do espírito”, ou melhor, para ele, há um “verdadeiro exercício espiritual”.²⁷¹ Trata-se do exercício cartesiano da dúvida. Distintamente de Montaigne, que, no período de crise do

²⁶⁸ KOYRÉ, Alexandre. *Introduction à la lecture de Platon suivi de Entretiens sur Descartes...*, op. cit., p. 207, 227.

²⁶⁹ Como se vê, estamos a falar apenas de Descartes, ou melhor, do Descartes de Koyré. Precisamos nosso ponto de vista, pois, como Merleau-Ponty dizia, o segredo do grande racionalismo é o infinito positivo. Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le grand rationalisme*. In: Signes. Paris: Gallimard, 1960, p. 147. Evidentemente, essa noção vai muito além de Descartes e não se reduz à lógica. Merleau-Ponty, por exemplo, a pensa sobretudo em Espinoza. Ver MARQUES, Rodrigo Vieira. Merleau-Ponty e o Grande Racionalismo. In: ALMEIDA, Fábio Ferreira; SALOMON, Marlon (org.) *De Bergson a Rancière*. Goiânia: Edições Ricochete, 2017. Não a tratamos em sua complexidade aqui, porque o que é mais importante, para nós, é o infinito positivo de Koyré, o qual o ligava principalmente a Descartes e ao Descartes matemático, não o da teologia. Isso significa que estamos totalmente de acordo com a crítica que Faye faz a Jorland sobre a matriz desse conceito em Koyré. Ele o retira e o remete às matemáticas, antes que à teologia. Lembremo-nos que Koyré foi primeiramente um matemático. Acreditamos que aquele “inifinitismo”, ao qual Jorland se refere justamente para caracterizar o pensamento de Koyré, é proveniente dessa sua primeira formação. Interessante destacar também a associação geral entre misticismo e matemática. Em seu *Du cheminement de la pensée*, Émile Meyerson a fará de modo claro e expresso. Cf. MEYERSON, Émile. *Du cheminement de la pensée*. Paris : Vrin, 2011, p. 385-388. Digamos que, assim como Biran, Koyré não tinha uma “tendência filosófica” contrária aos estudos sobre a mística.

²⁷⁰ *ibidem*, p. 207.

²⁷¹ *ibidem*, p. 225 e 226.

século XVI, chega a contragosto à conclusão de que tudo é incerto, que o homem não é nada e nada pode conhecer, está aprisionado no estado da dúvida, Descartes a utiliza para encontrar alguma certeza. “Dúvida-estado, dúvida-ação: a ruptura é profunda. E, no fundo, a vitória – em princípio – já está alcançada.”²⁷² Da passividade à atividade, da submissão à ação. A diferença é importantíssima, para Koyré. O “momento decisivo” da caminhada cartesiana rumo a um ponto fixo não é o cogito. É o da “dúvida-ação”, que também recebe a caracterização de “ação livre, voluntária”. “É por um ato livre que nós decidimos “duvidar”, “suspender nosso julgamento” e “recusar nossa crença” nas ideias que se apresentam a nós. É *livremente* que nos decidimos pela revisão crítica de nossas ideias.”²⁷³ O termo “espírito”, portanto, é associado à atividade, exercício e, o que conhecemos bem, à ideia de liberdade e à de vontade.

Intelecto – lógica; espírito – atividade, vontade, liberdade. No fundo, o que está implicado em todo texto de Koyré é o que ele insiste em *L'idée de Dieu chez Descartes*: a superioridade da vontade sobre o entendimento.²⁷⁴ A “revolução espiritual” cartesiana começou por um ato da vontade, manifesto pela dúvida, sobre as ideias que estavam em nosso entendimento, incluindo aí uma lógica finitista, ato que deu suporte para o surgimento de outra lógica, a lógica do infinito. Em 1937, ele diz que exercício da dúvida é “perfeitamente comparável – e mesmo análogo – àquele do místico.”²⁷⁵ A grande diferença é que, nas conferências, Koyré não é tão preciso quanto em sua dissertação, ele não esmiúça as faculdades do espírito, ele não delinea o sentido dos termos que emprega. É por isso que insistimos na importância de se considerar as diferenças estruturais dos textos em questão. A distinção das faculdades do espírito, vontade e entendimento, custou-lhe, em sua dissertação, certo esforço de análise e explicação, vide o espaço que ocupa: ela compõe toda a primeira parte de seu texto. A dinâmica de suas conferências não era favorável a esse esforço de precisão conceitual. Entretanto, as noções e sua orientação geral não desaparecem.

Koyré diz que a “revolução espiritual” é uma vitória do espírito sobre si mesmo. Como assim? Dissemos que o termo “intelecto” é uma precisão do termo “espírito”. Isto é, a primeira ideia não corresponde absolutamente à segunda, de modo algum, mas ela a compõe. “Espírito” não é “intelecto”, é mais do que isso. Uma vitória do espírito sobre si mesmo não seria, assim, uma vitória do espírito sobre o que nele é intelecto? Aliás, Koyré não diz que a vitória de

²⁷² KOYRÉ, Alexandre. *Introduction à la lecture de Platon suivi de Entretiens sur Descartes...*, op. cit., p. 196.

²⁷³ *idem, ibidem*.

²⁷⁴ Intelecto e espírito, vontade e entendimento, *Vernunft und Verstand*, em Koyré, o sentido desses termos é muito próximo.

²⁷⁵ KOYRÉ, Alexandre. *Introduction à la lecture de Platon suivi de Entretiens sur Descartes...*, op. cit. p. 225 e 266.

Descartes não é sobre o que havia dentro de si? Que batalha é essa que tal vitória pressupõe e que Koyré discorre em toda sua obra?

A batalha descrita por Koyré que culmina em uma “revolução espiritual” se passa em Descartes. Como se sabe, ele nos conta a “autobiografia espiritual” do filósofo francês. Ele nos diz como ele compartilhava da incerteza e da dúvida de seu tempo e como ele decidiu se livrar de sua própria condição, colocando em questão tudo o que tinham lhe ensinado. Ele nos conta como ele revolveu fazer “tábua rasa” de tudo o que sabia, de tudo o que havia recebido da tradição, sua física, sua metafísica e sua lógica. Em outras palavras, Descartes voluntariamente se sobrepôs a tudo o que estava nele, às ideias que recebeu, mais precisamente, ao que estava e compunha seu entendimento.²⁷⁶ Descartes livremente se sobrepôs à sua natureza.

Eu já disse, mas não é inútil repetir: é por uma decisão livre, é por um ato de liberdade que começa a filosofia cartesiana. É porque o homem é livre que ele pode dizer não à tendência natural que o impulsiona a crer no que ele vê e ouve, que ele pode se recusar a seguir a impressão potente do sensível; arrancar-se do domínio do seu corpo, dos seus hábitos, da sua natureza, para o dizer em uma palavra.

A filosofia de Descartes não demonstra a liberdade da vontade humana. Ela a pressupõe e a prova por sua própria existência.²⁷⁷

Liberdade em relação às ideias que ele recebe, à sua tendência, à sua própria natureza, ao seu próprio entendimento. No curso ministrado na EPHE, em 1944, sobre Descartes, ele repete “nós nos fazemos independentes da natureza, nos afirmamos em nossa autocracia espiritual”.²⁷⁸ Liberdade infinita de poder tudo colocar em questão, de duvidar, de suspender o juízo quando não sabe se decidir, de reapresentar ao entendimento o que não é claro, de não precisar simplesmente admitir e aceitar passivamente o que lhe aparece. É isso que ele proclama nas últimas páginas do texto de suas conferências. Koyré diz, com todas as letras, que o pensamento humano é infinito.²⁷⁹ No sentido de que ele não é limitado pela tradição, por alguma autoridade, alguma ideia, ou a um conjunto de ideias, algum dogma.²⁸⁰ Esse infinito é aquele associado à vontade, em jogo em sua exposição sobre a mística francesa. Em 1937, ele o afirma nesse mesmo sentido, pois aí o que é infinito no interior do pensamento é sua vontade, sua ação, sua liberdade.

²⁷⁶ KOYRÉ, Alexandre. *Introduction à la lecture de Platon suivi de Entretiens sur Descartes...*, op. cit., p. 193.

²⁷⁷ *ibidem*, p. 221 e 222.

²⁷⁸ KOYRÉ, Alexandre. [1944] *L'âge de la raison : de Bacon à Voltaire*. In: REDONDI, Pietro (ed.). *De la mystique à la science*. Paris: Éditions EHESS, 2016, p. 123.

²⁷⁹ KOYRÉ, Alexandre. *Introduction à la lecture de Platon suivi de Entretiens sur Descartes...*, op. cit., p. 227.

²⁸⁰ *ibidem*, p. 229.

Trata-se de uma vitória do espírito sobre si mesmo, poderíamos dizer, da razão sobre si mesma, do pensamento sobre si mesmo no que ele tem de passivo, sobre aquilo que ele recebeu de fora, pela tradição – suas ideias e até mesmo sua lógica, como dissemos. Daí que se trata de uma vitória da vontade sobre o entendimento.

Então não há um abismo separando esses estudos de Koyré sobre o filósofo francês. As diferenças que aí encontramos não encobrem a orientação geral dessas obras, a qual não se altera. No entanto, o texto de 1937 lança luzes sobre um aspecto do trabalho de koyreano que nos parece ser de suma importância. Aí, Koyré não fala exclusivamente de Descartes. Ele sobretudo fala na boca de Descartes. Ele o usa para falar do homem, principalmente, de seus contemporâneos. Ele o usa clara e expressamente para falar daquilo que ele acredita, daquilo que ele está de acordo com o filósofo francês.

Observemos algumas passagens que extrapolam o contexto da obra de Descartes. A filosofia cartesiana, diz Koyré, contém o remédio que permite ao homem “superar e vencer o mal de seu tempo. E do nosso.”²⁸¹ Koyré defende que Descartes elaborou um método universal, assevera que ele aperfeiçoou “a mais formidável máquina de guerra contra a autoridade e a tradição que o homem jamais possuiu.”²⁸² Koyré afirma que, assim como no *Discours de la methode*, “a filosofia começa por uma afirmação efetiva da liberdade e pressupõe-na”.²⁸³ E também que a revolução cartesiana é extremamente significativa “para a consciência do homem de seu tempo. E, talvez, do homem, simplesmente.”²⁸⁴ “É verdade” que “o pensamento é livre e autônomo”.²⁸⁵ Koyré admite e reafirma “o valor supremo da razão,”²⁸⁶ sua soberania e sua liberdade absolutas.²⁸⁷ Ele afirma a infinitude do pensamento humano e que o método de Descartes arruína antigas tradições, antigas certezas, os ídolos do pensamento.²⁸⁸

Qual o motivo dessa extrapolação, da defesa koyreana da universalidade do método cartesiano, do valor de sua filosofia, da atualidade de suas lições para o século XX? Segundo ele mesmo, é porque mais uma vez o mundo tinha se tornado incerto, no qual via-se surgir “mitos renascentes” e “autoridades infalíveis”, perante as quais os homens de sua época estavam sacrificando sua liberdade.²⁸⁹ É muito difícil ler o último parágrafo do texto aqui discutido sem interligá-lo ao contexto político europeu de 1937. A impressão forte que esses

²⁸¹ KOYRÉ, Alexandre. *Introduction à la lecture de Platon suivi de Entretiens sur Descartes...*, op. cit., p. 175.

²⁸² *ibidem*, p. 173.

²⁸³ *ibidem*, p. 196.

²⁸⁴ *ibidem*, p. 208.

²⁸⁵ *ibidem*, p. 227.

²⁸⁶ *ibidem*, p. 229.

²⁸⁷ *ibidem*, p. 194.

²⁸⁸ *ibidem*, p. 229.

²⁸⁹ *ibidem*, p. 299.

parágrafos nos passam de fato a um trabalho bastante sugestivo, de Emmanuel Faye, o qual nos deu uma possível interpretação ao evocar a atenção de Koyré a Heidegger. Segundo ele, Koyré teria afirmado o primado intelectual do infinito contra a finitude – interligada intimamente à historicidade – do *Dasein*, a qual, segundo ele, teria legitimado o nazismo heideggeriano. É possível. Além dos estudos sobre o autor alemão – sua resenha publicada na *La Nouvelle Revue française*, seu artigo para a revista *Critique*, *L'évolution de Heidegger* – sabemos, através das *Recherches Philosophiques*, mas também de sua correspondência com Jean Wahl, que Koyré foi extremamente atento às novidades filosóficas e que o nome de Heidegger indubitavelmente chamou-lhe atenção. Em uma carta de 1930 a Lévy-Bruhl, ele chega a afirmar que, naquele período, Heidegger era o único filósofo que emergia na Alemanha.²⁹⁰ Faye nos indica um interlocutor importante do texto de 1937. Todavia, esse interlocutor impulsionou, antes, Koyré a reafirmar o que ele já reafirmara em 1922, do que modificar de modo muito significativo o que dissera sobre o filósofo francês. Como afirmamos no tópico anterior, antes de seus estudos sobre Heidegger, Koyré já havia afirmado a primazia intelectual do infinito como uma tese que abarcava todo conceito infinito, para além do domínio teológico.²⁹¹ Mas o que nos parece mais problemático no rico texto de Faye é que, em sua análise, ele amalgama e toma como idênticas a “revolução intelectual” descrita por Koyré e o que ele denomina de “revolução espiritual”.

A “grande descoberta cartesiana” do primado intelectual do infinito não causou, não foi a fonte da “revolução espiritual” provocada por Descartes. Como dissemos, Koyré fala em “espírito” e em “intelecto”. Ele fala de uma “revolução espiritual” e de uma “revolução intelectual”. A descoberta da lógica do infinito não foi responsável por aquela primeira. Sem dúvida, foi extremamente importante e o lugar que ela ocupa em Koyré é fundamental, certamente. Ela é o fruto mais precioso da “revolução espiritual” cartesiana, nele sua importância se mostra inegável. Ela implica a mudança de todo um princípio de inteligibilidade que tornou legítima a crença do homem na possibilidade do conhecimento do real, mesmo de um real infinito. Princípio que tornou legítima a aposta do místico e do matemático de compreender, abraçar, o infinito Deus, número ou espaço “por dentro”, como dizia Delbos, não por intermediários. Mas na maior parte desse texto, o de 1937, Koyré não se põe a explicar ou apontar como um conceito infinito fundamenta um conceito finito. Embora essa lógica seja aí

²⁹⁰ KOYRÉ, Alexandre. [Correspondência]. Destinatário: Lucien Lévy-Bruhl. Berlin, 28? jul. 1930. Localização: IMEC, Fonds Lucien Lévy-Bruhl, cota: 148LVB/1, 148LVB/22.

²⁹¹ Segundo Faye, em 1922, a tese do primado intelectual do infinito era “somente sobre Deus.” FAYE, Emmanuel. *Pensée et infini... op. cit.*, p. 282.

crucial, ele se dedica maiormente a falar da “revolução espiritual” cartesiana e do que resta do espírito de Descartes: a liberdade do pensamento humano, sua autonomia absoluta. Essa não foi fruto de uma demonstração lógica. Reproduzimos mais uma vez: “A filosofia de Descartes não demonstra a liberdade da vontade humana. Ela a pressupõe e a prova por sua própria existência.” De outro modo, ela a prova não por uma lógica. A liberdade da vontade humana não é o desdobramento de uma descoberta intelectual do século XVII. No curso sobre o tema, em 1944, na EPHE, Koyré chega a asseverar que a noção de pensamento independente é a base da filosofia grega. “Filosofia=soberania/autonomia”.²⁹² Assim, vemos que, para Koyré, a liberdade do pensamento sempre existiu: em toda atitude subversiva da razão face à tradição, à autoridade, ao dogma, atitude que dá luz às transformações no interior das correntes de pensamento. Isso inclui em especial o pensamento místico, aliás, ideia comum aos estudiosos do tema, como Delacroix, o qual, como dissemos, apontava, em 1908, o caráter subversivo na atitude do místico face ao dogma. Além disso, Koyré não nos diz que o “verdadeiro exercício espiritual” não é “perfeitamente comparável – e mesmo análogo – àquele do místico?”²⁹³

Então em que se fundamenta a “revolução” espiritual cartesiana, a “reviravolta” se ela colocava em jogo uma atitude filosófica e epistemológica que já tinha sido posta em prática pelo pensamento em geral, mas especialmente pelo pensamento místico?²⁹⁴ De acordo com Koyré, ela se fundamenta no “radicalismo” e na “audácia” inauditos da atitude de Descartes. Ele se enveredou em uma “aventura espiritual” mais intensa. Sua busca por tomar posse de sua própria razão e não permitir a admissão de nenhuma ideia obscura foi profunda. Sua subversão em relação à tradição e à autoridade foi maior. Descartes colocou em questão o mundo aristotélico e sua base, ele quis “reformular, ou melhor, criar completamente uma lógica, uma física e uma metafísica – todo um mundo”²⁹⁵. Ninguém fez um tal “programa de ação”.²⁹⁶ Foi após descrever tal programa inaudito que Koyré apontou a “revolução espiritual” que sustenta a “revolução intelectual” e proclama “o valor, a potência, a autocracia absoluta da razão.”²⁹⁷

É essa autocracia, é essa autonomia absoluta provada pela própria existência da doutrina cartesiana, manifestada precisamente no início do caminho até o cogito, no momento da dúvida, que é reiterada e proclamada por Koyré no último parágrafo do seu texto. É a liberdade que a

²⁹² KOYRÉ, Alexandre. [1944] L'âge de la raison : de Bacon à Voltaire. In: REDONDI, Pietro (ed.). *De la mystique à la science... op. cit.*, p. 118 e 119.

²⁹³ KOYRÉ, Alexandre. *Introduction à la lecture de Platon suivi de Entretiens sur Descartes...*, *op. cit.*, p. 225 e 266.

²⁹⁴ Pelos textos de Koyré, devemos aí também acrescentar a atitude do matemático.

²⁹⁵ KOYRÉ, Alexandre. *Introduction à la lecture de Platon suivi de Entretiens sur Descartes...*, *op. cit.*, p. 193

²⁹⁶ *ibidem*, p. 191.

²⁹⁷ *ibidem*, p. 192.

subversão do pensamento cartesiano implica e pressupõe, mostra, “prova por sua própria existência”.

Por minha parte, eu acho que a injunção cartesiana e que a mensagem cartesiana nunca foram tão atuais como hoje. Hoje, quer dizer, numa época em que o pensamento humano, renegando o seu valor e a sua dignidade, se proclama simples manifestação do social, ou ainda, simples função da vida; numa época em que num mundo que de novo se tornou incerto, vemos o homem procurar a todo preço uma nova certeza, pagando-a alegremente com a sua liberdade, e com a da sua própria razão; numa época de mito renascente e de autoridades infalíveis, precisamos mais do que nunca de obedecer à injunção cartesiana que nos impede de admitir como verdadeiro outra coisa que não seja o que com toda a evidência vemos sê-lo; e permanecer fieis à mensagem cartesiana que, proclamando o valor supremo da razão, e da verdade, nos impede que nos submetamos a uma autoridade qualquer, que não seja a razão e a verdade.²⁹⁸

Eis o que aprendemos da batalha cartesiana, na qual se vê a vitória da vontade sobre o entendimento, vitória do espírito sobre si mesmo. É a infinidade da liberdade da razão, mais do que a descoberta lógica do infinito, pois é ela que a sustém, ou melhor, provoca.²⁹⁹ É a revolução espiritual que suporta a revolução intelectual.

Em 1957, em seu “*Do mundo fechado ao universo infinito*”, Koyré voltará a insistir nesse ponto, agora de modo próximo à sua dissertação de 1922. Ao afirmar que não há, para Descartes, nenhuma analogia entre Deus e o mundo, nenhum vestígio de Deus no mundo, Koyré destaca que o filósofo francês faz uma exceção: trata-se da

nossa alma, ou seja, um espírito puro, um ser, uma substância em que toda essência consiste em pensamento, um espírito dotado de uma inteligência apta a apreender a ideia de Deus, isto é, do infinito (que lhe é mesmo inata), um espírito dotado também de vontade, ou seja, liberdade infinita.³⁰⁰

Liberdade infinita, como tal, positiva, “provada” por Descartes, para Koyré. Em 1957, o trabalho do nosso autor continua sendo perpassado por aquela concepção que havia apontado em 1922 e, de modo, claro, em 1937, da superioridade da vontade, da liberdade, destacando seu caráter “infinito”.

²⁹⁸ KOYRÉ, Alexandre. *Introduction à la lecture de Platon suivi de Entretiens sur Descartes...*, op. cit., p. 229.

²⁹⁹ Dizendo claramente, em Koyré, há dois “infinitos” em jogo: um relacionado à lógica e outro, à liberdade. O que os perpassa é noção de positividade. Nós já discorreremos suficientemente sobre aquela ligada à primazia intelectual para retomá-la aqui. Sobre o segundo, também já discorreremos, mas cabe aqui repetir. A associação entre infinito e liberdade tem como consequência a expulsão de toda noção que implica nela um limite, lembremos do Duns Scot cartesiano, da rejeição da ideia de natureza humana, da repulsa à prova da existência de Deus segundo a qual ele não pode não existir porque não poderia fazê-lo e na afirmação contrária, isto é, a de que ele existe porque quer.

³⁰⁰ KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito...*, op. cit., p. 100.

O texto de 1937 nos permite ver que nosso autor sublinhava – em seu primeiro trabalho sobre Descartes, mas também naqueles sobre a mística alemã, sobre a mística francesa – algo que ele havia tomado para si, algo que ele admitia, uma convicção. Não se tratava somente de uma interpretação sobre o que esses autores construíram – os pequenos místicos, Jacob Boehme ou Descartes. Tratava-se de algo que lhe agradava e que ele via nesses autores. Koyré admitia a postura filosófica e epistemológica que proclamava a superioridade da vontade sobre o entendimento.

Aí compreendemos a atenção de seu olhar, sua insistência em relação a tudo o que tocava e pressupunha essa superioridade. Aí vemos seu interesse por um amplo domínio de estudos denominado de “mística”. Mas esse interesse deixou traços significativos em seu trabalho como historiador. Traços que foram cruciais na maneira pela qual ele se debruçou sobre a história de movimentos de ideias, como aquela da Revolução Científica do século XVII.

Capítulo II

De Boehme a Dilthey: o “fundo obscuro” da obra diltheyana

Como vimos, as pesquisas de Koyré sobre a mística abarcaram um grande campo de pesquisa. A partir de sua concepção de misticismo, vemos um amplo recorte que contempla seus trabalhos sobre autores distintos como Descartes e Boehme. No entanto, outro aspecto de suas investigações ampliou seu campo de pesquisa. Koyré se debruçou também sobre os impactos das doutrinas de certos autores “místicos” que estudou, sobre as leituras que receberam, os movimentos de ideias que provocaram. Dentre eles, aos olhos de Koyré, aquele que saiu de Boehme se destacava devido à sua importância para a história das ideias, indiscutível, mas desprezado pelos pesquisadores. Autor incontornável para uma compreensão acurada da história do pensamento moderno, a ponto de, para Koyré, ser impossível traçar minuciosamente todas as grandes linhas da história do boehmismo, ele não recebeu a merecida atenção dos historiadores e filósofos. O estudo de Koyré que culminou na publicação de *La philosophie de Jacob Boehme* foi motivado também pela tentativa de pagar esse débito da historiografia das ideias.

No entanto, a pesquisa de Koyré se estendeu para além de Boehme. Ele investigou também seus leitores mais aplicados: Baader e Schelling. E não parou seus estudos por aí. Koyré investigou também os leitores dos leitores de Boehme. Foi então que, seguindo Schelling, Koyré encontrou Dilthey. Quer dizer, Koyré seguiu uma linha de ideias que, saída de Boehme, passava por Schelling e culminava em Dilthey. Sim, curiosamente, Koyré situava o historiador e teórico célebre pela tentativa de edificar as ciências humanas em uma linha de ideias cuja orientação inicial foi dada pelo misticismo de Boehme. Por se encontrar nessa linha, Koyré se interessou e se debruçou sobre ele, sobre esse Dilthey marcado por ideias místicas. O que nos estranha, é verdade. Estamos muito longe da imagem que temos de Dilthey.

No Brasil, tal imagem é, para alguns de seus estudiosos, um tanto quanto vaga. Embora traduzido e publicado recentemente aqui, na ocasião do centenário de sua morte, em 2011,³⁰¹ embora tenhamos visto nesse mesmo ano o IV Congresso Internacional “Questões

³⁰¹ DILTHEY, Wilhelm. *Introdução às ciências humanas*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010; DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo: Unesp, 2010. DILTHEY, Wilhelm. *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via verita, 2011. DILTHEY, Wilhelm. *Filosofia e educação*. Trad. Alfred Josef Keller e Maria Nazaré de Camargo Pacheco Amaral. São Paulo: EdUSP, 2010.

Fundamentais da Hermenêutica Filosófica de Dilthey e o Pensamento Contemporâneo”,³⁰² embora tenhamos visto a publicação de um dossiê, em 2019, sobre a obra de Dilthey, na revista *Aoristo*,³⁰³ ainda há uma percepção de que Dilthey é pouco conhecido no Brasil.³⁰⁴

No entanto, ainda que vaga, temos uma imagem de Dilthey, aquela do autor que tentou fundamentar as ciências humanas e demarcá-las nitidamente em relação às ciências da natureza. Dilthey, nós apontamos sem hesitar, afirmou uma clara separação entre ciências humanas e ciências da natureza. Não estamos na contramão dos estudiosos de Dilthey. Bernard Groethuysen, amigo e discípulo de Dilthey, responsável pela publicação do VII e VIII tomos de suas obras completas na Alemanha, dizia que praticamente todos seus textos ali publicados poderiam receber o título geral de “Introdução às ciências do espírito”³⁰⁵. Sylvie Mesure, responsável pelas publicações das obras completas de Dilthey na França, o acompanha nesse mesmo sentido, na apresentação do primeiro texto da série, *Critique de la raison historique*.³⁰⁶ Maria Nazaré de Camargo Pacheco Amaral, na defesa do aspecto filosófico da obra de Dilthey, também não se desvia muito de Groethuysen e Mesure.³⁰⁷

Nosso estranhamento do Dilthey herdeiro de Boehme parte desse ponto. Temos uma noção da obra diltheyana como uma tentativa de demarcação das ciências humanas, de diferenciação e separação das ciências da natureza. No domínio da teoria da história, seu nome aparece à frente desse projeto, atribuímo-lo certa importância à fundamentação do campo. De fato, o Dilthey boehmiano não passa perto do nosso teórico das ciências humanas. Todavia, há

³⁰² O evento aconteceu nos dias 12 e 13 de dezembro, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, e foi organizado por Prof. Dr. Marco Antônio Casanova (UERJ), Eduardo Henrique Silveira Kisse (UFRJ), Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens (UERJ), Rodolfo da Silva de Souza (UERJ), Rebeca Furtado de Melo (UERJ) e Renan Cortéz (UERJ).

³⁰³ Trata-se do dossiê “Estudos Dilthey”, que saiu no v. 1, nº 3, da revista *Ariosto*, como dissemos. Ele foi organizado por Roberto Saraiva Kahlmeyer-Mertens e Eduardo Henrique Silveira Kisse. Link para acesso: <http://saber.unioeste.br/index.php/aoristo/article/view/21570>.

³⁰⁴ Marcela Barbosa Leite, em sua tese de doutorado publicada em 2019, salienta que “apesar do interesse recente de filósofos brasileiros para traduzir as suas obras, o pensamento de Dilthey é igualmente, na nossa atualidade, pouco conhecido, não somente na filosofia, mas nas diversas áreas das ‘ciências do espírito’, às quais ele tanto empenhou em buscar uma fundamentação: história, psicologia, antropologia, literatura, teologia, artes, pedagogia, direito”. LEITE, Marcela Barbosa. *Historicidade e hermenêutica: A influência da filosofia da vida de Dilthey no pensamento do jovem Heidegger*. São Paulo: Editora Edgard Blücher, 2019, p. 14. Roberto Saraiva Kahlmeyer descreve Dilthey como um autor “pouco conhecido fora das rodas acadêmicas e precariamente estudado mesmo no interior delas”. KAHLMEYER, Roberto Saraiva. “Resenha de”. [DILTHEY, Wilhelm. *Introdução às ciências humanas*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010]. In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 57 n. 3, set./dez. 2012, p. p. 223-226. Com Eduardo Henrique Silveira Kisse, Kahlmeyer reafirma, no dossiê mencionado, tal desconhecimento da obra de Dilthey no Brasil e mesmo na Alemanha. In: *Revista Ariosto...*, op. cit., p. 7 e 8.

³⁰⁵ MESURE, Sylvie. Apresentação para *Critique de la raison historique*, de Wilhelm Dilthey. Paris: Les Editions du Cerf, 1992, p. 10.

³⁰⁶ *ibidem*, p. 9-15.

³⁰⁷ AMARAL, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. *Dilthey: um conceito de vida e uma pedagogia*. São Paulo: Editora Perspectiva e Editora da Universidade de São Paulo, 1987, p. 2-6.

outro estranhamento em jogo quando falamos das leituras de Koyré da obra de Dilthey. Trata-se do próprio interesse de Koyré.

Esbarramo-nos agora com outra imagem tão forte, entre seus leitores e interessados, quanto aquela a propósito de Dilthey: a do Koyré historiador das ciências. Como entender o interesse de Koyré por Dilthey, o qual destacou a supracitada demarcação fundamentado em concepções deterministas e causalistas, no que tange às ciências da natureza, que contrariavam justamente a ideia de uma história das ciências tal como Koyré a escreverá no final da década de 1930?

Rigorosamente falando, trata-se de um problema embasado numa perspectiva anacrônica, cuja adesão pode ser explicada pela força da imagem difundida entre nós de Koyré como historiador das ciências. No primeiro capítulo desta tese, discorreremos sobre suas pesquisas sobre Boehme e seus leitores diretos e indiretos. Quer dizer, discorreremos sobre suas pesquisas no quadro da história do misticismo especulativo alemão. É no interior desse quadro que destacamos o interesse mais notável de Koyré por Dilthey. Não se trata do historiador das ciências, mas aquele do pensamento místico. Ora, Koyré certamente foi os dois. Ou melhor, do ponto de vista cronológico, tendo em vista a publicação de seus textos e seus cursos, pode-se dizer que, na década de 1920 e no início da de 1930, ele foi mais o segundo do que o primeiro.

Portanto, tal problema se enraíza em uma redução das obras de ambos esses autores. Nossa vaga imagem de Dilthey não vai na contramão das afirmações de Groethuysen, Mesure e Amaral, no entanto nenhum deles restringe Dilthey a ela. Mas não vamos nos deter na complexidade da obra diltheyana. Não é o que mais nos importa. Porque no âmbito da tese que defendemos aqui – sobre Alexandre Koyré – não importa tanto Dilthey, mas como Koyré o via. Dito de outro modo, importa o Dilthey de Koyré. Trata-se do mesmo objeto? Claro que não. Entre Dilthey e o Dilthey do Koyré há uma distância considerável, a investigação do segundo nos leva a caminhos diferentes. Fundamentalmente, é preciso levar em conta o quadro de pesquisa no qual ele se deparou com Dilthey, como autores próximos a Koyré entenderam a obra diltheyana, até que ponto da obra desse autor Koyré se propôs a estudar e os textos aos quais ele teve acesso. É isso que nos propomos a fazer aqui.

Nosso trabalho se justifica, veremos nitidamente no próximo capítulo, porque acreditamos que Dilthey teve um papel importante na obra de Koyré. Em si mesma, não é uma hipótese nova. Paola Zambelli e Ernst Coumet já a delinearam brevemente.³⁰⁸ O que nos diferencia deles é nossa tentativa de investigar precisamente como ela se manifesta em Koyré,

³⁰⁸ Voltaremos mais tarde nesse ponto.

o motivo dessa importância, onde se localizam os traços que seus estudos sobre Dilthey deixaram em sua obra. Enfim, nosso intuito é desenvolver aquela hipótese no interior do quadro que, para nós, ela precisa ser sobretudo posta: no campo das investigações koyreanas sobre a história do misticismo especulativo alemão. Pois o Dilthey de Koyré foi construído fundamentalmente aí.

2.1 O Dilthey de Koyré

Assim, é preciso seguir duas linhas das pesquisas koyreanas. Primeiro, é preciso retomar seus estudos sobre os leitores de Boehme – Schelling e, indiretamente, Dilthey. Posteriormente, é preciso analisar como a leitura de Dilthey das doutrinas bohemianas aparece em sua obra, ou seja, como, aos olhos de Koyré, ele as absorve em seu trabalho como historiador. É o que faremos neste tópico.

2.1.1 Dilthey, herdeiro de Boehme via Schelling

No interior dos estudos de Koyré sobre os leitores de Boehme, há inúmeros caminhos. As últimas páginas de sua densa conclusão de *La philosophie de Jacob Boehme* são exemplares nesse sentido. Os leitores de Boehme são muitos. Apesar disso, há um em especial que nitidamente chama a atenção de Koyré, veremos o porquê. Trata-se de Schelling. Ora, antes de chegarmos em Dilthey, é impossível não passarmos por esse filósofo alemão. Isso porque, para nosso autor, foi através de Schelling que Dilthey se inspirou em Boehme. Felizmente, é possível seguirmos detalhadamente as interpretações de Koyré desses autores.

Schelling, leitor de Boehme

No mesmo ano em que aparece seu *La philosophie de Jacob Boehme*, Koyré publica, na *Revue philosophique de la France et l'étranger*, uma resenha de “uma das obras mais profundas da literatura filosófica”,³⁰⁹ *Das Wesen der menschlichen Freiheit*, de Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Nesse breve texto, Koyré tenta defender uma ideia muito simples, a de que a doutrina de Jacob Boehme desempenhou um papel importante na elaboração do

³⁰⁹ KOYRÉ, Alexandre. “Resenha de.” [SCHELLING, F. W. J. *Das Wesen der menschlichen Freiheit*. Herrmann, 1928]. In : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, t. CVII, 1929, p. 149.

trabalho de Schelling. Koyré afirma que antes de conhecer Kant e Fichte, Schelling conheceu Boehme.

Para Koyré, nenhum autor, nem Leibniz, nem Espinoza, nem Kant, exerceu um papel tão relevante na construção da obra de Schelling como Boehme. Sobre todos esses autores, Koyré diz expressamente: “de fato, é Boehme que domina, e de longe.”³¹⁰ Para demonstrar essa preponderância da influência do teósofo alemão sobre aqueles autores em relação a Schelling, isto é, para demonstrar o papel fundamental que Boehme desempenhou sobre seu pensamento, Koyré faz uma série de paralelos, utilizando *Das Wesen der menschlichen Freiheit* e diversas obras de Boehme. Em seus aspectos mais característicos,³¹¹ Schelling parece repetir o teósofo alemão. Koyré aponta quatro aspectos: a ideia do ser como vontade; a doutrina da natureza divina, segundo a qual não é Deus, mas a fonte da existência, seu *Grund*; a ideia do Mal (*Böse*) como condição necessária para a autorrevelação de Deus e a doutrina do papel criador e especificador da imaginação.³¹² Como se vê, são pontos fundamentais da obra de Boehme tal como Koyré nos apresenta.

Na doutrina do teósofo alemão, como vimos em nosso primeiro capítulo, o ser – Deus mas também o homem – não possui uma essência que lhe foi dada, uma natureza determinada. Acima de uma essência enquanto algo acabado, ou se quisermos, no coração pulsante de uma essência que se constrói, está a vontade. Então a essência do ser se constitui por seu próprio ato, ele é capaz de formar-se, constituir-se, e essa capacidade é a liberdade. Boehme, como vimos, que tinha como um de seus objetivos principais refutar a doutrina da predestinação – e poupar Deus da culpa pela danação de suas próprias criaturas –, colocou toda responsabilidade dessa danação no homem. Como? Se o homem tivesse recebido uma natureza, uma essência de Deus, ao agir segundo ela, segundo sua própria natureza, então o culpado por sua perdição seria aquele de quem o homem a recebeu. “Se, com efeito, a natureza [fosse] inteiramente já constituída, seu ato [poderia] apenas exprimi-la”.³¹³ Para livrar Deus da culpa, Boehme colocou no centro

³¹⁰ KOYRÉ, Alexandre. “Resenha de.” [SCHELLING, F. W. J. *Das Wesen der menschlichen Freiheit...*, *op. cit.*, p. 150.

³¹¹ De fato, é Herrmann que destaca esses “aspectos mais característicos”. No entanto, Koyré não critica tal destaque, mas apenas o fato de Herrmann não ter neles reconhecido a importância de Boehme. *Cf. idem, ibidem.*

³¹² *ibidem*, p. 150 e 151. Não discorreremos minuciosamente sobre a doutrina da imaginação, visto que, considerando a corrente de ideias aqui em jogo – de Boehme a Dilthey – ela não ocupou um lugar muito relevante. Assinalamos apenas que, para Koyré, Schelling retoma a concepção de imaginação como “potência intermediária entre o inteligível e o sensível que incarna o pensamento na matéria,” doutrina comum a Paracelso e a Boehme. *Cf. ibidem*, p. 151. No entanto, destacamos que, em relação a outras correntes de pensamento, essa doutrina, para Koyré, foi de extrema importância. Por exemplo, se direcionamos nosso olhar para Fichte, outro leitor de Boehme, e, por conseguinte, aos leitores de Fichte, Novalis e os românticos, vemos que ela foi fundamental para o surgimento de uma nova concepção de arte. Koyré. *Cf. KOYRÉ, Alexandre. [1929] La philosophie de Jacob Boehme. Paris: Vrin, 2017, p. 505.*

³¹³ *ibidem*, p. 434.

da essência humana a liberdade, a vontade, uma capacidade de autodeterminação do próprio ser criado.³¹⁴ “Sem liberdade absoluta não [haveria] responsabilidade.”³¹⁵ Portanto, o ser o é por um ato – tomado por ele mesmo – que determina sua própria essência. Ela é constituída por um ato da vontade. Mas como algo que ainda não é, no sentido forte do termo, é capaz de uma escolha? Como vimos, Boehme assevera que o homem foi criado pela metade, foi criado entre a quarta e quinta fonte-espírito. Ele foi engendrado tendo em si a fonte-espírito do acre, a da doçura, a do amargor e a do fogo, que compõem o primeiro princípio, o *Urkund*, o *centrum* ardente. Ele possui em si mesmo a fonte da existência, o fundo obscuro, a fonte da vida – que não é ainda vida, apenas sua fonte – uma vontade insondável. Assim, o homem, metade ser, possui uma capacidade de escolha, ele é livre para terminar sua própria criação. É livre para fechar-se nessa vontade, como também é livre para opor-se às quatro primeiras fontes-espíritos, ao primeiro princípio, superá-los e vencê-los através do abraço da quinta fonte-espírito, o amor, e ser o que Deus sempre quis que ele fosse. Essa escolha, esse ato da vontade, de liberdade, “determina a natureza”³¹⁶ do seu ser. Se ela é má ou boa, se o leva ao paraíso ou ao inferno, ele é o único culpado, já que é ele mesmo que a constitui.

O primeiro paralelo feito por Koyré toca justamente nessa questão central da obra de Boehme. Em Schelling, o homem também é vontade. A liberdade não é algo adicionado ao seu ser, não é sua propriedade, mas o centro de sua essência, centro que a determina.

Se aquela essência fosse um ser morto e, em relação ao homem, algo que lhe tivesse sido meramente dado, aconteceria que a ação exterior só poderia resultar dela necessariamente, seria suprimida a responsabilidade e toda liberdade. Mas, justamente, aquela necessidade interna é, ela própria, a liberdade; a essência do homem é essencialmente o seu próprio agir, necessidade e liberdade interpenetram-se.³¹⁷

³¹⁴ KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme...*, op. cit., p. 231.

³¹⁵ *ibidem*, p. 433.

³¹⁶ *ibidem*, p. 435.

³¹⁷ SCHELLING, F. W. J. *Investigações Filosóficas sobre a essência da liberdade humana*. Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 2018, p. 79. Citamos diretamente Schelling somente nos casos em que a interpretação de Koyré nos permite, não modificando a leitura koyreana. Na verdade, se lemos o tratado em questão, vemos que o Schelling boehmiano de Koyré não é fruto de profundas e rebuscadas leituras. Em sua tradução para o português, Carlos Morujão destaca no prefácio da versão publicada em 2018, pelas Edições 70: “O leitor familiarizado com a mística alemã do final da Idade Média e do Renascimento [...] poderá encontrar nas páginas que se seguem mais do que uma mera coincidência de termos e de expressões. Termos como Base, Centro, Periferia, Temperamento etc., revelam em Schelling o leitor atento de Jacob Boehme, autor que se tornava bastante popular nos meios românticos de Iena, no final do século XVIII, que Schelling frequentava.” MORUJÃO, Carlos. Prefácio do Tradutor para *Investigações Filosóficas sobre a essência da liberdade humana...* op. cit., p. 22. Portanto, não é difícil seguir os paralelos feitos por Koyré.

Então, pode-se falar em uma “necessidade interna” da essência humana apenas no sentido de que tal necessidade é a liberdade, é o “seu próprio agir.” Ela é anterior até mesmo à consciência. Antes de tudo e primeiramente, o ser é uma “autoposição real, [é] uma vontade originária e fundante, que se faz a si mesmo e é base de toda a essencialidade.”³¹⁸ Na formação do ser “estão em jogo, conjuntamente, a liberdade, o espírito e a vontade própria.”³¹⁹

Assim como Boehme, Schelling rejeitava a doutrina da predestinação, vista como uma doutrina que caracterizava o agir humano como determinado por um “decreto absoluto de Deus” e que, nesse sentido, “[suprimia] a raiz da liberdade”.³²⁰ Segundo Schelling, uma criança tendenciosa ao mal – cujas ações não se modificam com nenhum ensinamento ou educação, e que se torna um adulto mau – é certamente culpada por seus atos, pois foi ela que formou sua própria essência maligna. Schelling, como Boehme, situa a formação do homem no “fundo obscuro”, no fundamento originário da existência, no “*centrum ardente*” de Boehme. Schelling explica que o homem foi concebido em um período anterior ao tempo, no período da primeira criação – antes do aparecimento do Verbo (luz). Ao ser concebido na eternidade, e, de certa forma, ao ser criado “pela metade”, ao homem foi dada a possibilidade de decidir sua própria formação. “O homem, na criação originária, é um ser indeciso [...] e só ele pode se decidir.”³²¹ Então ele age, escolhendo entre a vontade obscura, fechar-se no fundo, ou ser abraçado pela luz, pelo amor. Seu ato fora do tempo, no período da criação originária, constitui a essência segundo a qual agirá no tempo. O ato da primeira criação é eterno. “O homem, que se encontra aqui decidido e determinado, se concebeu a si mesmo, na primeira criação, numa figura determinada e nasce como aquilo que é desde a eternidade...”³²² Daí que a criança má que se torna um adulto mau é culpada por sua “natureza” perversa. Pois “o livre agir precede a consciência, a essência e a constitui”.³²³ Isso explica também a polêmica culpa de Judas. “Que Judas tenha traído Cristo, eis o que não poderia ser alterado, nem por ele próprio, nem por nenhuma criatura e, no entanto, não traiu Cristo coagido, mas voluntariamente e em plena liberdade.”³²⁴

Esse primeiro paralelo feito por Koyré toca, vê-se claramente, em um elemento fundamental da obra de Boehme tal como ele a concebia: uma doutrina que era, além de uma metafísica dialética, uma doutrina da liberdade. Koyré a caracterizava como “profunda” e

³¹⁸ SCHELLING, F. W. J. *Investigações Filosóficas sobre a essência da liberdade humana...*, op. cit., p. 79.

³¹⁹ *ibidem*, p. 70.

³²⁰ *ibidem*, p. 81.

³²¹ *ibidem*, p. 79.

³²² *ibidem*, p. 81.

³²³ *ibidem*, p. 80.

³²⁴ *idem, ibidem*.

“importante” por uma ideia precisa, expressa em uma passagem citada no início dessa tese, a qual reproduzimos outra vez.

A ideia é curiosa e importante. A criatura colabora assim na sua própria criação. Ela é ativa no ato mesmo que a constitui no seu ser. Está aí a razão verdadeira, a razão profunda pela qual, em geral, ela pode agir. A liberdade criada, reflexo e expressão da liberdade criadora, aparece assim como um elemento constitutivo do Universo, como uma base real, fundamento último do ser e dos seres, e possessão inalienável deles.³²⁵

Para Koyré, Schelling, ao colocar, no lugar de uma essência acabada, a liberdade, ao afirmar o ser como vontade, constituidora da própria “essência” ou “natureza” do homem, mostrava, mais do que ser um leitor atento, ser um expositor da doutrina de Boehme.

Mas Koyré faz outros paralelos. O segundo toca em outra ideia não menos importante, interligada à questão da liberdade. Trata-se da doutrina da natureza divina e do *Grund* da existência de Deus. Eis o ponto destacado por Koyré. “Schelling foi levado a distinguir em Deus uma Natureza, que é o fundamento e o oposto de seu ser espiritual, fonte da existência em geral e da existência separada da criatura, e do Mal que Deus supera por seu amor e que a criatura deve superar também.”³²⁶ Ora, é o que está em questão na doutrina das sete fontes-espíritos e naquela dos três princípios da essência divina, que expusemos inicialmente.

A doutrina das sete fontes-espíritos, exposta em *Aurora*, narra como Deus engendra sua natureza divina, a qual não pode ser confundida com ele, pois ele é também espírito. Ela narra a constituição da base orgânica da vida, a partir da qual tudo o que existe foi criado. Tal base orgânica, como dissemos, é constituída pelas setes fontes-espíritos (o acre, a doçura, o amargor, o calor, o amor, o Mercurius e o corpus), potências que estão em Deus e que formam seu corpo, sua natureza, necessária para que possa criar, visto que, apenas como espírito, Deus é incapaz de agir. A separação é importante. A natureza divina é constituída pelas potências que estão em Deus, mas Deus não se reduz a elas, portanto ele não se reduz à sua natureza. A base da existência, essa “natureza”, está em Deus, mas ele é mais do que isso, ele é também espírito, como já dissemos, e é luz – a qual, em Boehme, não é uma das sete potências.

Se na doutrina das sete fontes-espíritos essa distinção é confusa, naquela dos três princípios da essência divina, o que podemos precisamente chamar de “Deus” é apontado de modo mais nítido. Voltemos mais uma vez a essa doutrina que expomos no início desta tese.

³²⁵ KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme...*, op. cit., p. 432.

³²⁶ KOYRÉ, Alexandre. “Resenha de.” [SCHELLING, F. W. J. *Das Wesen der menschlichen Freiheit...*, op. cit., p. 150.

Há em Deus três princípios – o do *Urkund*, o da luz, do amor, e aquele que é o produto orgânico desses dois primeiros princípios. O *Urkund* é aquele da raiz, da origem – não no sentido temporal, lembremos – da vida, sua fonte, sua “base obscura”. Aqui, Boehme aponta para uma organização precisa das fontes-espíritos. O *Urkund* é composto pelas quatro primeiras potências, as quais, sozinhas, são hostis, estão em luta constante, em combate entre si, em um contínuo movimento que quer se destruir. Ele é o *centrum* ardente, é o fogo que queima, é a base obscura e dinâmica da vida, mas não é a própria vida. No primeiro princípio, não se pode falar em “Deus”, mas pode-se falar em “natureza”. Pode-se falar de “Deus” apenas a partir do segundo princípio, aquele da luz, do amor, o qual cria, forma a vida. O princípio da luz abraça as potências do *Urkund*, subordinando-o e instaurando a união no que era hostil. Deus só é Deus no segundo princípio. Para Boehme, que acreditava em um Deus amor, ele não poderia ser, de modo algum, reduzido ao *Urkund*.

Na esteira de Boehme, Schelling, como Koyré aponta, distingue o ser que existe e o que é o fundamento da existência, fundamento que não é Deus absolutamente, mas natureza.³²⁷ O homem, como dissemos, não foi concebido em Deus, no segundo princípio. Ele, como todas as coisas, tem seu fundamento “naquilo que, em Deus, não é Ele mesmo, quer dizer, naquilo que é o fundamento da sua existência.”³²⁸ Sua essência é “uma vontade na qual não há nenhum entendimento”, “sem ordem e sem regra”.³²⁹ Ele é um “fundo obscuro” – que almeja a separação, a divisão – e que sofre a oposição do princípio do entendimento, da luz. Como se vê, assim como Boehme, Schelling indica dois princípios centrais, o da vontade insondável, o *Grund* da existência – de Deus e dos homens – e o da “vontade do amor.”

Como Koyré delineia, para Schelling, o primeiro princípio – o qual está no que, em Deus, ainda não é Deus – não pode ser identificado com o Mal existente, tal como o conhecemos, aquele do sofrimento, da dor. Ele é sua fonte, mas não é o Mal que existe no mundo. Ele é, como em Boehme, *Böse*, é positivo, ativo, é um “ardor destrutivo”, uma potência, lembremo-nos, ele não é a “qualidade de ser prejudicial”.³³⁰ No entanto, ao isolar-se sobre si, ao distanciar-se da luz, é possível que, na criatura, ele se torne o Mal do sofrimento. Em Schelling, como em Boehme, tal separação é possível apenas na criatura, isto é, impossível em Deus. Nele, os princípios são inseparáveis. Mas, no homem, é possível que ele, ao fazer um mau uso de sua liberdade, decida fechar-se naquilo que quer a divisão, em sua vontade

³²⁷ SCHELLING, F. W. J. *Investigações Filosóficas sobre a essência da liberdade humana...*, op. cit., p. 53.

³²⁸ *ibidem*, p. 53 e 54.

³²⁹ *ibidem*, p. 54.

³³⁰ KOYRÉ, Alexandre. *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^e siècle allemand*. Paris: Gallimard, 1971, p.117.

particular, separar-se do que não deveria, da luz e do amor, provocando uma desorganização dentro e fora de si mesmo.³³¹ O Mal existente “é o destacar da vontade particular”,³³² é o desdobramento de um ato da criatura. O Mal enquanto mal só pode ter origem nela, pois “o fundo essencial originário nunca pode ser em si mesmo mau.”³³³

Vê-se que esse segundo paralelo de Koyré toca também em um ponto essencial da obra de Boehme, da maneira como ele nos apresenta. As doutrinas expostas por Koyré como basilares da obra do teósofo alemão destacam essa separação entre a existência e o fundo da existência, indicam a diferença entre o Mal existente e o Mal (*Böse*). Há ainda um terceiro paralelo que se assenta em outra questão de suma importância em Boehme e que, na verdade, está na esteira daquela que acabamos de mostrar. Trata-se de sua metafísica dialética. “Schelling pensa que o Mal é a condição *sine qua non* da autorrevelação de Deus”.³³⁴ Para Koyré, é evidente que se trata de uma retomada de Boehme. Relembremos a curiosa doutrina.

Em Boehme, há uma lei geral do ser e do conhecimento.

Os opostos, os termos contrários se chamam, se engendram e se implicam mutuamente como os polos do imã. A tese só é tese enquanto ela se opõe à antítese e essa última implica a tese; não é somente para ser tese ou antítese que elas se implicam; elas precisam já de uma e de outra para ser *tout court*.³³⁵

Para o Deus amor se revelar, ele precisa do Mal (*Böse*). Ele precisa do *centrum* ardente, o qual, na criatura, pode ser a fonte do mal moral, aquele da dor e do sofrimento. Sem luta, sem oposição polar, sem tensão, não haveria vitória na síntese dos contrários. Deus seria um espírito incognoscível, não haveria vida, pois vida é luta. A “lei suprema” é a de que “todo ser é síntese do sim e do não que se implicam mutuamente.”³³⁶ Sem o fogo ardente, sem o fundo da natureza, de morte, inquietude eterna e fome insaciável, o espírito não poderia se opor, superá-lo e, então, se revelar a si mesmo, transformando-se em um *centrum* de luz. Sem o Mal (*Böse*) não há manifestação do Bem.

Como Koyré indica, em Schelling,

qualquer existência exige uma condição para se tornar existência efetiva [...] Deus não poderia suprimir a condição, senão teria de suprimir a si mesmo; pode apenas dominá-la pelo amor e subordiná-la para sua glorificação.

³³¹ SCHELLING, F. W. J. *Investigações Filosóficas sobre a essência da liberdade humana...*, op. cit., p. 60.

³³² *idem, ibidem*.

³³³ *ibidem*, p. 69.

³³⁴ *ibidem*, p. 150.

³³⁵ KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme...*, op. cit., p. 384.

³³⁶ *ibidem*, p. 398.

Existiria também em Deus um fundo de obscuridade se ele não fizesse sua a condição, se não se unisse a ela como uma só coisa...³³⁷

Em Schelling também o Mal (Böse) é uma condição necessária para a manifestação do Bem. “O fundo desperta a vontade própria, somente para que apareça um fundo do Bem, para que o Bem possa penetrá-lo.”³³⁸ O “fundo obscuro”, o fundamento da existência, é necessário para o despertar da vida, visto que “onde não há luta não há vida”.³³⁹ “Se não existisse nos corpos uma raiz do frio, o calor não poderia existir.”³⁴⁰ E se Deus, a fim de impedir a existência do Mal do sofrimento, tentasse suprimir o fundo obscuro, ele suprimiria as condições da sua existência, da sua revelação. “Para que o Mal não existisse, Deus deveria não existir.”³⁴¹ Para Schelling, a questão da decisão divina de não o suprimir não necessita de resposta. Porque “se Deus, por causa do Mal, não se revelasse, o Mal teria triunfado sobre o Bem e sobre o amor.”³⁴²

Não é preciso esforçar nosso olhar, analisarmos detalhadamente a obra de Jacob Boehme – o que é mais importante, tal como Koyré nos expõe – para entendermos por que ele afirma que “é Boehme que domina, e de longe.”³⁴³ A presença de teses basilares de Boehme no Schelling das *Investigações filosóficas* é evidente, para Koyré. Ao mostrar as doutrinas dos autores que destacamos acima, ele afirma: “Nós poderíamos continuar esses paralelos reproduzindo páginas inteiras”.³⁴⁴

Pois Schelling, nosso autor explica, dentre os inúmeros leitores de Boehme, foi um dos únicos que leu atentamente a obra do teósofo. Dentre Novalis, Tieck, Friedrich Schlegel, Goethe, Fichte, Hegel, Baader, Rothe, Krause, Dorner e talvez Kant – para citar apenas aqueles autores do romantismo e idealismo alemães – Schelling foi o único que, juntamente com Baader, “se impôs um longo estudo da obra do teósofo”.³⁴⁵ Na conclusão de seu *La philosophie de Jacob Boehme*, Koyré dá uma atenção especial ao autor das *Investigações*. Ele afirma que, mesmo antes desse tratado, Schelling já apresentava traços das leituras que fizera de Boehme, em sua concepção do Absoluto, de imaginação, a qual aparece em sua *Filosofia da arte*. Mas embora discorra rapidamente sobre esse primeiro Schelling, Koyré volta, como na resenha que

³³⁷ SCHELLING, F. W. J. *Investigações Filosóficas sobre a essência da liberdade humana...*, op. cit., p. 93.

³³⁸ *ibidem*, p. 93.

³³⁹ *idem, ibidem*.

³⁴⁰ *ibidem*, p. 94.

³⁴¹ *Ibidem*, p. 96.

³⁴² *idem, ibidem*.

³⁴³ KOYRÉ, Alexandre. “Resenha de.” [SCHELLING, F. W. J. *Das Wesen der menschlichen Freiheit...*, op. cit., p.150.

³⁴⁴ *idem, ibidem*.

³⁴⁵ KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme...*, op. cit, p. 505.

vimos acima, a destacar as *Investigações*. A presença das doutrinas de Boehme nessa obra em especial, na qual vemos o Schelling teósofo, é inegável.

Em *La philosophie de Jacob Boehme*, Koyré assevera :

Conhecemos em geral bem melhor a influência profunda do pensamento de Boehme sobre aquele de Schelling na “segunda fase” de sua filosofia. A ideia da natureza divina, do fundo obscuro, daquela do divino em Deus, carregam muito nitidamente a marca de sua origem, a qual, aliás, Schelling não busca nem um pouco esconder. [...] Mas a influência de Boehme vai bem mais longe: é ela que determina toda a filosofia da liberdade; é ela que, introduzindo a liberdade no fundo do ser, colocando aí o irracional, tinha permitido a Schelling opor-se – vitoriosamente, em nossa opinião – ao panlogismo de Hegel.³⁴⁶

O ponto no qual Koyré insiste é o mesmo, ainda que a citação acima pareça indicar dois aspectos diferentes da obra de Boehme. A ideia da natureza divina, do “fundo obscuro”, principal sinal da fonte na qual Schelling bebe, é a parte propriamente teosófica da doutrina da liberdade. Porque liberdade é a capacidade do ser de autoconstituir-se, de formar sua própria essência, capacidade que aparece, na teosofia bohemiana, no fato de o ser possuir em si mesmo o “fundo obscuro,” o qual corresponde à natureza divina. É por ter dentro de si esse “fundo”, o *centrum ardente*, é que ele possui a potência necessária para terminar sua própria criação, é por esse *centrum* que o ser é livre, ou seja, é por ele que o ser pode autoconstituir-se.

Por qual motivo, então, Koyré indica separadamente a teosofia de Boehme (a ideia da natureza divina, do fundo obscuro) e sua doutrina da liberdade? Aqui voltamos para a principal hipótese que tentamos defender nesta tese. Ele o faz com o objetivo de chamar nossa atenção para uma corrente de ideias, a qual continha uma concepção que ele admitia. Koyré nos diz que, ao introduzir a liberdade no fundo do ser, ao colocar aí o irracional, Schelling opõe-se “vitoriosamente, em [sua] opinião” ao panlogismo de Hegel. Atribuindo tal vitória a Schelling, Koyré se declara favoravelmente à doutrina da liberdade. No entanto, ao separá-la da teosofia bohemiana, ele indica com precisão o que ali ele admitia. Evidentemente, trata-se da versão laicizada de tal doutrina.

É preciso não esquecermos que, para Koyré, o pensamento filosófico “sempre se banha no pensamento religioso, seja para se inspirar, seja pra se opor”.³⁴⁷ Eis aí uma parte do supracitado princípio koyreano da unidade do pensamento que deixamos de lado, devido à nossa preocupação, por vezes demasiadamente vertical, com Koyré enquanto historiador das

³⁴⁶ KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme...*, op. cit, p. 506.

³⁴⁷ KOYRÉ, Alexandre. Orientation et projets de recherches. In : _____. *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Paris: Gallimard, 1973, p. 11.

ciências.³⁴⁸ De fato, ele demarcou a “influência das concepções filosóficas na elaboração das teorias científicas,” mas ele também foi muito atento à “influência” das concepções religiosas na elaboração de doutrinas filosóficas, especialmente nos anos 1920. Por exemplo, Koyré acreditava que “as diferentes posições filosóficas dos sistemas pós-kantianos [eram] determinadas antes de tudo por posições religiosas”, que “suas teses filosóficas [traduziam] posições e inspirações teológicas.”³⁴⁹ A história da filosofia não poderia ser concebida em um “compartimento estanque”.³⁵⁰

Eis o que estava em questão, para ele, na doutrina da liberdade. Sua fonte teosófica não anulava seu valor, de modo algum. E Koyré não se via como o único autor a reconhecê-lo. Houve outro que adotou, segundo ele, sua versão laica. Esse autor era Dilthey. Seus trabalhos compunham uma ramificação curiosa da doutrina de Boehme.

Dilthey, leitor de Schelling

Koyré, vimos, não se limitou a estudar os leitores diretos de Boehme, como Schelling. Sua investigação sobre a doutrina da liberdade também contemplou os desdobramentos dessas leituras, suas ramificações. Ao seguir uma delas, Koyré se deparou com Dilthey, autor que

³⁴⁸ Mas tal texto de 1951 não é um currículo? Nele Koyré não tenta dar uma visão de conjunto de suas pesquisas, atribuindo-as uma coerência a que elas não se prestavam? Koyré seguiu “desde o início de suas pesquisas” o princípio da unidade do pensamento? Em certo sentido, é para isso que Redondi nos chama a atenção com perspicácia em seu artigo “Une revanche de Platon laissée dans l’ombre: Koyré et le Dieu de Galilée”, publicado em 2016. Como Redondi destaca, em 1939, quando publicou seus *Études Galiléennes*, Koyré considerou a narrativa galilaica da criação do universo [aquela segundo a qual Deus produz os planetas, os deixa cair e, ao alcançar sua devida velocidade, segundo a lei da queda dos corpos, transforma seu movimento retilíneo acelerado em um movimento uniforme circular, criando assim o sistema astronômico] como uma maneira que Galileu encontrou de anunciar sua epistemologia e reforçar sua frente de combate à filosofia natural aristotélica. Em 1959, a análise de Koyré é outra. Depois dos trabalhos de Metzger, Febvre e Lenoble, Koyré reconheceu a importância da narrativa galilaica de inspiração platônica, transformando a cosmologia de Galileu em uma história possível, senão verdadeira. Redondi procura defender que a concepção koyreana da unidade do pensamento não existiu desde sempre em suas análises e que, na verdade, Koyré só reconheceu seu valor ao final de sua investigação do processo que liga Copérnico a Newton. Cf. REDONDI, Pietro. “Une revanche de Platon laissée dans l’ombre: Koyré et le Dieu de Galilée”. In : SEIDENGART, Jean (org.). *Vérité scientifique et vérité philosophique*. Paris: les Belles Lettres, 2016, p. 278. Acreditamos que ele tenha razão em grande parte. Poderíamos ainda acrescentar outros argumentos à sua hipótese. Em 1951, Koyré sugere uma forte relação entre Boehme e Copérnico. “A mística de Boehme é rigorosamente incompreensível sem referência à nova cosmologia criada por Copérnico.” KOYRÉ, Alexandre. *Orientation et projets de recherches... op. cit.*, p. 11. Será que é isso mesmo que Koyré pensava em 1929? Não é isso que vemos em *La philosophie de Jacob Boehme*. Podemos contar as páginas nas quais o nome de Copérnico aparece. E o papel que seu sistema astronômico desempenha em Boehme não é, nem de longe, forte o suficiente para tornar Boehme “rigorosamente incompreensível” sem ele. No entanto, o texto de 1951, embora apresente uma pesquisa demasiadamente coerente, não é uma pura construção. Falaremos mais disso no final desta tese.

³⁴⁹ KOYRÉ, Alexandre. [1923-1928] *Le mysticisme spéculatif en Allemagne*. In: REDONDI, Pietro (ed.). *De la mystique à la science*. Paris: Éditions EHESS, 2016, p. 63.

³⁵⁰ KOYRÉ, Alexandre. *Orientation et projets de recherches... op. cit.*, p. 11.

conhecia provavelmente desde o início de seus estudos.³⁵¹ Pois Dilthey foi um leitor de Schelling.³⁵² Foi o que Koyré sublinhou a partir de um texto publicado dez anos após o falecimento daquele historiador alemão, em 1911, *Die deutsche Philosophie in der Epoche Hegels*.

Não se trata de um detalhe bibliográfico sublinhado por Koyré a partir de uma consulta à biblioteca pessoal de Dilthey. Para ele, se trata de algo que aparecia nos trabalhos de Dilthey, isto é, para Koyré, as leituras empreendidas por esse historiador alemão da obra de Schelling deixaram sinais em seu trabalho. É a partir do texto que Koyré fala. E nosso autor busca destacar um aspecto curioso. Tais sinais apontam para o que Schelling retomou de Boehme. Dilthey é a tal ponto marcado por elementos que o segundo deixou no primeiro que, em alguns momentos de seu texto, “poderíamos acreditar que Dilthey expõe a doutrina de Jacob Boehme”,³⁵³ diz Koyré.

A fim de sustentar sua afirmação sobre a presença das ideias de Boehme em Dilthey, Koyré cita trechos distintos – num só bloco, formando uma passagem aparentemente desconexa – do texto diltheyniano de 1921. Encontramos tais citações logo nas primeiras páginas de seu *La philosophie de Jacob Boehme*.

Eis a limitação de Espinoza: ele concebeu Deus como um ser morto e não como vida [...] A vida é mais profunda que a conexão dos conceitos não vivos. Os valores se abrigam na vida divina e chegam à realização nos indivíduos não podem ser expressos em conceitos [...] Toda vida é reconhecida como o desenvolvimento necessário de uma vida divina original e imutável. Para se tornar visível, ela nos é apresentada como liberdade infinita. [...] O ponto último e mais profundo [...] é o poder próprio da pessoa para realizar aquilo para o qual ela é criada na vida divina. [...] O Mal não pode proceder de Deus, ele deve basear-se na liberdade, como faculdade do bem e do mal. E se não é possível derivar essa faculdade de maneira dual de um princípio independente de Deus, será preciso reconduzi-la à natureza em Deus, a qual constitui seu fundo abismal e, como tal, inseparável dele, e, no entanto, diferente.³⁵⁴

³⁵¹ Como se sabe a partir de seus cadernos depositados em seu arquivo no CAK, Koyré foi aluno de Husserl, na Universidade de Göttingen, em 1910 e 1911. Nesse período, como veremos, Husserl e Dilthey, que já se conheciam, trocaram algumas correspondências sobre seus trabalhos. Segundo o próprio Husserl, esse contato terá consequências muito importantes em suas pesquisas. Falaremos detalhadamente disso em algumas páginas. É muito difícil que Koyré, que seguia de perto as pesquisas de Husserl, não soubesse da existência de Dilthey à época.

³⁵² É verdade que, para Koyré, Fichte teve um papel importante em Dilthey. Cf. KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme...*, op. cit, p. VIII. No entanto, não temos materiais suficientes para estudarmos a interpretação de Koyré de sua obra, como é o caso de Schelling. De qualquer forma, segundo o próprio Koyré, como vimos, Schelling é o autor principal da corrente de ideias à qual nos referimos. Lembremo-nos de que ele, além de Baader, foi o único a fazer um estudo rigoroso da obra de Boehme. É por isso que, ao falar da doutrina da liberdade, em sua conclusão ao livro desse teósofo, Koyré dá destaque a Schelling, que aparece isoladamente dos outros leitores boehmianos, incluindo Fichte. Cf. *ibidem*, p. 503-508.

³⁵³ *ibidem*, p. VIII.

³⁵⁴ KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme...*, op. cit, p. VIII.

Tais trechos distintos, que formam essa citação *à la* Frankenstein, se referem, no entanto, a um mesmo tema, daí a amálgama feita por Koyré. Ao nos voltarmos diretamente para o texto de Dilthey, isso é perceptível. O texto em questão é um manuscrito inacabado, no qual, entretanto, há um tema bem delimitado. Trata-se de um trabalho de história da filosofia alemã do século XVIII e início do XIX.

Para Dilthey, essa história é marcada por duas fases diferentes. A primeira fase é caracterizada pela tentativa dos filósofos de apontar a existência de uma totalidade cósmica composta por Deus e o mundo, num mesmo lance, pela tentativa de esboçar uma interpretação unitária e completa do finito e do infinito, cujo resultado foi o panteísmo. Segundo Dilthey, a expressão metafísica desse movimento filosófico foi a afirmação da “presença de uma conexão ideal no nexos das coisas finitas segundo espaço, tempo e causalidade, unidade de Deus e o mundo,” concebidos como dois aspectos do universo.³⁵⁵ O divino se manifestava – e se continha por completo – no finito *via* essa conexão ideal e real, ao mesmo tempo. O fundamento do universo era a razão, isto é, o real era concebido como inteiramente racional. Trata-se do que se vê, por exemplo, no sistema hegeliano, segundo Dilthey.

Em outro texto sobre o qual falaremos adiante, ele caracteriza precisamente o problema desse movimento filosófico. É que nele “brota a concepção determinista, pois o singular encontra-se aqui determinado pelo todo, e a conexão dos fenômenos concebe-se como determinação interna sejam quais forem as determinações que se lhe atribuem.”³⁵⁶

Essa fase foi sucedida por outra, Dilthey discorre, marcada pela negação desse fundamento, cujo desenrolar “vai da razão absoluta [...] à vontade como fundamento do mundo e ao reconhecimento do irracional e do histórico.”³⁵⁷ O amálgama feito por Koyré é formado por trechos dessa segunda parte do texto de Dilthey. O que está em questão nesses trechos é a substituição, levada a cabo por filósofos alemães, mas sobretudo por Schelling, da razão pela vontade como fundamento do mundo e de Deus.

Nesse sentido, para Dilthey, Espinoza aparece como um pensador que, apesar da grandiosidade de seu sistema filosófico, deveria ser confrontado. Não porque, entre um Deus sem mundo ou um mundo sem Deus, ele escolheu o primeiro, mas porque Espinoza não discorre sobre um Deus vivo, ele discorre sobre um conjunto de conexões de conceitos. Por isso ele é

³⁵⁵ DILTHEY, Wilhelm. La filosofía Alemana en la época de Hegel. In: _____. *Hegel y el idealismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1944, n. p. (Edição do Kindle).

³⁵⁶ DILTHEY, Wilhelm. *Tipos de concepção de mundo*. Trad. Artur Mourão. Covilhã: LusoSofia press, 1992, p. 55.

³⁵⁷ DILTHEY, Wilhelm. La filosofía Alemana en la época de Hegel... *op. cit.*, n.p.

um “ser morto”.³⁵⁸ Porque a vida é manifesta como liberdade, a qual não se fundamenta na razão, mas na vontade. A razão, expressa na e pela conexão causal, gera o necessário, o absoluto e o universal. A vontade, expressa na liberdade, gera o individual, o particular. O sistema de Espinoza, embora distinguido de um mero sistema determinista simplório, é criticado nessa segunda fase da filosofia alemã, na qual o particular é valorado e o irracional admitido. “Assim se desfaz a racionalidade da conexão cósmica”³⁵⁹ e surge a liberdade. Pois conexão causal e liberdade são contraditórias, então excludentes, Dilthey aponta. Ou admite-se a primeira ou a segunda, ou admite-se que uma ação é determinada por uma causa ou que uma ação ocorre não necessariamente, mas voluntariamente, isto é, livremente – trata-se do que vimos em nosso primeiro capítulo.

Schelling foi um dos principais autores a reconhecer tal contradição, a qual caracterizou esse período da filosofia alemã. Sua obra é descrita por Dilthey como um “avanço.” Visto que ele viu que “do mundo das ideias fundado no absoluto só podem seguir determinações universais, necessárias e absolutas,”³⁶⁰ ele percebeu, Dilthey afirma, que “não existe nenhum trânsito contínuo do reino da *natura naturans* ao verdadeiro particular”.³⁶¹ Schelling percebeu, então, que a admissão daquela conexão ideal presente no mundo e em Deus, dois aspectos da totalidade cósmica, trazia o problema de explicar o surgimento do particular, portanto do finito. Schelling notou que o fundamento das coisas finitas “só pode estar em um aleijamento, em uma caída do absoluto.”³⁶²

Para Dilthey – trata-se exatamente do mesmo caminho seguido por Koyré –, Schelling apontou essa caída do absoluto ao retomar Boehme – precisamente sua ideia do “fundo obscuro” – a quem conheceu através de Baader.³⁶³ O Deus de Schelling é caído, como o de Boehme, pois possui em si um “fundo abismal”, um “fundo obscuro,” a partir do qual nem tudo o que surge está em seu controle, como o Mal existente. Trata-se do que discorremos sobre a natureza divina, a doutrina das sete fontes-espíritos, os três princípios da essência divina, o fundamento da existência a partir do qual o Mal do nosso mundo surgiu. A caída do absoluto constitui-se na negação de uma onipotência divina, mas abre espaço para a liberdade humana, e então, para a explicação do particular, do irracional. É a mesma explicação de Koyré. Segundo Dilthey, esse “fundo abismal” é basilar em Schelling, “é a expressão para o reconhecimento da

³⁵⁸ DILTHEY, Wilhelm. La filosofía Alemana en la época de Hegel... *op. cit.*, n.p.

³⁵⁹ *idem.*

³⁶⁰ *idem.*

³⁶¹ *idem.*

³⁶² *idem.*

³⁶³ *idem.*

factualidade, que só pode ser experimentada e nunca reduzida a conceitos e para o reconhecimento da irracionalidade contida em toda liberdade.”³⁶⁴

A citação confusa de Koyré, então, é fruto de recortes dessa parte do texto de Dilthey sobre esse período da filosofia alemã, no qual ele destaca Boehme, Schelling e a substituição da razão pela vontade, da caída do absoluto. A crítica a Espinoza e a explicação do fundamento do Mal fazem parte de um mesmo tema. A “limitação de Espinoza,” que concebeu Deus como um ser morto e não como vida” diz respeito à racionalização excessiva manifesta em seu sistema filosófico no qual se vê uma “conexão dos conceitos não vivos.” No tratado sobre a essência da liberdade, supracitado por Koyré, Schelling diz

O erro de Espinoza não reside, de forma alguma, no fato de ele colocar as coisas em Deus, mas no fato de elas serem coisas; reside no conceito abstrato de seres mundanos [*weltwesen*], já que a própria substância infinita é, para ele, também uma coisa.[...] Espinoza também trata a vontade como se fosse uma coisa e prova, então, muito naturalmente, que ela, em cada situação do agir, deve estar determinada por outra coisa.³⁶⁵

O problema de Espinoza reside, portanto, no fato de, em seu sistema, não haver espaço para a liberdade, da maneira como Boehme e Schelling a concebem. A vontade concebida como uma “coisa” “determinada por outra coisa” não constitui uma vontade livre, não age espontaneamente, a bem dizer, não é “vontade”. Ela é situada num complexo racional, o que significa aqui num complexo “não vivo”, pois “não-livre”.

Trata-se do mesmo tema da fonte do Mal, visto que ela se confunde com a fonte da liberdade, explicada também por Boehme como a fonte da vida. Dito de outro modo, a fonte da vida, do Mal e da liberdade é a mesma. Essa fonte é o “fundo obscuro”, é o fundo formado pelas quatro fontes-espíritos que estão em constante luta entre si. Elas tornam possível a vida, a qual pode ser compreendida aqui como autoformação do ser – que é a liberdade – e o surgimento do Mal. Por isso Dilthey diz que o Mal se baseia “na liberdade”, porque surge da autodeterminação de Lúcifer, dada pelas quatro fontes-espíritos. Lúcifer exerceu sua liberdade ao se formar e se corromper. Então, o fundo da liberdade, do Mal e da vida, entendida como autocriação, é o mesmo. E Dilthey acrescenta, seguindo Schelling: ele constitui “a natureza em Deus, a qual constitui seu fundo abismal e, como tal, inseparável dele, e, no entanto, diferente.” Pois, como vimos, Deus possui uma natureza, mas ele não se reduz a ela.

³⁶⁴ DILTHEY, Wilhelm. La filosofía Alemana en la época de Hegel... *op. cit.*, n.p.

³⁶⁵ SCHELLING, F. W. J. *Investigações Filosóficas sobre a essência da liberdade humana...*, *op. cit.*, p. 44.

Enfim, as citações são apenas aparentemente incongruentes. Observando-as de perto, percebemos que se referem, essencialmente, a uma mesma questão, a questão da liberdade.³⁶⁶ Mas o que Koyré realmente sugere ao fazê-las? Tal texto de Dilthey não é sobre a filosofia dos séculos XVIII e XIX? Estava Dilthey falando de suas próprias concepções ou daquelas dos autores aos quais se referia? Para Koyré, as duas opções são corretas. Dilthey fala de Schelling, aquele discípulo de Boehme, e de si mesmo. Como? Posicionando-se diante das concepções que expõe. Por exemplo, ele afirma que quando o pensamento filosófico alemão, em sua segunda fase, passa da determinação do fundamento do mundo como razão para sua determinação como vontade, ele “*capta* a contradição entre liberdade e conexão causal.”³⁶⁷ Dilthey apresenta tal contradição como um momento de lucidez do pensamento filosófico alemão. Do mesmo modo, quando Schelling rompe com um sistema racional tal como o de Hegel, ele apresenta seu “avanço”. Aqui há um posicionamento muito semelhante ao de Koyré. Entre Hegel e Schelling, é o segundo que ele prefere. O sistema racional hegeliano apresenta um problema. “Se a divindade constitui um aspecto da totalidade cósmica, então o primeiro propósito necessário da filosofia será compreender o nascimento de todas as coisas a partir de Deus ou do absoluto.”³⁶⁸ Mas isso não é possível. Partindo do absoluto, não há explicação do singular. Daí a necessidade daquela “caída” que Schelling, diferentemente de Hegel, admitia, que dá lugar à liberdade e, assim, abre espaço para o irracional.

Contudo, vemos com mais clareza o motivo pelo qual, para Koyré, Dilthey não está apenas a falar das concepções de outros autores, especialmente quando inicia aquelas citações aparentemente desconexas do seguinte modo: “É curioso ler em Dilthey essa característica do

³⁶⁶ Não é nosso objetivo discorrer sobre a história da filosofia alemã do século XVIII e XIX. Reenviamos nosso leitor interessado em situar as leituras de Koyré – e de Dilthey – ao início da obra de Heidegger “Schelling e a liberdade”, mas sobretudo ao breve mas elucidativo artigo de Vasco Baptista Marques, “A Odisseia do conceito de liberdade no Idealismo Alemão.” Como indicamos – e ainda destacaremos – o que perpassa essas discussões que abordamos aqui é principalmente uma doutrina da liberdade. Ora, como se sabe, esse é um tema comum do idealismo alemão. Para Vasco Baptista Marques, “seria possível reconstruir toda a história do idealismo alemão através de uma tematização das diversas formas e figuras que nele reveste o conceito de liberdade”. Cf. MARQUES, Vasco Baptista. A Odisseia do conceito de liberdade no Idealismo Alemão. In: *Philosophica*, Lisboa, 53, 2018, p. 51. Embora de modos distintos, Hegel, Fichte e Schelling comungam da ideia de um “pensar do universal que a si mesmo se sabe como livre”. Cf. *idem, ibidem*. Segundo Marques, na *Wissenschaftslehre* de Fichte, tal conceito aparece como “posição da propriedade meramente subjetiva de se afirmar a si mesmo (= eu) como negação do outro de si mesmo (= natureza)”, na *Naturphilosophie* de Schelling, ele aparece como “posição da propriedade meramente objetiva de se negar a si mesmo (= espírito) como afirmação do outro de si mesmo (= natureza)”, e, em Hegel, como uma tentativa de superação e reconciliação dos dois. Cf. *ibidem*, p. 55 e 56 e p. 59 e 60. Como se percebe, nosso trabalho caminha para outro lado. O Schelling ao qual Koyré se refere – e retoma nessa passagem em nome de Dilthey – não é exatamente o autor célebre do idealismo alemão; Koyré não delinea sua doutrina da liberdade a partir de sua *Naturphilosophie*, mas do período teosófico de seu pensamento, aquele ao qual corresponde o “*Tratado sobre a essência de liberdade*”. Trata-se, então, de um Schelling diferente.

³⁶⁷ DILTHEY, Wilhelm. La filosofía Alemana en la época de Hegel... *op. cit.*, n.p. Grifo meu.

³⁶⁸ *idem*.

pensamento filosófico alemão.”³⁶⁹ Portanto, segundo Koyré, há, em Dilthey, uma marca do misticismo especulativo de Boehme. Ora, como dissemos, ele fala essencialmente da questão da liberdade. *Voilà* a marca de Boehme em Dilthey.

Até que ponto do trabalho de Dilthey Koyré via essa marca? Ela se limitava a seus textos sobre o pensamento filosófico alemão do século XVIII e XIX ou Koyré a via em outros trabalhos diltheyanos?

2.2 O misticismo da filosofia e do método histórico de Dilthey

2.2.1 A extensão dos estudos diltheyanos de Koyré

No entanto, há uma questão que devemos nos colocar antes de investigarmos até onde vai, para Koyré, a marca do misticismo em Dilthey. Qual a profundidade dos estudos de Koyré sobre esse autor? Até que ponto foram suas leituras? Até que ponto podemos ser assertivos quanto à interpretação koyreana da “obra” de Dilthey?

Poderíamos apontar que Koyré publica duas resenhas, uma em 1930 outra em 1932, sobre o VII e VIII tomos das obras completas de Dilthey publicadas na Alemanha, pela Teubner. Poderíamos indicar sua citação de um trabalho de Dilthey – “article admirable”,³⁷⁰ segundo Koyré – sobre Sébastien Franck, aquele espiritualista que inspirou Boehme. Poderíamos mostrar uma lista bastante sugestiva de autores próximos a Koyré que discutiram diretamente com Dilthey e que não guardaram essas discussões para si, como Husserl, Misch e Groethuysen. Mas por hora, gostaríamos de mostrar a opinião de dois autores célebres sobre o conhecimento de Koyré da obra de Dilthey.

Primeiro, Alexandre Kojève. Em uma resenha publicada nas *Recherches Philosophiques* sobre um livro cujo autor era Misch, genro de Dilthey e integrante do Círculo de Göttingen, Kojève retoma a resenha de Koyré de 1932. O livro em questão tratava “das duas correntes mais importantes da filosofia alemã contemporânea”³⁷¹ – a fenomenologia fundada

³⁶⁹ KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme...*, op. cit., p. VIII.

³⁷⁰ KOYRÉ, Alexandre. Sébastien Franck. In : *Mystiques, spirituels, alchimistes...* op. cit., p 39.

³⁷¹ KOJEVNIKOFF [KOJÈVE], Alexandre. “Resenha de”. [MISCH, Georg. *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl.* Leipzig: Teubner, 1931]. In: *Recherches Philosophiques*, Paris, t. II, 1932-1933, p. 470-475.

por Husserl e a “filosofia da vida”³⁷² propagada pelos discípulos de Dilthey. Ao falar dessa última, Kojève indica duas referências, para ele, importantes: uma delas era Groethuysen, discípulo e amigo de Dilthey, e introdutor do pensamento desse autor na França nas décadas de 1910 e 1920. Groethuysen apresentou um trabalho, posteriormente publicado sob o título *Dilthey et son école*, na EHES – *École des Hautes Études Sociales* –, em um congresso sobre o pensamento alemão, em 1911. Ele também apresentou e publicou, em 1926, um artigo que se tornará célebre, *Introduction à la pensée allemande depuis Nietzsche*, no qual discorre sobre Dilthey. Na França, como salienta Dandois, Groethuysen era tido como introdutor e seguidor de Dilthey. A outra referência dada por Kojève, então posta ao lado de Groethuysen, é Koyré. Ele o faz, evidentemente, não pelo fato de serem muito próximos (Koyré e Groethuysen), como vemos em uma carta de Koyré a Meyerson,³⁷³ mas pela resenha publicada por Koyré em 1932. Para Kojève, não se tratava de um simples balanço crítico, mas de um “brilhante pequeno ensaio sobre o diltheyanismo.”³⁷⁴

Mas seria Kojève uma testemunha confiável da extensão dos estudos de Koyré sobre Dilthey? É certo que a resenha que mencionamos de Kojève era dedicada a um livro sobre a “filosofia da vida” de Dilthey, ou seja, sobre o caráter filosófico dos escritos de Dilthey como um todo. Contudo, é preciso lembrar que Kojève foi aluno Koyré, e que seus cursos sobre Hegel lhe chamam atenção.³⁷⁵ Mas por que isso é importante? Porque, atualmente, ligamos o nome de Dilthey à tentativa de fundar as ciências humanas mas, logo no início do século XX, seu nome era ligado fortemente também ao seu trabalho sobre Hegel. Seu ensaio “História da juventude de Hegel” alcançou grande repercussão.³⁷⁶ Observemos que o próprio texto de Koyré, aquele que citamos no tópico acima, se insere nesse tema, sobre a “filosofia alemã na época de Hegel”. Outro trabalho interessante para observarmos essa repercussão é o de Meyerson. Ele

³⁷² Como indicado por Giuseppe Bianco, o termo “filosofia da vida” possui vários sentidos e é ligado ao nome de vários autores. Ver: BIANCO, Giuseppe. “Philosophies of life”. In: GORDON, Peter E.; BRECKMAN, Warren. *The Cambridge History of Modern European Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, p. 153-175. Aqui trata-se apenas do sentido dado por Groethuysen e o próprio Koyré para a filosofia diltheyana, que toma o homem não como uma “seiva diluída da razão”, mas como um ser vivo que, além de pensar, também sente e age.

³⁷³ Nessa carta, vemos que Groethuysen era a quem Koyré se dirigia quando perdia seus contatos na Alemanha. KOYRÉ, Alexandre. [Correspondência]. Destinatário: Émile Meyerson. Paris, 24 fev. 1924. In: BENSUAUDEVINCENT, Bernadette; TELKES-Klein (ed.) *Lettres françaises*. Paris: CNRS Éditions, 2009, p. 232.

³⁷⁴ KOJEVNIKOFF [KOJÈVE], Alexandre. “Resenha de”. [MISCH, Georg. *Lebensphilosophie und Phänomenologie...*, op. cit., p. 474.

³⁷⁵ Como se sabe, Kojève, antes de seus célebres cursos sobre Hegel, foi aluno de Koyré na EPHE. Nos relatórios dos cursos de Koyré, vemos o nome de Kojève, de maneira descontínua, de 1927 a 1938. Cf. KOYRÉ, Alexandre. *De la mystique à la science*. Paris: Éditions EHESS, 2016, p. 67 -90.

³⁷⁶ AMARAL, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. *Dilthey: um conceito de vida...*, op. cit., p. XX.

que, segundo Koyré,³⁷⁷ ocupa um lugar importante nos estudos hegelianos na França, em *De l'explication dans les sciences*, ao falar sobre a filosofia de Hegel, cita Dilthey.³⁷⁸ É possível que Kojève tenha visto Koyré como referência em Dilthey orientado pelo seu interesse em Hegel. Nisso voltamos a um âmbito de estudos circunscrito a uma parte do trabalho diltheyano.

Há, no entanto, outro autor célebre que atesta a extensão do conhecimento de Koyré da obra diltheyana. Quando pensamos na introdução de Dilthey na França, não pensamos, é certo, primeiramente em Groethuysen. Raymond Aron é o grande nome ligado a Dilthey em solo francês na primeira metade do século XX. Isso porque, dentre outros motivos, ele escreveu o livro *La philosophie critique de l'histoire: essai sur une théorie allemande de l'histoire*, publicado em 1938, cujo primeiro capítulo é consagrado à obra de Dilthey como um todo, em suas diferentes fases, seguindo seus problemas e suas modificações, ou seja, em seu desenvolvimento, desde sua “*Introdução às ciências do espírito*” até sua “*Filosofia da filosofia*”. Bem, Raymond Aron, essa referência também reconhecida por seus estudos diltheyanos, enviou aquele célebre livro a Koyré para saber sua opinião. Em uma carta depositada nos Arquivos Aron, na BNF – Bibliothèque Nationale de France –, vemos a resposta de Koyré.

[...] eu quero te dizer a impressão que eu tive lendo seu livro: ele é bom, muito bom mesmo. [...] eu reli seu capítulo sobre Dilthey – é bom, e a sistematização que você lhe dá não ultrapassa os limites do que Dilthey teria podido fazer. [...] Seu “Rickert” me parece lhe dar importância demais. [...] Seu “Simmel” é bom. Seu “Weber”, muito bom.³⁷⁹

Aron seguiu uma prática comum de enviar uma obra de sua autoria a um pesquisador que respeitava. Não é isso que mais nos chama atenção. O que nos chama a atenção é um detalhe. Há quatro capítulos no livro de Aron: um sobre Dilthey, outro sobre Rickert, outro sobre Simmel e outro sobre Weber. Mas ao comentar o capítulo consagrado a Dilthey, Koyré nos dá uma informação curiosa. Ele diz tê-lo lido pela segunda vez. Aron já o tinha mostrado separadamente de seus outros capítulos. Podemos deduzir daí que, no que se refere a Dilthey, Aron o reconhecia como um estudioso.

³⁷⁷ KOYRÉ, Alexandre. Rapport sur l'état des études hégéliennes en France. In : _____. *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Paris: Gallimard, 1973, p. 236.

³⁷⁸ MEYERSON, Émile. *De l'explication dans les sciences*. Tome II. Paris : PAYOT & C^{ie}, 1921, p. 14, 409 e 425.

³⁷⁹ KOYRÉ, Alexandre. [Correspondência]. Destinatário: Raymond Aron. [S/I, S/D].

Essa informação nos parece valiosa para entendermos aquela extensão dos estudos diltheyanos de Koyré. Nosso autor se debruçou sobre a obra de Dilthey como um todo. Seus textos constituem frutos de um trabalho de leitura e de estudo minimamente sistemático.

2.2.2 O misticismo da filosofia de Dilthey

O trabalho que mais testemunha tais estudos sistemáticos de Koyré é, de fato, aquela resenha sobre a qual Kojève falava. Nela, Koyré apresenta uma visão geral da obra de Dilthey. Ele também destaca um artigo que, no período, constituía um dos trabalhos mais famosos desse historiador alemão. Tratava-se de “*Os tipos de concepção de mundo e seu desenvolvimento nos sistemas metafísicos.*” Contudo, para Koyré, esse era um texto particularmente familiar. Isso porque ele gerou um debate entre Husserl e Dilthey que rendeu um artigo do fenomenólogo alemão, troca de correspondências e algumas discussões em Göttingen.³⁸⁰

Para entendermos esse debate curioso, é preciso primeiramente conhecermos a admiração de Dilthey por Husserl após sua leitura das “*Investigações Lógicas*”. “O primeiro grande progresso da investigação filosófica desde a *Crítica da razão pura*”,³⁸¹ eis o que Dilthey achou da obra husserliana. Ele então consagra um seminário sobre o segundo tomo das *Investigações*, durante o inverno 1904-1905, do qual Husserl, por meio de Walter B. Pitkin, tomará conhecimento.³⁸² No inverno seguinte, Husserl se encontra com Dilthey e Groethuysen, seu discípulo. “O fato de que Dilthey identificava minha fenomenologia e a psicologia das ciências do espírito e a relacionava com o objetivo de sua vida me impressionou muito,” disse Husserl a Dietrich Mahnke, após ler sua resenha de “A edificação do mundo histórico”, de

³⁸⁰ Não vamos nos concentrar nos papéis precisos que Husserl e Dilthey exerceram no desenvolvimento de seus respectivos trabalhos. Gostaríamos apenas de citar uma carta reproduzida por Jean-Claude Gens em *La pensée herméneutique de Dilthey* e reenviarmos nosso leitor interessado à leitura dessa obra luminosa. No dia 29 de junho de 1929, Husserl diz ao genro e discípulo de Dilthey, George Misch, também integrante do Círculo de Göttingen: “Você não sabe que algumas conversas com Dilthey em 1905, em Berlim (e não seus escritos) deram o impulso que conduziu o Husserl das *Investigações Lógicas* àquele das *Ideias* e que a fenomenologia das *Ideias* exposta de modo incompleto, acabada real e concretamente só entre 1912 e 1925, conduziu – por um método cuja elaboração foi essencialmente diferente – a uma comunidade das mais íntimas com Dilthey. É preciso esclarecer isso. Eu ignoro onde e quando.” Cf. *apud.* GENS, Jean-Claude. *La pensée herméneutique de Dilthey : entre néokantisme et phénoménologie*. Villeneuve-d’Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2002, p. 98. Citamos tal carta aqui apenas para endossarmos a riqueza das discussões em torno de Dilthey, as quais certamente não podem ser reduzidas a um projeto metodológico de fundamentação das ciências do espírito. Dilthey, de alguma forma, desempenhou um papel no desenvolvimento das pesquisas husserlianas consagradas à fenomenologia transcendental.

³⁸¹ *apud.* GENS, Jean-Claude. *La pensée herméneutique de Dilthey...op. cit.*, p. 93.

³⁸² GENS, Jean-Claude. *La pensée herméneutique de Dilthey...op. cit.*, p. 97.

Dilthey, na qual sugeria uma aproximação entre Dilthey e Husserl.³⁸³ Esse encontro foi anunciado imediatamente, segundo o próprio Husserl, em Göttingen.

O fenomenólogo alemão continua a se inteirar dos trabalhos de Dilthey, o que se vê em “*A filosofia como ciência do rigor*”, artigo publicado por Husserl na revista *Logos*, em 1911. Nesse artigo que se tornará célebre, ele opõe a fenomenologia, caminho pelo qual a filosofia pode se transformar no que o título do artigo indica, à filosofia reduzida à “visão de mundo”. Para ele, era o que Dilthey apresentava em seu “*Tipos de visão de mundo e seu desligamento nos sistemas metafísicos.*”³⁸⁴ O olhar em direção às essências torna possível uma metafísica científica, enquanto o olhar em direção às múltiplas visões de mundo e às experiências vividas nas quais elas se fundamentam nos leva somente ao ceticismo. Eis o modo como Dilthey inicia seu texto.

Entre as razões que ao ceticismo brindam sempre novo alimento, uma das mais eficazes é a anarquia dos sistemas filosóficos. Entre a consciência histórica da sua multiplicidade ilimitada e a pretensão de cada um à validade universal existe uma contradição que corrobora o espírito céptico com muito mais força do que qualquer demonstração sistemática.³⁸⁵

Mais à frente, ele afirma que há um

incomensurável campo de ruínas de tradições religiosas, de afirmações metafísicas, de sistemas demonstrados [...]. Cada um desses sistemas exclui o outro, contradizem-se entre si, nenhum leva a melhor na própria demonstração: nas fontes da história, nada encontramos da conversação amistosa da Escola de Atenas de Rafael.³⁸⁶

Segundo Husserl, Dilthey não consegue se desvencilhar do ceticismo, mesmo quando ele vai para o terreno da história, no qual pretende encontrar uma solução.³⁸⁷ No seu entender, “atribuir valor a uma ideia significaria ela ser uma forma intelectual ‘de fato’, considerada de valor e determinativa do pensamento, neste ‘de fato’ do seu valor.”³⁸⁸ Quer dizer “não haveria um valor que meramente ou ‘em si’ o fosse, que o fosse ainda que ninguém o realizasse e que nenhuma Humanidade histórica chegasse a realizá-lo.”³⁸⁹ Visto que, para ele, “perante o olhar que abarca a terra e todo passado esvanece-se a validade absoluta de qualquer forma singular

³⁸³ GENS, Jean-Claude. *La pensée herméneutique de Dilthey...op. cit.*, p. 97.

³⁸⁴ HUSSERL, Edmund. *A filosofia como ciência do rigor*. Coimbra: Atlântida, 1992, p. 50.

³⁸⁵ DILTHEY, Wilhelm. *Tipos de concepção de mundo... op. cit.*, p. 5.

³⁸⁶ *ibidem*, p. 7.

³⁸⁷ HUSSERL, Edmund. *A filosofia como ciência do rigor*, p. 53.

³⁸⁸ *ibidem*, p. 51.

³⁸⁹ *idem, ibidem*.

de vida, de constituição, religião ou filosofia.”³⁹⁰ Dilthey apenas se mostra um cético específico; um cético historicista. Fundamentalmente, ele não admite normas universais, mas a relatividade de toda e qualquer norma.³⁹¹ É para tal relatividade que seu estudo sobre múltiplas visões de mundo – irreduzíveis umas às outras, todas em si mesmas verdadeiras – aponta. Totalmente outro é o espírito da fenomenologia, a qual, através da apreensão fenomenológica das essências, se propõe a decifrar o enigma do mundo e da vida.³⁹²

Dilthey, por sua admiração, não conseguiu ser indiferente às críticas de Husserl. Enviou-lhe uma carta poucos meses após a publicação do artigo. Nela, ele admite suas diferenças com o fenomenólogo. “Uma metafísica que pretende exprimir de maneira válida a coerência do mundo por uma conexão de conceitos me parece impossível”.³⁹³ No entanto, ele nega ser um cético. “Eu me ligo precisamente ao movimento de contestação da metafísica – no sentido dado aqui a esse termo – que se desenvolveu desde a segunda metade do século XVIII.”³⁹⁴ Ele se refere à metafísica como sistema, caracterizando esses “sistemas metafísicos” “pelo fato de que empreenderam exhibir de maneira arbitrária a coerência do mundo por uma coerência de conceitos.” Ele argumenta que tais sistemas contêm uma visão de mundo, são subordinados a “formas de vida” históricas, questões de valor e fim, e, portanto, relativas. Daí a importância de uma investigação histórica sistemática, aliada a uma reflexão filosófica, que poderia resolver o problema posto pela relatividade das “formas de vida” históricas.³⁹⁵ Mas Dilthey se mostra responsável pelo mal-entendido. O texto que publicou não contemplava integralmente seus estudos sobre uma “doutrina das visões de mundo.”³⁹⁶ Ao sublinhar o desencontro acidental de ideias, Dilthey destaca compartilhar com Husserl suas posturas filosóficas mais basilares.

Dias depois, Husserl lhe responde endossando a maior parte de suas afirmações, embora criticando sua premissa. “O pressuposto do qual você parte não é pertinente: a saber, que meus argumentos seriam dirigidos contra você.” “Não há nenhuma diferença séria entre nós.”³⁹⁷ E Husserl destaca dois pontos: a questão da relatividade e a questão da metafísica. A

³⁹⁰ DILTHEY, Wilhelm. *Tipos de concepção de mundo... op. cit.*, p. 9.

³⁹¹ HUSSERL, Edmund. *A filosofia como ciência do rigor*, p. 67.

³⁹² *ibidem*, p. 66.

³⁹³ DILTHEY, Wilhelm. [Correspondência]. Destinatário: Edmund Husserl. [S. I.], 29 jun. 1911. In: GENS, Jean Claude (ed.) *Heidegger : les conférences de Cassel 1925*. Traduzido por Jean Claude Gens. Paris : Vrin, 2003, p. 112 e 113.

³⁹⁴ *ibidem*, p. 114 e 115.

³⁹⁵ *ibidem*, p. 118 e 119.

³⁹⁶ *ibidem*, p. 114 e 115.

³⁹⁷ HUSSERL, Edmund. [Correspondência]. Destinatário: Wilhelm Dilthey. [S. I.], 5 /6 jul. 1911. In: GENS, Jean Claude (ed.) *Heidegger : les conférences de Cassel 1925*. Traduzido por Jean Claude Gens. Paris : Vrin, 2003, p. 122, 123. Husserl lhe promete publicar uma nota na revista Logos afim de prevenir possíveis interpretações que ligassem suas críticas a Dilthey. Essa nota nunca será publicada.

fenomenologia não exclui o relativo. Ela considera, por exemplo, que uma religião “pode ser uma ‘verdadeira religião’ e sua verdade só ser relativa, em relação a uma ‘humanidade’ vivendo em conexão com uma ‘natureza’ se situando em certo estágio de desenvolvimento.” Isso porque a verdade depende do que está pressuposto na ideia de “humanidade” e “natureza,” conteúdo que precisa ser apreendido idealmente.³⁹⁸ A essa questão se liga àquela da metafísica. “O que você combate enquanto metafísica não é a mesma coisa que eu considero e pratico como metafísica.”³⁹⁹ Husserl precisa: metafísica é a determinação do sentido do conteúdo de verdade de uma ciência. “O verdadeiro, no sentido último, pertence à verdade metafísica.”⁴⁰⁰ A fenomenologia “exclui toda ‘metafísica’ da coisa em si que se apoia sobre Kant, bem como toda metafísica ontológica à la Espinoza que extrapola uma ciência do ser a partir de um sistema de puros conceitos.”⁴⁰¹ Ele então declara estar ao lado de Dilthey. “Não queremos, em relação a tudo isso, dizer, no fundo, a mesma coisa?”⁴⁰² Esse encontro – que será procedido por mais uma carta da parte de Dilthey, escrita três meses antes de sua morte – terá impactos em Göttingen. Husserl continuará atento aos trabalhos de Dilthey, cuja leitura recomendará vivamente. Em 1925 e em 1928, inspirado pelas leituras dos tomos V e VI das *Obras Completas* de Dilthey, Husserl chegará a homenageá-lo em seu curso de verão.⁴⁰³

No entanto, como vimos, ele nunca retirará publicamente sua crítica ao ceticismo historicista de Dilthey. Essa crítica provocará reações por parte de Groethuysen, das quais Koyré tomará parte de uma maneira singular.

Em 1912, um ano depois da morte de Dilthey e do debate no interior do qual recebeu essa etiqueta, Bernard Groethuysen, que, como dissemos, esteve no primeiro encontro desses autores em Berlim, ainda em 1905, apresentava-o ao público francês. Logo no início de seu trabalho, ele já busca afastar a imagem de Dilthey como um cético. O objetivo de Groethuysen

³⁹⁸ A verdade é, então, algo ideal “está ligada a relações que determinam por seu conteúdo de essência princípios *a priori* enquanto condições de possibilidade de uma tal verdade.” *ibidem*, p. 124 e 125.

³⁹⁹ HUSSERL, Edmund. [Correspondência]. Destinatário: Wilhelm Dilthey. [S. I.], 5 /6 jul. 1911... *op. cit.*, p. 126 e 127.

⁴⁰⁰ Daí que “toda ciência do existente, por exemplo a ciência da natureza física se transforma em *eo ipso* em metafísica.” *ibidem*, p. 126 e 127.

⁴⁰¹ *idem, ibidem*.

⁴⁰² *idem, ibidem*.

⁴⁰³ “Fora da psicologia, seu mérito é de ter exercido a crítica mais radical em relação ao naturalismo e da incapacidade da psicologia de se desprender das ciências da natureza.” Ao retomar as Investigações Lógicas, Husserl afirma que a psicologia de Dilthey constituía uma “antecipação e uma etapa geniais da fenomenologia”. *apud*. GENS, Jean-Claude. *La pensée herméneutique de Dilthey...op. cit.*, p. 99. Em 1928, continua a reconhecer o trabalho de Dilthey. Para Husserl, o projeto de Dilthey de uma psicologia descritiva se destaca. “Enquanto a psicologia tradicional é voltada para os vividos psíquicos individuais singulares e se vê condenada por seu dualismo cartesiano inicial a pensar sua relação com os fatos psíquicos corporais e então faltar ao ser da pessoa, Dilthey apreende em revanche desde o início o indivíduo como sujeito pessoal na vida de uma comunidade e essa na unidade de sua história, na qual o ser pessoal se revela em seus atos, suas criações.” GENS, Jean-Claude. *La pensée herméneutique de Dilthey...op. cit.*, p. 100.

é, ele diz, o de expor a “filosofia” diltheyana. Mas já precisa: “não é um sistema, não são fórmulas abstratas, ou doutrinas [...] antes, é um conjunto de tendências.”⁴⁰⁴ Tal conjunto se caracteriza por um esforço de pensar filosoficamente voltando-se com afinco para a história. Então, Dilthey “é um filósofo coadunado com um historiador: o filósofo que desenvolve sua filosofia aprofundando as realidades históricas, e o historiador que só pode apreender os dados humanos se colocando questões de uma maneira geral.”⁴⁰⁵ Groethuysen, então, retoma o mesmo argumento de Dilthey ao precisar sua crítica à metafísica situando-a no contexto filosófico de rejeição aos sistemas metafísicos do século XVIII. “Para darmos conta da obra de Dilthey [...] é preciso remontar aos fatos históricos, cuja imagem, tal como ela se refletiu nele, poderia nos fazer verdadeiramente compreender a natureza de suas convicções filosóficas.”⁴⁰⁶

A geração de Dilthey, Groethuysen nos explica, nasceu em contradição com as tradições do período que vai de Leibniz a Hegel, “uma tradição impregnada de certo espírito filosófico.”⁴⁰⁷ Esses autores se colocaram todos “à investigação de algo que explicaria a vida individual fazendo entrar como parte em uma ordem universal.”⁴⁰⁸ E alguns deram a isso as formas “de uma metafísica sistematizada.” Isto é, pretenderam “dar à filosofia o caráter de evidência,” quiseram “deduzir logicamente a diversidade dos fatos retirados da experiência.”⁴⁰⁹ Em meio às transformações do pensamento filosófico, surgem filósofos e poetas

que não acreditando mais no espírito de sistema, buscaram uma expressão nova para o que há de vivo na filosofia e que sem se deixar levar por concepções dogmáticas souberam encontrar formas para dar conta das próprias flutuações e nuances dos pensamentos e das emoções do filósofo.⁴¹⁰

Trata-se da geração à qual pertence Dilthey. Foi então que ele se voltou para a história. Ali, ao se deparar com o diverso, ele não buscou subsumi-lo em uma explicação homogeneizadora, não buscou suprimir o singular. Ao se debruçar sobre a história, ele buscou apreender “das formas e das manifestações diversas do passado, algo de vivo, algo de humano.”⁴¹¹ Groethuysen segue Dilthey no texto criticado por Husserl. “A filosofia não deve

⁴⁰⁴ GROETHUYSEN, Bernard. Dilthey et son école. In : _____. *Philosophie et histoire*. Paris : Bibliothèque Albin Michel, 1995, p. 55.

⁴⁰⁵ GROETHUYSEN, Bernard. Dilthey et son école..., *op. cit.*, p. 55.

⁴⁰⁶ *ibidem*, p. 56.

⁴⁰⁷ *idem, ibidem*.

⁴⁰⁸ *idem, ibidem*.

⁴⁰⁹ *ibidem*, p. 57.

⁴¹⁰ *ibidem*, p. 60.

⁴¹¹ *ibidem*, p. 63.

buscar no mundo, mas no homem, o nexo interno dos seus conhecimentos. A vontade do homem hodierno pretende compreender a vida vivida pelos homens.”⁴¹²

Portanto, Dilthey não é aquele filósofo que, ao ver “essa variedade das formas que o espírito humano revestiu sucessivamente buscará apreender a realidade que ali se tornaria inteligível.”⁴¹³ É aquele que é também um historiador, o qual, ao contrário, destaca a diferença. Ao sublinhar essa postura de Dilthey, vemos Groethuysen retomar o debate que travou com Husserl. Ele o defende diretamente da etiqueta pregada pelo fenomenólogo alemão.

Não é o que concordamos chamar de historicismo, não é um relativismo baseado sobre o fato da variabilidade das opiniões dos homens, é um ponto de vista que parte da riqueza da vida humana e das diferentes possibilidades que ela implica, para investigar modos de valoração que poderiam se adaptar à diversidade dos fenômenos.⁴¹⁴

A pesquisa de Dilthey, que não reduz a diversidade dos sistemas filosóficos, mas aponta suas diferenças, não tem como inspiração – e aspiração – a apologia cética. Ela busca encontrar algo de objetivo. Mas não é a explicação do mundo. É a da vida. A realidade das “formas que o espírito humano revestiu” tem um “caráter próprio”, “só poder ser concebida através desse conjunto de ações e reações que constituem como o próprio fundo da história. Esta realidade só se revela, se compreende à medida em que ela torna algo de vivido, que ela faz parte da vida humana.”⁴¹⁵ E Groethuysen esclarece por que, mesmo a partir da investigação dessa vida, não se pode construir um sistema. “Essa vida humana que queremos apreender através da história não se define, não conhece fórmula, ela só pode ser compreendida, revivida de alguma maneira, e isso somente através das formas de espírito objetivo, como teria dito Hegel.”⁴¹⁶

Groethuysen claramente retoma Dilthey. Em seu supracitado “Tipos”, esse afirma que “o antagonismo dos sistemas filosóficos está, em última análise radicado na própria vida.”⁴¹⁷ Certamente, a “vida que brota em condições diversas [na história] é muito diversificada.”⁴¹⁸ O caminho que pode nos levar a compreendê-la é o da investigação de suas manifestações. “Por ter-se objetivado em suas manifestações, é mais apreensível, segundo toda a sua profundidade na compreensão e na interpretação do que em toda a percepção e captação da própria

⁴¹² DILTHEY, Wilhelm. *Tipos de concepção de mundo... op. cit.*, p. 9.

⁴¹³ *ibidem*, p. 64.

⁴¹⁴ GROETHUYSEN, Bernard. *Dilthey et son école... op. cit.*, p. 69.

⁴¹⁵ *ibidem*, p. 64.

⁴¹⁶ *idem, ibidem*.

⁴¹⁷ DILTHEY, Wilhelm. *Tipos de concepção de mundo... op. cit.*, p. 33.

⁴¹⁸ *ibidem*, p 17.

vivência.”⁴¹⁹ Vê-se como Groethuysen segue Dilthey e aponta por qual motivo não se pode considerá-lo como cético historicista, como outrora Husserl tinha sublinhado. Dilthey é um filósofo historiador que não desdenha da busca pela verdade, mas a direciona à vida humana.

A preocupação de Groethuysen em delinear essa “filosofia” de Dilthey não se limita ao seu trabalho publicado em 1912. Em 1926, ele publica outro texto, também fruto de uma conferência ministrada em Paris,⁴²⁰ *Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche*. Como se vê, Groethuysen continua destacando Dilthey como filósofo que buscava através da história conhecer a realidade da vida. Ele abre seu texto com uma citação do primeiro parágrafo do trabalho supracitado de Dilthey, aquela na qual ele fala da “anarquia dos sistemas filosóficos.”

Groethuysen persiste em sua defesa contra a acusação de um ceticismo diltheyano. Ainda que Dilthey tenha criticado os sistemas metafísicos,

nenhum historiador, talvez, penetrou mais profundamente [seu] espírito [...]. Há algo que, sempre de novo, o atrai em direção a esse passado metafísico que continuará a ser sua pátria espiritual, na qual ele é certo de reencontrar sempre, incrédulo é verdade, o que o pensamento humano produziu de mais profundo e talvez de mais profundamente humano.⁴²¹

Não há uma aversão diltheyana aos sistemas metafísicos. Pelo contrário. Dilthey vê, especialmente nas filosofias dos séculos XVIII e início do XIX, algo que o atraía nesse “conjunto de visões e ideias bem vivas”,⁴²² da época de Goethe. Sim, as diferentes concepções de mundo, que produzem diferentes sistemas metafísicos, Groethuysen continua a insistir, “não são produtos do pensamento; eles não são resultantes de uma pura vontade de conhecer. É em uma vida [...] que encontramos suas origens [...] É à própria vida que é preciso remontar para compreender as diferentes manifestações do pensamento filosófico.”⁴²³ É preciso remontar a ela, pois é dela que a filosofia nasce.⁴²⁴

Portanto, não há uma inspiração cética em Dilthey, no entender de Groethuysen. Ele aponta, sim, para a possibilidade de conhecer uma realidade. Mas trata-se de uma realidade que demanda um esforço de trabalho constante e que só pode ser apreendida pela história. “A vida

⁴¹⁹ DILTHEY, Wilhelm. *Tipos de concepção de mundo... op. cit.*, p. 9.

⁴²⁰ No quadro de um evento intitulado “Union pour la vérité”, organizado por Paul Desjardins, segundo Bernard Dandois. GROETHUYSEN, Bernard. *Philosophie et histoire*. Paris : Bibliothèque Albin Michel, 1995, p. 91.

⁴²¹ GROETHUYSEN, Bernard. *Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche*. In : _____. *Philosophie et histoire*. Paris : Bibliothèque Albin Michel, 1995, p. 108.

⁴²² *ibidem*, p. 109.

⁴²³ *ibidem*, p. 112.

⁴²⁴ *ibidem*, p. 116.

não se define, ela escapa a toda fórmula. Ela não pode ser fixada, não tendo nada de estável, mas se manifestando sob formas sempre novas, no curso da evolução histórica.”⁴²⁵

Assim, toda tentativa de querer determinar o sentido da vida de uma vez por todas e de pronunciar um julgamento definitivo sobre a maneira pela qual precisamos considerá-la em relação ao Todo, seria contrária a seu próprio caráter. Nos só compreendemos a vida através de suas diferentes manifestações, que jogamos luz tanto de um lado quanto de outro, sobre aspectos sempre diferentes. E se do Todo pudéssemos esperar poder apreender o conjunto, seria somente no dia em que ela se manifestasse em todas as suas faces e em que tudo fosse dito.⁴²⁶

Koyré tomará parte nesse debate em sua resenha publicada em 1932. Em muitos pontos, ele retoma Groethuysen, a quem respeitava profundamente no que se referia a Dilthey. Os pontos que expõe da obra diltheyana não diferem muito daqueles que Groethuysen apresenta nos textos citados acima. No entanto, como veremos, ele acrescentará um elemento em sua exposição que mostrará uma nova face da obra de Dilthey, mais precisamente, que mostrará o eixo filosófico ao qual, em sua avaliação, ela se ligava: o misticismo boehmiano.

Nosso autor retoma quatro pontos da apresentação de Groethuysen: ele retoma a contextualização histórica da crítica diltheyana à metafísica – o que o próprio Dilthey também fez em sua carta a Husserl, como vimos; ele retoma a ideia de que não há uma aversão de Dilthey à metafísica, pelo contrário, há certa atração; ele também retoma o foco de análise do trabalho de Dilthey, como Groethuysen expôs, ou seja, as manifestações objetivas da vida; e, por fim, ele retoma a ideia de que Dilthey não é um cético historicista, na medida em que há uma preocupação filosófica que se constitui na tentativa de compreensão da vida humana, a qual só é possível pela história.

O pensamento filosófico de Dilthey desperta-se aproximadamente nos anos 1860, época na qual, depois do desmoronamento dos grandes sistemas metafísicos especulativos elaborados no início do século XIX, a filosofia (ou mais modestamente e mais exatamente, talvez, os filósofos e mesmo, ainda mais modestamente e ainda mais exatamente, os professores de filosofia), busca febrilmente um “objeto próprio”, um domínio de investigações do qual ela teria o monopólio e que poderia, substituindo a metafísica defunta, justificar sua existência (e sua continuidade no ensino).⁴²⁷

⁴²⁵ GROETHUYSEN, Bernard. Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche... *op. cit.*, p. 116.

⁴²⁶ *ibidem*, p. 117.

⁴²⁷ KOYRÉ, Alexandre. “Resenha de.” [DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, vol. VIII; *Weltanschauungslehre, Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*. Leipzig: Teubner, 1931.] In: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. 57e année, t. CXIII, 1932, p. 488.

Assim como Dilthey e Groethuysen, Koyré justifica a crítica à metafísica diltheyana a partir do seu contexto filosófico. Nosso autor apresenta sua ideia da impossibilidade da metafísica como uma “crença da época” que permaneceu durante toda sua vida.⁴²⁸

Dessa crença, Koyré não afirmou o ceticismo de Dilthey, como o fez Husserl. Ele seguiu Groethuysen. Segundo ele, Dilthey não rechaçava as construções metafísicas. Ao contrário, ele as admirava. Diante de seu contexto filosófico, o que preocupava sua “alma inquieta”

não era tanto o desejo de encontrar um objeto novo (um *Ersatz* da especulação) para a filosofia, quanto o desejo de salvar o valor das belas construções desmoronadas, quanto a impossibilidade de admitir que esses edifícios grandiosos, cujos próprios destroços provocavam sua admiração, eram apenas produtos de aberrações do espírito humano, e a impossibilidade de crer que o trabalho e o esforço que eles tinham custado à humanidade eram dispensados como pura perda.⁴²⁹

Nessa tentativa de salvar as construções metafísicas que tanto admirava, Dilthey não as destituiu de seu valor de verdade. Ele apenas alterou o tipo de verdade por elas revelada. Não se tratava mais do mundo. Tratava-se do homem. Nesse ponto, a negação do ceticismo de Dilthey é mais enfática.

É trazendo a filosofia do céu para a terra que Dilthey chega ao mesmo tempo a reconstituir e a dar seu valor de verdade aos sistemas metafísicos de outrora. Não é mais o mundo, é o homem que os sistemas metafísicos ajudarão a compreender. [...] É no estudo do espírito humano que Dilthey vê finalmente a tarefa essencial da filosofia.⁴³⁰

Mas como estudá-lo? Outro ponto da exposição de Groethuysen e do texto de Dilthey retomado por Koyré se situa no caminho escolhido por esse autor para estudar o homem. Dilthey “pensava que a alma humana só se revelava em e por suas manifestações.”⁴³¹ É no estudo das manifestações objetivas da alma, como por exemplo, os sistemas metafísicos, que constituía a tarefa da filosofia. Esses se tornavam assim, “documento(s) revelador(es) do espírito.”⁴³² Citando Dilthey, Koyré destaca: “o sistema de um metafísico é uma revelação unilateral, mas sincera, escreve Dilthey. É essa própria unilateralidade que dá seu valor

⁴²⁸ KOYRÉ, Alexandre. “Resenha de.” [DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, vol. VIII... *op. cit.*, p. 488.

⁴²⁹ *ibidem*, p. 488 e 489.

⁴³⁰ *ibidem*, p. 489.

⁴³¹ *idem, ibidem*.

⁴³² *ibidem*, p. 491.

principal: ela nos revela a irreducibilidade e a incompatibilidade dos aspectos, das atitudes, estruturas espirituais da alma.”⁴³³

O último ponto no qual Koyré segue Groethuysen se situa no centro da oposição desse autor em relação à acusação de ceticismo historicista. O objetivo de Dilthey era compreender o homem, a alma humana, mais precisamente, compreender a vida humana. Um sistema metafísico é “o documento mais diretamente expressivo da vida”.⁴³⁴ É com a vida humana que ele se preocupa. Seu interesse é apreendê-la. O que só é possível pela história.⁴³⁵

Vê-se o quanto Koyré reproduz Groethuysen em sua exposição da obra de Dilthey. E ele o faz em seu ponto talvez mais fundamental. Como vimos, a defesa de Groethuysen se sustenta, ele declara abertamente, na ideia de que o objetivo de Dilthey é compreender a vida. Múltipla, diversa, ela não se deixa apreender por uma fórmula, por um sistema. A postura diltheyana se legitima nessa concepção de que homogeneizá-la, através de uma explicação que tenta dar conta dessa diversidade reenviando-a a um princípio diretor, é deturpá-la, é corrompê-la. Sua multiplicidade é sua característica fundamental.

Mas na esteira do delineamento de tal diversidade da vida, Koyré acrescenta um elemento, como dissemos, que dá outro aspecto ao trabalho de Dilthey. Ele o apresenta sob uma luz diferente. Afasta-se de Groethuysen. Retomemos uma passagem que citamos anteriormente e observemos seu desenrolar.

[Dilthey] pensava que a alma humana apenas se revelava a si mesma em e por suas manifestações; que eram essas manifestações de sua vida e de sua atividade que se chamam arte, ciência, filosofia, que nos revelavam parcialmente o **fundo obscuro** e fecundo de onde elas procedem.⁴³⁶

Segundo Koyré, as manifestações da alma humana, ou poderíamos dizer, da vida da alma humana, em Dilthey, procedem de um “fundo obscuro.” Em outra passagem ele afirma que Dilthey era convicto da “inesgotável fecundidade desse **fundo obscuro** da vida que suporta as criações do espírito e se exprime nelas.”⁴³⁷

Como vimos, “fundo obscuro” era um termo empregado por Koyré para falar da doutrina de Boehme. Precisamente, era o termo empregado por ele para falar do que Schelling retira de Boehme. Lembremos o que ele diz nas últimas páginas de seu livro sobre o teósofo alemão publicado em 1929. “A ideia da natureza divina [em Schelling], do **fundo obscuro**,

⁴³³ KOYRÉ, Alexandre. “Resenha de.” [DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, vol. VIII... op. cit., p. 491.

⁴³⁴ *idem, ibidem*.

⁴³⁵ *ibidem*, p. 489.

⁴³⁶ *idem, ibidem*. Grifo nosso.

⁴³⁷ *ibidem*, p. 491.

aquela do divino em Deus, carregam muito nitidamente a marca de sua origem que, aliás, Schelling não busca de modo algum esconder.”⁴³⁸ Esse “fundo” é a concepção do primeiro princípio em Deus, “fonte fecunda e potente de produção, de movimento e de vida; e isso em Deus, mas também na criatura.”⁴³⁹ “Fonte obscura,”⁴⁴⁰ da qual surgiu o Mal existente. Fonte da autocriação dos seres, portanto, fonte da liberdade, “fundo e centro da vida,”⁴⁴¹ que está em nossa alma, que “está em nós”.⁴⁴²

O que Koyré acrescenta na exposição de Groethuysen é a inspiração mística da filosofia de Dilthey. A “irredutível multiplicidade das manifestações da alma”⁴⁴³ se explica pelo fato de o homem possuir em si esse “fundo obscuro,” donde saem as criações do espírito. Não se pode homogeneizar aquelas manifestações pela fixação de um princípio diretor pois são produzidas por uma alma que possui uma capacidade de autodeterminação, autocriação, que faz aquelas manifestações serem **essencialmente** diferentes.

É daí [dessa irredutibilidade] que provém o amor com o qual ele se debruçava sobre os documentos históricos, o valor que ele atribuía à investigação da nuance. [...] Com efeito, segundo Dilthey, toda manifestação espiritual nos ensina algo sobre o espírito humano, isto é, sobre nós mesmos, e nenhuma dessas manifestações po[de] – essencialmente – exprimir o espírito em sua totalidade.⁴⁴⁴

Poderíamos dizer que, para Koyré, essa base mística da filosofia de Dilthey, a qual suporta, por sua vez, seu trabalho como historiador, de busca pelas nuances, de valoração do diverso, explica também a admiração de Dilthey pelos sistemas metafísicos do século XVIII e início do XIX, pela filosofia da época de Goethe. Em seu livro sobre Boehme, Koyré afirma a difusão dessa concepção de vida boehmiana nos românticos, como dissemos, dessa “vida escondida, obscura, que é um movimento perpétuo sem freio e sem alvo [...] [que] sempre se engendra de novo.”⁴⁴⁵ Koyré a destaca como uma concepção difundida nos “tempos modernos.”⁴⁴⁶

Mas, como vimos, ele delineou com precisão o que era, para ele, o objeto de admiração de Dilthey. Ao fazer sua afirmação da presença de uma “característica do pensamento filosófico

⁴³⁸ KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme...*, op. cit., p. 506.

⁴³⁹ *ibidem*, p. 192.

⁴⁴⁰ *idem, ibidem*.

⁴⁴¹ *idem, ibidem*, p. 202.

⁴⁴² *idem, ibidem*, p. 203.

⁴⁴³ KOYRÉ, Alexandre. “Resenha de.” [DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, vol. VIII... op. cit., p. 491.

⁴⁴⁴ *ibidem*, p. 490.

⁴⁴⁵ KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme...*, op. cit., p. 200.

⁴⁴⁶ *idem, ibidem*.

alemão” naquele historiador, ele citava Schelling, aquele de *Das Wesen der menschlichen Freiheit*. Como discurramos, esse tratado, para Koyré, tem como um de seus eixos principais a ideia desse “fundo obscuro”, fonte do Mal existente, a partir do qual surge a liberdade, que deveria ser entendida como capacidade de autoformação. De fato, para Koyré, tal concepção marcou Dilthey. O que percebemos na resenha de Koyré de 1932 é que, em seu entender, tal marca do misticismo especulativo estava presente na obra diltheyana muito além de seus textos de história da filosofia alemã. Sobre ela se fundamentava sua filosofia e sua exigência de uma investigação histórica pertinaz. Mas além disso, sobre ela se fundamentava uma concepção e um método históricos que se contrapunham fortemente ao neokantismo.

2.2.3 O misticismo do método histórico de Dilthey

Além do debate entre Husserl e Dilthey, retomado por Groethuysen, o texto de Koyré de 1932 indica outra discussão, observada por nosso autor, da qual ele tomou parte. Trata-se da discussão entre Dilthey e os neokantianos de Heidelberg.

Sobre sua obra, empregamos a expressão, utilizada por ele próprio, “de crítica da razão histórica”. Queríamos assim destacar a filiação histórica e ligar Dilthey ao movimento kantiano ou neokantiano. Não sem razão, sem dúvida: não é para Kant que nos levam finalmente todas as tentativas de análise reflexiva do espírito? E contudo, não é tanto uma “crítica da razão histórica” – malgrado seus belos trabalhos sobre o *a priori* das ciências morais (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Berlin 1868, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Berlin 1910) – quanto uma análise compreensiva do homem, de sua natureza e de seu espírito, tal como ele se manifesta e se revela na história, que Dilthey tinha tentado constituir. Na história: pois não é de uma análise *a priori* que se trata. Não se trata de analisar, partindo de fenômenos espirituais dados (tais como a ciência, a moral, a arte) sua condição de possibilidade. Trata-se de tomar o homem em sua totalidade; trata-se de compreendê-lo em seu ser real. Ora, o que é o homem, diz Dilthey, nós só sabemos pela história, pela experiência. Nós só sabemos o que somos pelo que fomos, só conhecemos nossas possibilidades pelas nossas realizações.⁴⁴⁷

O posicionamento de Dilthey em relação a Kant ou ao neokantismo não foi uma problemática de pesquisa levantada por Koyré. Ele não constituiu um meio profícuo encontrado por nosso autor para analisar Dilthey, como podemos ver nessa passagem. Ele se deu na própria construção da obra diltheyana, desde seu início. Foi uma atitude do próprio Dilthey. De 1860

⁴⁴⁷ KOYRÉ, Alexandre. “Resenha de.” [DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, vol. VIII... op. cit., p. 489.

até seus últimos manuscritos, ele empregou a expressão “crítica da razão histórica” para caracterizar seus trabalhos.⁴⁴⁸ Além disso, no mundo acadêmico, Dilthey ocupou um lugar sugestivo. Ele foi o sucessor da cátedra de Hermann Lotze na Universidade de Berlim, a partir de 1882. Ora, foi sobre Lotze que se fundamentou o neokantismo de Heidelberg. Ele foi o mestre de Wilhelm Windelband, o qual, por sua vez, orientou a tese de Heinrich Rickert.

Por meio de seus escritos ou por meio da cátedra que ocupou na Universidade de Berlim, o próprio Dilthey se posicionou em relação a Kant. Disso poderíamos deduzir, como observa Sylvie Mesure, que os trabalhos diltheyanos teriam uma apreciação positiva por parte dos neokantianos.⁴⁴⁹ Contudo, a apreciação da obra de Dilthey foi totalmente diferente disso. Pois a crítica mais radical que seus trabalhos receberam veio por parte dos neokantianos de Heidelberg.⁴⁵⁰

As críticas começaram com o discurso de reitorado de Windelband na Universidade de Estrasburgo, em 1894. Ao falar das diferentes faculdades e das relações entre os campos científicos, Windelband sublinhou a distinção então corrente entre “ciências da natureza” e “ciências do espírito”, distinção popularizada por Dilthey.⁴⁵¹ Pertinente em um sentido restrito, para Windelband, tal separação era problemática. Sobretudo porque ela estava assentada em uma interpretação realista de dois campos do saber. Dilthey, para ele, separava-os assim fundamentado na ideia de que se tratava de duas realidades essencialmente diferentes, a da “natureza” e a do “espírito”. A questão se colocava em relação ao conteúdo do real.

Windelband rejeitava tal concepção realista. Para ele, a questão deveria se colocar em relação aos métodos utilizados pelos dois campos. Enquanto as ciências da natureza buscam leis universais, aquelas do espírito lidam com os fatos históricos singulares. Enquanto o objetivo das primeiras é o julgamento apodítico, o das segundas é o enunciado particular.⁴⁵² O deslocamento levado a cabo por Windelband, do conteúdo do real para o modo de conhecê-lo, implicava a possibilidade dos dois campos analisarem os mesmos objetos. O exemplo mais comum é o da língua. Ela pode ser analisada na perspectiva nomotética, na medida em que é possível investigar suas leis formais, como ela também pode ser analisada na perspectiva ideográfica, levando em conta a particularidade de um momento específico de uma evolução linguística.

⁴⁴⁸ GENS, Jean-Claude. *La pensée herméneutique de Dilthey...*, op. cit., p. 33.

⁴⁴⁹ MESURE, Sylvie. *Dilthey et la fondation des sciences historiques*. Paris : PUF, 1990, p. 141.

⁴⁵⁰ *idem*, *ibidem*.

⁴⁵¹ *ibidem*, 143.

⁴⁵² *ibidem*, p. 144.

Rickert, que foi seu aluno, não se desviou da discussão iniciada publicamente por Windelband. Sua crítica, no entanto, não reproduzia simplesmente aquela do seu professor. Rickert introduziu argumentos novos na discussão. Em *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, ele acompanhou Windelband na rejeição de uma diferença material daqueles dois campos e apontou um princípio lógico de distinção. Segundo Rickert, a infinitude da realidade empírica impõe ao pesquisador a necessidade de superá-la. Para isso, há dois caminhos que ele pode seguir. Ou ele pode se ater ao que vários objetos têm em comum, ou ele pode se ater à singularidade de um objeto; quer dizer, ele pode empregar um método generalizante ou um método individualizante.⁴⁵³ A partir dessa base, poder-se-ia distinguir aqueles dois campos, o das “ciências naturais” e o das “ciências históricas”. As primeiras trabalham com conceitos através dos quais apontam o que há de comum no real e buscam construir um sistema de conceitos de modo a estabelecer e exprimir o universal. As segundas trabalham com o que acontece apenas uma vez, ao que há de singular. Não se trata aqui, como não se tratava em Windelband, de uma diferenciação fundamentada nos objetos das ciências, no que se entende como real. O que está em jogo é o princípio lógico empregado, é a maneira de trabalhá-los, é o modo de conceitualizá-los. Daí que, assim como para Windelband, um mesmo objeto, em Rickert, pode ser tanto “natureza”, quando apreendido do ponto de vista nomotético, quanto “história”, quando apreendido do ponto de vista idiográfico.⁴⁵⁴

As discussões sobre a separação entre ciências da natureza e ciências do espírito, do período em questão, são importantes para percebermos como não se tratava de uma separação simplista, em Dilthey. Pois ela se assentava em algumas concepções filosóficas hoje frequentemente ignoradas. Em Dilthey, não havia a preocupação em construir um novo corte entre os diversos campos do saber. Suas reflexões, ele afirma, “são quase tão antigas quanto pode ser a situação do espírito em relação à natureza.”⁴⁵⁵ Seu objetivo era principalmente o de apontar diferenças que já existiam ali. Desde sua *Introdução às ciências espírito*, de 1883, ele destacava isso e fundamentava tal distinção em algo, para ele, inegável.

⁴⁵³ MATTA, Sérgio da. “Heinrich Rickert e a fundamentação (axio)lógica do conhecimento histórico.” In: *Varia História*. Belo Horizonte, vol. 22, n.36, 2006, p. 354.

⁴⁵⁴ Nossa intenção aqui não é a de esgotar as críticas dirigidas a Dilthey pelos neokantianos de Heidelberg. Evocamos apenas as discussões importantes em relação à tese que defendemos. Para uma apreciação integral das críticas dirigidas a Dilthey, reenviamos nosso leitor aos trabalhos já citados aqui: MESURE, Sylvie. *Dilthey et la fondation des sciences historiques*. Paris : PUF, 1990 ; GENS, Jean-Claude. *La pensée herméneutique de Dilthey : entre néokantisme et phénoménologie*. Villeneuve-d’Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, 2002.

⁴⁵⁵ DILTHEY, Wilhelm. *Introduction aux sciences de l’esprit*. Trad. Sylvie Mesure. Paris : Éditions du Cerf, 1992, p. 165.

O motivo donde nasceu o hábito de separar as ciências do espírito daquelas da natureza se enraíza naquilo que fornece à consciência que o homem tem de si mesmo sua profundidade e sua dimensão de totalidade: o homem encontra nessa consciência de si o sentimento que sua vontade é soberana, que ele é responsável pelos seus atos, que ele pode tudo submeter ao seu pensamento e resistir a tudo se refugiando na cidadela que constitui a liberdade da pessoa, graças à qual ele se distingue da natureza.⁴⁵⁶

Os neokantianos de Heidelberg tinham seus motivos para destacar que a separação entre aqueles dois campos científicos estava fundamentada, em Dilthey, em uma distinção realista.⁴⁵⁷ Sua distinção entre ciências do espírito e ciências da natureza se embasava na ideia de que não era possível subsumir as primeiras às segundas, como o queriam Comte e Mill ao “mutilarem a realidade histórica” para adaptá-la aos conceitos e métodos das ciências da natureza, segundo Dilthey.⁴⁵⁸ Com efeito, a célebre distinção diltheyana foi delineada tendo como contraponto aqueles dois autores, como afirma Sylvie Mesure.⁴⁵⁹ Mas a negação do caminho positivista possuía um fundamento claro, aos olhos de Dilthey, para além da mera oposição. Trata-se da constatação de que a liberdade pertence à essência do homem.⁴⁶⁰ Daí não ser possível, para as ciências “humanas,” aplicar os métodos das ciências da natureza, as quais trabalham, segundo Dilthey, com uma “ordem mecânica.”⁴⁶¹ As experiências pertencentes ao mundo espiritual são incomparáveis com as experiências sensíveis da natureza. Pois na vida espiritual vê-se a “espontaneidade da vontade,”⁴⁶² o que torna impossível enquadrá-la em relações puras de causa e efeito.

É aí que se fundamenta a “autonomia das ciências do espírito”⁴⁶³ requerida por Dilthey. Ela se sustenta na crítica à abordagem da “vida a partir de uma teoria universal e abstrata da natureza humana”⁴⁶⁴. Mas, para ele, não se trata de uma abordagem que se inicia com Comte e Mill. Tal abstração se deu no “século filosófico”. “Nas veias do sujeito cognoscente tal como

⁴⁵⁶ DILTHEY, Wilhelm. *Introduction aux sciences de l'esprit*, p. 159.

⁴⁵⁷ Essa interpretação realista de Dilthey não é defendida atualmente por muitos de seus estudiosos, como Sylvie Mesure e de Jean-Claude Gens, que veem nessa concepção de liberdade um fato da consciência, em Dilthey. No entanto, como veremos, ela foi dominante nas primeiras apreciações da obra diltheyana. Ver GENS, Jean-Claude. *La question de la dimension kantienne et/ ou herméneutique de la pensée diltheyenne*. In : _____. *La pensée herméneutique de Dilthey : entre néokantisme et phénoménologie*. Villeneuve-d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, 2002, p. 29-86. Também MESURE, Sylvie. *Dilthey et les néo-kantiens*. In: _____. *Dilthey et la fondation des sciences historiques*. Paris: PUF, 1990, p. 141-169. Por ser dominante no contexto de Koyré, nós a reproduzimos aqui.

⁴⁵⁸ DILTHEY, Wilhelm. *Introduction aux sciences de l'esprit... op. cit.*, p. 148.

⁴⁵⁹ MESURE, Sylvie. *Dilthey et la fondation des sciences historiques... op. cit.*, p. 20. DILTHEY, Wilhelm. *Introduction aux sciences de l'esprit... op. cit.*, p. 268.

⁴⁶⁰ DILTHEY, Wilhelm. *Introduction aux sciences de l'esprit... op. cit.*, p. 224.

⁴⁶¹ *ibidem*, p. 164.

⁴⁶² *ibidem*, p. 165.

⁴⁶³ *ibidem*, p. 164.

⁴⁶⁴ *ibidem*, p. 20.

Locke, Hume e Kant o constroem, não é o sangue verdadeiro que corre, mas uma seiva diluída da razão, concebida como única atividade do pensar.”⁴⁶⁵ Dilthey defendia uma abordagem que visava o homem por completo. E este é, ele assevera, mais do que um ser dotado da faculdade do conhecer. “Não é aceitando a hipótese de um *a priori* rígido da nossa faculdade de conhecer que nós responderemos as questões que precisamos colocar à filosofia, mas partindo unicamente da história...”⁴⁶⁶ O que a história mostra é que o homem além de razão, também é sentimento e vontade.

É isso que Dilthey já delineava em sua *Introdução*, publicada em 1883, antes das críticas feitas pelos neokantianos da Escola de Heidelberg. Mesmo após essas críticas, ele manteve sua postura. Para ele, era impossível reduzir a demarcação célebre a uma questão puramente formal ou metodológica.⁴⁶⁷ Frente aos neokantianos, ele reafirmou uma distinção de conteúdo entre ciências da natureza e ciências do espírito. Em 1910, em sua “Edificação das ciências do espírito”, Dilthey asseverou que, na dimensão do real para a qual a história se volta,

aparecem fins dos quais a natureza nada sabe. É a vontade que se manifesta, se desdobra e molda a si própria. E é nesse mundo espiritual que se move em nós de maneira criadora, responsável e soberana, e somente nele, que a vida tem seu valor, seu alvo e sua significação.⁴⁶⁸

Por se debruçarem sobre o mundo espiritual no qual se encontra a vontade é que as ciências do espírito devem ser delimitadas das ciências da natureza. Em sua “Edificação”, Dilthey, como ele mesmo descreve, “busca agora fundar de maneira mais penetrante o ponto de vista de [seu] livro”,⁴⁶⁹ “*Introdução*”. Ele reitera seu projeto de fundamentação das ciências do espírito, o qual “se opõe ao ‘intelectualismo’ presente na epistemologia reinante”. Tal projeto, ele diz, era o de se ocupar “do homem total”, o que o “conduziu a colocar esse ser, na diversidade das suas forças, se representando isso ou aquilo através de sua vontade, seu sentimento, no fundamento da explicação do conhecimento e de seus conceitos”.⁴⁷⁰

O que estava implicado na afirmação e reafirmação da postura diltheyana de se fiar ao conteúdo do real, de se ater ao “homem total”, ao apontar a delimitação entre ciências da natureza e ciência do espírito, era a oposição à postura abstrata continuada pelos neokantianos

⁴⁶⁵ DILTHEY, Wilhelm. *Introduction aux sciences de l'esprit... op. cit.*, p. 149.

⁴⁶⁶ *ibidem*, p. 157.

⁴⁶⁷ MESURE, Sylvie. Dilthey et les néo-kantiens... *op. cit.*, p. 159-169.

⁴⁶⁸ DILTHEY, Wilhelm. *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*. Trad. Sylvie Mesure. Paris : Les Éditions du Cerf, 1988, p. 33 e 34.

⁴⁶⁹ *ibidem*, p. 71.

⁴⁷⁰ *idem, ibidem*.

de Heidelberg. Dilthey acreditava que “Kant se movia em uma multidão de abstrações e isso era ainda mais verdadeiro sobre a filosofia neokantiana.”⁴⁷¹ A atitude de substituir as diferenças concernentes ao conteúdo do real por aquelas concernentes às metodologias dos campos científicos indica justamente essa abstração. Donde a ideia segundo a qual não havia em Dilthey uma tentativa de dar continuidade ao projeto kantiano, ainda que ele mesmo apresentasse seus trabalhos como uma “crítica da razão histórica.” Seus discípulos, que também eram próximos de Koyré, Misch e Groethuysen, sublinharam tal afastamento da problemática kantiana.⁴⁷² E aqui encontramos um consenso no interior do debate: a ideia de que Kant não era o ponto de partida de Dilthey.

Se nos voltarmos agora para a citação do início desse subtópico, percebemos que Koyré estava a par dessa discussão. Em 1932, ele reproduzia o ponto de consenso entre os neokantianos, Dilthey e seus discípulos, ao negar a “crítica da razão histórica” como uma extensão do projeto kantiano. Dilthey deveria ser distinguido de Kant, pois – e Koyré retoma os termos de Dilthey – ele tomava “o homem em sua totalidade”, ele buscava “compreendê-lo em seu ser real”. Não partia de um “*a priori*”, não buscava delinear as condições de possibilidade dos fenômenos espirituais dados, não queria delinear os limites do conhecimento histórico. Ele buscava analisar o homem a partir da experiência, dizendo de outro modo, a partir da história. Dilthey não comungava da abstração kantiana. Sua análise era “compreensiva.”⁴⁷³

Em 1911, Groethuysen expôs a obra de Dilthey destacando essa característica e como ela aparece em seus trabalhos minuciosamente. O ponto de partida de Dilthey, o que domina “ao mesmo tempo sua concepção filosófica e os métodos que ele emprega para apreender o espírito dos fenômenos históricos” é a “ideia do Compreender.”⁴⁷⁴ Como veremos, essa ideia é perpassada pela filosofia diltheyana, aquela que discutimos no subtópico anterior.

O que constitui os materiais sobre os quais trabalha o historiador é um número de documentos. O historiador começa por se esforçar para apreender o sentido das palavras empregadas nos documentos, ele se perguntará o que o autor quis dizer, ele buscará algo de objetivo que é designado pelos enunciados do autor. Se se trata de um filósofo, tomemos como exemplo Espinoza, ele terá, para começar, uma interpretação filológica, e terá, por alvo final, a concepção do sistema de Espinoza; saberemos justa e precisamente o que Espinoza entende por substância e conheceremos o lugar que essa ideia ocupa no conjunto de seu sistema. Mas então se impõe ao historiador uma tarefa muito mais difícil a cumprir. As proposições concernentes à substância e os desenvolvimentos

⁴⁷¹ GENS, Jean-Claude. *La pensée herméneutique de Dilthey : entre néokantisme et phénoménologie... op. cit.*, p. 36.

⁴⁷² *ibidem*, p. 33-36.

⁴⁷³ KOYRÉ, Alexandre. “Resenha de.” [DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften, vol. VIII... op. cit.*, p. 489.

⁴⁷⁴ GROETHUYSEN, Bernard. *Dilthey et son école... op. cit.*, p. 61 e 62.

dessas proposições não designam somente fatos objetivos que poderemos admitir ou rejeitar, mas ainda são eles a expressão de algo que se passava no espírito de Espinoza, quer dizer, eles não nos dizem somente o que é uma substância, mas revelam ao mesmo tempo o que Espinoza era. Tínhamos de alguma maneira visado primeiramente o pensamento de Espinoza destacado de seu autor, agora é preciso se esforçar por apreendê-lo como fazendo parte de uma vida humana. De início, são fórmulas lógicas e, depois, são expressões de algo vivo; elas designam o objeto e exprimem o sujeito. E esse sujeito, essa alma humana, jamais poderia ser reduzido ao estado de pensamento puro. Pode-se dar à ideia uma forma abstrata, não se pode mudar o caráter humano, o qual implica toda diversidade de reações da alma. Assim nós temos, de uma parte, a ideia abstrata enunciada em termos filosóficos e, de outra parte, temos todo esse conjunto de aspirações que são como o fundo vivo da ideia de Espinoza. Eis aí um ponto essencial do método histórico, tal como o compreende Dilthey: não se contentar com a ideia considerada em si mesma, mas lhe dar de alguma maneira esse caráter de vida que ela tinha perdido se tornando algo determinado e abstrato, pelo fato, por exemplo, de ser adaptada a certa construção metafísica.⁴⁷⁵

A “concepção filosófica” presente na “ideia do compreender” se constituía a partir da rejeição de uma concepção de homem que o resume à faculdade do conhecer. Ela rejeita o sujeito cognoscente kantiano que não possui sangue nas veias, mas apenas uma “seiva diluída da razão.” A concepção filosófica de Dilthey compreende, “abraça” o homem, que, sim, pensa, mas também sente e age. Daí a ideia de compreendê-lo em sua “totalidade”. Pois ele é pensamento, mas também vontade e sentimento. Ele é vivo. É de se notar que Groethuysen tenha usado justamente Espinoza para explicitar o método histórico de Dilthey. Lembremo-nos que Espinoza era frequentemente apontado como um autor sistemático, possuidor de uma reflexão conceitual extremamente rigorosa, que descrevia Deus como coisa, como um ser morto, em uma relação de conceitos. Sua obra era um exemplo, no texto de Dilthey sobre a filosofia alemã do século XVIII e XIX, de um sistema filosófico no sentido forte do termo. Ao tomá-lo como exemplo, Groethuysen afirma a extensão da concepção diltheyana. Ninguém pode ser subsumido ao estado de pensamento puro. Nem mesmo um filósofo como Espinoza. Onde se vê que se trata de uma concepção filosófica de homem, ancorada em sua filosofia. A história lida com homens vivos.

E por isso, ao lidar com eles, o historiador não pode reenviá-los a fórmulas lógicas. E por isso ele deve buscar apreender o que há de vivo nelas. Vê-se aqui o motivo pelo qual Groethuysen nos diz que a ideia do “compreender” diltheyana se manifesta, ao mesmo tempo, como uma concepção filosófica e como um método histórico. A admissão da ideia de que a

⁴⁷⁵ GROETHUYSEN, Bernard. Dilthey et son école... *op. cit.*, p. 62.

história se debruça sobre homens vivos, não simplesmente sujeitos cognoscentes, exige a aplicação de um método que tente apreender essa vida que não aparece como razão. “O método histórico de Dilthey consistia em querer apreender as manifestações humanas como saindo do conjunto de dados vitais.”⁴⁷⁶ O que exige que se leve em consideração outras faculdades para além do “entendimento, do saber, da argumentação lógica, do cálculo.”⁴⁷⁷

Em 1926, Groethuysen volta a insistir sobre isso. Retomando algumas palavras de Dilthey, ele diz

O que até aqui nos impediu de compreender bem esse espírito [dos diferentes sistemas metafísicos], diz ele, é que quisemos ver no filósofo um sei lá qual ser abstrato, que só conhece o pensamento puro, e que só procede por raciocínios lógicos. Foram Locke, Hume e Kant, ele explica, que nos habituaram a reduzir assim o ser humano a um conjunto de “faculdades do conhecimento”. Será preciso substituir essa concepção abstrata pelo “homem total” com toda variedade de suas necessidades e de suas aspirações, o homem que vive, sente, pensa, age e sofre.⁴⁷⁸

Será preciso voltar-se para a experiência, para o homem “real”, “histórico”, e rejeitar essa ideia de homem como um ser dotado de uma “faculdade de conhecer que seria imutável e fixada de uma vez por todas.”⁴⁷⁹ Será preciso adotar a “ideia do compreender” a qual aponta não para o proceder analítico, aquele que separa em partes, que abstrai, mas para o proceder compreensivo, aquele que abraça o todo. A filosofia diltheyana da vida estaria intimamente interligada a um método histórico preciso.

Essa interligação, Koyré a reiterará em 1932. Mas com seu toque peculiar. Dissemos no subtópico anterior como ele seguiu Groethuysen ao fazer remontar o aparente historicismo de Dilthey a uma investigação da vida. Koyré também o seguirá nessa interligação, perpassada por aquela filosofia, entre concepção filosófica e método histórico em uma passagem notável. Contudo, ele continuará destacando o que há de místico em Dilthey. Retomemos uma citação já reproduzida e prossigamos na leitura de seu desenrolar. Dilthey, Koyré escreve,

pensava que a alma humana apenas se revelava a si mesma em e por suas manifestações; que eram essas manifestações de sua vida e de sua atividade que se chamam arte, ciência, filosofia, que nos revelavam parcialmente o fundo obscuro e fecundo de onde elas procedem; ele sabia também que a “alma humana” é apenas uma abstração e que é somente analisando e

⁴⁷⁶ GROETHUYSEN, Bernard. Dilthey et son école... *op. cit.*, p. 65.

⁴⁷⁷ *idem, ibidem.*

⁴⁷⁸ GROETHUYSEN, Bernard. Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche... *op. cit.*, p. 111.

⁴⁷⁹ *idem, ibidem.*

buscando compreender, por um estudo histórico, as manifestações objetivadas, e, por isso mesmo, objetivas de sua vida, fazendo reviver em nós o sentido de suas encarnações históricas que nós podemos – pela interpretação desse sentido – apreender e compreender certos aspectos, certas atitudes e certas estruturas fundamentais da alma, que nós podemos reencontrar, partindo do real, algumas de suas possibilidades. Possibilidades, atitudes e estruturas de alma, antes que de espírito, pois Dilthey, reagindo contra a espiritualização excessiva e unilateral do homem provocada pelo racionalismo, queria reencontrar o homem concreto, sua alma concreta, alma que é tendência confusa, paixão, élan, tanto – e mais ainda – quanto espírito. Ele sabia da importância do vital, dos sentimentos obscuros; ele sabia que eles formavam o fundo que nutria as mais altas produções do espírito, fundo que se exprimia em e por eles, mas que nunca podia se espiritualizar completamente. É por isso também que o espírito jamais podia penetrá-lo inteiramente. Não podia se desprender de seu próprio fundo. É por isso que a história, e a história somente [...] podia nos permitir chegar a esse conhecimento de nós-mesmos.⁴⁸⁰

Como dissemos, Koyré se inspira em Groethuysen. A contraposição entre alma e espírito, a ideia de que uma produção do espírito também possui algo que não pode ser racionalizado aproxima-se muito daquela grande passagem sobre Espinoza. Como apontamos, Groethuysen o utiliza como exemplo para afirmar a extensão da concepção filosófica de Dilthey. Trata-se, com efeito, do homem. Mesmo um grande filósofo cuja argumentação lógico-conceitual é irrepreensível, que trabalha estritamente com uma complexa rede de conceitos, ainda é um homem vivo. Assim, por trás de sua argumentação rigorosa, há algo de vivo que perpassa sua obra. Mesmo nas construções metafísicas, Groethuysen nos diz, há algo de irreduzível à razão. Koyré nos diz a mesma coisa. O que sustenta as produções do espírito não é razão pura. Há nelas algo de vital.

No entanto, o que se nota nessa passagem, é, mais uma vez, além do papel da descrição de Groethuysen em Koyré, a importância de suas pesquisas sobre Boehme e, particularmente, Schelling. A “ideia do Compreender” delineada por Groethuysen, manifesta concomitantemente como concepção filosófica e método histórico, é reenviada, por Koyré, àquela base mística. Vemos que é a ideia do “fundo obscuro” que domina sua exposição. Como dissemos no subtópico anterior, é ela que fundamenta as manifestações da alma, é o que aparece como vida. Nessa passagem estendida que reproduzimos agora, ela aparece na continuidade de sua exposição, mais uma vez, na rejeição da abstração kantiana – da qual Koyré havia falado diretamente naquele parágrafo que citamos – em nome do “fundo obscuro”. A rejeição da “espiritualização em excesso” promovida principalmente por Kant se dá em nome do “homem

⁴⁸⁰ KOYRÉ, Alexandre. “Resenha de.” [DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, vol. VIII... op. cit., p. 490.

concreto”, o qual é mais do que razão ou “espírito”. Koyré diz, ele é também “tendência confusa, paixão, élan”. Há também nele também “sentimentos obscuros”, há o “vital”. Trata-se de componentes do “fundo obscuro”. Eles “formam o fundo que nu[tre] as mais altas produções do espírito.”⁴⁸¹

Faz-se necessário lembrar que a atitude de Koyré em relação a Dilthey, no geral, isto é, a de expor a rejeição, por parte de um autor alemão, a Kant a partir da retomada de uma corrente filosófica mística bohemiana, não é nova. Se nos lembrarmos de seu curso de 1924 e 1925, sobre o misticismo especulativo na Alemanha, no qual ele discorre principalmente sobre Schelling, vemos que Koyré tem como projeto estudar “diferentes posições filosóficas” pós-Kant e como elas “são determinadas antes de tudo por posições religiosas; [como] suas teses filosóficas traduzem posições e inspirações teológicas.” Koyré acredita que “é por isso que [estão] em uma oposição irreduzível ao kantismo.”⁴⁸² Como o próprio título do curso indica, “O misticismo especulativo alemão”, trata-se de posturas filosóficas opostas a Kant e ligadas àquele misticismo, cujo principal representante é Boehme. Vê-se, nesse relatório de seu curso, que o que ele indica em sua resenha sobre Dilthey integra perfeitamente os estudos que já realizava em 1924-1925, pelo menos. De um lado porque Dilthey apresenta a mesma postura daquelas posições filosóficas, de outro, porque, naquele curso, estava em destaque a principal ponte entre Dilthey e Boehme: Schelling.

Portanto, para Koyré, certas ideias do misticismo especulativo alemão estão muito presentes em Dilthey. E elas não são, nem de longe, secundárias em relação à obra de Boehme. Dilthey emprega a versão laicizada de uma das ideias boehmianas mais fundamentais: a do fundo obscuro. A filosofia diltheyana se fundamenta nela, sua concepção é aquela de uma “vida escondida, obscura, que é um movimento perpétuo sem freio e sem alvo [...] [que] sempre se engendra de novo.”⁴⁸³ Donde sua oposição a Husserl e a impossibilidade para ele de uma só filosofia fechar sobre si a realidade da vida. Sua “concepção filosófica” atrelada ao seu método histórico, para usar os termos de Groethuysen, é aquele que vê nas construções do espírito um fundo que não pode ser fechado em conceitos rígidos, visto que é a própria potência de criação.

Esse fundo não pode ser reduzido a uma de suas materializações específicas. Em Boehme, como vimos, é dele que saem a natureza divina, os homens, os anjos, enfim, as criaturas. Nenhuma dessas materializações fecha em si sozinha o fundo obscuro. Em Dilthey,

⁴⁸¹ KOYRÉ, Alexandre. “Resenha de.” [DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, vol. VIII... *op. cit.*, p. 490.

⁴⁸² KOYRÉ, Alexandre. [1924-1925] *Le mysticisme spéculatif en Allemagne*. In: REDONDI, Pietro (ed.). *De la mystique à la science*. Paris: Éditions EHESS, 2016, p. 63.

⁴⁸³ KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme... op. cit.*, p. 200.

para Koyré – em sua versão laicizada da doutrina de Boehme, transportando o que era aplicado ao céu à terra – as criações do espírito, os sistemas metafísicos, em geral, a filosofia, a ciência e a arte tomam o lugar da natureza divina e das criaturas angelicais. Em Dilthey, o fundo obscuro se encontra no homem e, então, em suas criações. As “construções do espírito” são sempre nutridas por esse fundo cuja claridade do entendimento não toca.

Quando Koyré nos diz que o “espírito jamais pode penetrá-lo inteiramente”, é do espírito tomado como “entendimento” que se trata. O “fundo obscuro” não pode ser “espiritualizado” na medida em que não pode ser “racionalizado”. A descrição que Koyré nos dá, falando de Dilthey, é a mesma que dá ao nos explicar Boehme. O “fundo obscuro” boehmiano não é penetrado pelo “entendimento.” Ele não é acessível à faculdade inferior da *ratio*, *Vernunft*, da análise, da abstração. Como expusemos em nosso primeiro capítulo, Boehme criticava os teólogos justamente nesse ponto. Segundo o sapateiro-teósofo, aqueles defendiam doutrinas malignas, como a da predestinação, não compreendiam as doutrinas que ele expunha, eram levados a separar as ações das fontes-espíritos em etapas por pensarem somente com o entendimento. Ora, o “fundo” que Koyré descreve, ao falar de Dilthey, também não é passível de análise, racionalização e abstração. E a crítica que faz tem os mesmos traços. Mas, no lugar dos teólogos, é principalmente Kant que é rechaçado. No lugar das doutrinas teológicas é o homem racional kantiano, abstrato, inexistente *in facto*, que é rejeitado.

O texto de Koyré de 1932 segue a mesma tese que ele defende nas primeiras páginas de sua obra sobre Boehme, de 1929. Há, em Dilthey, uma característica de uma corrente filosófica alemã que bebe no misticismo especulativo boehmiano: aquela que apresenta uma filosofia da liberdade. Essa filosofia é, como dissemos, a versão laica da doutrina cuja face teosófica é a doutrina do “fundo obscuro” da natureza divina. Nela se banha, além de sua “filosofia”, seu método histórico. Tal é o Dilthey de Koyré.

Com efeito, ele não se encaixa com a imagem que temos de Dilthey. Nem em relação aos contemporâneos de Koyré esse Dilthey místico era muito célebre. É verdade que, em *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, publicado em 1968, na França, o teólogo e historiador Ernst Benz cita Dilthey logo no início de seu trabalho. É interessante observarmos essa obra escrita por um autor alemão, professor da Universidade de Marburg, e publicada em solo francês. Benz refere-se a Dilthey precisamente ao discorrer sobre a “redescoberta da mística”. Entretanto, ele não aparece como um autor no qual essa mística estaria manifesta, mas como bibliografia. De fato, Dilthey, em “Concepção de mundo e análise do homem na renascença”, aponta a existência de uma corrente de ideias que ia da mística

alemã ao idealismo transcendental.⁴⁸⁴ Diferentemente de Koyré, Benz não insere Dilthey naquela corrente filosófica proveniente do misticismo especulativo alemão. Ele o situa como um autor que discorreu sobre ela.

Ao olharmos para Benz, o Dilthey místico de Koyré parece ser fruto de uma interpretação original.⁴⁸⁵ Estaríamos, no entanto, equivocados se defendêssemos essa posição. Curiosamente, de certa maneira ele vai ao encontro de um dos maiores críticos de Dilthey: Rickert. Em *Die philosophie des Lebens*, publicado em 1920, Rickert afirma que Dilthey bebeu do irracionalismo da filosofia alemã romântica, principalmente de Schelling e de Schopenhauer. Aí está, ele diz, a “verdadeira fonte” da filosofia à qual o trabalho de Dilthey se ligava.⁴⁸⁶ Mais precisamente, ela se fundamentava no que aqueles autores denominavam de “vontade”.⁴⁸⁷ Portanto, Koyré seguia, de certo modo, Rickert ao indicar a concepção de vontade e o irracionalismo da filosofia de Schelling – de fundo boehmiano – como fonte de inspiração de Dilthey.⁴⁸⁸ Com a diferença, é claro, de que a interpretação de Koyré era destituída de qualquer teor pejorativo.

Após delinear com precisão os contornos do Dilthey de Koyré, resta-nos explicitar um último elemento fundamental da interpretação koyreana. No início deste capítulo, apontamos, com Kojève e Aron, a extensão de seus estudos diltheyanos, indicamos como eles se direcionaram à obra de Dilthey como um todo. Mas é importante sublinhar que, embora Koyré tenha empreendido estudos minimamente sistemáticos, ele não teve acesso a todos os textos escritos de Dilthey. Evidentemente, não era possível. Maria Amaral nos conta a longa história da publicação de seus textos até o tomo XXV, na década de 1980. “Os senhores vão ralar

⁴⁸⁴ DILTHEY, Wilhelm. *Conception du monde et analyse de l'Homme*. Trad. Fabienne Blaise. Paris : Les Éditions du Cerf, 1999, p. 65. Koyré conhecia esse texto. Ele o cita em seu artigo sobre Frank. Ver: KOYRÉ, Alexandre. Sébastien Franck. In : _____. *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^e siècle allemand... op. cit.*, p. 39. Aqui percebemos – assim como também em sua leitura do texto de Dilthey sobre a filosofia alemã do século XVIII e XIX – que, para Koyré, Dilthey desempenhava um papel duplo na história daquele movimento de ideias proveniente de Boehme. Dilthey era tanto participante quanto espectador, era tanto um componente daquela corrente, quanto também um historiador que se debruçou sobre ela.

⁴⁸⁵ Não podemos nos esquecer também que, como indicamos breve e parcialmente, o próprio Dilthey apontava uma linha de ideia da reforma a Boehme e de Boehme a Schelling e Baader. Referência Ora, como vimos, em seu texto sobre a história da filosofia alemã da época de Hegel, ele toma partido de Schelling. A interpretação de Koyré e Rickert não é tão estranha se consideramos esses textos.

⁴⁸⁶ GENS, Jean-Claude. *La pensée herméneutique de Dilthey : entre néokantisme et phénoménologie... op. cit.*, p. 82 ; RICKERT, Heinrich. *Die Philosophie des Lebens*. Tübingen: Verlag von Mohr, 1920, p. 30.

⁴⁸⁷ *idem, ibidem*.

⁴⁸⁸ Não há nenhuma citação de Koyré – pelo menos, não encontramos nada – que indique Schopenhauer como fonte de inspiração de Dilthey. Mas não é possível afirmar que ele negaria tal ligação. Isso porque, segundo Koyré, Schopenhauer sofreu a dupla influência de Schelling e Boehme. Lembremo-nos de que, quando Koyré discorre sobre a ideia de vida em Boehme, ele a explica através de Schopenhauer. Cf. KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme... op. cit.*, p. 200.

quando eu morrer,”⁴⁸⁹ Dilthey disse a Herman Nohl, seu discípulo. É importante termos em mente essa limitação da leitura de Koyré, visto que, em 1932, ele toma consciência de um aspecto da obra de Dilthey que, até então, ele não havia notado. Em 1930, ele publica uma resenha – que não indicamos aqui até agora por sua brevidade e seu caráter descritivo – na qual usa o termo “historiador filósofo”⁴⁹⁰ para se referir a Dilthey.

Como vimos com Groethuysen, esse termo estava ligado à abertura de uma investigação filosófica que via na história o único terreno possível para desenvolver suas reflexões. Na esteira de Groethuysen, Koyré afirmava a mesma coisa na primeira resenha das suas obras completas, de 1931. Dois anos depois, naquele texto supracitado, ele continua se referindo a tal abertura do trabalho de Dilthey. A recusa em reduzir as construções metafísicas a um princípio diretor, a oposição a uma reflexão *a priori* sobre o homem, tudo isso é apontado como uma abertura de Dilthey à história. A ideia do fundo obscuro das produções do espírito, responsável pela “irreduzível multiplicidade das manifestações da alma”, a sustentava. No entanto, em 1932, Koyré não se refere mais a Dilthey como “historiador filósofo”, mas apenas como um “filósofo”. Isso porque, segundo ele, a publicação dos dispersos escritos de Dilthey “nos permitiu darmos conta de que os estudos históricos de Dilthey – tão belos, tão penetrantes, tão apaixonados pelas nuances – eram inspirados por uma investigação filosófica no sentido mais forte e mais estrito do termo.”⁴⁹¹ Koyré explica nos últimos parágrafos de seu texto.

Dilthey acreditava (e isso nos espanta um pouco, não concordando muito bem com sua convicção da inesgotável fecundidade desse fundo obscuro da vida que suporta as criações do espírito e se exprime nelas) que os aspectos e atitudes essenciais da alma humana podiam ser classificados e reduzidos a certo número de esquemas, que a alma humana possuía algumas estruturas típicas, cuja análise permitia encontrar os elementos.

Ele acreditava também que é o estudo das filosofias (metafísicas) que melhor nos ensina sobre essas estruturas típicas. E é porque, no momento presente, a tarefa do filósofo se reduzia quase para Dilthey a fazer “filosofia da filosofia” e é a essa análise, e à classificação dos tipos de concepção de mundo, ou melhor, das atitudes em direção ao mundo – as quais, no entanto, ele conhecia melhor que qualquer um o caráter provisório – que são consagrados os dois estudos que contém o último volume das obras completas de Dilthey.⁴⁹²

⁴⁸⁹ DILTHEY, W. *apud.* AMARAL, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. *Dilthey: um conceito de vida... op. cit.*, p. XXI.

⁴⁹⁰ KOYRÉ, Alexandre. “Resenha de.” [DILTHEY, Wilhelm. « *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Leipzig : Teubner, 1927.] In: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. 55e année, t. CX, 1930, n° 9-10, p. 317.

⁴⁹¹ KOYRÉ, Alexandre. “Resenha de.” [DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, vol. VIII... *op. cit.*, p. 488.

⁴⁹² *ibidem*, p. 491.

É por isso que Dilthey não era mais o “historiador filósofo”. Ao ler o VIII volume das obras completas, Koyré modificou sua interpretação sobre Dilthey. Ele se deu conta de que Dilthey não havia sido fiel à sua filosofia fundamentada na ideia do “fundo obscuro” do misticismo especulativo boehmiano. Essa ideia era totalmente adversa a uma tentativa de sistematização de estruturas típicas da alma, visto que indicava um fundo “inesgotável”, uma genialidade criadora infinita. Essa contradição flagrante em Dilthey, Koyré apenas foi notar em 1932.⁴⁹³

Mas isso não impediu o Dilthey místico de ter desempenhado um papel relevante em Koyré. É o que veremos no próximo capítulo.

⁴⁹³ Confessamos que é difícil compreendermos por que Koyré só se deu conta disso quando leu o VIII tomo das obras completas de Dilthey – a única coisa que explica, parece-nos, as diferenças entre essa resenha e a que ele publicou dois anos antes. Pois Koyré traduziu *Les conceptions de la vie*, de Hoffding, autor que sugeria essa busca pelas “estruturas da alma” em Dilthey. Ver: HOFFDING, Harald. *Les conceptions de la vie*. Paris : Félix Alcan, 1936, p. 116.

Capítulo III

A doutrina da liberdade em Koyré

No primeiro capítulo, vimos como Koyré destacava constantemente uma ideia mística, a noção de liberdade, tanto em Boehme, como em Descartes, e tomava partido em relação a ela, posicionando-se favoravelmente. No capítulo seguinte, vimos como, para ele, o misticismo especulativo alemão engendrou uma doutrina da liberdade que – de Boehme, passando por Schelling – chegou em Dilthey e fundamentou sua filosofia e seu método histórico. Gostaríamos agora de nos deter no posicionamento de Koyré em relação ao Dilthey místico. Veremos com precisão como e por que ele é importante para entendermos a obra de Koyré, até mesmo seu trabalho como historiador do pensamento científico.

3.1 Entre Schelling e Hegel, Schelling

Como vimos, a preferência pela filosofia da liberdade de Schelling, em detrimento do panlogismo de Hegel, é algo destacado tanto em Dilthey quanto em Koyré. Com efeito, as citações que fizemos no último capítulo já o mostram em certa medida. Por isso gostaríamos de tratar agora dessa questão que nos permite ver com clareza como Koyré se aproximou do “seu” Dilthey em relação a esse aspecto marcante de sua obra.

Mas antes é preciso nos determos em algo pressuposto até aqui em nossa investigação. Será que podemos realmente deduzir que o posicionamento de Koyré favorável a Schelling se dá unicamente em relação às suas leituras de Dilthey e suas investigações sobre o misticismo especulativo alemão? Ao olharmos para os autores próximos a Koyré, hesitamos. Outro autor de seu contexto também se posicionou da mesma maneira e o fez em termos muito parecidos com aqueles de Koyré. Trata-se de Émile Meyerson. Ora, o autor de *Identité et Réalité* é uma referência constante nos trabalhos dos historiadores dedicados à obra de Alexandre Koyré.⁴⁹⁴

⁴⁹⁴ Como por exemplo: JORLAND, Gérard. *La science dans la philosophie*. Paris: Gallimard, 1981, p. 90-102; SALOMON, Marlon. O problema do pensamento outro em Alexandre Koyré e Lucien Febvre. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, Ouro Preto, v. 7, n. 15, 2014, p. 144; LACLOS, F.F. Koyré appartient-il à la « tradition épistémologique française » ?. In : SEIDENGART, Jean (org.). *Vérité scientifique et vérité philosophique*. Paris : les Belles Lettres, 2016 ; p. 205-219 ; BENSUAUDEVINCENT, Bernadette. Koyré, disciple de Meyerson. In : SEIDENGART, Jean (org.). *Vérité scientifique et vérité philosophique... op. cit.*, p. 185-204; REDONDI, Pietro (ed.). *De la mystique à la science*. Paris : Éditions EHESS, 2016, p. 21 ; ZAMBELLI, Paola. *Alexandre Koyré in incognito*. Florença : Leo S. Olschki Editore, 2016, p. XIV.

Ele mesmo declarou-se próximo desse epistemólogo, a quem chamava de seu “cher maître”.⁴⁹⁵ Assim, não podemos deixar de esclarecer essa coincidência inquietante que, à primeira vista, poderia colocar em xeque esta tese. Antes de tudo, é preciso explicar por que não se trata de Meyerson.

3.1.1 Entre Schelling e Hegel, Schelling: a discussão em Émile Meyerson

Uma das passagens mais lembradas nesta tese é aquela situada nas últimas páginas do livro de Koyré sobre Jacob Boehme, na qual fala de Schelling e Hegel. Por sua importância na questão que trataremos agora, retomemo-la ainda uma vez.

Mas a influência de Boehme vai bem mais longe: é ela que determina toda a filosofia da liberdade; é ela que, introduzindo a liberdade no fundo do ser, colocando aí o irracional, tinha permitido a Schelling opor-se – vitoriosamente, em nossa opinião – ao panlogismo de Hegel.⁴⁹⁶

Vemos aqui o irracional, vemos que Koyré reconhece duas posturas filosóficas diferentes sobre tal questão, aquela de Schelling e aquela de Hegel, e vemos também que Koyré prefere o primeiro filósofo ao segundo. Ora, se não conhecêssemos *Die deutsche Philosophie in der Epoche Hegels*, de Dilthey, diríamos sem pestanejar que Koyré aí retoma Meyerson. Em *De l'explication dans les sciences*, publicado em 1921, Meyerson se coloca a mesma questão, aponta para os mesmos filósofos e toma o mesmo partido. Vejamos detalhadamente essa discussão em Meyerson.

A investigação apresentada por Meyerson, em seu livro de 1921, é aquela conhecida pelos leitores de *Identité et réalité*, ou seja, aquela sobre o *cheminement de la pensée* em direção ao real, as características da razão em seu esforço de intelecção da realidade. Ele mesmo nos fala a respeito em seu prefácio. O que pretende afirmar com seu livro é que “a razão humana, sendo totalmente antinômica por essência, é, entretanto, una, a mesma em todos os domínios e em todas as épocas.”⁴⁹⁷ Dito assim, “o leitor que conhece nosso trabalho anterior (*Identité et réalité*) perceberá facilmente que os dois livros apresentam pontos de contato múltiplos.” Meyerson explica: “o domínio de nossas investigações permaneceu o mesmo. Trata-se sempre

⁴⁹⁵ Ver todas as correspondências de Koyré publicadas por Bensaude-Vincent e Telkes-Klein: KOYRÉ, Alexandre. [Correspondência]. Destinatário: Émile Meyerson. In: BENSAUDE-VINCENT, Bernadette; TELKES-Klein (ed.) *Lettres françaises*. Paris: CNRS Éditions, 2009, p. 227-253.

⁴⁹⁶ KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme*. Paris: Vrin, 2017, p. 506.

⁴⁹⁷ MEYERSON, Émile. *De l'explication dans les sciences*. Tome I. Paris : PAYOT & C^{ie}, 1921. P. VIII.

de teoria do conhecimento, e nosso método também não variou. Buscamos ainda, de preferência, apreender os princípios essenciais do pensamento”.⁴⁹⁸ A diferença nessa obra de 1921 é que Meyerson tentou defender sua tese “por uma marcha mais propriamente lógica, tentando demonstrar mais diretamente o mecanismo do pensamento científico.”⁴⁹⁹ Sua preferência por tomar essa via deveu-se ao fato de que havia “completamente deixado de lado toda tentativa de explicação lógica (ou pseudológica) da natureza, tal como o faz o fundo da teoria de Aristóteles ou as tentativas das filosofias da natureza alemãs...”⁵⁰⁰

É nesse quadro que Hegel, Schelling e a questão do irracional entram nas investigações de Meyerson. Os contornos mais precisos desse quadro vemos nas primeiras páginas do seu livro, nas quais Meyerson descreve todo percurso do seu texto, indicando suas teses fundamentais. Segundo ele, em sua obra, tenta mostrar que, se a ciência busca a lei, como indicam os positivistas, ela sempre tende a ultrapassar tal busca por aquela da explicação. Ele tenta mostrar também que “o que a explicação visa em primeiro lugar, é a dedução do fenômeno partindo de seus antecedentes, fenômeno que deverá constituir a consequência lógica.”⁵⁰¹ Está em questão aí outra tendência da razão, a de crer na racionalidade da natureza. No entanto, Meyerson defende, há uma limitação para tal racionalização. E aqui vemos o irracional na argumentação meyerersoniana. A racionalização é “limitada pela existência de um irracional tanto nas ciências físicas quanto [...] nas ciências biológicas.”⁵⁰² E a maneira pela qual Meyerson nos mostra isso é pela exposição da doutrina de Hegel e como ela se opõe àquela de Schelling, autor que foi mais sensível à verdadeira marcha da razão em direção ao real.

Então, em sua ampla investigação marcada sobretudo pela análise de teorias científicas em seu processo de formação e decrepitude, Meyerson conjura a *Naturphilosophie* hegeliana e sua lógica. A atitude meyerersoniana é no mínimo questionável. Não esperamos ver Hegel em um trabalho de epistemologia no sentido rigoroso do termo. Sua *Naturphilosophie* indiscutivelmente fracassou.⁵⁰³ Mas para aquele que considera a razão como uma, aquele que defende que todos pensam da mesma forma, dos Bororo e do senso comum aos cientistas e filósofos, não despreza a filosofia da natureza hegeliana. Pelo contrário.

O que é o proveito que entendemos tirar do exame da obra de Hegel, o leitor o verá nas páginas que seguem. Ele verá aí como esse espírito potente soube, por assim dizer de conjunto, penetrar, pelo menos parcialmente, os

⁴⁹⁸ MEYERSON, Émile. *De l'explication dans les sciences*. Tome I... *op. cit.*, p. VIII.

⁴⁹⁹ *ibidem*, p. IX.

⁵⁰⁰ *ibidem*, p. IX.

⁵⁰¹ *ibidem*, p. VII.

⁵⁰² *idem, ibidem*.

⁵⁰³ MEYERSON, Émile. *De l'explication dans les sciences*. Tome II... *op. cit.*, p. 33.

verdadeiros princípios diretores do pensamento científico, e como em seguida, levado de alguma maneira pelo próprio vigor e pela confiança sem limites que colocava em suas forças, ele edificou sobre vias justas e profundas um monumento monstruoso. Pois como resultado da seriedade e da tenacidade incansável com os quais Hegel persegue suas ideias até o fim, como resultado da sinceridade com a qual ele as expõe e de seu profundo desprezo por toda consideração tirada do senso comum [...] suas deduções colocam a nu as molas verdadeiras e escondidas de nossos pensamentos.⁵⁰⁴

Quais são essas “molas escondidas” que as deduções hegelianas nos mostram? Como dissemos, Meyerson afirma que, em seu esforço de intelecção do real, a razão tende a buscar a explicação e que, nela, há uma tendência de deduzir o real a partir de certos pressupostos. Pois a razão acredita na racionalidade da natureza. Acredita que a dedução é possível. Para Meyerson, essa dedução, essa racionalidade, se manifesta no princípio de identidade. Apoiando-se em Harald Höffding, Meyerson afirma que esse princípio “é o mais elevado e o mais claro dos nossos princípios de pensamento.” Para ele, “a identidade constitui o ideal de todo raciocínio”.⁵⁰⁵ A razão sempre busca explicar o caos aparente do real, deduzindo-o a partir de certos postulados, sempre busca identificar o diverso com o mesmo. De modo mais claro, ela sempre busca afirmar que $A=A$. Isso, Meyerson diz, Hegel viu com muita clareza. Mais ainda, ele viu um aspecto não menos importante de tal dedução de que ainda não falamos. O princípio de identidade que nós aplicamos em nosso raciocínio nunca é tautológico.⁵⁰⁶ Como assim? “ $A=A$ ” não é uma tautologia? Sempre acreditamos, e é por isso que fazemos a fórmula, “que deve haver aí algo, uma circunstância qualquer, que diversifica o segundo A do primeiro e que aquilo que o enunciado afirma é que, do ponto de vista que me interessa, nesse momento, essa circunstância não tem influência”.⁵⁰⁷ “Hegel insistiu com muito vigor sobre esta importante observação”.⁵⁰⁸ Ele percebeu, segundo Meyerson, a contradição da razão. Ela busca a identidade completa, sabendo da impossibilidade disso, que o segundo A da fórmula $A=A$ deve ser diferente do primeiro. “Um enunciado promete uma diferença entre o sujeito e o predicado, enquanto aquele em questão não cumpre o que sua forma exige.”⁵⁰⁹ Há aí uma contradição necessária. Hegel defende, então, que nosso espírito “exige na diferença, a identidade, e, na identidade, a diferença.”⁵¹⁰ Ele percebeu que “eu só posso raciocinar aplicando o conceito de identidade, identificando coisas diversas, conceitos que me parecem primeiramente

⁵⁰⁴ MEYERSON, Émile. *De l'explication dans les sciences*. Tome I... *op. cit.*, p. XI.

⁵⁰⁵ *ibidem*, p. 128.

⁵⁰⁶ *ibidem*, p. 131

⁵⁰⁷ *idem, ibidem*.

⁵⁰⁸ *idem, ibidem*.

⁵⁰⁹ *ibidem*, p. 132.

⁵¹⁰ *idem, ibidem*.

diversos”,⁵¹¹ mas que a dedução completa nunca é alcançada. É essa contradição inerente que Hegel chama de dialética, o que ele aplicou a todos os domínios do conhecimento, incluindo a história, pois sabia que tal processo era inerente ao pensamento.⁵¹²

Entretanto, Hegel admitiu apenas teórica e parcialmente o diverso, que Meyerson chama de “irracional,” justamente porque é aquilo que não é “racionalizado,” o que fica de fora da dedução, o que ela deixa de lado para se ater apenas a certos elementos daquilo que queremos conhecer. Segundo Meyerson, o irracional “é o limite do nosso desejo de compreender a natureza, de concebê-la como constituída conforme às exigências da nossa razão.”⁵¹³

Então, Hegel aceita que na natureza há o acaso, o irracional, “do mesmo modo que, há, na história, muita coisa de acidental, fatos históricos impossíveis de se justificar.” Mas ele acredita também que “essas coisas fortuitas, a filosofia deve se abster de se ocupar, sob a pena de perder seu crédito.”⁵¹⁴ Para ele, a razão é suficiente.

Por isso, ele constrói o mundo com a ajuda do pensamento abstrato. Ele acredita demasiadamente no poder da dedução. Sua língua é composta apenas de pensamento. Ele “dá nascimento à realidade das coisas.”⁵¹⁵ Por isso sua filosofia da natureza constituiu um “panlogismo,” porque ele “tentou definir a realidade em um conjunto de conceitos puramente mentais e necessários. É a ideia que cria a natureza.”⁵¹⁶ Não há espaço para o diverso, para o irracional, “o conceito fala ao conceito na natureza”.⁵¹⁷

Hegel acreditou excessivamente na racionalidade dessa e na capacidade da razão de deduzi-la. Isso explica por qual motivo sua *Naturphilosophie* segue sua lógica. Elas estão intimamente imbricadas. Mas não é que sua filosofia da natureza seja uma lógica aplicada. A lógica hegeliana, para Meyerson, é uma “abstração antecipada da natureza.”⁵¹⁸ Por se tratar de uma lógica aí enraizada profundamente é que Hegel apresenta uma explicação global da natureza, donde seu panlogismo. Como exatamente é essa lógica da realidade, vemos mais claramente em sua explicação sobre o ímã.

O que é o ímã? É uma “representação do silogismo.” Pois “o silogismo (não na significação da antiga lógica formal, mas em sua verdade) é a indicação que o particular constitui o meio que une os extremos do geral e do único”. Do mesmo modo, o ímã reúne em seu meio, quer dizer, em seu ponto de

⁵¹¹ MEYERSON, Émile. *De l'explication dans les sciences*. Tome I... *op. cit.*, p. 135.

⁵¹² MEYERSON, Émile. *De l'explication dans les sciences*. Tome II... *op. cit.*, p. 11.

⁵¹³ MEYERSON, Émile. *De l'explication dans les sciences*. Tome I... *op. cit.*, p. 185.

⁵¹⁴ MEYERSON, Émile. *De l'explication dans les sciences*. Tome II... *op. cit.*, p. 30.

⁵¹⁵ *ibidem*, p. 17.

⁵¹⁶ *ibidem*, p. 19.

⁵¹⁷ *idem, ibidem*.

⁵¹⁸ *ibidem*, p. 55.

indiferença, seus polos que, por ali, persistindo em toda sua diversidade, constituem, de uma maneira imediata, uma unidade. Esse paralelismo te parece insuficiente? É unicamente por causa da impotência da natureza, responde Hegel. Com efeito, essa impotência “desencadeia essa consequência, que a natureza não representa as fórmulas lógicas de uma maneira pura.” Não é menos verdade que essa forma do silogismo “é a forma geral de todas as coisas”.⁵¹⁹

Por que Hegel chegou nesse tipo de explicação “bizarra” – nos termos de Meyerson? “O fracasso de Hegel não pode ser atribuído nem a uma hostilidade de princípio em relação à ciência, nem à ignorância dos resultados aos quais essa chegou em sua época.”⁵²⁰ Seu fracasso se explica, segundo Meyerson, porque ele tentou racionalizar o irracional. Para Meyerson, a ciência, que sempre se choca com o irracional – o mais conhecido deles é a sensação –, lida com ele deixando-o de lado, reconhecendo ali uma limitação. Ela o deixa de fora, não tenta contorcer-se para incluí-lo em sua explicação. Mas não é assim que Hegel age. Ele o inclui no processo dialético, como negação.⁵²¹

Ora, na realidade, como diz Höffding, negando a negação, colocando ‘não (não A)’, ‘a negação da negação’ retornamos simplesmente à afirmação, quer dizer, a ‘A’, ao invés de chegar a um conteúdo novo ‘B’. Assim, Höffding conclui muito justamente que a tríade, posição – negação – unidade superior, só é um esquema no qual Hegel introduz mais ou menos arbitrariamente o conteúdo empírico [irracional]. Por esse fato, esse conteúdo empírico, que vem à razão de fora, da sensação, do mundo exterior, permanece, apesar de tudo, estrangeiro à sua essência.⁵²²

Na prática, Hegel eliminou o irracional, colocando-o como negação. Ao acreditar demasiadamente na capacidade da razão de inteligir o real em tudo o que aí fosse essencial, ele acabou por construir uma tautologia. “Com efeito, ele tem uma confiança ilimitada na potência do pensamento e na infalibilidade de seu encadeamento.”⁵²³ Como “ele percebe claramente que a explicação científica só procede e pode proceder investigando a causa ou a razão, igualando-a ao efeito e progredindo assim de identidade em identidade, essa obra inteira lhe aparece como uma imensa tautologia.”⁵²⁴ Em Hegel, não há nada no efeito que a causa não contenha.

Aí entramos no problema de como chegar a conhecimentos novos. Esse foi o problema de Hegel. “A pedra de tropeço de Hegel é que não se sabe como, dessa maneira, é possível

⁵¹⁹ MEYERSON, Émile. *De l'explication dans les sciences*. Tome II... *op. cit.*, p. 24.

⁵²⁰ *ibidem*, p. 33.

⁵²¹ *ibidem*, p. 56.

⁵²² *ibidem*, p. 57 e 58.

⁵²³ *ibidem*, p. 51.

⁵²⁴ *idem, ibidem*.

chegar a algo novo, que o conceito não tenha explicitamente contido. Está aí, com efeito, parece, o obstáculo no qual Hegel fracassou.”⁵²⁵

É verdade que Meyerson sublinha tal fracasso por sua própria conta, no capítulo que inicia o segundo tomo de seu *De l'explication dans les sciences*. Contudo, no prosseguimento de sua obra, ele se lança na história da filosofia para afirmar, com outro autor, o fracasso de Hegel. Trata-se de Schelling. Pois ele, segundo Meyerson, foi o principal filósofo que mostrou mais claramente os problemas da doutrina de Hegel.⁵²⁶

A crítica de Schelling se direciona à atitude de Hegel de passar do plano lógico ao real. Hegel fundiu o pensamento e o ser, fazendo deles a mesma coisa. O ponto mais fraco da dedução hegeliana é a transição entre o conhecer e o ser, entre lógica e a filosofia da natureza. A força de Hegel era, ao mesmo tempo, sua fraqueza. “Se Hegel não entendeu tudo deduzir, se ele admitiu que havia, no universo, o fortuito, dado ao acaso e a impotência da natureza, ele, no entanto, perfeitamente acreditou poder deduzir tudo o que havia aí de verdadeiramente essencial.”⁵²⁷ Dizendo claramente, sua filosofia identificava o ser e o conhecer.

Mas, após citar *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, de Schelling, Meyerson afirma que ele seguiu uma via muito análoga àquela de Hegel.⁵²⁸ Ele também se lançou em uma *Naturphilosophie*, o que se vê em uma de suas primeiras obras *Ideen zu einer Philosophie der Natur*.⁵²⁹ Schelling também acreditou que a razão se manifestava na natureza. Porém, diferentemente de Hegel, ele acreditava que primeiramente o espírito penetrava a natureza para aí buscar os materiais da sua construção posterior. Hegel começava pela lógica. Primeiramente, ela penetra a natureza. Donde sua filosofia da natureza ser uma emanção da lógica. Hegel se ocupa puramente do “como” das coisas, ele não preocupa com sua existência real.⁵³⁰ Por outro lado, Schelling acreditava que o existente não era deduzido de noções racionais, mas considerado como dado. Ele sabia e afirmava a tendência de toda a ciência de racionalizar o real. Mas, para ele, a teoria entrava na natureza, enquanto Hegel se mantinha na teoria pura.⁵³¹

No entanto, ao caminhar pela obra de Schelling, Meyerson afirma que ele, de fato, cometeu o equívoco hegeliano de acreditar no apriorismo da natureza.⁵³² Para Meyerson, ele se deu conta disso. Mas tardiamente. Foi por isso que ele, nos últimos anos de seu trabalho, se

⁵²⁵ MEYERSON, Émile. *De l'explication dans les sciences*. Tome II... *op. cit.*, p. 59.

⁵²⁶ *ibidem*, p. 72.

⁵²⁷ *ibidem*, p. 80.

⁵²⁸ *ibidem*, p. 83.

⁵²⁹ *idem, ibidem*.

⁵³⁰ *ibidem*, p. 84.

⁵³¹ *ibidem*, p. 86 e 87.

⁵³² *ibidem*, p. 98.

calou e descolou seu interesse para temas religiosos.⁵³³ Schelling abandonou suas investigações sobre a filosofia da natureza, pois não acreditava mais na possibilidade de uma dedução completa do real. Ao ver que sua filosofia o levaria para o mesmo caminho de Hegel, cuja filosofia era nada menos que a sistematização da sua, Meyerson afirma,⁵³⁴ ele seguiu outros interesses.

Nos últimos anos da obra de Schelling, ele desenvolve uma repulsa a Hegel. É quando o conceito do querer toma um lugar importante em seus trabalhos. Para Meyerson, a obra mais importante, que marca uma “verdadeira evolução da filosofia de Schelling”, é aquela das “investigações filosóficas sobre a essência da verdade.”⁵³⁵ Aqui, na formação dos seres, está em questão o espírito, a vontade própria. Por seu voluntarismo, ele se afasta muito de Hegel.

Ao apresentar as diferenças entre Schelling e Hegel, Meyerson termina essa parte de seu trabalho afirmando que, entre os dois, ele prefere Schelling. Nesse sentido, sua atitude é análoga àquela que Koyré tomará em 1929, em seu estudo sobre Boehme. Meyerson defende que Schelling foi mais humano. A obra de Schelling “é menos estrangeira ao que constitui a verdadeiramente essência do nosso espírito.”⁵³⁶ Sua tendência em racionalizar a natureza e, ao mesmo tempo, seu reconhecimento de um irracional, irredutível a tal empresa,

esse equívoco, essa hesitação entre pontos de vista irreconciliáveis [...] é a própria essência do nosso intelecto. Por isso a doutrina de Schelling lhe é bem mais adequada, ela é, se eu ousar dizer, bem mais *humana* que aquela de Hegel. O fato de que a filosofia da natureza do primeiro parece infinitamente menos chocante para nossas ideias atuais que aquela do segundo só é um aspecto particular dessa constatação.⁵³⁷

Hegel tem o mérito, para Meyerson, de apresentar claramente a tendência do espírito humano em penetrar a essência das coisas, em identificar o ser e o conhecer.⁵³⁸ Alexandre Koyré não foi indiferente ao trabalho de Meyerson. Vemos em algumas correspondências, um interesse sincero na obra de seu *cher maître*. No entanto, vemos um descompasso considerável. Em uma carta a Meyerson de 1924, portanto três anos após a publicação do livro no qual trata esse tema, Koyré explica-lhe seu interesse pelos místicos comparando-o com o dele, Meyerson, por Hegel.

⁵³³ MEYERSON, Émile. *De l'explication dans les sciences*. Tome II... *op. cit.*, p. 100.

⁵³⁴ *ibidem*, p. 113.

⁵³⁵ *ibidem*, p. 115.

⁵³⁶ *ibidem*, p. 120 e 121.

⁵³⁷ *ibidem*, p. 121.

⁵³⁸ *ibidem*, p. 81.

Eu sou orgulhoso de poder me considerar em certa medida como seu discípulo. E minha predileção pelos místicos é, me parece, comparável à afeição que você tem por Hegel. É bom ver pessoas que querem escapar do círculo da razão – mesmo se o fazem contra a razão, e se, no final, a razão tem a razão deles.⁵³⁹

Em sua resposta, Meyerson corrige Koyré. Porque, para ele, o pensamento de Hegel não era “humano,” como vimos. Assim, ele responde:

Eu achei que seu espírito, em muitos aspectos, se aproxima do meu (por exemplo, eu continuo a ter minhas reservas em relação ao misticismo). Você está certamente errado em aproximar [meu espírito] de Hegel. O que me seduz nele é, pelo contrário, um tipo de hipertrofia da razão que queria poder se desembaraçar de tudo o que é suscetível de constrangê-la e reconstruir sozinha o real.”⁵⁴⁰

Nessa correspondência, vemos que Meyerson e Koyré não estavam em sintonia. Será que poderíamos ver, no final de *La philosophie de Jacob Boheme*, de 1929, uma retomada da obra de Meyerson, de 1921?

Em seu *Rapport sur l'état des études hégéliennes en France*, publicado em 1930, é possível ver que o desencontro entre Koyré e Meyerson não foi provocado por uma leitura displicente do primeiro. Koyré cita longamente Meyerson, indica as passagens centrais e as conclusões que expusemos aqui.⁵⁴¹ Portanto, pode-se explicar a descrição de Koyré sobre o interesse de Meyerson por Hegel, da carta de 1924, pelo fato de que Koyré estava se referindo à afirmação meyeroniana de que Hegel também segue a tendência da razão em racionalizar o real, seguindo o princípio de identidade. Vimos que essa era uma tese frequentemente defendida por Meyerson. No entanto, Koyré insere, em seu diálogo, um grupo de autores que seu *cher maître* não abraça, os místicos, e, além disso, distorce o que realmente estava investigando.

Nos relatórios da EPHE, vemos que, em 1924, ano no qual escreveu aquela carta, Koyré investigava “a existência e a persistência de uma corrente ininterrupta de doutrinas místicas e mágicas”,⁵⁴² saída de Boehme, na qual estavam presentes, dentre outros, Schelling e Hegel. Ainda nesse ano, ele continua seus estudos sobre Schelling, afirmando sua retomada de Boehme, o que, como vimos, um ano depois, resultará também em uma resenha de

⁵³⁹ KOYRÉ, Alexandre. [Correspondência]. Destinatário: Émile Meyerson. Paris, 26 fev. 1924. In: BENSUAUDEVINCENT, Bernadette; TELKES-Klein (ed.) *Lettres françaises*. Paris: CNRS Éditions, 2009, p. 232.

⁵⁴⁰ MEYERSON, Émile. [Correspondência]. Destinatário: Alexandre Koyré. Paris, [s.d]. In: BENSUAUDEVINCENT, Bernadette; TELKES-Klein (ed.) *Lettres françaises*. Paris: CNRS Éditions, 2009, p. 233 e 234.

⁵⁴¹ Ver: KOYRÉ, Alexandre. *Rapport sur l'état des études hégéliennes en France*. In : _____. *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Paris: Gallimard, 1973, p. 236-241.

⁵⁴² KOYRÉ, Alexandre. [1923-1928] *Le mysticisme spéculatif en Allemagne*. In: REDONDI, Pietro (ed.). *De la mystique à la science*. Paris: Éditions EHESS, 2016, p. 62.

“*Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade*”, na qual ele descreverá, em pontos precisos, a forte presença das teses boehmianas naquela obra de Schelling. Koyré estudava algo bem diferente daquilo que falava para Meyerson. Koyré não estudava como o pensamento dos místicos alemães seguia o princípio de identidade, ou, em geral, as tendências da razão. Não, Koyré estudava Schelling e Hegel. Mas a partir de um ponto de vista histórico, a partir da mística de Boehme. Parece-nos que, se Koyré distorce sua investigação e indica os místicos, é para tentar convencer Meyerson da importância de um grupo de autores não contemplado por ele. Donde a resposta reticente de Meyerson. “Eu achei que seu espírito, em muitos aspectos se aproxima do meu”. “Em muitos aspectos”, não em todos. E Meyerson dá um exemplo do distanciamento: “por exemplo, eu continuo a fazer minhas reservas em relação ao misticismo.” Meyerson não reconhece, de nenhuma maneira, sua discussão sobre Hegel e Schelling como semelhante àquelas que Koyré estava a fazer na EPHE. Trata-se de temas e perspectivas que possuem uma diferença considerável.⁵⁴³

Portanto, em 1929, Koyré não retoma Meyerson ao falar do irracional de Schelling opondo-se ao panlogismo de Hegel. Pois, embora pareça, não se trata exatamente da mesma discussão. O irracional do qual Meyerson fala é um limite da explicação científica. Por exemplo, na física, é uma série de regiões

onde toda tentativa de explicação lhe parece interdita, ou se preferirmos, destinada, logo de início, a um fracasso certo. Essas regiões constituem o que chamamos de “irracionais” físicos e o irracional mais antigamente reconhecido é aquele que é constituído pela sensação. [...] Assim, há aí um primeiro limite – limite, de toda evidência, definitivo – do nosso desejo de compreender a natureza, de concebê-la como constituída conforme às exigências da nossa razão, como racional. É um limite cuja existência foi claramente reconhecida pela ciência.⁵⁴⁴

Trata-se de regiões presentes em toda ciência,⁵⁴⁵ a mais conhecida delas é aquela da sensação. Ao descrever o lugar do irracional na discussão meyeroniana sobre Hegel e Schelling, em *L'épistémologie d'Émile Meyerson*, Fruteau de Laclos fala do empírico.⁵⁴⁶ Totalmente diferente é o irracional a que se refere Koyré. Ele não é o que não foi “racionalizado” no processo do pensamento de intelecção do real. É aquele ligado à sua atitude

⁵⁴³ Bernadette Bensaude-Vincent, em “Koyré, disciple de Meyerson”, também sinaliza nessa mesma direção. “Koyré não compartilha a interpretação que Meyerson dá de Hegel. [...] Enquanto Koyré fixa seu interesse pelo misticismo, Meyerson parece seduzido pelo seu hiper racionalismo.” BENSAUDE-VINCENT, Bernadette. Koyré, disciple de Meyerson... *op. cit.*, p. 197.

⁵⁴⁴ MEYERSON, Émile. *De l'explication dans les sciences*. Tome I... *op. cit.*, p. 183 e 185.

⁵⁴⁵ *ibidem*, p. 185.

⁵⁴⁶ LACLOS, F.F. *L'épistémologie d'Émile Meyerson*. Paris: Vrin, 2009, p. 175 e 176.

de liberdade. Isso se nota também se olharmos para os textos de Schelling sobre os quais Meyerson e Koyré discorrem. Meyerson foca nas objeções de Schelling a Hegel. Citamos aqui apenas *Zur Geschichte der neueren Philosophie*. Mas ao longo do seu texto, Meyerson cita várias outras, como *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft* e *Von der Weltseele*.⁵⁴⁷ Já o nosso supracitado tratado sobre a essência da liberdade, aparece *en passant*, no final do texto de Meyerson.⁵⁴⁸ Isso porque, a fim de apontar as objeções de Schelling a Hegel, Meyerson delineia a trajetória intelectual do primeiro, mostrando como, ao longo de sua vida, ele foi se afastando do segundo. Daí a indicação rápida do tratado sobre a liberdade, para mostrar um afastamento abrupto. Mas Koyré, na passagem sobre o irracional de Schelling, refere-se exclusivamente a essa obra.

Ao olharmos de perto, vemos que essas discussões, em Koyré, estão distantes daquelas feitas por Meyerson. Não são os trabalhos de seu “*cher maître*” que nos permitem entender seu posicionamento favorável a Schelling e contrário a Hegel. Fechada essa via, podemos voltar para o verdadeiro quadro no interior do qual Koyré se situou.

3.1.2 Entre Schelling e Hegel, Schelling: a discussão em Dilthey e a obra historiográfica de Alexandre Koyré

Longe da discussão sobre o princípio de identidade meyeroniano, a discussão que vemos no final de *La philosophie de Jacob Boehme* é outra, é diltheyana. Após descrever e analisar as doutrinas do teósofo alemão, Koyré se posiciona em relação a um de seus desdobramentos, a saber, uma filosofia da liberdade patente não na *Naturphilosophie* de Schelling, mas em seu *Tratado sobre a essência da liberdade*. A discussão se situa em um terreno do qual Meyerson preferia tomar certa distância, como vimos, o misticismo especulativo alemão.

Ali, o irracional que Koyré afirma admitir, presente no coração daquela filosofia da liberdade, possui um sentido muito preciso. É a autoformação do ser, pois essa não se dá por uma causa, por uma razão. Ela não se dá por uma causa externa, como por exemplo, por uma divindade, nem por uma causa interna, por uma essência do ser constituída, pronta, acabada. O irracional que Koyré admite com Schelling, segundo ele próprio, é essa atitude de autoformação, chamada de “liberdade”. Assim, ela está “no fundo do ser”, a atitude irracional de criar-se está em sua essência. Donde a oposição ao panlogismo de Hegel.

⁵⁴⁷ MEYERSON, Émile. *De l'explication dans les sciences*. Tome II... *op. cit.*, p. 99.

⁵⁴⁸ *ibidem*, p. 115.

Indubitavelmente, Koyré situa-se entre Schelling e Hegel de modo diferente de Meyerson. Ao se posicionar, Koyré segue Dilthey, em seu texto sobre a história da filosofia alemã dos séculos XVIII e XIX, que, como vimos no capítulo anterior, ele cita no início de seu livro consagrado ao sapateiro-teósofo de Görlitz. Isso vale sobretudo no que concerne a Schelling. Retomemos o quadro da contraposição entre Hegel e Schelling pintado por Dilthey.

Segundo ele, Hegel apresenta um sistema filosófico racional. O fundamento do seu mundo é a razão. Donde a descrição desse sistema como um “panlogismo.” Nesse sentido, trata-se do que diz Meyerson, o que é muito compreensível. “Panlogismo” foi um termo criado por J. E. Erdmann justamente para designar a doutrina de Hegel, no sentido de que “ela não coloca nada como real que não seja a razão; ao irracional, ela lhe dá apenas uma existência transitória, que se suprime a si mesma.”⁵⁴⁹ Mesmo para Meyerson, tratava-se de um termo clássico.⁵⁵⁰ Assim, Dilthey afirma a presença de uma conexão ideal no nexos das coisas finitas, segundo espaço, tempo e causalidade. E aqui, ele destaca – começamos a ver sua diferença com Meyerson – a figura do absoluto. Na conexão ideal das coisas finitas, Dilthey indica, vê-se o divino no mundo. Todas as coisas nascem a partir de Deus e do absoluto.

Nesse quadro, ele descreve como Schelling representou uma ruptura com o sistema racional de Hegel – como vimos no capítulo anterior, no subtópico no qual ele fala de tal ruptura, trata especificamente de seu período teosófico, o do tratado sobre a investigação da essência da liberdade. Schelling viu, e Dilthey dá toda razão para ele, que não é possível explicar o particular a partir do absoluto, de outro modo, não é possível nele fundamentar o mundo no qual se vê o singular, o histórico. Daí ele percebeu que o fundamento das coisas finitas, do singular, só poderia estar “em uma caída do absoluto”, em um Deus que não controla todas as coisas, que não está na conexão do finito, que não é a causa de tudo. Ora, o Deus boehmiano é assim. Schelling, seguindo Boehme – Dilthey também reconhece tal filiação –, colocou em Deus um fundo obscuro, a partir do qual ele e suas criaturas formam suas respectivas naturezas, em uma atitude independente de qualquer fator externo ou interno, de uma conexão, em uma atitude da vontade própria, em uma atitude livre. Desde então, com o Deus caído boehmiano, o fundamento do mundo e de todas as coisas passou da razão à vontade. Tal foi o fundamento escolhido por Dilthey, visto que não suprimia o particular, o histórico, muito pelo contrário. A vontade era sua condição de possibilidade.

⁵⁴⁹ ERDMANN, J. E. *apud* LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: Puf, 2018, p. 732.

⁵⁵⁰ MEYERSON, Émile. *De l'explication dans les sciences*. Tome II... *op. cit.*, p. 18 e 19.

Para Koyré, como vimos em sua resenha publicada em 1932, Dilthey admitiu essa filosofia da liberdade e nela elaborou seu método histórico. Ao retirar todo aspecto teosófico, toda consideração sobre o absoluto – incluindo o absoluto caído –, Dilthey voltou-se para o homem. E preservou a ideia de que há nele um “fundo obscuro”. Por isso, ele “reagiu contra a espiritualização em excesso”, que via no homem uma “seiva diluída da razão,” como ele dizia, e sublinhou que ele é tanto alma, quanto espírito, é tanto vontade quanto razão.

Embora se trate de uma resenha sobre Dilthey, esse texto chamou atenção de alguns leitores de Koyré. Ao tratar da formação de seu método histórico, Paola Zambelli diz que, apesar de Koyré não ter declarado uma nítida adesão ao método de Dilthey, como aquela explicitamente expressa por Husserl, Lévy-Bruhl e Meyerson, as considerações que ele faz em sua resenha de 1932 poderiam ser vistas como uma premissa metódica para a sua pesquisa sobre as intuições profundas de Boehme, de Paracelso e de Weigel.⁵⁵¹ Como se vê, Zambelli reconhece uma importância de Dilthey em Koyré, mas a restringe aos seus trabalhos como historiador do pensamento religioso e místico. Zambelli a delimita a um domínio preciso de investigação.

O cuidado escrupuloso de não modernizar, simplificar ou trair a expressão original dessas “intuições profundas” que se propunha estudar tanto em cientistas como em teólogos era fruto de sua formação fenomenológica, mas em sua aplicação às formas alternativas da vida religiosa é provavelmente possível também reconhecer a influência do método diltheyano da *Weltanschauungen*. Ele viu na metodologia diltheyaniana e na análise histórica um modelo, que certamente o interessou pela controvérsia antirracionalista e antipositivista que ela envolvia.⁵⁵²

Outro leitor de Koyré que também viu, na resenha de 1932, uma possível inspiração diltheyana – de modo menos tímido e mais comprometedor do que aquele de Zambelli – foi Ernst Coumet, em um artigo muito polêmico, *Alexandre Koyré: la révolution scientifique introuvable?* Segundo ele, ao caracterizar Dilthey por seu gosto pelas nuances, por sua tentativa de fazer uma análise compreensiva do espírito humano, Koyré, o historiador das ciências, nos dava um autorretrato.⁵⁵³ Mas isso é tudo que Coumet nos diz. Em seu artigo, ele levanta uma

⁵⁵¹ ZAMBELLI, Paola. *Alexandre Koyré in incognito... op. cit.*, p. XVII.

⁵⁵² *ibidem*, p. XVI.

⁵⁵³ COUMET, Ernst. « Alexandre Koyré: la révolution scientifique introuvable ? ». *History and Technology*, vol.4,1987, p. 510.

hipótese de pesquisa que seria voltada para a teoria da história adotada por Koyré, a qual ele entendia tratar-se sobretudo daquela de Weber, mais do que daquela de Dilthey.⁵⁵⁴

O que nos parece importante ser sublinhado nos trabalhos de Zambelli e Coumet é que ambos viram, no texto koyreano de 1932, não apenas uma descrição da obra diltheyana, mas uma inspiração para sua própria obra. Estamos totalmente de acordo com isso. Também parecemos haver ali um autorretrato. No entanto, diferentemente de Zambelli – que via tal inspiração apenas em relação aos trabalhos de Koyré sobre o misticismo especulativo alemão – e diferentemente de Coumet – que chamava a atenção apenas para seus trabalhos sobre a revolução científica –, não acreditamos ser possível reduzi-la a um ou outro domínio de pesquisa. Tanto o Koyré historiador do pensamento místico e religioso quanto aquele do pensamento científico se inspirou em Dilthey. Se não é tão difícil admitirmos aquela inspiração no primeiro domínio – indicaremos mais tarde precisamente como ela se deu – não é o caso do segundo domínio. Ora, se estamos a falar de um Dilthey “místico”, qual poderia ser o seu papel na história das ciências de Koyré?

O que nos salta aos olhos, quando lemos a resenha de Koyré dedicada à obra daquele historiador alemão, é sua proximidade metodológica, sobretudo em relação a seus trabalhos nesse campo. Como vimos, ele destacava que Dilthey afirmava a “inesgotável fecundidade do fundo obscuro que suportava as criações do espírito e se exprimia nelas”.⁵⁵⁵ Ao recusar ver no homem apenas razão, ele queria “encontrar o homem concreto, sua alma concreta, alma que é tendência confusa, paixão, élan, tanto – ou mais ainda – que espírito; ele sabia da importância do vital, dos sentimentos obscuros”.⁵⁵⁶ Porque “ele sabia que formam o fundo que alimentava as mais altas produções do espírito”.⁵⁵⁷ Que tipo de pesquisador tal premissa exigia? Para qual tipo de investigação, na prática, ela levava?

⁵⁵⁴ Trabalhamos essa questão no artigo *Science in history: why Ernest Coumet [did not] free us from Alexandre Koyré's heritage*, publicado na Revista *Transversal*, n. 8, em 2020. Para Coumet, não há “revolução científica” em Koyré da maneira como aponta Jorland, uma mudança da ontologia subjacente ao pensamento do século XVI. Não vemos em Koyré, Coumet diz, a dissolução do Cosmo e a geometrização do espaço. Para ele, isso poderia indicar que estaríamos tomando o termo “revolução científica” de uma maneira diferente da qual Koyré tomava. A partir do texto “Filosofia da história”, Coumet afirma que Koyré poderia ter se inspirado em Weber e tomado o termo “revolução científica” como conceito tipo ideal. Cf. COUMET, Ernst. « Alexandre Koyré: la révolution scientifique introuvable ? ». *History and Technology*, vol.4, 1987, p. 497-529. No entanto, em uma carta depositada nos Arquivos Aron, na BNF, vemos que a hipótese de Coumet não se sustenta. Koyré não gostava do nominalismo de Weber e preferia o realismo de Dilthey. Voltaremos a esse ponto posteriormente.

⁵⁵⁵ KOYRÉ, Alexandre. “Resenha de.” [DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, vol. VIII; *Weltanschauungslehre, Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*. Leipzig: Teubner, 1931.] In: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. 57e année, t. CXIII, 1932, p. 490.

⁵⁵⁶ *ibidem*, p. 489.

⁵⁵⁷ *idem, ibidem*.

O tipo preciso de investigação aí implicado foi descrito por Groethuysen, autor que certamente foi muito importante na maneira pela qual Koyré entendeu Dilthey. Como vimos, no texto de 1912, no qual ele apresentava Dilthey na França, Groethuysen descrevia detalhadamente o trabalho diltheyano. Reproduzimos, mais uma vez, a indicação precisa de Groethuysen do método histórico de Dilthey – a passagem é extensa, mas importante.

O que constitui os materiais sobre os quais trabalha o historiador é um número de documentos. O historiador começa por se esforçar para apreender o sentido das palavras empregadas nos documentos, ele se perguntará o que o autor quis dizer, ele buscará algo de objetivo que é designado pelos enunciados do autor. Se se trata de um filósofo, tomemos como exemplo Espinoza, ele terá, para começar, uma interpretação filológica, e terá, por alvo final, a concepção do sistema de Espinoza; saberemos justa e precisamente o que Espinoza entende por substância e conheceremos o lugar que essa ideia ocupa no conjunto de seu sistema. Mas então se impõe ao historiador uma tarefa muito mais difícil a cumprir. As proposições concernentes à substância e os desenvolvimentos dessas proposições não designam somente fatos objetivos que poderemos admitir ou rejeitar, mas ainda são eles a expressão de algo que se passava no espírito de Espinoza, quer dizer, eles não nos dizem somente o que é uma substância, mas revelam ao mesmo tempo o que Espinoza era. Tínhamos de alguma maneira visado primeiramente o pensamento de Espinoza destacado de seu autor, agora é preciso se esforçar por apreendê-lo como fazendo parte de uma vida humana. De início, são fórmulas lógicas e, depois, são expressões de algo vivo; elas designam o objeto e exprimem o sujeito. E esse sujeito, essa alma humana, jamais poderia ser reduzido ao estado de pensamento puro. Pode-se dar à ideia uma forma abstrata, não se pode mudar o caráter humano, o qual implica toda diversidade de reações da alma. Assim nós temos, de uma parte, a ideia abstrata enunciada em termos filosóficos e, de outra parte, temos todo esse conjunto de aspirações que são como fundo vivo da ideia de Espinoza. Eis aí um ponto essencial do método histórico, tal como o compreende Dilthey: não se contentar com a ideia considerada em si mesma, mas lhe dar de alguma maneira esse caráter de vida que ela tinha perdido se tornando algo determinado e abstrato, pelo fato, por exemplo, de ser adaptada a certa construção metafísica.⁵⁵⁸

Há, aí, a exigência de um trabalho duplo. Primeiro, aquele dedicado às “fórmulas lógicas”. É preciso se debruçar sobre o caráter sistemático, racional, de uma construção do espírito. Buscar compreender o sentido dos conceitos e como tais conceitos se conectam a outros e como todos eles constituem um sistema. Mas é também preciso se preocupar com algo que sustém toda construção. Buscar aquilo que “não pode ser reduzido ao estado de pensamento puro”. Investigar a vida que aquela construção do espírito “tinha perdido se tornando algo determinado e abstrato”.⁵⁵⁹

⁵⁵⁸ GROETHUYSEN, Bernard. Dilthey et son école. In : _____. *Philosophie et histoire*. Paris : Bibliothèque Albin Michel, 1995, p. 62.

⁵⁵⁹ *idem, ibidem*.

É para essa investigação que aquela premissa levava, a tal trabalho duplo que se debruçava sobre uma construção intelectual, espiritual e seu caráter vivo, seu *élan*. Ora, em 1954, Koyré retomará a descrição dessa dupla investigação, não para descrever Dilthey, mas seu próprio trabalho como historiador das ciências.

O que é a história, especialmente a história do pensamento científico ou técnico? Um cemitério de erros, ou até mesmo uma coleção de *monstra* relegados com razão ao quarto de despejos bons apenas para um canteiro de demolição. [...] Essa atitude com relação ao passado – que, aliás, é muito mais a atitude do técnico do que a do grande pensador criador – é, confessamos, bastante comum, ainda que não seja de todo inevitável. E, muito menos justificável. É bastante comum para quem, a partir do presente, a até mesmo do futuro, para onde dirige seu trabalho, lança um olhar na direção do passado – um passado já há muito tempo ultrapassado –, que as teorias antigas apareçam como monstros incompreensíveis, ridículas e disformes. De fato, remontando a corrente do tempo, ele as reencontra no momento de sua morte, velhas, ressequidas, esclerosadas. Ele as vê, em resumo como a *Belle Heaumière* que Rodin mostrou para nós. Só o historiador é que a encontra em sua primeira e gloriosa juventude, em todo o esplendor de sua beleza. Só o historiador é que, re-fazendo e re-correndo à evolução da ciência, apreende as teorias do passado em seu nascimento e vive, com elas, o *élan* criador do pensamento.⁵⁶⁰

Assim como Groethuysen, Koyré descreve um movimento duplo: o de uma reconstrução racional de uma produção do espírito e o de uma reconstrução preocupada com aquilo que deu vida a essa produção. Descreve um trabalho que se atém a “fórmulas lógicas” e um trabalho preocupado com o fundo vivo, o “*élan*”, do qual nasceram aquelas construções, esquecido com o passar dos anos. Koyré descreve o trabalho de um pesquisador preocupado com o que aquela construção do espírito “tinha perdido se tornando algo determinado e abstrato”,⁵⁶¹ como Groethuysen dizia, com o “vital”.⁵⁶² Em 1954, vemos em Koyré uma descrição de sua própria investigação muito próxima daquela feita por Groethuysen para apresentar Dilthey em solo francês, em 1912, e muito próxima também daquela que ele mesmo fez sobre o historiador alemão em 1932. Koyré parece inspirar-se em Dilthey.

A passagem koyreana citada, de 1954 – descrita por Marlon Salomon como “breve, mas fundamental”⁵⁶³ –, parece-nos extremamente significativa. Pois ela pertence a um texto, na

⁵⁶⁰ KOYRÉ, Alexandre. De l'influence des conceptions philosophiques sur l'évolution des théories scientifiques. In : _____. *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Paris: Gallimard, 1973, p. 265 e 266.

⁵⁶¹ GROETHUYSEN, Bernard. Dilthey et son école... *op. cit.*, p. 62.

⁵⁶² KOYRÉ, Alexandre. “Resenha de.” [DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, vol. VIII... *op. cit.*, p. 490.

⁵⁶³ SALOMON, Marlon. “Figuras da atualidade e formas do pensamento em Alexandre Koyré”. In: SALOMON, Marlon; CONDÉ, Mauro (org.). *Alexandre Koyré: história e filosofia das ciências*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015. p. 47.

verdade, uma conferência, em que Koyré defendia o cerne de seu trabalho de história das ciências. Os parágrafos que se seguem constituem o resumo de sua obra como historiador do pensamento científico. Eis o que ele aí afirma:

Olhemos então para a história

A revolução científica do século XVII, época do nascimento da ciência moderna, tem, por si mesma, uma história bastante complicada. Mas, como eu tratei disso numa série de trabalhos, vou me permitir ser breve. Vou caracterizá-la então pelos seguintes traços:

- a) Destruição do Cosmo [...];
- b) Geometrização do espaço [...].⁵⁶⁴

Aquela passagem “breve, mas fundamental”, não é um devaneio elegante, um desvio meramente estético com o objetivo de dar aos ouvintes – ou aos leitores – um pouco de fôlego, um momento de leveza numa exposição cheia de suco, de sugestões intrincadas, por vezes enigmáticas. Nela, Koyré mostra o que, para ele, constituía o trabalho que havia feito, sobretudo nos *Études Galiléennes*, de 1939, e que ainda faria três anos depois, em seu famoso *From the closed world to the infinite universe*, de 1957.

Desse modo, pode-se afirmar que seu trabalho de história das ciências foi embasado em uma metodologia de inspiração diltheyana, apresentada detalhadamente por Groethuysen e por ele mesmo. Ao olharmos para o aspecto metodológico da obra koyreana, vemos de imediato que a importância de Dilthey não se reduz aos seus trabalhos sobre a história do misticismo especulativo alemão, mas alcança sua obra consagrada à história das ciências.

Mas teria Koyré se inspirado para tal obra unicamente na parte metodológica do trabalho de Dilthey e dispensado a base mística que, como vimos no capítulo anterior, a sustentava? Não. A principal concepção aí em jogo, aquela da liberdade humana, da existência de um “fundo obscuro” no homem graças ao qual ele é capaz de se autoformar, não se perdeu quando Koyré voltou-se para a história das ciências. Ela permaneceu em sua obra.

Essa concepção permaneceu como tônus de seu trabalho, como condição da musculatura de sua história, pronta continuamente a indicar o movimento, a mudança. De outro modo, ela foi o fundamento do célebre descontínuismo de sua história das ciências. A revolução científica de Koyré, que aponta uma quebra na continuidade histórica do desenrolar do pensamento científico e filosófico quinhentista e seiscentista, é o momento de autoformação do pensamento, de recriação própria. Isso porque, como afirmamos em nossa introdução, da mesma maneira

⁵⁶⁴ KOYRÉ, Alexandre. De l’influence des conceptions philosophiques sur l’évolution des théories scientifiques... *op. cit.*, p. 266.

que são Deus, os anjos e os homens, em Jacob Boehme, em Koyré, o pensamento humano é capaz de se autoformar, dito de outro modo, ele é livre. Ele não é limitado por uma natureza racional que determinaria suas atitudes, nem determinado externamente. Em sua essência, está a liberdade. A revolução científica koyreana é, portanto, o momento de manifestação dessa liberdade do pensamento.

Sem dúvida, os textos mais claros de Koyré nos quais vemos a aplicação dessa concepção à história das ciências são seus textos sobre a revolução espiritual que suporta a revolução científica, cujo principal protagonista é René Descartes. Para Koyré, o *Discours de la Méthode* era “um livro único,”⁵⁶⁵ ele afirma em 1937, mas também em um de seus cursos na EPHE, intitulado *L'âge de la raison*, de 1944. Porque “é a primeira vez na história da filosofia que um filósofo nos conta a história de sua vida espiritual e nos propõe tirar uma lição.”⁵⁶⁶ “Descartes traça a história de sua conversão em direção ao espírito”.⁵⁶⁷ Em um contexto de ceticismo e relativismo, ele acreditava ser necessário “tomar posse da nossa própria razão.”⁵⁶⁸ Em meio à dúvida e à incerteza, Descartes resolve, numa atitude radical, duvidar de tudo, tornando a própria dúvida, não como estado, mas como método, isto é, dominando-a. Mas não está aí a revolução, segundo Koyré. Afinal, ele diz:

Há algo que precede essa dúvida: vamos decidir evitar todo erro. O que é o erro? É uma crença em algo que não é admissível como verdadeiro, em algo falso. Nós recusamos nossa crença. Isso é um ato de liberdade, pelo qual decidimos suspender nossa crença, suspender nosso julgamento, dizer não a todos os mecanismos, a todas as crenças da natureza. Nós nos fazemos independentes da natureza, nós nos afirmamos em nossa autocracia espiritual. É livremente que decidimos não crer em nada e aplicar a prova da dúvida.⁵⁶⁹

A revolução espiritual, como vimos no primeiro capítulo, se dá graças a um ato de liberdade. A lição cartesiana é essa. É a da “autocracia” do pensamento humano. Ele é livre para recusar a crer naquilo que lhe foi ensinado. Para Koyré, certamente trata-se de uma lição válida. A autocracia do pensamento, o poder ilimitado de se refazer, sua soberania, é algo “provado” pelo filósofo francês “místico”, notório em sua história espiritual. Koyré toma partido. E, ao fazê-lo, ele nos dá a chave que liga seus trabalhos de história do misticismo especulativo alemão à história das ciências. Koyré leva aquela filosofia da liberdade à história

⁵⁶⁵ KOYRÉ, Alexandre. [1944] *L'âge de la raison : de Bacon à Voltaire*. In: REDONDI, Pietro (ed.). *De la mystique à la science*. Paris: Éditions EHESS, 2016, p. 123. p. 121.

⁵⁶⁶ *idem, ibidem*.

⁵⁶⁷ *idem, ibidem*.

⁵⁶⁸ *idem, ibidem*.

⁵⁶⁹ *ibidem*, p. 123.

das ciências pela ideia de liberdade do pensamento. Descartes, para ele, “prova” algo que já existia.⁵⁷⁰ Pois, como dissemos no primeiro capítulo, o pensamento humano, para Koyré, não foi livre apenas a partir do século XVII. O que difere o século XVII é sobretudo a conscientização e a afirmação inaudita de sua autocracia.

Porque, para o próprio Koyré, é por ser livre que Descartes negou os caminhos que lhe foram ensinados, o que aprendeu pela tradição, e tomou outra rota. É por isso que “a filosofia de Descartes não demonstra a liberdade da vontade humana. Ela a pressupõe e a prova por sua própria existência.”⁵⁷¹ A liberdade do pensamento é o que torna possível a recusa, a mudança. Ora, se o pensamento científico e filosófico mudou ao longo da história foi justamente por ser livre; se ele não permaneceu estático, imóvel, foi precisamente por possuir como tónus a liberdade. Mas como essa concepção aparece na história das ciências de Koyré? Onde ela se situa?

Como se sabe – com exceção de Coumet e, mais recentemente, Marcos Panza – a revolução científica koyreana não é um fenômeno histórico que acontece *tout à coup*. A história de Koyré não é a história de um personagem só, de um grande gênio, um iluminado pela razão que do dia para noite elaborou sozinho uma física matemática. É a história de um conjunto de personagens – Copérnico, Giordano Bruno, Kepler, Galileu, Descartes etc. – que dialogam entre si, se criticam, retomam ou rejeitam concepções e teorias de seus interlocutores vivos ou históricos. Onde está a concepção da liberdade do pensamento humano nessa conjuntura? Está na maneira pela qual Koyré articula os personagens de sua história uns com os outros e com seu contexto geral, com a tradição. Eles são ativos, estão sempre a tomar atitudes livres, sem causa, atitudes historicamente significativas, “ousadas”, “admiráveis”,⁵⁷² atitudes que provocam uma reconfiguração do seu próprio pensamento. Dessa maneira, o ponto de contato que une os protagonistas da “revolução” não é uma relação necessária. Copérnico não é uma peça que foi movida por uma necessidade interior ou exterior, isto é, que foi movida passivamente, cujo movimento iniciou um processo necessário, um efeito dominó. Cada peça (autor) da história de Koyré tem, com todo sentido do termo, “vontade própria”, pode se mover ou não, elas não estão submetidas a uma natureza interna, ao social ou a um *télos*. Elas não são determinadas.

⁵⁷⁰ KOYRÉ, Alexandre. *Introduction à la lecture de Platon suivi de Entretiens sur Descartes...op. cit.*, p. 222.

⁵⁷¹ *ibidem*, p. 222.

⁵⁷² KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Trad. Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1986, p. 28; KOYRÉ, Alexandre. *Études Galiléennes... op. cit.*, p. 181.

Como Koyré destaca em seu “Copérnico” e em seus *Études Galiléennes*, Copérnico não fez mais observações que seus predecessores, seu heliocentrismo “não esta[va] mais de acordo com os fenômenos do que o [sistema astronômico] de Ptolomeu, a quem ele teve a pretensão de substituir”.⁵⁷³ Ele não conseguiu dar uma resposta consistente ao argumento mais forte dos aristotélicos sobre a queda dos graves.⁵⁷⁴ Se ele construiu seu sistema astronômico transgredindo os fundamentos da física e da astronomia aristotélica, como a separação de um mundo sub e supralunar, considerada como evidente e muito mais racional para seu período, não foi, certamente, por fazer mais uso da razão que seus contemporâneos vivos e seus predecessores, como Aristóteles e Ptolomeu. Foi por sua conta e risco, por sua vontade própria, pois pela razão, pelo entendimento, Copérnico seria aristotélico. Ele transgrediu “um triplo ensinamento: científico, filosófico, teológico, [...] uma tripla tradição, uma tripla autoridade: de cálculos, de raciocínios, de revelação”.⁵⁷⁵ Em um “esforço liberatório”,⁵⁷⁶ com uma “inverossímil audácia”,⁵⁷⁷ ele “arrancou a Terra de seus fundamentos e a lançou no céu”,⁵⁷⁸ destruindo, em seu pensamento, a ideia de um mundo feito e centrado no homem e a ideia da separação do mundo sublunar e os céus, colocando, em seu lugar, a ideia de um Universo que não gira mais para nós. Em um “esforço liberatório”, Copérnico refez, recriou seu próprio pensamento, provocou uma “revolução”.

É dessa mesma maneira que Koyré nos apresenta Giordano Bruno. Aqui, novamente, ele sublinha não sua racionalidade ou sua subserviência a seus contemporâneos ou a Copérnico, mas “a audácia e o radicalismo do pensamento de Bruno, que opera uma transformação – verdadeira revolução – da imagem tradicional do mundo e da realidade física.”⁵⁷⁹ Copérnico acreditava ainda em um Cosmo fechado, como Aristóteles. Bruno “recusou-se” a essa crença. Em uma atitude livre, sem causa, não determinada, ele foi “o primeiro a proclamar a infinidade do espaço e a opor, ao Cosmo finito da tradição, seu Universo infinito, e [foi o primeiro] a levar ao seu limite lógico a assimilação, timidamente esboçada por Copérnico, da terra e dos céus.”⁵⁸⁰ Bruno recusa a tradição e Copérnico. Ele não é passivo, reproduzindo uma ou outra parte do debate, ainda que uma delas, como dissemos, a aristotélica, fosse muito mais racional,

⁵⁷³ KOYRÉ, Alexandre. [1934] Copérnico. Trad. Marlon Salomon e Raquel M. G. Campos. In: CONDÉ, Mauro L. L.; SALOMON, Marlon. Alexandre Koyré: história e filosofia das ciências. Belo Horizonte: Fino traço, 2015, p. 28.

⁵⁷⁴ KOYRÉ, Alexandre. *Études Galiléennes... op. cit.*, p. 170.

⁵⁷⁵ KOYRÉ, Alexandre. [1934] Copérnico... *op. cit.*, p. 24.

⁵⁷⁶ *idem, ibidem.*

⁵⁷⁷ *idem, ibidem.*

⁵⁷⁸ *idem, ibidem.*

⁵⁷⁹ KOYRÉ, Alexandre. *Études Galiléennes... op. cit.*, p. 181.

⁵⁸⁰ *ibidem*, p. 178.

explicando os fenômenos físicos e astronômicos. “Os corpos caem [...]; os planetas descrevem círculos em torno do sol. Aristóteles o explica; Bruno, no fundo, não sabe explicar.”⁵⁸¹ Mais uma vez, Bruno não segue o que Koyré chamava, em termos cartesianos, de “entendimento”, faculdade do espírito cujo papel é o “de registrar o que é, de deixar os objetos falarem de alguma maneira sua própria língua, de servir como *médium* transparente,”⁵⁸² cujo papel é analisar o que lhe é ensinado, categorizar. Quem decidiu seguir seu entendimento foi Tycho Brahe, autor cujos argumentos não apresentavam nenhuma novidade senão aquela de modernizar as objeções aristotélicas ao movimento da Terra.⁵⁸³ Mas “não escarneçamos de Tycho. No fundo, quando ele nos diz que o movimento da terra é impossível admitir até que alguém, por argumentos novos e mais fortes, nos mostre claramente [...], ele tem perfeitamente razão.”⁵⁸⁴ O pensamento de Bruno ou de Galileu é “insólito.”⁵⁸⁵

“Do ponto de vista estritamente científico”,⁵⁸⁶ Koyré também não apresenta Kepler como personagem passivo na história da revolução científica. Ele “é sem dúvida o primeiro espírito de seu tempo.”⁵⁸⁷ Koyré destaca “uma ousadia de pensamento sem igual, ousadia que lhe permitiu libertar a astronomia, e assim, a física e a mecânica, da assombração da circularidade.”⁵⁸⁸ Ainda que “filosoficamente ele [esteja] mais próximo de Aristóteles do que de Galileu e Descartes”,⁵⁸⁹ ainda que “filosoficamente ele [seja] um homem da Idade Média” e, nesse sentido, não tenha se lançado ao movimento, Kepler deu passos que nem Galileu ousou dar. A tradição aristotélica – e Galileu, seu contemporâneo – era, como Koyré diz, “assombrada” pela forma circular. Ao recusá-la, substituindo-a pela forma elíptica, Kepler apresentava uma atitude nova, para Koyré, uma ação do pensamento sem precedentes.

Quando chegamos em Galileu, um dos principais protagonistas da revolução científica, em Koyré, a ideia de autoformação, de liberdade do pensamento, é ainda mais clara, e muito próxima da maneira como descreve o Descartes místico. O *Diálogo sobre os dois máximos sistemas de mundo* é, como o *Discurso do método*, “um livro de história: a história do espírito de Galileu.”⁵⁹⁰ Como Descartes, Galileu recriou seu próprio pensamento, dispensando para isso um “esforço titânico” que lhe permitiu “passar, ele próprio, da física de Aristóteles àquela do

⁵⁸¹ KOYRÉ, Alexandre. *Études Galiléennes...* op. cit., p. 181.

⁵⁸² KOYRÉ, Alexandre. *L'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes...*, op. cit., p. 29.

⁵⁸³ KOYRÉ, Alexandre. *Études Galiléennes...* op. cit., p. 182.

⁵⁸⁴ *ibidem*, p. 186.

⁵⁸⁵ *idem, ibidem*.

⁵⁸⁶ *ibidem*, p. 187.

⁵⁸⁷ *idem, ibidem*.

⁵⁸⁸ *idem, ibidem*.

⁵⁸⁹ *idem, ibidem*.

⁵⁹⁰ *ibidem*, p. 212.

impetus e, de lá, àquela dos *Discursos*.⁵⁹¹ Essa autoformação, essa recriação, Galileu “nos faz refazer, de algum modo, com ele próprio a rota que, ele mesmo, percorreu; daí, em uma distância de algumas páginas, raciocínios pertencentes a etapas e níveis bem diferentes de pensamento.”⁵⁹²

Daí, como indicamos no início desta tese, o *Diálogo* ser também uma “obra pedagógica”.⁵⁹³

Pois não se trata somente de convencer, de persuadir e de provar: trata-se também, e talvez sobretudo, de levar, pouco a pouco, o leitor *honnête homme* a poder ser persuadido e convencido; a poder compreender a demonstração e receber a prova. E por isso, um duplo trabalho de destruição e de educação se acha necessário: destruição dos preconceitos e hábitos mentais tradicionais e do senso comum; criação, em seu lugar, de hábitos novos, de uma aptidão nova ao raciocínio.⁵⁹⁴

Para Koyré, Galileu não pode apenas convencer. Porque não é ensinando seus contemporâneos a utilizar seu entendimento, não é apelando a uma natureza racional, que Galileu pode persuadi-los da matematização do físico. Antes, é preciso “criar”, algo que Galileu não pode fazer por eles, daí ele contar a história do seu espírito. É preciso, a cada um, fazer uso da sua liberdade, da sua vontade, da autocracia do pensamento, recusar-se assim à crença, ao que lhe foi ensinado, “não confiar na autoridade, na tradição e no senso comum.”⁵⁹⁵

Para isso, como outrora destacamos, segundo Koyré, Galileu apresenta três figuras que se situam em diferentes processos de autoformação: Salviati, aquele que recriou seu pensamento, se reformou; Sagredo, aquele que está no meio do processo, pois deu o primeiro passo, o ato livre de se recusar à crença; Simplicio, aquele que não fez uso da sua liberdade, ou melhor, o fez decidindo seguir seu entendimento.

Salviati, o porta-voz de Galileu, representa a inteligência matemática da ciência nova; Sagredo, a *bona mens*, o espírito já liberto dos preconceitos da tradição aristotélica e das ilusões do senso comum, o espírito, por consequência capaz de apreender – e mesmo, tendo-o apreendido, desenvolver as consequências – a verdade nova do raciocínio galilaico; Simplicio, o senso comum, imbuído de preconceitos da filosofia escolástica, que crê na autoridade de Aristóteles e da ciência oficial, e se debate penosamente sob o peso da tradição.⁵⁹⁶

⁵⁹¹ KOYRÉ, Alexandre. *Études Galiléennes...* op. cit., p. 215.

⁵⁹² *idem, ibidem*.

⁵⁹³ *ibidem*, p. 213.

⁵⁹⁴ *idem, ibidem*.

⁵⁹⁵ *idem, ibidem*.

⁵⁹⁶ *ibidem*, p. 216.

Apesar da distância entre Simplício e Salviati, importa destacar que, potencialmente, o primeiro pode transformar-se no segundo. Lembremo-nos, ao longo da sua vida, Galileu foi os dois. Pois a liberdade do pensamento que permite sua autoformação, a recriação de seus fundamentos, é sua essência. Como em Boehme e Descartes, não se trata de uma propriedade adicionada ou adquirida. Simplício crê na tradição aristotélica, crê na ciência oficial. Ora, para Koyré – vemos em sua dissertação de 1922, em seu *Le mysticisme chez Maine de Biran*, provavelmente da década de 1930, em *Entretiens sur Descartes*, de 1937, em seu curso na EPHE, de 1944 – a crença é um ato da vontade.⁵⁹⁷ A ação de crer ou não crer não é uma ação do entendimento. É da vontade, portanto, um ato livre. Simplício pode transformar-se em Salviati porque “o homem é livre [...] ele pode dizer não à tendência natural que o leva a crer no que vê e ouve; [...] pode recusar-se a seguir a impressão poderosa do sensível; arrancar-se do domínio do eu corpo, dos seus hábitos, da sua natureza, numa palavra.”⁵⁹⁸ Simplício pode dizer não à crença, pode criar novos hábitos, pode modificar sua própria natureza. Ele pode se autoformar, transformando-se em Salviati.

A concepção da liberdade do pensamento, como dissemos, é o tônus da história de Alexandre Koyré. A mente de seus personagens está continuamente num estado dinâmico, preparada para o movimento. Nesse sentido, Simplício, o aristotélico, não é diferente de Salviati, Galileu. Ora, isso nos permite compreender por que um mesmo livro, os *Études Galiléennes*, dedicado a Émile Meyerson, tem como um de seus principais objetivos, um objetivo meyersonianiano, o de analisar a “própria marcha do pensamento”⁵⁹⁹ e possui, em sua primeira página, uma declaração de empréstimo da “noção e termo de mutação intelectual” bachelardiana,⁶⁰⁰ uma noção a partir da qual Bachelard faz duras críticas e ataques a Meyerson.⁶⁰¹ Para Koyré, a liberdade do pensamento não é uma aquisição histórica seiscentista, por isso presente em Simplício e Salviati; ela faz parte de sua essência, portanto imutável, e então pertencente ao terreno das investigações meyersonianas consagradas à “continuidade da função racional”, como diria Canguilhem.⁶⁰² Por outro lado, ela não implica a unidade da razão, justamente porque a razão – entendida aqui como vontade e entendimento, sendo a vontade

⁵⁹⁷ KOYRÉ, Alexandre. *L'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes...*, op. cit., p. 79.

⁵⁹⁸ KOYRÉ, Alexandre. *Considerações sobre Descartes*. Trad. Hélder Godinho. Lisboa: Editorial Presença, 1963, p. 84.

⁵⁹⁹ KOYRÉ, Alexandre. *Études Galiléennes...* op. cit., p. 211.

⁶⁰⁰ *ibidem*, p. 11.

⁶⁰¹ BACHELARD, Gaston. *O novo espírito científico*. Trad. Juvenal Hahne Júnior. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1968, p. 150 e 151.

⁶⁰² CANGUILHEM, Georges. L'objet de l'histoire des sciences. In: _____. *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Vrin, 2002, p. 14.

superior – possui em sua essência a capacidade de não ser sempre a mesma, de se recriar, de refazer seus fundamentos, seu próprio entendimento.

A noção bachelardiana de “mutação intelectual” pode ser empregada por Koyré juntamente com a noção de “pensamento” *à la* Meyerson, comum ao aristotélico e a Galileu, porque sendo essencialmente livre de uma natureza imposta, não determinado, o pensamento é capaz de provocar sua própria mutação. Apesar dos empréstimos tomados por Koyré, o fundamento de sua história das ciências não é meyersoniano, nem bachelardiano. É, Koyré acreditava, “místico”, cartesiano e boehmiano.

Ao desenvolver seu trabalho sobre a revolução científica do século XVII, em *From the closed world to the infinite universe*, Koyré não deixa de lado tal fundamento. Ao tratar de outro aspecto dessa revolução, relativo a suas implicações, isto é, “o abandono, pelo pensamento científico, de todas as considerações baseadas em conceitos de valor, como perfeição, harmonia, significado e objetivo, e, finalmente, a completa desvalorização do ser, o divórcio do mundo do valor e do mundo dos fatos”,⁶⁰³ Koyré mantém o tônus. Mais uma vez, ele aparece na articulação dos personagens de sua história, uns com os outros e com seu contexto formado pela concepção de mundo aristotélico-medieval, representado sobretudo na ideia de um Cosmo ordenado e finito.⁶⁰⁴ Mais uma vez, o que guia sua obra historiográfica é a noção de liberdade do pensamento, daí ele sublinhar o caráter não passivo dos protagonistas de sua narrativa, sua prontidão ao movimento, a recusar a crença, os ensinamentos que lhes chegavam, mesmo aqueles de seus interlocutores contemporâneos. Mais uma vez, Koyré tenta colocar em evidência atitudes livres, atos da vontade, de cada autor.

Logo nas primeiras páginas de seu livro, ele nos mostra isso ao fornecer sua própria definição de um termo cujo sentido nos indicaria certa passividade de seus personagens. Trata-se do termo “influência”. Enquanto André Lalande, em seu dicionário revisado pelos membros e correspondentes da *Société Française de Philosophie*, o aqui já citado *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, definia “influência” como “ação de uma circunstância, de uma coisa ou uma pessoa sobre uma outra”,⁶⁰⁵ como “autoridade de prestígio sobre as ideias ou sobre a vontade de outrem”,⁶⁰⁶ ou seja, como uma relação unilateral, Koyré assim a definia:

Não podemos esquecer, ademais, de que a “influência” não é uma relação simples; pelo contrário, é bilateral e muito complexa. Não somos influenciados por tudo aquilo que lemos ou aprendemos. Em certo sentido,

⁶⁰³ KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito...* op. cit., p. 14.

⁶⁰⁴ KOYRÉ, Alexandre. *Considerações sobre Descartes...* op. cit., p. 66 e 67.

⁶⁰⁵ LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris : Puf, 2018, p. 513.

⁶⁰⁶ *idem, ibidem.*

talvez o mais profundo, somos nós mesmos que escolhemos as influências a que nos submetemos; nossos ancestrais intelectuais não são de modo algum dado a nós; nós é que os escolhemos, livremente. Pelo menos, em grande parte.⁶⁰⁷

Notemos que não se trata de uma concepção historicamente definida. Não foi a partir de Descartes, Galileu ou Newton que a relação de influência se tornou bilateral. Koyré a situa logo no primeiro capítulo de sua obra, no qual discorre sobre Nicolau de Cusa, “o último grande filósofo da moribunda Idade Média.”⁶⁰⁸ Como se vê, é uma concepção de Koyré, norteadora da maneira pela qual ele articula seus personagens, sempre ativos, mesmo quando retomam outros autores. É por isso que Tycho Brahe, ainda que seguindo seu entendimento, seguindo Aristóteles, agiu por escolha, por sua vontade. Seu aristotelismo não era necessário. Lembremos, para Koyré, é a vontade que dá seu assentimento a uma ideia do entendimento, mesmo uma ideia clara e distinta, donde sua superioridade. A história de Koyré não suprime a ucronia.

A noção koyreana de influência está intimamente interligada à concepção da liberdade do pensamento, a qual, mesmo ao tratar de outro aspecto da revolução científica, continua como fundamento da história de Alexandre Koyré. Seus protagonistas decidem, escolhem seus próprios ancestrais intelectuais, escolhem os elementos, as peças que formam seu próprio pensamento. Eles se constroem, dito de outro modo, se criam.

Dessa forma, Koyré inicia seu livro afirmando ser “impossível reduzir a história da infinitização do universo à redescoberta da concepção do mundo dos atomistas gregos”,⁶⁰⁹ ainda que seja correto dizer que “a concepção de infinitude do universo, como tudo ou quase tudo mais, origina-se, com os gregos.”⁶¹⁰ Não foram eles que foram retomados nos séculos XVI e XVII. Pois os autores desse período, embora os conhecessem, escolheram ignorar sua ideia de infinitude. Foi com base nessa escolha – que levou os cientistas e filósofos dessa época a tomar o caminho mais difícil – que Koyré escreveu a história do processo que levou do mundo fechado ao universo infinito, pois, do contrário, tudo seria reenviado à Grécia antiga. É fundamentando-se naquela ideia de liberdade que Koyré narra, então, como “a bolha terrestre cresceu e inchou” até “rebentar e fundir-se no espaço que a circundava”.⁶¹¹

Isso se vê, como apontamos há pouco, no início de sua narrativa, na descrição de seu primeiro personagem. Diógenes e Laércio, partidários da infinitude do universo, não exerceram

⁶⁰⁷ KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito... op. cit.*, p. 17.

⁶⁰⁸ *ibidem*, p. 18.

⁶⁰⁹ *ibidem*, p. 17.

⁶¹⁰ *idem, ibidem*.

⁶¹¹ *ibidem*, p. 8.

uma ação sobre o pensamento de Nicolau de Cusa, em sua rejeição da concepção cosmológica medieval.⁶¹² Sua crítica à base metafísica da cosmologia aristotélica foi feita a partir de considerações teológicas, seu universo era uma contração de Deus.⁶¹³ No mesmo tom de seus trabalhos anteriores, Koyré afirma que “não podemos deixar de admirar a ousadia e a profundidade das concepções cosmológicas de Nicolau de Cusa.”⁶¹⁴

Depois de Cusa, vemos praticamente os mesmos protagonistas de outrora, Copérnico, Bruno, Kepler, Galileu e Descartes, bem como o mesmo tônus, perceptível sob diferentes aspectos. Vejamos o modo como Koyré descreve a relação dos autores com seus interlocutores e seu contexto.

Paligenius e Copérnico são praticamente contemporâneos. Na verdade, *Zodiacus vitae* e *De revolutionibus orbium coelestium* devem ter sido escritos mais ou menos na mesma época. No entanto, nada ou quase nada têm em comum. É como se séculos os separassem.

Aliás, na verdade as duas obras estão separadas por séculos, por todos aqueles séculos durante os quais a cosmologia aristotélica e a astronomia ptolomaica dominaram o pensamento ocidental. Copérnico, naturalmente, utiliza de modo pleno as técnicas matemáticas elaboradas por Ptolomeu – uma das maiores realizações da mente humana – mas vai buscar inspiração antes dele, antes de Aristóteles, remonta à ideia áurea de Pitágoras e Platão.⁶¹⁵

Como é possível dois contemporâneos serem separados por séculos? É possível pela capacidade de escolha de seus ancestrais intelectuais. Um escolheu Aristóteles, outro, Pitágoras e Platão. As peças que escolheram para compor seu próprio pensamento foram peças distintas. Onde sua diferença essencial.

Não vamos descrever novamente aqueles mesmos personagens conhecidos. Como dissemos, Koyré continua a destacar atitudes livres; a “ousadia” ou “audácia” dos autores em reformar seu pensamento. Passemos para outro protagonista da revolução científica e de como ele, escolhendo um ancestral intelectual muito curioso, construiu, formou, criou seu próprio pensamento: Newton.

Newton escolheu ser influenciado por Henry More. “Pode parecer estranho aproximarmos Henry More de Isaac Newton...” Nos parágrafos seguintes, Koyré afirma: “A física ou, mais exatamente, a filosofia natural de Newton não pode ser dissociada dos conceitos

⁶¹² KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito... op. cit.*, p. 18.

⁶¹³ *ibidem*, p. 20.

⁶¹⁴ *ibidem*, p. 28.

⁶¹⁵ *ibidem*, p. 37.

de tempo absoluto e espaço absoluto, os mesmos conceitos pelos quais Henry More travou uma batalha prolongada e resolvida contra Descartes.”⁶¹⁶

A concepção de espaço de More parece uma “investigação aberrante, bizarra e curiosa, a ‘fantasia’ de um místico neoplatônico perdido no mundo da nova ciência.” No entanto, “em seus aspectos mais fundamentais, ela é compartilhada por vários filósofos de seu tempo, precisamente por aqueles que se identificavam com a nova concepção científica do mundo.”⁶¹⁷ As ideias de More deram à nova ciência “alguns dos elementos mais importantes do quadro metafísico que lhe assegurou o desenvolvimento.”⁶¹⁸

More, “um dos primeiros partidários de Descartes na Inglaterra”,⁶¹⁹ acreditava que o filósofo francês havia estabelecido a infinidade do mundo e só não a tinha declarado *expressis verbis*, considerando-o não como infinito, mas indefinido, no intuito de aplacar os teólogos, reservando o atributo da infinitude apenas para Deus.⁶²⁰ Entretanto, embora admitisse as concepções cartesianas nesse sentido, More não admitiu suas ideias por completo e dirigiu-lhe várias objeções em uma série de correspondências, em 1648.⁶²¹ Não aceitou a identificação cartesiana entre matéria e extensão ou espaço. Consequentemente, também não admitiu a oposição entre espírito e extensão (em Descartes, o espírito é aquilo que não tem extensão, diferentemente da matéria, que é pura e simples extensão). Concluindo, More não foi passivo diante de Descartes, não admitiu “a geometrização completa do ser.” Suas objeções foram no sentido de evitá-la.

More defende, contra Descartes, várias modificações de suas concepções. Para ele, a matéria deveria ser, sim, considerada extensa, mas deveria ser definida “pela capacidade dos corpos de estarem em contato mútuo, e pela impenetrabilidade”.⁶²² Por outro lado, o espírito (Deus, alma, os anjos) deveria ser também considerado extenso, mas quanto à impenetrabilidade, deveria ser tido como oposto à matéria.⁶²³ Contra a geometrização do ser, contra a redução do ser à extensão ou ao espaço, More queria

manter a antiga distinção entre o *espaço* e as coisas que estão *no espaço*; que se movem *no espaço* e não somente umas em relação às outras; que *ocupam espaço* em virtude de uma qualidade ou força especial e própria – a

⁶¹⁶ KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito... op. cit.*, p. 153.

⁶¹⁷ *ibidem*, p. 149.

⁶¹⁸ *ibidem*, p. 123.

⁶¹⁹ *ibidem*, p. 110.

⁶²⁰ *ibidem*, p. 109.

⁶²¹ Koyré refere-se a elas em todo 5º capítulo de seu livro.

⁶²² KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito... op. cit.*, p. 111.

⁶²³ *idem, ibidem*.

impenetrabilidade –, pela qual resistem umas às outras, de seus respectivos “lugares”.⁶²⁴

More não concebia o espaço como um vazio infinito, *à la* Lucrecio, nem como algo cheio de éter, como o espaço infinito de Bruno. Ele acreditava em sua infinitude, mas de nenhuma dessas maneiras. O espaço de More “é cheio de Deus, e num certo sentido é o Próprio Deus.”⁶²⁵ Daí que, para ele, o espaço seja infinito, porque, se Deus está presente no mundo, em toda parte, e se ele é certamente infinito em extensão – lembremos que o espírito é extenso, para More –, dever-se-ia afirmar que o espaço, entendido como extensão de Deus, também era infinito.⁶²⁶ Sua concepção é muito diferente da cartesiana. Para o filósofo francês, Deus

(...) é um espírito puro, um espírito infinito, cuja própria infinitude tem uma natureza única e incomparável, não quantitativa e não dimensional, infinitude da qual a extensão espacial não é nem imagem nem símbolo. O mundo, portanto, não deve ser chamado de infinito, se bem que, naturalmente, não o devamos fechar dentro de limites.⁶²⁷

Descartes afirmou tudo isso a More. Seu cuidado em atribuir o caráter de infinitude apenas a Deus é muito compreensível. “A infinitude, com efeito, sempre foi a característica, ou o atributo de Deus, principalmente a partir de Duns Scotus.”⁶²⁸ Koyré precisa: “assim – e isso é particularmente verdadeiro para Descartes, cujo Deus existe em virtude da infinita ‘superabundância de sua essência’ que lhe permite ser sua própria causa (*causa sui*) e dar sua própria existência – a infinitude implica o ser, e até o ser necessário.” Segue-se daí que “não pode ser atribuída à criatura”.⁶²⁹ No entanto, ele não o convenceu. More “persistiu, assim, em acreditar – ‘com todos os platonistas da Antiguidade’ – que todas as substâncias, os anjos, as almas e Deus têm extensão, e que o mundo, no sentido mais literal da palavra, está em Deus, tanto quanto Deus está no mundo.”⁶³⁰ De todo modo, é certo que “Henry More conseguiu apreender o princípio fundamental da nova ontologia, a infinitização do espaço, que ele afirmou com energia inflexível e intrépida.”⁶³¹

Certamente ele o fez contrapondo-se, como vimos, a certas concepções de Descartes. Para ele, “a matéria é móvel no espaço, e, em razão de sua impenetrabilidade, ocupa espaço: o

⁶²⁴ KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito... op. cit.*, p. 113.

⁶²⁵ *idem, ibidem.*

⁶²⁶ *ibidem*, p. 119.

⁶²⁷ *ibidem*, p. 120.

⁶²⁸ *ibidem*, p. 122.

⁶²⁹ *idem, ibidem.*

⁶³⁰ *ibidem*, p. 121.

⁶³¹ *ibidem*, p. 124.

espaço não é móvel e não é afetado pela presença, ou pela ausência, de matéria nele. Assim, é impensável matéria sem espaço,⁶³² o contrário, no entanto, é perfeitamente concebível. Outra concepção muito diferente daquela cartesiana, como vimos há pouco, é a de espírito. Dez anos depois das cartas a Descartes, More a define de modo mais preciso, “atribuindo propriedades opostas ou contrárias às de um corpo: penetrabilidade, indivisibilidade e a faculdade de se contrair ou dilatar, ou seja, estender-se, sem solução de continuidade, a um espaço menor ou maior.”⁶³³ Ora, o conceito de More é “calcado obviamente sobre a ideia de um fantasma.”⁶³⁴

Ao precisar sua noção de espírito, More foi levado a separar o espaço ou a pura extensão imaterial e o “espírito da natureza que o penetra e enche, que age sobre a matéria”.⁶³⁵ Por esse espírito, More pretendia explicar alguns fenômenos que não podiam ser explicados “por forças puramente mecânicas”,⁶³⁶ como o fenômeno da gravidade. Por ele também se explica a “organização teleológica que se manifesta não só nas plantas, nos animais etc., mas até mesmo na própria ordem de nosso sistema solar. Tudo isso é obra do espírito da natureza, que age como instrumento, inconsciente, da vontade divina.”⁶³⁷ Tal espírito da natureza “se estende em seu espaço infinito”.⁶³⁸ Quanto à noção própria desse espaço, More o considera como “um ‘espírito’ de uma espécie muito especial e única, e tende a identificá-lo com a própria extensão divina.”⁶³⁹ Ele chegará a apresentá-lo, em 1672, “como o melhor e mais evidente exemplo de realidade não material – e, portanto, espiritual.”⁶⁴⁰

A contraposição de More a Descartes, em *Do mundo fechado ao universo infinito*, é fruto das implicações da destruição do Cosmo e da geometrização do espaço provocada em grande parte pelo filósofo francês. Vemos como a revolução científica em Koyré não é a narrativa de um encadeamento necessário, um efeito dominó. Na esteira do que escreve em 1937, em *Considerações sobre Descartes*, sobre o que significava o Cosmo, que fazia “dizer ao Salmista que o céu e a terra clamam a glória do Eterno e louvam o trabalho das suas mãos”,⁶⁴¹ e das implicações de sua destruição, Koyré sublinha que More descobriu que

⁶³² KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito... op. cit.*, p. 124.

⁶³³ *ibidem*, p. 126.

⁶³⁴ *ibidem*, p. 127. Mas “não nos esqueçamos de que a ideia de uma entidade extensa e imaterial não era de modo algum estranha ou mesmo incomum. Muito pelo contrário: tais entidades estavam representadas abundantemente, tanto na vida diária desses homens quanto em suas experiências científicas.” *Cf. ibidem*, p. 128. Koyré dá, como exemplos, a ideia de luz, de gravidade e de éter.

⁶³⁵ *ibidem*, p. 129.

⁶³⁶ *idem, ibidem*.

⁶³⁷ *ibidem*, p. 131.

⁶³⁸ *idem, ibidem*.

⁶³⁹ *idem, ibidem*.

⁶⁴⁰ *ibidem*, p. 134.

⁶⁴¹ KOYRÉ, Alexandre. *Considerações sobre Descartes... op. cit.*, p. 66.

(...) ao negar o espaço vazio como a extensão espiritual Descartes praticamente excluiu os espíritos, as almas e até Deus de seu mundo; ele simplesmente não lhes deixa lugar nesse mundo. À pergunta “onde?”, a mais fundamental que pode ser levantada com relação a todos e quaisquer seres reais – almas, espíritos, Deus – e à qual Henry More acredita poder dar respostas definidas (aqui, alhures ou – para Deus – em toda parte), Descartes é obrigado por seus princípios a responder: em lugar nenhum *nullibi*.⁶⁴²

É por isso que More defende a realidade do espaço, um espaço absoluto. “É alguma coisa, e alguma coisa que existe, no pleno sentido do verbo. Mais uma vez, não é uma ficção, ou produto da imaginação, mas uma entidade perfeitamente real.”⁶⁴³ Nisso More se sustenta nos atomistas gregos. Pois, ele tenta defender, não há atributo real – e a extensão certamente o é – sem substância real. “Atributos não vagueiam sós, livres e soltos pelo mundo. Não podem existir sem substrato, como o sorriso do gato de Cheshire, pois isso significaria serem atributos de nada.”⁶⁴⁴ Portanto “o infinito, entidade extensa que tudo abrange e tudo penetra, é com efeito uma substância. Mas não é matéria. É um Espírito; não um espírito, mas o Espírito, isto é, Deus.”⁶⁴⁵

More tenta sustentar tal afirmação apontando seus atributos. Segundo ele, afirma Koyré, “o espaço absoluto é infinito, imóvel homogêneo, indivisível e único”.⁶⁴⁶ É também eterno simples e uno, completo, independente – inclusive da nossa imaginação – e existente em si mesmo.⁶⁴⁷ O espaço também é infinito, então onipresente, tudo penetra, é um ser em ato.⁶⁴⁸ “A lista de ‘atributos’ comuns a Deus e ao espaço, e enumerados por More, é bastante impressionante, e somos obrigados a admitir que convêm perfeitamente. Afinal, isso não surpreende: todos eles são atributos formais do absoluto.”⁶⁴⁹

Ora, Newton formou seu próprio pensamento utilizando como peça fundamental Henry More. Newton, como More, se contrapõe ao conceito cartesiano de espaço. “O espaço não é a extensão cartesiana que se move em torno dos corpos, e que Descartes identifica com eles. Esse espaço será, no máximo, o relativo, que tanto os cartesianos como os aristotélicos tomam

⁶⁴² KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito... op. cit.*, p. 134.

⁶⁴³ *ibidem*, p. 140.

⁶⁴⁴ *ibidem*, p. 141.

⁶⁴⁵ *ibidem*, p. 142.

⁶⁴⁶ *ibidem*, p. 144.

⁶⁴⁷ *ibidem*, p. 145. “Não podemos ‘desimaginar o espaço ou afugentá-lo do pensamento. Podemos imaginar ou pensar que qualquer objeto desapareça do espaço; não podemos imaginar o desaparecimento do próprio espaço.” Cf. *idem, ibidem*. Algumas dessas propriedades são as que “Kant haveria de redescobrir cem anos depois. Contudo, tal como Descartes, Kant não inclui entre elas a indivisibilidade, o que o impediu de relacionar o espaço a Deus e o obrigou a colocá-lo em nós mesmos. Cf. *ibidem*, p. 144.

⁶⁴⁸ *ibidem*, p. 146.

⁶⁴⁹ KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito... op. cit.*, p. 146.

erradamente pelo espaço absoluto.”⁶⁵⁰ Sobre a estrutura interna do espaço, “Newton a descreve em termos que nos recordam vivamente a análise feita por Henry More.”⁶⁵¹ “Separar real e efetivamente suas ‘partes’ é tão impossível quanto ‘dividir’ o espaço de More, uma impossibilidade que não exclui fazer distinções e divisões ‘abstratas’ ou ‘lógicas’”.⁶⁵² Isso implica, “para Henry More, tanto quanto para Newton, a infinitude e a continuidade do espaço absoluto.”⁶⁵³ Esse é, para ambos, infinito e eterno.⁶⁵⁴

Quanto à sua concepção de matéria, também nela vemos a figura de More. “As propriedades essenciais que Newton lhe atribui são quase as mesmas listadas por Henry More, pelos velhos atomistas e pelos modernos partidários da filosofia corpuscular: extensão, dureza, impenetrabilidade, mobilidade.”⁶⁵⁵ Newton acrescenta aí a inércia. Quanto à gravidade, diz Koyré, cinco anos após a publicação dos *Principia*, Newton afirmará que “deve ser um espírito, isto é, seja o espírito da natureza de seu colega Henry More, ou, mais simplesmente, Deus.”⁶⁵⁶

Assim, o universo de Newton é “um mundo [...] imenso num espaço infinito, um mundo governado pela sabedoria e movido pelo poder de um Deus Todo-Poderoso e Onipresente”.⁶⁵⁷ Ele é “um sistema extremamente interessante e bastante consistente de “filosofia corpuscular.”⁶⁵⁸ Newton “concebe os componentes materiais do universo, isto é, as partículas duras e indivisíveis, como submetidas à ação de todo um sistema de várias forças não materiais de atração e repulsão.”⁶⁵⁹ Tais forças são necessárias, elas são responsáveis pela coesão das partículas materiais que compõe os corpos. Trata-se, em última análise, da “ação constante no mundo do Deus Onipresente e Todo-Poderoso”.⁶⁶⁰ É ela que “dá ao mundo sua estrutura e sua ordem”.⁶⁶¹ Trata-se do que Koyré diz em 1954: “Átomos democriteanos no espaço de Platão – ou de Euclides: compreende-se bem que Newton tenha tido necessidade de um Deus para manter a ligação entre os elementos constitutivos de seu Universo.”⁶⁶²

A ideia da liberdade do pensamento não desaparece na história de Koyré. É evidente que, para ele, a retomada por Newton das concepções de More não foi uma atitude necessária.

⁶⁵⁰ KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito... op. cit.*, p. 155.

⁶⁵¹ *ibidem*, p. 158.

⁶⁵² *idem, ibidem*.

⁶⁵³ *idem, ibidem*.

⁶⁵⁴ *ibidem*, p. 159.

⁶⁵⁵ *ibidem*, p. 165.

⁶⁵⁶ *ibidem*, p. 171.

⁶⁵⁷ *ibidem*, p. 180.

⁶⁵⁸ *ibidem*, p. 195.

⁶⁵⁹ *ibidem*, p. 196.

⁶⁶⁰ *ibidem*, p. 206.

⁶⁶¹ *idem, ibidem*.

⁶⁶² KOYRÉ, Alexandre. *De l'influence des conceptions philosophiques sur l'évolution des théories scientifiques... op. cit.*, p. 270.

Certamente não foi por sua razão ou entendimento que ele o fez, nem foi constrangido externamente. Ele o fez por uma escolha, pela autocracia de seu pensamento.

Portanto, em Koyré, como ele descrevia em Dilthey, as construções do espírito, sobretudo aquelas que ele mais sublinha, aquelas dos séculos XVI e XVII, não tem como fundamento a razão pura. Elas se fundamentam sobretudo na vontade, na possibilidade de escolha dos ancestrais intelectuais dos autores que trabalha. Daí nada, em sua história, ser previsível. Daí, em sua história da física newtoniana, vermos a figura curiosa de Henri More. A “espiritualização em excesso” é “estúpida”, ele afirma em um de seus cursos na EPHE, de 1945. Como vimos em nossa introdução, Koyré afirma isso claramente ao falar do século de Kant, “estúpido a ponto de ser racional”.⁶⁶³

O século XVIII é um século “superficial, que ignora a história, suas potências, as forças tumultuosas da natureza humana; ele não tem o sentimento místico do século XVI.”⁶⁶⁴ Vê-se que Koyré se aproxima da crítica diltheyana àquela concepção de homem como uma “seiva diluída da razão”. Koyré acredita, como Dilthey, que ele também é vontade. Ele, vimos no segundo capítulo, admitia a ideia – “mística” da superioridade da vontade sobre o entendimento. É interessante notar como ele descreve que a liberdade é um fato da consciência inegável, em Santo Agostinho e em Descartes. “Para Descartes, como para Santo Agostinho, a liberdade humana é um fato inegável, um fato que nós experimentamos em nós mesmos, que nos é dado pela introspecção psicológica antes de toda consideração teológica ou metafísica.”⁶⁶⁵ Como vimos posteriormente, em nosso segundo capítulo, Dilthey também vai nessa mesma direção, em sua célebre “*Introdução*”. “O homem encontra nessa consciência de si o sentimento de que sua vontade é soberana”,⁶⁶⁶ por essa consciência ele sabe “que é responsável pelos seus atos, que ele pode tudo submeter ao seu pensamento e resistir a tudo se refugiando na cidadela que constitui a liberdade da pessoa, graças a qual ele se distingue da natureza”.⁶⁶⁷ É sobre ela que Dilthey sustentará a necessidade de separar as ciências do espírito e as ciências da natureza. “O motivo donde nasceu o hábito de separar as ciências do espírito daquelas da natureza se enraíza naquilo que fornece à consciência que o homem tem de si mesmo sua profundidade e sua dimensão de totalidade”.⁶⁶⁸ É porque o homem sabe que, em certa circunstância, ele poderia ter

⁶⁶³ KOYRÉ, Alexandre. [1944-1945] L’âge de la raison : de Bacon à Voltaire. In: REDONDI, Pietro (ed.). *De la mystique à la science*. Paris: Éditions EHESS, 2016, p. 154.

⁶⁶⁴ KOYRÉ, Alexandre. [1944-1945] L’âge de la raison : de Bacon à Voltaire... *op. cit.*, p. 154.

⁶⁶⁵ KOYRÉ, Alexandre. *L’idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes...*, *op. cit.*, p. 64.

⁶⁶⁶ DILTHEY, Wilhelm. *Introduction aux sciences de l’esprit*. Trad. Sylvie Mesure. Paris: Éditions du Cerf, 1992, p. 159.

⁶⁶⁷ *idem, ibidem*.

⁶⁶⁸ *idem, ibidem*.

tomado outra decisão. É porque o homem sabe que é livre. Ele tem uma escolha. Preocupado com as produções do espírito, Koyré levou essa ideia para a história do pensamento religioso, filosófico e científico. É o que vemos na maneira pela qual ele conecta os autores que compõem um movimento de ideias, ou seja, na maneira pela qual ele concebe a relação de influência. As transformações, as mutações, o movimento de autoformação do pensamento científico não têm causa interna, nem externa, em nome de influências determinantes, unilaterais.

Ao ver em Dilthey – autor que chamou sua atenção por compor uma linha de ideias que se inicia em Boehme e passa por Schelling – uma filosofia de liberdade que também admitia, Koyré atentou-se para seu método histórico. No texto de 1932, há, de fato, a descrição de um autorretrato. Koyré admite a ideia de que há, nas manifestações do espírito, um lugar “onde a luz não penetra e é aí que se encontra o que há de melhor”.⁶⁶⁹ Essa ideia apontava para uma investigação precisa, pelo menos do modo como Groethuysen, amigo de Koyré, a apresentou na França, em 1912. Era preciso reconstruir o complexo de conceitos, debruçar-se sobre a parte racional, conceitual, das construções do espírito. No entanto, era preciso não compartilhar daquela ingenuidade da filosofia do século XVIII. Era preciso – trabalho de um historiador – apreender o momento de criação daquelas produções, as atitudes criadoras, atitudes da vontade, de liberdade, irracionais, isto é, não determinadas, sem causa.

É nesse sentido que, entre Hegel e Schelling, Koyré prefere Schelling, estudioso de Boehme, que admitiu o irracional, colocando a liberdade no fundo do ser. Não é no sentido meyeroniano, interligado a uma teoria das ciências que vai ao encontro de certa *Naturphilosophie*. É mais profundo. É no sentido diltheyano, do reconhecimento do histórico, do singular. A admissão da liberdade no fundo do ser o coloca automaticamente na história e explica sua mudança, não a subsumindo em uma lógica causal, de encadeamento necessário, ou em uma lógica determinista. Ela funda o ser histórico. Em termos koyreanos, ela funda a historicidade do pensamento. A preferência de Koyré por Schelling, a preferência pela filosofia da liberdade bohemiana, reflete sua teoria da história, o fundamento de sua obra historiográfica, sua história do pensamento marcadamente descontínuista.

Mas, sem dúvida, essa teoria da história contém um problema significativo. Se tal nível de liberdade é admissível, qual o sentido do estudo histórico? Se um autor é, em última instância, o responsável pelos fundamentos essenciais de seu pensamento, como Koyré mostra em *Considerações sobre Descartes*, para que nos preocuparmos com seu contexto histórico, as concepções, os princípios metafísicos, as bases de raciocínio admitidas por seus

⁶⁶⁹ KOYRÉ, Alexandre. [1944-1945] L'âge de la raison : de Bacon à Voltaire... *op. cit.*, p. 154.

contemporâneos? Tal filosofia não parece implicar a escrita de uma história que toma as construções do espírito como algo que se desenvolve em uma bolha totalmente desligada de seu contexto? Sua aceitação, por parte de Koyré, não o levaria a fazer um trabalho bem distinto daquele que ele fez?

3.2 A “anarquia” das concepções de mundo

Esse problema, certamente passível de ser logicamente deduzido, não passou despercebido por Koyré. Ele o observou em um contexto muito significativo; em um estudo sobre Jacob Boehme.

A década de 1920 foi muito frutífera em relação às investigações sobre o sapateiro-teósofo, e por um bom motivo. Em 1924, comemorava-se o tricentenário da morte de Boehme. Viu-se, assim, a publicação de uma série de trabalhos, dentre os quais os de Peuckert, Hankammer e do próprio Koyré. Assim, antes mesmo de publicar seu extenso livro sobre o sapateiro-teósofo, Koyré escreveu, três anos antes, um texto consagrado à *Littérature récente sur Jacob Boehme*, citado no início desta tese. É nesse texto que Koyré discorre sobre um trabalho inspirado naquela filosofia da liberdade.

Trata-se do livro de Paul Hankammer, *Jacob Boehme: Gestalt und Gestaltung*, de 1924. Nas próprias palavras de Koyré, Hankammer

tenta refazer – ou fazer – a imagem de Boehme “válida para nossa época”. Parece-lhe evidente que a imagem dele que faziam os românticos não vale mais nada hoje. Hankammer se aplica, então, em apreender “o que Boehme deve representar para o nosso tempo”; a importância que sua doutrina e sua pessoa poderiam – deveriam ter para nós.⁶⁷⁰

Tal linha de trabalho, Koyré destaca, fundamentou-se em Dilthey. Hankammer quis, “da teoria histórica de Dilthey, fazer uma receita prática.”⁶⁷¹ Resultado: “ele negligenciou [...] estudar o meio espiritual no qual vivia o teósofo.”⁶⁷² “É um livro inutilizável, que pode servir como exemplo de como a influência de mestres excelentes [Koyré cita expressamente o nome

⁶⁷⁰ KOYRÉ, Alexandre. La littérature récente sur Jacob Boehme. In: *Revue de l'histoire des religions*, Paris, v. 93, 1926, p. 116 e 117.

⁶⁷¹ *ibidem*, p. 117.

⁶⁷² *ibidem*, p. 119.

de Dilthey] pode tornar-se absolutamente perniciosa.”⁶⁷³ A crítica não poderia ser mais dura. O livro de Hankammer sobre Boehme, inspirado em Dilthey, não servia para nada.

Koyré dedica grande parte de seu texto sobre o “fiasco”, ao seu ver, de Hankammer. Ele cita precisamente os elementos do contexto espiritual de Boehme por ele negligenciados. É interessante notar que todos esses elementos são contemplados em seu livro de 1929. O trabalho de Hankammer aparece, assim, como diametralmente oposto àquele de Koyré. Não é difícil observar essa oposição radical. Basta-nos relembrar brevemente da exposição sobre Boehme, no início desta tese.

Hankammer, Koyré diz, negligenciou umas das *bêtes noires* do teósofo alemão. Ignorou a doutrina da predestinação.⁶⁷⁴ Foi em contraposição a tal doutrina que, para Koyré, como vimos, Boehme elaborou sua obra. Ante ao problema do Mal, da teodiceia, Boehme não admitiu a ideia de um Deus responsável pela danação de parte de suas criaturas e preferiu colocar no divino um fundo obscuro a partir do qual suas criaturas terminavam sua própria criação, sendo assim, elas mesmas responsáveis pela eternidade celestial ou infernal. Foi por contrapor-se à doutrina da predestinação que Boehme construiu uma metafísica que afirmava a liberdade encarnada no ser.⁶⁷⁵

“Hankammer também se obstina a negligenciar os elementos parcelsistas e alquimistas da doutrina de Boehme”.⁶⁷⁶ Como vimos, de acordo com Koyré, são elementos centrais na obra do teósofo. “A ideia de que o homem ainda que caído possui ainda, virtualmente, em si a possibilidade de ‘se reformar’ e de ‘se renovar’, de reconquistar o estado primitivo é visivelmente inspirado por analogias alquímicas.”⁶⁷⁷ Como vimos, o processo de transformação, no interior do homem, aquele do segundo nascimento, no qual ele se transforma em uma “nova criatura”, é entendido, em Boehme, como um processo de transmutação alquímica. “O homem caído vai ser transmutado pela ação da *tinctora* divina, como os metais o são pela pedra filosofal.”⁶⁷⁸ Em 1929, citamos outra vez, Koyré destaca como a alquimia, como “a concepção grandiosa de uma transformação universal,” que explica como “do chumbo vil ouro puro se torna”, parecia capaz de dar conta, como nada mais poderia sê-lo, do processo de purificação, regeneração e transformação do velho homem em uma nova criatura.⁶⁷⁹

⁶⁷³ KOYRÉ, Alexandre. La littérature récente sur Jacob Boehme... *op. cit.*, p. 118.

⁶⁷⁴ *ibidem*, p. 117.

⁶⁷⁵ KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme*... *op. cit.*, p. 72.

⁶⁷⁶ KOYRÉ, Alexandre. La littérature récente sur Jacob Boehme... *op. cit.*, p. 118.

⁶⁷⁷ *idem, ibidem*.

⁶⁷⁸ *idem, ibidem*.

⁶⁷⁹ KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme*... *op. cit.*, p. 44.

Hankammer também negligenciou “as doutrinas dos predecessores místicos de Boehme, de Schwenkfeld, de Valentin Weigel, de Sébastien Frank.”⁶⁸⁰ Ele negligenciou todos os estudos empreendidos por Koyré, mas só publicados a partir de 1928. Como indicamos em nossas notas de rodapé da primeira parte desta tese, cada autor acima citado possuía uma importância precisa na obra de Boehme. Schwenkfeld pregava a doutrina contra a qual o teósofo elaborará sua obra, aquela da predestinação,⁶⁸¹ ele também defendida a ideia de que não há espírito puro, sem corpo, ideia retomada por Boehme.⁶⁸² Frank trazia em sua metafísica uma ideia de expressão que será utilizada por Boehme em sua afirmação da natureza divina como uma expressão de Deus que não se confunde com ele.⁶⁸³ Weigel defendia a doutrina dos setes *Gubernatores Mundi* ou *Geister Gottes*, da qual a doutrina bohemiana dos sete espíritos de Deus será o protótipo, segundo Koyré.⁶⁸⁴

Não é possível negligenciar a doutrina da predestinação, Paracelso e os alquimistas, Schwenkfeld, Frank, Weigel, o meio espiritual de Boehme. Hankammer, fundamentado em Dilthey, escreveu um trabalho totalmente diferente da investigação de Koyré, publicada em seu livro de 1929, mas também nos artigos que compõem *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^e siècle allemand*. Como poderíamos, então, afirmar alguma inspiração diltheyana em Koyré? Para nos desembaraçarmos dessa constatação inquietante é preciso nos concentrarmos naquilo que levou Hankammer, na perspectiva de Koyré, a ignorar propositalmente o contexto histórico de Boehme.

Como vimos através da descrição de Koyré, Hankammer busca apreender “o que Boehme deve representar para nosso tempo”; “a importância que sua doutrina e sua pessoa poderiam – deveriam – ter para nós.”⁶⁸⁵ Isso porque ele acredita que “cada época forma para si uma imagem interpretativa das grandes doutrinas e dos grandes personagens do passado.”⁶⁸⁶ Cada época possui uma *Weltanschauung*, uma concepção de mundo e nela situa, à sua maneira, e, assim, constrói esses grandes personagens. Ela cria, portanto, sua própria interpretação deles. Faz-se desnecessário reconstituir o contexto no qual viviam.

⁶⁸⁰ KOYRÉ, Alexandre. La littérature récente sur Jacob Boehme... *op. cit.*, p.118 e 119.

⁶⁸¹ KOYRÉ, Alexandre. Caspar Schwenckfeld. In : _____. *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^e siècle allemand*. Paris: Gallimard, 1971, p. 11.

⁶⁸² *ibidem*, p. 35.

⁶⁸³ KOYRÉ, Alexandre. Sébastien Franck. In : _____. *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^e siècle allemand*. Paris: Gallimard, 1971, p. 69.

⁶⁸⁴ KOYRÉ, Alexandre. Valentin Weigel. In : _____. *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^e siècle allemand*. Paris: Gallimard, 1971, p. 181.

⁶⁸⁵ KOYRÉ, Alexandre. La littérature récente sur Jacob Boehme... *op. cit.*, p. 116 e 117.

⁶⁸⁶ *ibidem*, p. 117.

Percebe-se que o termo “concepção de mundo” é ligado a certas posturas filosóficas precisas, na maioria das vezes ignoradas por aqueles que o empregam. De acordo com Christian Bernner, há, nas bases da ideia da *Weltanschauung*, de “concepção de mundo”, ou de “visão de mundo”, a atribuição de algo de divino ao homem. O que ela aponta é uma “visão global”, que não poderia ser proveniente de um ser cuja visão sempre se dá a partir de um lugar. Uma visão global, “que vê tudo de uma só vez”,⁶⁸⁷ é aquela de um ser dentro e fora do mundo. “Mas é preciso ser Deus para estar ao mesmo tempo dentro e fora de tudo, para adotar esse ponto de nenhuma parte.”⁶⁸⁸

A *Weltanschauung* também possui em suas bases, e é o que mais nos importa aqui, uma noção de liberdade. A ideia de “concepção de mundo” está intimamente interligada à admissão de que cada pessoa é “subjetivamente livre para pensar o que ela quer e notadamente para não pensar como os outros. Cada um pode ter “sua” concepção das coisas e do mundo, sua *Weltanschauung*.”⁶⁸⁹ O que fundamenta, portanto, a legitimidade dessa concepção é uma noção de liberdade. “Encontramos as premissas desse movimento em Fichte que, após Schelling, convida a escolher entre uma filosofia da liberdade e uma filosofia da necessidade.”⁶⁹⁰ Cada pessoa, também cada período, é livre para acreditar e aderir a certas verdades. Trata-se, em última instância, de uma decisão, de uma escolha, a qual está principalmente ligada a um caráter pessoal.

Embora seja um termo construído por Kant,⁶⁹¹ é sobretudo o nome de Dilthey que está ligado à noção de *Weltanschauung*,⁶⁹² – vide sua discussão com Husserl, que indicamos no capítulo anterior. Foi por conceber a filosofia como *Weltanschauung*, como irreduzível a outras, essencialmente particular, que Dilthey foi acusado por Husserl de ser um cético historicista. Interessante notar, o trabalho de Hankammer, que justamente desejava seguir Dilthey, aproximou-se da interpretação husserliana do historiador alemão. Donde sua despreocupação com a verdade histórica da obra de Boehme. Ela não importava, o que realmente importava era o que Boehme deveria ser segundo sua *Weltanschauung* e aquela de seus contemporâneos. Como Koyré diz, ele “também falseou a imagem do teósofo em sua verdade histórica. Todavia, Hankammer responderia talvez que a “verdade histórica”⁶⁹³ é apenas um mito, ou que a

⁶⁸⁷ BERNER, Christian. *Qu'est-ce qu'une conception du monde ?* Col. Chemins Philosophiques. Paris : Vrin, 2006, p. 10.

⁶⁸⁸ *idem, ibidem*.

⁶⁸⁹ *ibidem*, p. 8.

⁶⁹⁰ *idem, ibidem*.

⁶⁹¹ *ibidem*, p. 19.

⁶⁹² *ibidem*, p. 88.

⁶⁹³ KOYRÉ, Alexandre. *La littérature récente sur Jacob Boehme... op. cit.*, p. 117.

verdadeira doutrina de Jacob Boehme se constitui justamente no processo de suas interpretações.”⁶⁹⁴ Isso explica por que ele “negligencia de propósito deliberado”⁶⁹⁵ todos aqueles autores de seu meio espiritual e por que nos dá imagens de Boehme, segundo Koyré, “conscientemente fabricadas.”⁶⁹⁶

No entanto, como vimos, Koyré não compartilhava da interpretação husserliana de Dilthey. Com Hankammer não foi diferente. Assim, Koyré afirmou que esse historiador alemão, “querendo da teoria histórica de Dilthey tirar uma receita prática, falseou o sentido da doutrina e apenas obteve uma falsa receita.”⁶⁹⁷ O posicionamento de Koyré diante do Dilthey de Hankammer não é muito distinto daquele diante do Dilthey de Husserl. Ele nega que Dilthey seja um cético historicista como o fenomenólogo alemão o tinha descrito, como também nega a rejeição da “verdade histórica” a ele imputada por Hankammer. Sua noção de liberdade, manifesta na ideia de *Weltanschauung* não leva a essa rejeição. Mas para compreender isso é preciso que nos debruçemos sobre outros aspectos do trabalho diltheyano ainda não indicados nesta tese.

Ao falar do método histórico de Dilthey, em 1912, Groethuysen – cuja importância para a leitura koyreana nós já dimensionamos aqui – não se limitou a delinear a busca, para além das fórmulas lógicas, do fundo vivo que sustenta as construções do espírito, daquilo que não se resume a pensamento puro. Sua descrição foi mais além. Após delinear aquela busca, ele diz expressamente que “o que se apresentaria de início seria talvez um modo de caracterização individual, uma maneira de tentar capturar características aqui e ali e de revelar a personalidade do autor.”⁶⁹⁸ Mas, Groethuysen diz logo em seguida,

não está aí o método de Dilthey. Seu método, para ele, consistiria em investigar o conjunto de um período dado, o espírito do tempo, se quisermos, para interpretar os dados individuais desse mesmo período. Ele se serve de todos os dados de uma época para interpretá-los um por um; o filósofo lhe faz compreender o artista, a arte e a religião se explicam mutuamente; a política não se concebe por meio das ideias que encontramos na ciência, a ciência só pode ser visada levando em conta os dados sociais. Somente a síntese histórica nos faz conhecer o que forma o próprio fundo das diversas produções da mesma época. Sem dúvida, aí existe um círculo vicioso, visto que o espírito de um tempo só pode se conceber por meio da análise das produções individuais; mas esse círculo se desenrola, na prática, por esforços contínuos feitos pelo historiador remontando do indivíduo ao espírito geral, para voltar em seguida ao indivíduo e para interpretar seu caráter particular a partir de

⁶⁹⁴ KOYRÉ, Alexandre. La littérature récente sur Jacob Boehme... *op. cit.*, p. 117.

⁶⁹⁵ *idem, ibidem.*

⁶⁹⁶ *idem, ibidem.*

⁶⁹⁷ *idem, ibidem.*

⁶⁹⁸ GROETHUYSEN, Bernard. Dilthey et son école... *op. cit.*, p. 63.

visões de conjunto. São tais esforços sempre renovados que constituem essência do método histórico de Dilthey.⁶⁹⁹

Portanto, por mais que tal método pareça apontar para o singular puro, para uma “personalidade” completamente única – o que Hankammer entendeu de Dilthey, em sua negligência absoluta do contexto histórico de Boehme – o trabalho diltheyano não se resume aí. Ele não reduz a investigação histórica ao estudo de um autor, concebendo-o como isolado de todo o resto, como uma singularidade extrema. Trata-se de algo que se contrapõem a um dos fundamentos do pensamento diltheyano, sublinhado nitidamente em 1938 por Aron, importante interlocutor de Koyré, como vimos,⁷⁰⁰ e mais recentemente, por Sabina Loriga. Em Dilthey, “o indivíduo não é anterior à sociedade.” Não é possível concebê-lo isoladamente, visto que tal homem isolado não existe. “Sua existência só se realiza na coexistência”,⁷⁰¹ formada não apenas por pessoas vivas, mas também por figuras ideais e por figuras históricas. “Nessa perspectiva, o indivíduo também é visado como uma relação do eu com a história”.⁷⁰²

Então, segundo Groethuysen, o historiador diltheyano deveria se preocupar com “o meio vivo donde saiu a ideia,” com o “espírito de uma época”.⁷⁰³ Tal perspectiva nos parece ter desempenhado um papel importante em Koyré.

Aqui faz-se necessário sermos cautelosos quanto a possíveis aproximações. Se levássemos em conta tal postura historiográfica e o fato de que Bloch e Febvre cogitaram convidar Groethuysen – cujo nome era fortemente ligado a Dilthey, principalmente na França – para fazer parte da *École des Annales*,⁷⁰⁴ poderíamos ficar tentados a associar o método histórico diltheyano ao da escola francesa. Mas, de fato, ele não pode ser identificado àquele esboçado por Lucien Febvre, em 1942, em *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle: la religion de Rabelais*, àquele de uma história totalizante, para o qual é preciso situar um domínio do conhecimento, por exemplo, a ciência, “em sua época num quadro de relações que as articule com todas as outras atividades humanas de um período”.⁷⁰⁵ Embora Groethuysen, na passagem

⁶⁹⁹ GROETHUYSEN, Bernard. Dilthey et son école... *op. cit.*, 63.

⁷⁰⁰ ARON, Raymond. *La philosophie critique de l'histoire*. Paris: Vrin, 2018, p. 23-112 e 275.

⁷⁰¹ LORIGA, Sabina. *Le petit X: de la biographie à l'histoire*. Paris : Éditions du Seuil, 2010, p. 149.

⁷⁰² Idem, *ibidem*.

⁷⁰³ GROETHUYSEN, Bernard. Dilthey et son école... *op. cit.*, 63.

⁷⁰⁴ BLOCH, MARC. [Correspondência]. Destinatário: Lucien Febvre. Paris, out. 1929. In: *Marc Bloch – Lucien Febvre – Correspondance*. Tomo I. Paris : Fayard, 1994, p. 224-225.

⁷⁰⁵ SALOMON, Marlon. O problema do pensamento outro em Alexandre Koyré e Lucien Febvre. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, Ouro Preto, v. 7, n. 15, 2014, p. 129; SALOMON, Marlon. “Temporalidade histórica em Lucien Febvre e Alexandre Koyré.” In: SALOMON, Marlon. *Heterocronias*. Goiânia: Edições Ricochete, 2018, p. 143-166.

citada acima, pareça apontar isso, ao caracterizar o método diltheyano por sua preocupação com as diversas produções de um período, pelo conjunto, pela síntese histórica, trata-se de uma postura historiográfica diferente. Sua preocupação com o particular não é subsumida no delineamento do “espírito de uma época”, tomado como um princípio imanente a partir do qual poder-se-ia explicá-lo. Isso estaria em contradição com sua filosofia da liberdade.

Em “O conceito de anacronismo e a verdade do historiador”, a descrição e análise de Jacques Rancière da obra do cofundador dos *Annales*, Lucien Febvre, nos parece particularmente clara para compreendermos tal contradição. Na contramão da atitude comum de destacar as diferenças entre o paradigma de cientificidade da história encarnado por Febvre e aquele que o teria antecedido, caracterizado pelo encadeamento necessário à *la* Hegel, Rancière os aproxima.

Como Rancière afirma, ambos suprimem a condição de possibilidade do agir histórico. Ambos são anti-históricos, tentam subsumir a mudança, o tempo, o qual concebem como “a imagem imóvel da eternidade imóvel”⁷⁰⁶. Assim, entendendo-o como cópia da eternidade, tentam “resgatar o tempo – a falsidade do devir.”⁷⁰⁷ *Voilà* a proximidade. São duas maneiras de fazer tal resgate. A primeira descrita por Rancière é aquela encarnada por Hegel, àquela que Schelling – para Dilthey e para Koyré – se contrapôs. Nas palavras de Rancière, “é a ordem causal, que coloca o encadeamento da causa e do efeito no lugar do antes e do depois dos acontecimentos.”⁷⁰⁸ Ela indica uma “ordem lógica” da “implicação recíproca” dos acontecimentos.⁷⁰⁹ Ela “consiste em subsumir o tempo numa intriga de encadeamento necessário de causas e efeitos segundo um princípio de transcendência.”⁷¹⁰ Segundo Rancière, trata-se de uma

forma inaugurada por Políbio e aperfeiçoada por Santo Agostinho e Bossuet que faz da história um encadeamento providencial. Entre os séculos XVIII e XIX, essa história providencial se racionalizou. Tomou, para começar, a forma laicizada da história universal como história do desenvolvimento progressivo do espírito humano, em seguida a forma cientificizada de causas extraídas necessariamente das condições da ação humana.⁷¹¹

Na segunda maneira de resgatar o tempo, subsumir a “falsidade do devir”,

⁷⁰⁶ RANCIÈRE, Jacques. O conceito de anacronismo e a verdade do historiador. In: SALOMON, Marlon. *História, verdade e tempo*. Chapecó: Argos, 2011, p. 26.

⁷⁰⁷ *idem, ibidem*.

⁷⁰⁸ *ibidem*, p. 27

⁷⁰⁹ *idem, ibidem*.

⁷¹⁰ *ibidem*, p. 28.

⁷¹¹ *ibidem*, p. 29.

trata-se de constituir o próprio tempo como princípio de imanência subsumindo todos os fenômenos numa lei de interioridade. De modo que a verdade da história é a imanência do tempo como princípio de copresença e copertencimento dos fenômenos. O tempo funciona, assim, como semelhança ou substituto da eternidade. Ele se desdobra, sendo o princípio de presença – de eternidade – interior à temporalidade dos fenômenos.⁷¹²

O particular é suprimido em detrimento da superioridade do social, vista como um todo que carrega em si a condição de possibilidade da existência histórica. Febvre não aceita a célebre tese de Abel Lefranc de que Rabelais era um ateu, porque, segundo ele, não era possível, seu tempo não permitia não ser cristão no século XVI. Rabelais, como caso particular, é diluído em sua época, em seu tempo. Em Febvre, “a regra geral e a ilustração particular são indiscerníveis.” Rabelais é subsumido na sociedade cristã – suas práticas, seus ritos e costumes – quinhentista.

Em Febvre, como em Hegel, há um princípio ao qual o agir humano está submetido; um princípio de imanência, no primeiro, um de transcendência, no segundo. Tanto um quanto outro “oculta[m] as condições mesmas de toda historicidade.”⁷¹³ Suprimem o agir histórico, não dão espaço para o “verdadeiramente particular”, como Schelling dizia. Não dão espaço para ação livre, irracional, não necessária, histórica. Pois, como Rancière diz, “há história à medida que os homens não se ‘assemelham’ ao seu tempo, à medida que eles agem em ruptura com o ‘seu’ tempo, com a linha de temporalidade que os coloca em seus lugares impondo-lhes fazer do seu tempo este ou aquele ‘emprego’”.⁷¹⁴

Em Dilthey, pelo menos para a primeira geração de seus discípulos, assim como para Koyré, como veremos, a liberdade humana é uma concepção realista que se manifesta como condição de possibilidade do agir histórico. É por isso que não devemos aproximar aquela descrição de Groethuysen sobre o método histórico diltheyano e o paradigma historiográfico encarnado por Febvre. A proximidade é apenas aparente.

Para Dilthey, não há homem anterior à sociedade, mas também não há sociedade anterior e superior ao homem. Para Koyré, como ele dizia em 1932, a questão central, em Dilthey, era sua negação de uma análise *a priori* do homem. Seu trabalho orientava-se pela tentativa de analisá-lo pela experiência, então socialmente. Não se trata aí da afirmação de uma superioridade do social. Há uma recusa à postura kantiana ou neokantiana, para Koyré.

⁷¹² RANCIÈRE, Jacques. O conceito de anacronismo e a verdade do historiador... *op. cit.*, p. 28.

⁷¹³ *ibidem*, p. 47.

⁷¹⁴ *idem, ibidem*.

Além disso, ele “nunca deixou um ponto: o mundo histórico é produtivo e essa qualidade não é proveniente de um princípio absoluto, transcendente e imanente à atividade humana, mas da ação recíproca dos indivíduos.”⁷¹⁵ O meio age nos indivíduos, mas esses também agem sobre o meio, o qual é visto, por Dilthey, não como um todo homogêneo, mas como conjuntos interativos, cada um possuidor de uma temporalidade própria. Dilthey afirma claramente tal heterogeneidade em *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, texto presente no VII tomo de suas obras completas, publicado por Groethuysen, resenhado por Koyré. Dilthey dá um exemplo, o caso de um juiz.

Independentemente da função que ocupa no espaço jurídico, o juiz pertence a outros diversos conjuntos interativos; ele age no interesse de sua família, ele deve cumprir uma atividade econômica, ele exerce suas funções políticas, e talvez ele também escreve versos. Assim os indivíduos não são inteiramente ligados a um tal conjunto interativo, [...], o indivíduo está imbricado em diferentes conjuntos interativos.⁷¹⁶

É por isso que Enrico Castelli Gattinara, ao falar de multiplicidade temporal na história, não deixa de citar o capítulo do livro de Sabina Loriga, *La pluralité du passé*, no qual ela discorre sobre Dilthey.⁷¹⁷ Vê-se como estamos longe do tempo único das épocas, do tempo homogêneo, perpassado por um princípio diretor, do tempo de Febvre.

Em Dilthey, o indivíduo não pode ser reenviado inteiramente a nenhum daqueles conjuntos. Há sempre um resíduo irreduzível. Sua liberdade abre sempre a possibilidade de outro agir. Em outras palavras, Dilthey não suprime a ucronia, sem a qual, Koyré dizia, não há história.⁷¹⁸ É a liberdade que a torna possível. Lembremo-nos que ela é a característica principal do objeto das ciências humanas, para Dilthey.⁷¹⁹

Portanto, em Dilthey, tal ideia de liberdade, fundamento da ucronia, coexiste com a ideia de que, como dissemos, não há, não encontramos na experiência, homem anterior à sociedade, aos diversos conjuntos interativos que ela se constitui. Mas diante deles, a possibilidade de sujeitar ou não sua vontade é aberta, a possibilidade de ruptura com o “tempo” existe, a mudança, o agir histórico, é possível. Não se trata de saltos históricos, que colocariam os homens, como

⁷¹⁵ LORIGA, Sabina. *Le petit X: de la biographie à l'histoire... op. cit.*, p. 144.

⁷¹⁶ DILTHEY, Wilhelm. *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*. Trad. Sylvie Mesure. Paris : Les Éditions du Cerf, 1988, p. 118.

⁷¹⁷ GATTINARA, Enrico Castelli. A multiplicidade temporal: um problema no qual ciência, história e filosofia se encontram. In: SALOMON, Marlon (org.). *Heterocronias*. Goiânia: Edições Ricochete, 2018, p. 46.

⁷¹⁸ KOYRÉ, Alexandre. Filosofia da história. Trad. Fábio Ferreira de Almeida. In: SALOMON, Marlon. *Alexandre Koyré: historiador do pensamento*. Goiânia: Almeida & Clément Edições, 2010, p. 58.

⁷¹⁹ Como já indicamos, trata-se da liberdade humana. Cf. DILTHEY, Wilhelm. *Introduction aux sciences de l'esprit... op. cit.*, p. 159.

Febvre criticava em Abel Lefranc, à frente de seu tempo. Trata-se de passos, que ao longo da história, poderiam ganhar grandes dimensões.

Nesse sentido, a importância de Dilthey na obra de Koyré é notável. Se nos atentarmos, mais uma vez, para o célebre “*Do mundo fechado ao universo infinito*” isso é perceptível. Nicolau de Cusa estava inserido, ao mesmo tempo, no contexto da cosmologia medieval, no contexto das teorias gregas ainda conhecidas da infinitude do mundo, de Diógenes e Laércio, no contexto das discussões teológicas – claro, dentre outros – e optou por seguir esse último, ao afirmar que o universo era intérmino.⁷²⁰ O meio de Copérnico era igualmente heterogêneo. Era formado pelo de Cusa, pela astronomia ptolomaica, mas também por Platão e Pitágoras, e escolheu esses últimos para se inspirar e afirmar uma nova astronomia.⁷²¹ O meio de Galileu era formado por todos esses e o de Bruno, mas no debate sobre a finitude ou infinitude do universo, ele optou por não tomar nenhuma posição, embora, de acordo com Bruno e Nicolau de Cusa, ele tenha negado um centro do universo.⁷²² O meio de Newton era formado – claro, dentre outros – pelo de Descartes e pelo de Henri More, e ele optou por seguir esse último ao afirmar sua concepção de um espaço absoluto.⁷²³ Os personagens da história de Koyré têm outra opção. Não dão saltos, mas, por vezes, optam por caminhos não lógicos, não coerentes com as concepções mais admitidas em seu heterogêneo meio, escolhas que, também por vezes, desempenham um papel importante na história das ciências.

Portanto, acreditamos em uma inspiração diltheyana em Koyré. Não uma inspiração que se deu simplesmente a partir de um contato com suas obras. É por isso que descrevemos sua discussão com Hankammer. Não acreditamos que ela tenha como fonte apenas a concordância de Koyré com a noção de liberdade de Dilthey, de seu método histórico. O papel que o trabalho de Dilthey teve na obra de Koyré deve-se, em grande parte, ao fato de que, ao elaborar seu estudo sobre Boehme, Koyré situou-se em relação a Hankammer. E tal atitude marcou seus trabalhos posteriores. Ao falar das várias “correntes de ideias” que surgiram de Jacob Boehme, Koyré termina assim seu livro, nitidamente na esteira de Groethuysen:

E, no entanto, se a construção de um filósofo é sempre, enquanto ela constitui uma expressão de *sua* personalidade e de *sua* visão de mundo, individual e irreduzível na própria medida em que ela exprime uma personalidade concreta, não é menos verdade que na história do pensamento humano existem “corrente de ideias”, vastos rios espirituais, formados de tradições que se enriquecem por contribuições sucessivas de individualidades que as compõem

⁷²⁰ KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito... op. cit.*, p. 28.

⁷²¹ *ibidem*, p. 37.

⁷²² *ibidem*, p. 57.

⁷²³ *ibidem*, p. 157.

e exprimem em suas construções pessoais e que, por vezes, mudam o curso e a direção.

Ora, Jacob Boehme está, acreditamos, na origem de uma corrente desse gênero; pelo menos na origem de uma reviravolta que mudou o curso do misticismo especulativo alemão.⁷²⁴

Opondo-se a Hankammer, que suprimia as linhas de ideias implicadas na obra de um autor, apagando o desenrolar histórico em nome de uma individualidade absoluta e isolada, Koyré aponta, como Groethuysen, a admissão de um particular irreduzível, mas um particular na história, donde a existência de movimentos de ideias, formados justamente por particularidades, singularidades que se juntam constituindo correntes fecundas.

Ao contrapor-se a Hankammer, ao situar-se em relação ao que ele havia feito em seu livro sobre o teósofo alemão, Koyré delineava para si mesmo traços importantes do que deveria ser uma história de movimentos de ideias. O trabalho crítico em relação a Hankammer foi acompanhado de um trabalho positivo, no qual Koyré retomava Groethuysen, tendo como resultado um posicionamento que marcou a posteridade de sua obra, a qual teve como objeto justamente correntes de ideias, cuja mais privilegiada seria a revolução científica do século XVII.

Sim, e esse é um ponto importante a ser destacado, tanto seus estudos sobre o misticismo especulativo alemão – que comportam suas investigações sobre Paracelso, Weigel, Frank, Schwenkfeld, retomados de certa forma por Boehme, como também suas investigações sobre os leitores do teósofo, como Baader e Schelling – quanto seus estudos sobre a revolução científica têm algo em comum: são estudos de movimentos de ideias. Acreditamos que o que já descrevemos aqui, as citações que fizemos dos trabalhos de Koyré sejam suficientes para mostrar isso. Embora Coumet, Marcos Panza e Jean Seidengart indiquem o contrário, ao procurarem o *hic et nunc* da revolução científica,⁷²⁵ trata-se de um aspecto claro dos textos koyreanos, mesmo aqueles de história das ciências. Koyré o aponta expressamente no prefácio

⁷²⁴ KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme... op. cit.*, p. 508.

⁷²⁵ Ver SEIDENGART, Jean. “Le projet philosophique de Koyré ». In : _____ (org.). *Vérité scientifique et Vérité philosophique*. Paris : Les Belles Lettres, 2016, p. 310 ; E os artigos completos de : COUMET, Ernst. « Alexandre Koyré: la révolution scientifique introuvable ? ». *History and Technology*, vol.4, p. 497-529, 1987; e PANZA, Marco. « La révolution scientifique les révolutions et l'histoire des sciences: Comment Ernest Coumet nous a libérés de l'héritage d'alexandre koyré ». *Revue de Synthèse*, vol.122, p. 411-424, 2001. Na verdade, tanto Seidengart quanto Panza, evidentemente, seguem Coumet, o qual defende que não há revolução científica em Koyré, como dissemos. Mas ele fundamenta essa afirmação em uma possível influência de Weber nos trabalhos koyreanos, através da qual a “revolução científica” apareceria como conceito “tipo ideal”, ou seja, não existente na realidade, mas apenas um modo de explicá-la. Na carta de Koyré a Aron que citamos no capítulo anterior, vemos que Koyré se contrapunha declaradamente a esse aspecto da teoria histórica weberiana. A hipótese de Coumet, na qual se fundamentam as objeções de Panza e Seidengart, é insustentável. Retornaremos a esse ponto posteriormente.

de seu “*Do mundo fechado ao universo infinito.*” “A mudança que descrevi não ocorreu, naturalmente, numa mutação súbita. Também as revoluções precisam de tempo para se consumarem; também as revoluções têm uma história.”⁷²⁶ Daí a relevância de seu posicionamento diante do trabalho de Hankammer.

Assim, também quanto à noção de *Weltanschauung*, o posicionamento koyreano expresso em 1929 tem sua importância. Koyré a utilizará frequentemente ao longo de sua obra. Não apenas em seus textos inseridos no quadro de suas pesquisas sobre o misticismo especulativo alemão, como o de Boehme, Frank ou Paracelso, mas também no quadro de suas investigações sobre a revolução científica.

Claro, ele a utilizará de uma maneira distinta daquela implícita na postura historiográfica de Hankammer, solidária àquela de Husserl. Alexandre Koyré toma um caminho diferente daquele do seu “mestre”. Ele trilha o mesmo percurso de outro integrante do Círculo de Göttingen: Edith Stein. Em “A significação da fenomenologia como concepção de mundo”, Stein não só abandona a contraposição entre fenomenologia e *Weltanschauung*, à la Husserl, em 1911 – pelo menos em relação a um dos seus sentidos –, como afirma que mesmo a filosofia rigorosa husserliana implica uma concepção de mundo.

O artigo de Stein, provavelmente de 1932, é esclarecedor quanto à equivocidade do termo *Weltanschauung* e dos sentidos que ele recebeu na primeira metade do século XX, em um dos meios nos quais Koyré estava inserido desde o início de seu percurso intelectual. O artigo de Zambelli *Entre-deux-guerres : Koyré en France, en Allemagne et dans d'autres contextes* é muito luminoso em relação a isso. Koyré, mesmo após deixar a Alemanha, continuou de olhos atentos aos passos de seu mestre e de seus colegas de Göttingen.⁷²⁷

Stein indica a existência de duas concepções de *Weltanschauung*. A primeira se situava no domínio das ciências.

Nesses últimos decênios, e, no fundo, desde a *Aufklärung*, as pessoas ditas “cultivadas” indicavam sua marca de honra na adesão a uma *Weltanschauung* científica. Aquelas que se reclamavam dela não sabiam muito claramente o que isso representava. [...] Para que uma concepção de mundo possa reivindicar de maneira justificada um caráter de cientificidade, ela deveria ser, ela mesma, uma ciência ou proceder de uma ciência ou do conjunto de todas as ciências. Ora, não há uma ciência, distinta das outras, que teria como tarefa explorar o todo do universo. É, pelo contrário, essencial para a ciência enquanto tal se subdividir em ciências particulares, especializadas na

⁷²⁶ KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito... op. cit.*, p. 8.

⁷²⁷ ZAMBELLI, Paola. *Entre-deux-guerres : Koyré en France, en Allemagne et dans d'autres contextes*. In : SEIDENGART, Jean (org.). *Vérité scientifique et vérité philosophique*. Paris : Les Belles Lettres, 2016.

investigação de domínios particulares; e quanto mais uma disciplina se torna científica, mais ela se especializa. Nenhuma das ciências pode então dar uma imagem global do mundo, e a *Weltanschauung* científica não pode ser ela própria uma ciência, nem extrair sua imagem de mundo de uma *única* ciência.⁷²⁸

Assim, a filosofia crítica, atenta às condições de possibilidades, aos limites das ciências particulares, recusou a tentativa de fornecer uma concepção de mundo, “e sob sua dominação, esse termo efetivamente caiu em descrédito. Desde então, filosofia e *Weltanschauung* não têm nada em comum e não teria também nada a esperar da fenomenologia.”⁷²⁹ Mas Stein não se atém a esse único sentido do termo. E se põe a indicar um segundo sentido.

Nós devemos considerar uma segunda significação de *Weltanschauung*: cada um tem certa **maneira de ver o mundo**: o camponês o vê de outra forma que o cidadão, o prático de outra forma que o teórico, o filósofo de outra forma que o cientista. O quê e o como da atividade do homem determinam toda sua concepção de mundo. É por isso que a orientação filosófica que escolheu um indivíduo não é insignificante para sua concepção de mundo. O filósofo da Idade Média, para quem filosofia e teologia estavam intimamente ligadas, cujo campo de estudo compreendia igualmente as coisas da fé, **via** por toda parte no mundo os fatos que testemunham das relações entre criatura e Criador, entre o condicionado e o Incondicionado. O materialista, que é persuadido que não existe realidade espiritual, tem uma concepção de mundo que o mantém preso essencialmente às coisas e aos processos materiais. E o filósofo crítico que busca resolver a questão do conhecimento, do conhecimento em geral e do conhecimento de tal ou tal domínio, será facilmente insensível aos fatos que não lhe parecem legítimos.⁷³⁰

O artigo de Stein nos revela, como dissemos, a equivocidade do termo *Weltanschauung*, em um meio intelectual ao qual Koyré não era indiferente. Há dois sentidos possíveis. Em um deles, ela pode ser compreendida como uma filosofia que quer para si o *status* de uma ciência – embora, de fato e de direito, não tenha um objeto – daí uma *Weltanschauung* científica. Segundo Stein, que confirma a exposição de Bernner, tal sentido do termo remete-se a Kant.⁷³¹ De certa forma, ao tomá-la como uma filosofia, com características próprias e que queria ser seriamente considerada, Husserl seguia esse caminho. E como seu mestre, Stein contrapôs essa *Weltanschauung* à fenomenologia.

Mas Stein aponta outro sentido, mais próximo daquele indicado por Dilthey em sua primeira carta a Husserl, ao falar da ligação entre as “formas de vida” históricas e as concepções de mundo. Nele, para Stein, a oposição à filosofia husserliana não é necessária, visto que essa

⁷²⁸ STEIN, Edith. [1932] *La signification de la phénoménologie comme conception du monde*. Traduit par Philibert Secretan. Paris : Les Éditions du Cerf, 1987, p. 2.

⁷²⁹ *ibidem*, p. 3.

⁷³⁰ *ibidem*, p. 4.

⁷³¹ *ibidem*, p. 2.

Weltanschauung não toma para si o mesmo status da primeira. A definição de Stein é solidária à preocupação de Dilthey – do modo como Koyré a delineava, em 1932 – em relação ao “homem concreto,” à experiência. Maléfica ou não, todos têm uma maneira de ver o mundo. Não se trata de uma “filosofia científica”. É um fato da experiência. E tal experiência de vida, que esboça uma imagem de mundo, tem um peso na escolha de uma concepção de mundo. É nesse sentido, aliado da perspectiva histórica, que Koyré empregará o termo *Weltanschauung*.

Ao olharmos para seus textos situados no quadro de suas investigações sobre a história do misticismo especulativo alemão, o emprego desse termo é notório. Em seu livro sobre Boehme, ele aparece frequentemente. Em sua introdução, Koyré afirma que Boehme é incapaz de “separar uma questão precisa de toda sua *Weltanschauung*,”⁷³² é incapaz de deixar de retomar a exposição de toda sua metafísica. Koyré continua a afirmar essa retomada ao longo de seu livro. No capítulo no qual adentra na doutrina da fase madura do teósofo, especificamente ao falar da natureza divina, ele diz que “o vitalismo de Boehme é o traço dominante de sua *Weltanschauung*,”⁷³³ Em seu artigo sobre Sébastian Franck, ele diz que “a oposição que domina a *Weltanschauung* de Franck é justamente aquela do ‘espírito’ e do ‘mundo’ que simboliza e que exprime a oposição entre Adão e o Cristo.”⁷³⁴ Com o termo, Koyré quer se referir a concepções que perpassam e sustentam as doutrinas dos autores sobre os quais escreve. Porém, mais do que a dimensão intelectual e puramente espiritual, ele se refere à dimensão da alma. Assim, “foi em sua própria alma que Jacob Boehme buscou os elementos de sua visão de mundo”.⁷³⁵ Isso é perceptível também em seu artigo sobre Paracelso.

Nesse artigo, a noção de *Weltanschauung* é ainda mais patente. Após lamentar a ausência de uma “análise exata e paciente de suas ideias [de Paracelso], do mundo no qual ele vivia, do mundo das ideias no qual movia seu pensamento”,⁷³⁶ Koyré diz: “Não pretendemos evidentemente, nas poucas páginas que se seguem, oferecer essa monografia que nos falta; e tudo o que buscaremos fazer é dar um esboço rápido de sua *Weltanschauung*”.⁷³⁷ O termo não aparece para expressar um detalhe do texto. É do seu objetivo central que se trata. Por isso, ele é especialmente instrutivo para compreendermos o que, em Koyré, estava em jogo no emprego desse termo. Vemos mais uma vez, aquela dimensão da alma e, mais explicitamente, a sombra de Dilthey. Sobre a concepção de mundo paracelsista, ele diz:

⁷³² KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme... op. cit.*, p. XII.

⁷³³ *ibidem*, p. 355.

⁷³⁴ KOYRÉ, Alexandre. Sébastien Franck... *op. cit.*, p. 59.

⁷³⁵ KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme... op. cit.*, p. 12.

⁷³⁶ KOYRÉ, Alexandre. Paracelse... *op. cit.*, p. 76.

⁷³⁷ *idem, ibidem*.

Não foram, afirmamos nós, raciocínios especulativos que levaram Paracelso ao seu pan-vitalismo mágico, como aliás também não aconteceu com a maior parte dos seus contemporâneos. Foi, pelo contrário, a vida exuberante, cujas pulsações eles sentiam neles próprios, a atitude nova em relação a esta vista que, só na desordem e no desmoronamento das instituições, das doutrinas e das crenças, apesar disso e contra tudo, mantinha a sua força e a sua vitalidade, que lhes fez procurar os raciocínios especulativos para fundarem com a razão o que não era mais que uma atitude de espírito. Atitude de espírito – ou de alma? – que não se opunha ao mundo, mas vivia com ele, que sentia a sua semelhança com ele, que se via antes de mais como uma parte do mundo, do universo, que, mesmo ao opor-se não podia esquecer os laços vitais que o uniam a ele. Duma alma que, digamos para concluir, vivia mais do que pensava, e vivia tanto no corpo como vivia no espírito.⁷³⁸

Ao empregar o termo *Weltanschauung*, Koyré delinea – como ele diz em sua resenha da obra de Dilthey de 1932 e na passagem acima –, em uma construção do espírito, nesse caso, na teoria paracelsista, uma “atitude de alma”, mais que uma “atitude do espírito”. O pan-vitalismo de Paracelso não pode ser compreendido como um fruto de raciocínios especulativos. Isso seria “espiritualizá-lo excessivamente”. O termo *Weltanschauung* está ligado, em Koyré, à tentativa de sublinhar o que está mais ligado aos afetos, aos sentimentos, à vida, do que à razão, ao intelecto, ao entendimento, à lógica. Daí sua pertinência para uma explanação da obra de Paracelso, de Boehme, de Franck.

Mas, como dissemos, o emprego do termo *Weltanschauung* não se restringe aos seus trabalhos sobre o misticismo especulativo alemão. Assim, Koyré fala também de uma *Weltanschauung* em jogo na revolução científica. Em seu curso sobre Galileu, de 1935-1936, Koyré diz que um dos alvos do *Diálogo* é “expor a *Weltanschauung* nova (heliocentrismo solidário do matematismo platônico)”.⁷³⁹ Nos *Études Galiléennes*, ele retoma essa mesma tese: “não é, com efeito, somente a física e a cosmologia tradicionais que Galileu ataca e combate, é toda a filosofia e toda *Weltanschauung* de seus adversários.”⁷⁴⁰ Também, como reproduzimos no segundo subtópico deste capítulo, nesse mesmo livro ele afirma que o pensamento de Bruno, em sua defesa do heliocentrismo, “opera uma transformação – revolução verdadeira – da “imagem tradicional do mundo” e da realidade física. Infinitude do Universo, unidade da natureza, geometrização do espaço, relatividade do movimento. [...] O Cosmo medieval é destruído.”⁷⁴¹ Em seus textos sobre a revolução científica do século XVII, a ideia de *Weltanschauung*, concepção de mundo, imagem de mundo, como outrora Koyré tinha

⁷³⁸ KOYRÉ, Alexandre. *Paracelso*. Trad. Manuel da Silva Ramos. Lisboa: Fim de século, 2001, p. 24 e 25.

⁷³⁹ KOYRÉ, Alexandre. [1935-1936] *Études sur Galilée*. In: REDONDI, Pietro (ed.). *De la mystique à la science*. Paris: Éditions EHESS, 2016, p. 94.

⁷⁴⁰ KOYRÉ, Alexandre. *Études Galiléennes... op. cit.*, p. 213.

⁷⁴¹ *ibidem*, p. 181.

traduzido,⁷⁴² aparece também para sublinhar a dimensão da alma, do sentimento, do vivido, presente em uma construção teórica. A ideia aparece frequentemente aí, visto que uma grande parte das discussões, da dificuldade de aceitação das novas teorias científicas de Copérnico, Galileu, Descartes, estava no fato de que elas implicavam outra “concepção de mundo”, outro “sentimento do ser”. Ao falar de Galileu, em um curso ministrado em Paris, no liceu *Louis-le-Grand*, em 9 de abril de 1946, Koyré discorre precisamente sobre isso.

Nós estamos, quando aprendemos as coisas, sujeitos a um erro, um erro sobre nós mesmos; nós aprendemos as coisas difíceis, mas como aprendemos na escola, nós nos habituamos a certas proposições, a certas ideias e elas nos parecem plausíveis e aceitáveis por si mesmas, e nós não compreendemos que elas só são plausíveis e aceitáveis no interior de certo sistema de ação, de noções, de certa concepção de mundo. [...] Galileu é o representante e o autor de uma grande revolução científica que é mais que uma revolução científica, que remonta a uma revolução filosófica, uma revolução de toda a concepção de mundo, e é por isso que a concepção dessas coisas simples era tão difícil para ele e para Descartes e que a resistência a essas descobertas foi tão forte.⁷⁴³

Então, o termo “concepção de mundo” é empregado para sublinhar algo que vai além do aspecto científico das construções das ciências. Nos trabalhos de Koyré, ele aparece em sua explicação do que representava, para os contemporâneos de Copérnico e Galileu, o cosmo aristotélico e medieval, bem como o que representava o mundo infinito implicado na geometrização do espaço. É por isso que seu *From the closed world to the infinite universe* é repleto daquele termo. A revolução científica causou a destruição “da concepção do mundo como um todo finito, fechado e ordenado hierarquicamente,” como reproduzimos outrora, ela causou o abandono “de todas as considerações baseadas em conceitos de valor, como perfeição, harmonia, significado e objetivo, e, finalmente, a completa desvalorização do ser.”⁷⁴⁴ Como dissemos, a ideia de “concepção de mundo” é ligada ao aspecto de uma construção do espírito que vai além do entendimento, do intelecto, e que se refere aos sentimentos, aos afetos, à alma. Ela constitui um componente das escolhas que dão luz às criações do espírito. Compreende-se daí o motivo pelo qual tal termo aparece em todo livro, várias vezes.⁷⁴⁵

⁷⁴² Graças a Émile Meyerson, Koyré traduziu o livro *Les conceptions de la vie*, de Harald Höffding, em 1936. Nesse livro, no qual Höffding emprega o termo *Weltanschauung*, Koyré explicita, em uma nota de rodapé, as possíveis traduções do termo para o francês: *conception du monde*, *vision du monde*. Cf. HOFFDING, Harald. *Les conceptions de la vie*. Trad. Alexandre Koyré. Paris : Félix Alcan, 1936, p. 4. Por isso, não citamos apenas as passagens nas quais Koyré emprega o termo em alemão, mas todas aquelas em que vemos uma das traduções escolhidas pelo próprio Koyré.

⁷⁴³ KOYRÉ, Alexandre. [1946] Cours de M. Koyré au lycée Louis-le-Grand le 9 avril 1946... *op. cit.*, p. 330 e 332.

⁷⁴⁴ KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito...* *op. cit.*, p. 14.

⁷⁴⁵ *ibidem*, p. 18, p. 33, p. 50, p. 59, p. 60, p. 123, p. 149, p. 195 e etc.

Pois “o pensamento, quando formulado em sistema, implica uma imagem ou, melhor, uma concepção de mundo e se situa em relação a ela.”⁷⁴⁶ A ideia de Koyré de *Weltanschauung* é aquela que Dilthey explicava a Husserl, em 1911, e que Stein apontava no artigo que citamos. Uma filosofia implica uma concepção de mundo, daí a tentativa de Stein de esboçar uma *Weltanschauung* a partir da fenomenologia. Daí também a razão pela qual a escolha de uma filosofia não é sem significado para a análise de um indivíduo.

Em Koyré, também o termo “concepção de mundo” se remete a uma escolha. Por isso, ele aparece por vezes associado a um autor. Koyré fala de uma “concepção de mundo **de** Boehme”,⁷⁴⁷ de uma “concepção de mundo **de** Franck”,⁷⁴⁸ “**de** Paracelso”,⁷⁴⁹ “**de** Nicolau de Cusa”,⁷⁵⁰ “**de** Bruno”.⁷⁵¹ “**de** Newton”.⁷⁵² É verdade que ela também aparece em um sentido coletivo. O cosmo aristotélico e medieval implica uma “concepção de mundo”, como também a nova ciência apresenta uma “concepção de mundo”.⁷⁵³ Mas essa *Weltanschauung* coletiva não aparece como princípio diretor do pensamento místico, religioso ou científico. Ela não se sobrepõe necessariamente às concepções de mundo individuais, como a ideia de “época” em Febvre, embasada na admissão da superioridade do social. Ela constitui uma parte crucial do meio no qual aquelas individualidades nascem, lutam entre si, se constroem, parte sem a qual é impossível compreendê-las. Como Koyré afirma repetidas vezes, não se compreende a concepção de mundo de Galileu sem levar em consideração que ela se construiu em oposição àquela coletiva de um Cosmo fechado, no qual o movimento estava atrelado ao ser, constituindo um processo de realização do ser em seu lugar natural. Assim também o é a de Bruno, mas também a de Franck, a de Paracelso, a de Boehme. Uma concepção de mundo individual manifesta uma singularidade, mas essa singularidade só se constitui em um contexto histórico. Trata-se do movimento duplo descrito por Groethuysen a respeito de Dilthey, manifesto nos “esforços contínuos feitos pelo historiador remontando do indivíduo ao espírito geral, para voltar em seguida ao indivíduo e para interpretar seu caráter particular”,⁷⁵⁴ movimento ignorado por Hankammer, mas não por Alexandre Koyré.

⁷⁴⁶ KOYRÉ, Alexandre. Orientation et projets de recherches. In : _____. *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Paris: Gallimard, 1973, p. 11.

⁷⁴⁷ KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme*, p. XII.

⁷⁴⁸ KOYRÉ, Alexandre. Sébastien Franck... *op. cit.*, p. 59.

⁷⁴⁹ KOYRÉ, Alexandre. Paracelse... *op. cit.*, p. 76.

⁷⁵⁰ KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito...* *op. cit.*, p. 18.

⁷⁵¹ *ibidem*, p. 59.

⁷⁵² *ibidem*, p.195.

⁷⁵³ *ibidem*, p. 123.

⁷⁵⁴ GROETHUYSEN, Bernard. Dilthey et son école... *op. cit.*, 63.

3.3 Uma metafísica para história

Todas essas considerações, tudo que apresentamos como inspiração de Dilthey, em Koyré, tem como nó central a noção de liberdade, devedora, de acordo com nosso próprio autor, das doutrinas de Boehme retomadas por Schelling e integradas no trabalho diltheyano como historiador. Se quisermos ser consequentes, precisamos então admitir a existência de um fundamento metafísico da obra historiográfica de Koyré, manifesto em uma concepção realista da liberdade humana. Embora pareça uma afirmação embaraçosa – devido ao ostracismo que a metafísica recebeu na história desde o século XIX –, em Koyré ela não representa nenhum problema.

Basta olharmos para alguns autores que tiveram um papel importante em sua formação inicial ou com ele dialogaram, como Meyerson, Husserl e Cavailles. Em sua tentativa de delinear uma deontologia da razão, Meyerson afirmava a postura realista do pesquisador.⁷⁵⁵ Faz parte do *cheminement* do pensamento em direção à verdade admitir que o que ele postula está do lado da realidade, não constitui uma construção, mas toca no real. Em seu trabalho, o pesquisador não quer construir uma maneira de explicar a realidade, mas quer dizer o que de fato ela é, quer alcançá-la. É uma atitude comum. “O homem, dissemos, faz metafísica como ele respira, e aquele que faz ciência – quer dizer, que trabalha ele mesmo a estender o domínio do conhecido ou que busca somente seguir aqueles que trabalham também – é então metafísico como qualquer outro”.⁷⁵⁶ Ainda que Koyré não compartilhasse do projeto meyeroniano de esboçar uma deontologia da razão, é difícil afirmar que tal postura realista de Meyerson não foi adotada por Koyré. Os personagens de sua história não são discípulos de Osiander, adeptos de uma teoria fenomenista das ciências. Eles se põem a falar, de fato, da realidade, da realidade do movimento, do espaço, do tempo, do Cosmo, do ser.

Por outro lado, antes de seu encontro com Meyerson, Koyré foi aluno de Husserl. Como vimos em sua carta a Dilthey, Husserl defendia a metafísica, não aquela “ontológica à la Espinoza extrapolando uma ciência do ser a partir de um sistema de puros conceitos,”⁷⁵⁷ aquela que Dilthey rejeitava. Husserl “considerava” e “praticava” outro tipo de metafísica. Para ele,

toda ciência do existente, por exemplo a ciência da natureza física, do espírito humano, etc, se transforma *eo ipso* em metafísica, desde que é levada à

⁷⁵⁵ MEYERSON, Émile. *De l'explication dans les sciences*. Tome I... *op. cit.*, p. 3-32.

⁷⁵⁶ MEYERSON, Émile. *Essais*. Paris : Vrin, 1936, p. 140.

⁷⁵⁷ HUSSERL, Edmund. **[Correspondência]**. Destinatário: Wilhelm Dilthey. [S. I.], 5 /6 jul. 1911. In: GENS, Jean Claude (ed.) *Heidegger : les conférences de Cassel 1925*. Traduzido por Jean Claude Gens. Paris : Vrin, 2003, p 127.

doutrina fenomenológica das essências e chega ao último esclarecimento do sentido a partir de suas fontes, então à última determinação do sentido do conteúdo de verdade. O que é assim exibido, por exemplo, o verdadeiro no sentido último do que releva das ciências da natureza, pertence [...] à verdade “metafísica”, seu conhecimento ao conhecimento metafísico, a saber ao último conhecimento do existente.⁷⁵⁸

Até mesmo uma “ciência do espírito humano”, Husserl reconhece, possui uma metafísica, que aparece após o esclarecimento do sentido último daquilo que ela toma por verdadeiro, o existente.

Koyré não se opôs a essa concepção de metafísica. Muito pelo contrário. Ele a defendeu até mesmo diante do próprio Husserl, quando da virada transcendental que marcou a posteridade de seus trabalhos. Com Cavaillès, diante do “primado da consciência” husserliano, no qual desenraizava-se a ontologia⁷⁵⁹ em nome de uma filosofia do sujeito, Koyré afirmou sua preferência por uma “filosofia do conceito”, que considerava ser impossível eliminar o “objeto” com o qual as ciências trabalhavam. “Objeto quer dizer realidade que se basta a si e que manifesta de algum modo uma dualidade com o ato puro, preso ao encadeamento que ele desenvolve.”⁷⁶⁰

É nesse sentido que indicamos uma postura realista de Koyré. Ela foi explicitamente defendida diante do Círculo de Viena, movimento filosófico que se apresentou em solo francês na década de 1930. Como esboçado em seu manifesto, o Círculo de Viena se colocava como patrono de uma “concepção científica do mundo”, que deveria substituir uma “concepção metafísica do mundo,” expulsando do domínio científico, entendido como conjunto de proposições, toda metafísica que ainda lhe restava. Isso exigiria a aceitação de apenas caracteres matemáticos, formais, na descrição da realidade física, donde a ideia de que “a óptica física inclui apenas o que um cego, em princípio, pode compreender.” De outro modo, isso exigiria uma coordenação entre o físico e o matemático. Koyré, assim como Cavaillès e Lautman, criticaram essa proposta, por tentar eliminar toda ontologia em nome de uma falsa formalização. “Só há coordenação entre o físico e o matemático depois de uma matematização do físico, isto é, depois de um trabalho descritivo que o logicismo⁷⁶¹ é incapaz de definir”.⁷⁶² Não é possível eliminar o objeto com o qual a ciência trabalha. O Círculo de Viena não o faz. Ele apenas admite

⁷⁵⁸ HUSSERL, Edmund. [Correspondência]. Destinatário: Wilhelm Dilthey. [S. I.], 5 /6 jul. 1911... *op. cit.*, p. 127.

⁷⁵⁹ KOYRÉ, Alexandre. [1947] “A filosofia Jean Cavaillès.” Trad. Fábio Ferreira de Almeida. In: SALOMON, Marlon (org.). Alexandre Koyré: historiador do pensamento. Goiânia: Almeida & Clément Edições, 2010, p. 70.

⁷⁶⁰ *ibidem*, p. 67.

⁷⁶¹ O logicismo, como se sabe, foi uma corrente filosofia adotada pelo Círculo de Viena que tentou reduzir as matemáticas à lógica.

⁷⁶² KOYRÉ, Alexandre. [1947] A filosofia Jean Cavaillès... *op. cit.*, p. 66.

inconscientemente a ideia de que o real é matematizável, donde a acusação francesa de seu “realismo ingênuo”.⁷⁶³ Pois a ciência, mesmo entendida puramente como demonstração, “reclama uma ontologia, uma teoria dos objetos que fixa, enfim, a posição relativa dos sentidos autênticos e dos seres, independentes ou não, aos quais ela se refere ou pretende fundar.”⁷⁶⁴

Talvez esse seja o aspecto do pensamento koyreano mais evidenciado por Gérard Jorland, um dos principais estudiosos de Koyré. Desde sua tese até publicação de alguns artigos posteriores, Jorland destacou essa concepção de metafísica e ontologia como norteadoras do trabalho de Koyré, principalmente por sua ligação com a fenomenologia husseliana em sua primeira fase.⁷⁶⁵ Koyré, ele diz, transformou o método fenomenológico de redução das essências, aquele do sentido último do verdadeiro, em um método historiográfico. Sua investigação era orientada pela preocupação em descrever esse sentido e a modificação desse sentido ao longo da história. Assim, Jorland destacava constantemente a admissão koyreana de uma ontologia. Acreditamos que Jorland tinha toda razão.

Apesar de tudo isso, ainda ficaria a pergunta se essas considerações serviriam ou não para a história. Ela teria uma ontologia, em Koyré, ou ela poderia se livrar da noção do que toma como objeto? Há, em Koyré, a admissão de uma metafísica, no sentido husserliano, da história?

Sim. A carta que Koyré escreveu a Aron, provavelmente de 1938, que citamos anteriormente, é esclarecedora nesse sentido. Principalmente se a ligarmos ao livro de Aron ao qual Koyré ali se refere e a outro texto de sua autoria, “Filosofia da História”, escrito também com o objetivo de discorrer sobre o trabalho de Aron. Na verdade, como veremos, tais textos estão intimamente interligados.

Em seu *La philosophie critique de l'histoire*, após escrever sobre Dilthey, Rickert, Simmel e Weber, Aron dedica seu último tópico à “confrontação das doutrinas”. Em uma das últimas confrontações, ele destaca os posicionamentos de Dilthey e Weber em relação ao trabalho do historiador.

Qual é o papel do espírito objetivo e do espírito individual do pesquisador na elaboração da experiência histórica? Qual é a relação do historiador com o

⁷⁶³ KOYRÉ, Alexandre. [1947] A filosofia Jean Cavallès... *op. cit.*, p. 66.

⁷⁶⁴ *ibidem*, p. 67.

⁷⁶⁵ Ver o primeiro capítulo da tese de Jorland, cujo título é justamente “O pensamento como ontologia,” Cf. *La science dans la philosophie... op. cit.*, p. 27-70. E seu artigo “Revolução científica e intuição ontológica em Alexandre Koyré”, publicado em “Alexandre Koyré: história e filosofia das ciências,” Cf. JORLAND, Gérard. *Revolução científica e intuição ontológica em Alexandre Koyré*. Trad. Marlon Salomon e Raquel M. G. Campos. In: CONDÉ, Mauro L. L.; SALOMON, Marlon. *Alexandre Koyré: história e filosofia das ciências*. Belo Horizonte: Fino traço, 2015, p. 71-89.

passado? Seleções, conceitos, conjuntos, tudo na filosofia de Dilthey emana da própria realidade. Ao contrário, seleções, conceitos, conjuntos, tudo isso vem do historiador na teoria de Weber. De fato, todos os dois reconhecem ao real os mesmos caracteres fundamentais: o real é inteligível, ele é “total” (compreensível pela totalidade). Mas os tipos ideais [conceitos de Weber] são conceitos positivos da realidade, porque eles são parciais e que o historiador aceita que eles sejam. Eles apreendem um caractere do todo, ou melhor, eles permitem abraçá-lo de certo ponto de vista. Ao contrário, o historiador ao modo de Dilthey acredita apreender os próprios “todos” na fonte de sua unidade.

Na prática, a oposição de Weber e Dilthey conduz a dois métodos diferentes. Um busca recompor os conjuntos, colocar os diferentes traços em seu lugar, dar-lhe uma importância proporcional a sua significação real. Outro, ao contrário, sublinha brutalmente certos aspectos do passado, os destaca para estudá-los à parte, sem pretender nem esgotar as interpretações possíveis, nem reconstruir a própria ordem do dado.

Logicamente, é fácil ver que Weber tem razão e que Dilthey está errado.⁷⁶⁶

Koyré não concordou com esse posicionamento de Aron. Em sua carta, ele disse expressamente o que pensava da postura realista de Dilthey e a “nominalista” de Weber.

Contrariamente ao que você diz, é Dilthey que me parece ter razão, e não Weber. O nominalismo de Weber me parece muito fácil e ele não condiz nem um pouco com sua prática, o que, aliás, você o indica. Ora, é na prática que se julga um método [...] de fato, os conceitos tipos ideais [de Weber] só valem – e fornecem algo para a pesquisa e a interpretação da história – quando não são conceitos arbitrariamente colocados. [...]

Tudo isso, confusão por todo lado, me parece ser proveniente do erro inicial do ponto de partida, [...] do desejo de fazer kantismo, malgrado a impossibilidade visível de seguir o modelo kantiano. Ora, ele [Kant] é o Newton da história. E, pela ausência de uma ontologia, tudo é pouco racional.⁷⁶⁷

Em *Philosophie de l'histoire*, artigo dedicado a comentar os trabalhos de historiadores como Robert Lenoble, Louis Halphen, Eric Dardel, mas também os de Raymond Aron, dentre os quais se encontra *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Koyré diz

O conhecimento, para chegar aos fins que almeja, deve adotar a estrutura do domínio do ser que ele busca apreender. Ora, se a estrutura ontológica da realidade física parece começar a ser bem apreendida (ainda que haja, mesmo neste domínio relativamente muito simples, noções – e realidades fundamentais, tais como a de campo – que permanecem extremamente obscuras), ocorre algo completamente distinto no que tange aos domínios, bem mais complexo, da vida. E o que dizer dos domínios da realidade social e espiritual... O Newton – ou o Einstein – da história ainda está por nascer.⁷⁶⁸

⁷⁶⁶ ARON, Raymond. *La philosophie critique de l'histoire... op. cit.*, p. 282.

⁷⁶⁷ KOYRÉ, Alexandre. [Correspondência]. Destinatário: Raymond Aron. [S/I, S/D].

⁷⁶⁸ KOYRÉ, Alexandre. [1947] *Filosofia da história... op. cit.*, p. 58.

Koyré se contrapunha à ideia de que Kant era o “Newton da história”, à ideia de que era preciso, no domínio historiográfico, desprender-se de toda consideração metafísica, ontológica, da realidade histórica, e ater-se às condições de possibilidade do conhecimento histórico. A ideia de tipo ideal weberiana, que se abstinha de toda referência a uma realidade, e se colocava como “tipo de explicação e critério de escolha”,⁷⁶⁹ isto é, uma maneira de explicar o passado que remetia ao trabalho do historiador, era, para Koyré, fruto dessa tentativa de “fazer kantismo”. E não era uma tentativa apenas de Weber, para nosso autor. Sobre as questões relativas aos limites do conhecimento histórico, Koyré diz, referindo-se expressamente a Aron: “Tudo isso foi exaustivamente debatido ao longo dos séculos XIX e XX. Aliás, sem grandes resultados. E mesmo com um resultado negativo. A crítica das condições do saber histórico chegou a colocar em questão sua própria possibilidade.”⁷⁷⁰

Vê-se que Koyré não se solidarizava com as tentativas de retomada do projeto kantiano expresso em uma “crítica da razão histórica”. Pois, para ele, a história da historiografia mostrava a infertilidade de tal postura. Por isso, ele via Dilthey com bons olhos. Na esteira dos adversários de Dilthey, os neokantistas, Rickert e Windelbrand, mas também de seu amigo Groethuysen, Koyré, como vimos, separava nitidamente a postura de Dilthey daquela crítica. Citamos, outra vez:

Sobre sua obra, empregamos a expressão, utilizada por ele próprio, “de crítica da razão histórica”. Queríamos assim destacar a filiação histórica e ligar Dilthey ao movimento kantiano ou neokantiano. Não sem razão, sem dúvida: não é para Kant que nos levam finalmente todas as tentativas de análise reflexiva do espírito? E contudo, não é tanto uma “crítica da razão histórica” – malgrado seus belos trabalhos sobre o *a priori* das ciências morais (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Berlin 1868, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Berlin 1910) – quanto uma análise compreensiva do homem, de sua natureza e de seu espírito, tal como ele se manifesta e se revela na história, que Dilthey tinha tentado constituir. Na história: pois não é de uma análise *a priori* que se trata. Não se trata de analisar, partindo de fenômenos espirituais dados (tais como a ciência, a moral, a arte) sua condição de possibilidade. Trata-se de tomar o homem em sua totalidade; trata-se de compreendê-lo em seu ser real.⁷⁷¹

⁷⁶⁹ KOYRÉ, Alexandre. [Correspondência]. Destinatário: Raymond Aron... *op. cit.*

⁷⁷⁰ KOYRÉ, Alexandre. [1947] Filosofia da história... *op. cit.*, p. 53.

⁷⁷¹ KOYRÉ, Alexandre. “Resenha de.” [DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, vol. VIII... *op. cit.*, p. 489.

Koyré preferia essa postura realista de Dilthey à postura crítica kantiana. E, é o que procuramos defender nesta tese, admitiu-a com seu principal traço: a ideia de que o homem, em seu ser real, então social, histórico, é liberdade, que não é uma propriedade adicionada ao seu ser, mas sua essência. É o fundamento do agir histórico, do agir que carrega sobre si a mudança. Daí a aversão de Koyré a toda tentativa – aquela da deontologia da razão empreendida por Meyerson, mas também aquela diltheyana da busca pelo que havia de imutável nas manifestações da alma – de delinear uma natureza, um quadro fixo das construções do espírito. Se se admite a ideia de uma liberdade no fundo do ser, é preciso admitir a impossibilidade de afirmar a existência de uma natureza fixa, acabada, imutável, bem como a existência de um princípio transcendente ou imanente do agir humano. Ela fundamenta ontologicamente o agir histórico. Desse modo, embora “a inferioridade teórica da história”⁷⁷² seja inegável, se comparada à física, para Koyré, embora seja possível afirmar pouca coisa nesse sentido, a liberdade humana se constitui como seu fundamento metafísico.

Isso explica por que Koyré destacava incessantemente não os momentos nos quais um autor seguia seus contemporâneos, mas, principalmente, os momentos nos quais ele tomava um caminho ilógico – para o período – tortuoso, ele escolhia retomar autores, teorias que chegaram, por certa via, ao seu contexto, mas que não constituíam a via mais comum.⁷⁷³ Tais escolhas não eram guiadas por um princípio imanente, nem por uma natureza, não se tratava de uma manifestação de uma razão fixa, mas eram frutos uma atitude espontânea. O que estava em jogo era a manifestação da liberdade, da liberdade do pensamento. “As vias pelas quais o espírito passa são ainda mais maravilhosas que o alvo que ele atinge.”⁷⁷⁴ Eis o que perpassa toda obra de Alexandre Koyré.

Isso significa que, embora, como muitas vezes se afirmou,⁷⁷⁵ seja necessário reconhecer que um dos objetivos da obra científica koyreana é o de delinear como a física moderna chegou

⁷⁷² KOYRÉ, Alexandre. [1947] *Filosofia da história... op. cit.*, p. 59.

⁷⁷³ Segundo Jorland, essa atitude de Koyré é devedora de Émile Meyerson e Brunschvicg. Não excluímos a possibilidade de uma inspiração tripla, a qual incluiria tais autores e Dilthey. Cf. JORLAND, Gérard. *La science dans la philosophie... op. cit.*, p. 90-102. No entanto, é preciso notar que os dois primeiros aceitavam certa fixidez da razão, o que impede de explicarmos o motivo pelo qual Koyré delineava momentos de erros e acertos, ou seja, o *cheminement* do pensamento, sem admitir tal fixidez. Nesse sentido, a ideia de liberdade parece-nos dar a possibilidade de compreendermos tal atitude de Koyré.

⁷⁷⁴ KOYRÉ, Alexandre. *La révolution astronomique... op. cit.*, p. 11.

⁷⁷⁵ A afirmação do realismo matemático koyreano é demasiadamente frequente para citarmos todos os que a fazem. No entanto, há um autor que recentemente destacou-a fortemente caracterizando-a como élan filosófico de Koyré. Trata-se de Jean Seidengart. Ao citar um artigo de Koyré, *Galilée et la révolution scientifique du XVII^e*, Seidengart afirma que « Koyré se deixa levar por um élan filosófico que ele próprio qualifica de “realismo matemático” ou de “platonismo”. Cf. SEIDENGART, Jean. Le projet philosophique de Koyré. In : _____(org.). *Vérité scientifique et vérité philosophique*. Paris : les Belles Lettres, 2016, p. 320. Tal élan é a prova de que Koyré – ao contrário de Canguilhem, para o qual o valor de “verdade” só poderia ser atribuído à ciência – aceitava uma “verdade filosófica”, o realismo matemático.

a um realismo matemático, o destaque, o interesse de Koyré volta-se menos para tal “alvo” que para as “vias” tomadas para atingi-lo. Sem dúvida, como ele mesmo declara, para Koyré o realismo matemático é uma atitude filosófica que ao longo da história se evidenciou boa.⁷⁷⁶ Estamos de acordo com os vários comentadores que o apontam. No entanto, a atenção circunscrita a esse elemento notório da obra de Koyré não nos permite dar conta de outro aspecto ainda mais flagrante de seu trabalho, em jogo em nossa tese. Trata-se justamente das longas “vias” percorridas pelo espírito incansavelmente descritas pelo nosso autor. Se analisamos a obra na qual tal realismo salta mais à nossa vista, ou seja, os *Études Galiléennes*, percebemos que esse “alvo” é atingido, por Galileu, após um percurso considerável pela física do *impetus* – concebida segundo o modelo das “forças-qualidades” da física aristotélica –, aparecendo no final do primeiro dos seus três livros que compõem os *Études Galiléennes*.⁷⁷⁷ Depois disso, em seu segundo livro, Koyré consagra 75 páginas delineando as voltas de Descartes, Beeckman e Galileu até à formulação da lei da queda dos corpos, elaborada apenas pelo cientista italiano, por não cair no erro da “geometrização em excesso.”⁷⁷⁸ Em seu último livro, Koyré tenta mostrar que Galileu não atingiu o “alvo” da formulação da lei da inércia, mas deu voltas e voltas, pois ainda considerava a noção de peso como essencial aos corpos.⁷⁷⁹

Portanto, quando ele diz, em 1962, pouco antes de morrer, que “as vias pelas quais o espírito passa são ainda mais maravilhosas que o alvo que ele atinge,”⁷⁸⁰ ele não nos dá uma frase de efeito para iniciar seu texto. Ele nos mostra uma concepção que animou todos seus trabalhos. Ora, tais “vias maravilhosas” eram possíveis de ser perpassadas, em Koyré, porque ele entendia que o pensamento, sendo não determinado, era livre para escolher a via menos ordinária, o caminho menos simples, menos comum. A concepção de liberdade koyreana nos permite dar conta da complexidade, presente em sua obra, do desenrolar dos movimentos de ideias, do pensamento de seus personagens, que se fundamentava tanto na negação de um

⁷⁷⁶ KOYRÉ, Alexandre. De l’influence des conceptions philosophiques sur l’évolution des théories scientifiques... *op. cit.*, p. 267.

⁷⁷⁷ KOYRÉ, Alexandre. *Études Galiléennes*... *op. cit.*, p. 60 – 79.

⁷⁷⁸ *ibidem*, p. 83-158. Beeckman, Descartes e Galileu, num primeiro momento, na relação entre velocidade e tempo decorrido e velocidade e espaço percorrido pelos corpos no movimento da queda, escolheram esse último. Segundo Koyré, a razão disse “reside inteiramente no papel desempenhado na ciência moderna pelas considerações geométricas, pela inteligibilidade relativa das relações espaciais. O espaço é racional – ou pelo menos, o esquema do racional – enquanto o tempo é dialético.” *Cf. ibidem*, p. 97.

⁷⁷⁹ *ibidem*, p. 276. “Em Galileu, a impossibilidade [do movimento inercial] não é mais exterior. Se nenhum corpo pode se mover em linha reta, não é porque ele encontra necessariamente obstáculos, ou sofre atrações, que o impedem. É por si próprio que ele se recusa ao movimento retilíneo. Seu peso arrasta-o para baixo. E se, por impossível, se suprimisse esse peso, o seu movimento não seria recuperado; desapareceria com o ser físico do corpo. [...] Galileu nunca formulou o princípio de inércia. Na rota que, do Cosmo bem ordenado da ciência medieval e antiga, leva ao Universo infinito da ciência clássica, ele não foi até o fim. É a Descartes que foi dado fazê-lo. » KOYRÉ, Alexandre. *Études Galiléennes*... *op. cit.*, p. 276.

⁷⁸⁰ KOYRÉ, Alexandre. *La révolution astronomique*... *op. cit.*, p. 11.

encadeamento necessário dos fenômenos espirituais, das escolhas dos autores, quanto na negação da determinação do social.

Nesse último sentido, essa concepção também nos permite entender o que estava em jogo no “internalismo” de Koyré, também muitas vezes sublinhado.⁷⁸¹ Como Dilthey, Koyré rejeitava a ideia de um social *a priori* norteador das atitudes do espírito. Como dissemos, a ideia da liberdade do pensamento também implicava a recusa de fatores sociais determinantes. Na verdade, implicava a recusa de qualquer fator determinante, necessário. Desse modo, ainda que aponte um aspecto social, que é o religioso – uma das principais dificuldades da aceitação do novo sistema astronômico em detrimento do Cosmo medieval, “que clamava a glória do Eterno e louvava o trabalho das suas mãos”⁷⁸² nada mais é do que a presença da religião cristã nos debates científicos quinhentistas e seiscentistas –, ele certamente não é determinante na história das ciências de Alexandre Koyré.

A concepção de liberdade do pensamento nos ajuda a compreender a escrita koyreana dessa história, na medida em que ela fundamenta seu objeto. Certamente estamos totalmente de acordo com Canguilhem quando afirma, em seu *L’objet de l’histoire des sciences*, tendo em mente Koyré, além de Bachelard, que o objeto da história das ciências não é o objeto natural, quer dizer, o objeto das ciências. É o discurso, discurso sobre o que tal objeto é. Assim entendida, essa história é “a tomada de consciência explícita, exposta como teoria, do fato de que as ciências são discursos críticos e progressivos para a determinação daquilo que, na experiência, deve ser tido por real. O objeto da história das ciências é um objeto não dado, um objeto para o qual o inacabamento é essencial”.⁷⁸³ Daí ela não poder ser externalista, entendida como “uma explicação de um fenômeno da cultura pelo condicionamento do meio cultural global”.⁷⁸⁴ Pois ela não pode conceber *a priori* a constituição do objeto da história das ciências, nem pode ser internalista, como outro lado da mesma moeda, como uma postura diametralmente oposta à externalista, entendida como outro *a priori* sobre o que dever-se-ia conceber como objeto daquela história.⁷⁸⁵

⁷⁸¹ Essa tese é talvez tão difundida como aquela do realismo matemático. Ver as coletâneas *Verité Scientifique et verité philosophique*, organizada por Jean Seidengart, e aqui, no Brasil, “Alexandre Koyré: história e filosofia das ciências”, organizado por Mauro Condé e Marlon Salomon.

⁷⁸² KOYRÉ, Alexandre. *Considerações sobre Descartes... op. cit.*, p. 66.

⁷⁸³ CANGUILHEM, Georges. *L’objet de l’histoire des sciences*. In: _____. *Études d’histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Vrin, 2002, p. 17 e 18.

⁷⁸⁴ *ibidem*, p. 15.

⁷⁸⁵ No sentido de internalismo como concepção de ciência enquanto teoria, sim. Sem dúvida, para Koyré, não há ciência sem teoria. Sobre a leitura que apresentamos aqui, gostaríamos de agradecer a Marlon Salomon e a Tiago Santos Almeida pela discussão promovida em torno desse texto de Canguilhem, no dia 03 de maio de 2021, por ocasião do curso de História Moderna (Tiago foi o conferencista convidado de Marlon para aquela aula), da Faculdade de História da UFG.

A concepção de liberdade do pensamento é a condição de possibilidade do “inacabamento essencial” do objeto da história das ciências de Alexandre Koyré. Ele se modifica ao longo da história, o discurso sobre o que deve ter tido na experiência como real – real cujo sentido último pertence à metafísica, para Husserl –, porque o pensamento é livre para transformá-lo, para modificar as concepções herdadas pela tradição que fundamentam sua constituição. É por essa concepção de liberdade que a história das ciências de Koyré “é um esforço para investigar e fazer compreender em que medida noções e atitudes ou métodos ultrapassados foram, em sua época, uma ultrapassagem.”⁷⁸⁶ É tal ultrapassagem, na qual a liberdade do pensamento é manifesta, que está no âmago da história das ciências de Koyré.

Porém, mais do que nos permitir compreender melhor sua história das ciências, essa concepção de liberdade nos permite compreender mais profundamente por que, como se sabe, mas pouco se reflete sobre isso, Koyré foi mais do que um historiador das ciências, porque não podemos reduzir sua obra à escrita da Revolução científica. Suas convicções amadurecidas, moldadas, desenvolvidas em seus estudos sobre o Descartes místico, sobre Boehme, sobre Schelling não desapareceram quando da publicação dos artigos e livros que os tinham como tema. Elas permaneceram em seu pensamento e formaram o tônus de sua escrita da história, história de movimentos de ideias.

Interpretar desse modo a obra de Alexandre Koyré é considerá-la criticamente sob a luz do que ele diz em 1951 sobre sua concepção da unidade do pensamento. Considerá-la criticamente, pois não se trata de reproduzir o que ele disse sobre seus estudos, afirmando que todos eles estavam intimamente conectados também em relação ao seu conteúdo, que ele acreditava, por exemplo, nos anos 1920, que Boehme era rigorosamente incompreensível sem Copérnico. Considerá-la criticamente é não perder de vista que ela está em um currículo no qual certamente Koyré precisava apresentar uma autobiografia intelectual, um percurso acadêmico, cuja coerência impecável indubitavelmente era fruto de uma construção. Mas considerá-la criticamente é também ter em conta que essa construção poderia ter materiais autênticos e analisar as obras às quais nosso autor se refere para, aí sim, afirmar ou não com ele sua concepção de unidade do pensamento.

Após essa análise percebemos que, em certo sentido, Koyré tinha suas razões para afirmá-la. Ele sustentava aquela unidade não apenas em relação ao conteúdo de seus trabalhos, mas também a certa concepção de pensamento. Aí sim, vê-se que havia uma unidade, algo que os perpassava, que certamente não nasceu espontaneamente, mas ganhou forma ao longo de

⁷⁸⁶ CANGUILHEM, Georges. L'objet de l'histoire des sciences... *op. cit.*, p. 14.

seus trabalhos nos anos 1920, em suas investigações sobre os místicos, e nova vestimenta, a partir dos anos 1930, em suas pesquisas sobre o pensamento científico. Mas a concepção de liberdade seria a única a compor tal unidade? Certamente que não. Há outra concepção intimamente interligada à ideia de liberdade e que justifica sua declaração sobre a unidade de seus trabalhos: a ideia de infinito positivo.

Ela é o tema de um de seus primeiros artigos, “Paradoxos de Zenão”, de 1922, como vimos no segundo capítulo desta tese. É fundamental também em sua dissertação sobre a “*Ideia de Deus em Descartes*” – aliás Descartes aparece, tanto naquele artigo quanto nessa dissertação, como aquele que a concebeu. Ela aparece quando discorre sobre o pensamento místico, o qual, diferentemente do teológico, não se dobra frente ao dogma, não pretende alcançar o infinito por intermediários, pelo finito, mas o atinge diretamente. Ela aparece nos *Études Galiléennes*, em *Entretiens sur Descartes*, incessantemente em *Do mundo fechado ao universo infinito*, em seus cursos na EPHE, no único rascunho publicado por Redondi em seu *De la mystique à la Science*, em sua conferência de 1954 em Boston como um grande trunfo da revolução científica. Não foi sem razão que Jorland chamou Koyré de “infinitista.”⁷⁸⁷ Certamente é uma ideia interligada à concepção que apresentamos nesta tese. O infinito se liga à liberdade na medida em que essa é “uma realização do infinito no finito”.⁷⁸⁸ A liberdade se manifesta nos atos da vontade, infinita, que modificam o entendimento, finito. Mas o infinito positivo é mais do isso. Jorland o sublinhou em seu trabalho dividindo-o em infinito teológico, infinito matemático e infinito filosófico. Nisso, ele deixou escapar o que, na verdade, os fundamentava: o infinito positivo é uma reversão lógica e epistemológica, ao mesmo tempo, daí ele ser fruto não de uma atitude de espírito, mas de uma “atitude intelectual”.⁷⁸⁹ Ora, o infinito positivo é uma convicção do Koyré matemático, presente pelo menos desde 1922, na qual, sem dúvida, o pensamento religioso, científico e filosófico se ligam. Mas esse é um tema para outra investigação.

⁷⁸⁷ JORLAND, Gérard. *La science dans la philosophie... op. cit.*, p. 137.

⁷⁸⁸ KOYRÉ, Alexandre. *Considerações sobre Descartes... op. cit.*, p. 72.

⁷⁸⁹ KOYRÉ, Alexandre. De l'influence des conceptions philosophiques sur l'évolution des théories scientifiques... *op. cit.*, p. 261 e 262.

Conclusão

Uma historiografia do detalhe

Se considerarmos a historiografia de maneira geral interessada em Alexandre Koyré, veremos que os trabalhos koyreanos dedicados à história do misticismo, ainda que constantemente indicados, são deixados de lado. Quando se trata de entender o que Alexandre Koyré fez, eles aparecem como um detalhe, embora não desapercebido, a ser ignorado.

Em abril de 2018, quando estávamos refletindo sobre nossa pesquisa sobre esses trabalhos de Koyré, Enrico Castelli Gattinara foi convidado pelo Programa de Pós-Graduação em História da UFG a dar uma série de conferências, uma das quais sobre “A força dos detalhes”, fruto das pesquisas que havia publicado em seu livro “A força dos detalhes: estética, filosofia, história e epistemologia de Warburg a Deleuze.” Castelli Gattinara dizia, de uma maneira próxima ao irracional meyersonianiano, como também ao que Koyré entendia por “impensado”, que o detalhe era uma fratura do conhecimento, uma fissura. Como vimos, o irracional meyersonianiano era um elemento que escapava à explicação científica, irreduzível, como o mundo qualitativo dos nossos sentidos nas explicações da física moderna. Sobre Koyré, Jorland também dizia algo parecido. Em sua história das ciências, Koyré sempre apontava um elemento “impensado” das teorias científicas. Como por exemplo, na teoria física aristotélica, que explicava o movimento pela presença de um motor, o arremesso constituía um “impensado”. Como o irracional, o impensado era, em Koyré, um limite de uma teoria, que ela reconhecia – a ciência aristotélica e medieval não ignorava o problema do arremesso, vide a física do *impetus* –, mas entendia que não dava conta de explicá-lo, subsumi-lo em si. Refletindo com Warburg, Benjamin, Bachelard e Kracauer, Castelli Gattinara nos falava algo muito parecido sobre o detalhe.

O detalhe, dizia Castelli Gattinara, é uma fissura do conhecimento, que apresenta em si a separação entre uma verdade e outra.⁷⁹⁰ Essa outra verdade não é superior ou inferior àquela do plano geral. O detalhe comporta uma outra leitura das coisas, um outra visão. O detalhe aparece como convite ao movimento, ao deslocamento do olhar. Ele carrega em si outras possibilidades de conhecimento. Como Warburg mostrou com sua famosa biblioteca e os quadros de seu Atlas, o detalhe comporta uma capacidade inesgotável de deslocamento, não ignorando o todo, mas redesenhando o conjunto. Por esse caráter inesgotável, ele não constitui uma abertura para o estabelecimento de uma reconfiguração absoluta do plano geral. Os

⁷⁹⁰ GATTINARA, Enrico Castelli. A força dos detalhes. In: Ciclo de conferências: Epistemologia da história, PPGH-UFG, 2018, Goiânia. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_Q55KIIsvMQ.

detalhes não são presos a conjuntos, eles possuem a capacidade de se liberar, compor outros conjuntos, de maneira diversa, variável, frequente.

Essa maneira de encarar o conhecer que o detalhe nos dá, essa epistemologia atenta aos detalhes é aberta à riqueza intérmina da realidade. Mas não considera o todo como a soma de suas partes. Essa epistemologia não convida ao acúmulo de detalhes visando o enriquecimento, a complexificação de um plano geral essencialmente imutável. Como dissemos, ela convida ao movimento, ao deslocamento, à mudança de nível, de camada do conhecimento, cuja abertura, porta, brecha está no detalhe, que leva a outra reconfiguração, a outro todo. Aberta ao movimento, ela se opõe à inércia do totalitarismo do plano geral, assim como às tentativas de hierarquização de tais reconfigurações.

Essas considerações, segundo Castelli Gattinara, sobre tal epistemologia do detalhe, aplicadas por Warburg e Benjamin às imagens e ao cinema, aplicadas por Bachelard ao domínio científico do século XX, marcado pela mecânica quântica, foram aplicadas por Kracauer ao domínio da história. Kracauer se interessava pelo que era menosprezado pelos historiadores, ocupados com a escrita da história da humanidade e seu destino. Ele acreditava que o historiador deveria ser sensível aos detalhes, olhar para as brechas que representavam e davam para outro lugar, outra maneira de ver o passado, outra leitura, que o permitiria apreender a singularidade irreduzível de cada história.

Castelli Gattinara terminava sua conferência ressaltando que a originalidade dessa epistemologia dos detalhes estaria na ausência de uma imposição de uma escolha, de uma visão, quanto aos quadros de referência do conhecimento, ou a uma hierarquia. Para ele, a originalidade dessa epistemologia estaria na abertura à pluralização das perspectivas, dos olhares, das redefinições, das reconfigurações.

Embora seja uma ilusão retroativa afirmar que esta tese foi elaborada sobre tal epistemologia, essa conferência de Castelli Gattinara – que, malgrado isso, certamente nos marcou – indica algumas orientações que nortearam este trabalho. Nossa leitura da concepção da liberdade do pensamento, manifesta claramente nos estudos de Koyré sobre misticismo – um detalhe do plano geral formado pelo que se entende atualmente como obra de Koyré –, não pretende substituir as outras leituras existentes, como por exemplo, aquela que o aproxima de Husserl, a que o aproxima de Meyerson, a que o aproxima de Bachelard, aquela que o aproxima de Lévy-Bruhl... Toda hipótese de pesquisa, toda leitura, toda perspectiva, toda teoria, acreditamos com Koyré, Meyerson e Castelli Gattinara, possui um irracional, um impensado, um detalhe que ela não dá conta de explicar. Todas as interpretações sobre Koyré possuem um elemento que seus defensores colocam como não importante, como passível de ser deixado de

lado, como uma questão de detalhe. Esta tese está nesse pacote. A tese da proximidade de Koyré com Husserl, defendida por Jorland, não explica muito bem o caráter historiográfico da escrita de Koyré – tanto que Jorland conjura a ideia de empatia de Theodor Lipps, outro integrante do Círculo de Göttingen para ajudá-lo em sua explicação fenomenológica.⁷⁹¹ A tese do Koyré meyersonianiano, defendida por Frédéric Fruteau de Laclos, não explica a rejeição da unidade da razão, em Koyré. A tese da proximidade com Bachelard, mais popular aqui no Brasil,⁷⁹² deixa de lado o que Canguilhem dizia sobre a “função racionalista” em Koyré – o que a tese do Koyré meyersonianiano explica –, além do que Marlon Salomon mostrou em seu artigo sobre a história “julgada” bachelardiana.⁷⁹³ A tese da proximidade com Lévy-Bruhl, defendida por Zambelli, também como Salomon indicou, não explica a mudança de um quadro de pensamento a outro;⁷⁹⁴ ela também, como vimos, deixa de lado o fato de que aquilo que Lévy-Bruhl diz sobre misticismo, refere-se ao misticismo prático, não ao teórico, da história das ideias, pelo qual Koyré mais se interessou. Nossa tese deixa de lado as outras investigações de Koyré sobre as ramificações de Boehme, assim como não explica aspectos específicos importantes de suas pesquisas em história das ciências, como sua concepção dialética do tempo, o cerne da sua convicção do infinito positivo, o papel atribuído à imaginação no pensamento geométrico, aspectos que as leituras que nos precederam não explicam totalmente, mas estão mais próximas a fazê-lo do que a nossa, que toma principalmente em consideração seus estudos “místicos”.

A originalidade deste trabalho está no fato de que ele se fundamenta em algo considerado como um detalhe da obra de Koyré, mas que apresenta uma abertura para repensá-la, para redesenhar o todo, para delinear outro conjunto. Nós apresentamos outra visão do todo a partir de um aspecto posto para escanteio. É um convite ao deslocamento, à mudança de perspectiva, a olhar pela brecha – que são os estudos koyreanos sobre misticismo – e ver outra leitura até mesmo de seus trabalhos mais conhecidos, o todo atualmente considerado de Koyré. Como dissemos, a concepção da liberdade do pensamento, como condição de possibilidade da mudança na história das ideias, fundamento metafísico dessa história, permite-nos conceber de outro modo a história koyreana da revolução científica seiscentista. Ela não aparece como aplicação da teoria meyersonianiana do paradoxo epistemológico, nem da mutação intelectual

⁷⁹¹ JORLAND, Gérard. *La science dans la philosophie*. Paris: Gallimard, 1981, p. 76 e 77.

⁷⁹² SALOMON, Marlon. “Entre museus e cemitérios, entre monstros e fantasmas: a história das ciências em Gaston Bachelard e Alexandre Koyré.” In: XXVI SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – ANPUH, 2011, São Paulo. Anais eletrônicos. São Paulo: USP, 2011. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300880942_ARQUIVO_Bachelard,Koyremuseusecemiterios.pdf. Acesso em jan. 2017, p. 1.

⁷⁹³ *idem, ibidem*.

⁷⁹⁴ SALOMON, Marlon. O problema do pensamento outro em Alexandre Koyré e Lucien Febvre. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, Ouro Preto, v. 7, n. 15, 2014, p. 147.

bachelardiana, nem da variação lógica de Lévy-Bruhl, nem do método fenomenológico da primeira fase da filosofia de Husserl, nem aparece como história internalista, despreocupada com o social, nem como história apologética do realismo matemático. A história koyreana da revolução científica do século XVII aparece como história da manifestação de atitudes de liberdade do pensamento que provocaram sua autoformação. Diferente das outras, nossa leitura não se situa em um nível superior, nem pretende substituí-las, mas, sem dúvida, situa-se num nível diferente que nos leva a outro conhecimento da obra koyreana.

Essa perspectiva nos permite dar conta de algo que vai além desses trabalhos “científicos” de Koyré. É um outro conjunto que essa visão nos convida a delinear. Em nossa biblioteca não separamos esses estudos científicos daqueles de história do misticismo especulativo alemão, de Boehme, Paracelso, Franck, Schwenckfeld, de Weigel, de Descartes – o teólogo-filósofo, claro –, aquele manuscrito sobre Maine de Biran, aquela conferência sobre o misticismo não datada, os cursos na EPHE, publicados por Redondi. Em nossa biblioteca eles formam um conjunto – dentro do qual há outros detalhes, sem dúvida, ainda ricos, os quais representam portas que dão para outros lugares diferentes daqueles que expomos aqui. Esse conjunto, malgrado seus irracionais, nos permite ver, não um Koyré fragmentado em identidades distintas, mas um único Koyré, ainda que complexo, multifacetado.

Entrando nos detalhes, nesta tese tentamos primeiramente mostrar, da maneira mais direta possível, a partir do solo duro dos textos, uma linha de pesquisa extensa que Koyré investigou principalmente na década de 1920 e no início da de 1930. Tentamos mostrar que seus estudos aparentemente dispersos formavam um conjunto, um mesmo movimento de ideias em torno de Jacob Boehme, para o qual Frank, Paracelso, Schwenckfeld, e Weigl contribuíram, cada um a seu modo, em sua constituição. Esse conjunto de autores, esse movimento, não era desconhecido no período de Koyré, não era uma leitura original de nosso autor, como vimos, apontando Émile Boutroux e Victor Delbos. No entanto, ali Koyré constantemente destacou um elemento preciso: a ideia de que esse movimento continha uma concepção de liberdade ligada à ideia de um fundo obscuro presente em Deus e em suas criaturas, como o homem. Essa “liberdade” aparecia como capacidade de autoformação, de autocriação. Tentamos mostrar depois que os “estudos místicos” de Koyré se estendem mais além. Koyré acreditava que Descartes, por sua convicção da superioridade da vontade sobre o entendimento, também era um místico, e que tal convicção continha em si uma concepção de liberdade, como capacidade de dizer não à tradição, às ideias mais admitidas em certo contexto, como ato da vontade, provado quando do início da “revolução espiritual cartesiana,” momento de autoformação, recriação, do pensamento científico. Em todos esses estudos “místicos”, Koyré sublinhava uma

ideia de liberdade que se opunha à ideia de uma natureza humana imutável. Por sua insistência em delinear-la, pelas afirmações de Koyré que a colocavam como algo “provado”, tentamos defender que se tratava de uma concepção admitida por ele, ou seja, que não se tratava de uma mera descrição dos autores aos quais ele se referia.

Depois disso, ainda buscando seguir os textos publicados por Koyré, voltamos nossa atenção para sua pesquisa sobre Boehme, mas agora sobre uma das suas ramificações. Destrinchamos seu texto sobre o *Tratado sobre a essência da liberdade*, de Schelling, autor que, juntamente com Baader, foi um dos únicos que estudou verdadeiramente Boehme. Apontamos como Koyré nele delineava as teses principais da obra do sapateiro-teósofo, dentre as quais ele chamava a atenção para sua ideia do fundo obscuro – em Deus e no homem – e da liberdade como capacidade de autocriação a partir daquele fundo. Ao continuar nossa pesquisa, chegamos ao Dilthey de Koyré, leitor de Schelling, segundo nosso autor. Como Boehme e Schelling, Dilthey também reconhecia um fundo obscuro no homem, donde saíam as produções do espírito. Koyré, também graças a Groethuysen, via em Dilthey uma filosofia e um método histórico fundamentados na ideia de liberdade boehmiana, método que apontava para uma investigação do fundo vivo sobre o qual as produções do espírito se assentavam.

Por último, tentamos mostrar como Koyré se inspirou em Dilthey, autor que admitia com ele uma mesma concepção de liberdade humana, na escrita de seus trabalhos de história de movimentos de ideias, cujo mais conhecido é aquele da revolução científica. Tentamos mostrar como as reflexões metodológicas de Koyré, especialmente a de 1954, são próximas daquela que Groethuysen havia feito a respeito de Dilthey, em 1912, e como ela remonta aos seus livros sobre as transformações do pensamento científico do século XVII. Nesses trabalhos, vimos a tentativa de Koyré de destacar algo de vivo nas teorias científicas, um fundo obscuro, para além de elementos lógicos, intelectuais, racionais. A partir daquele fundo, Koyré sublinhava atos da vontade, atitudes de liberdade, que não poderiam ser reenviados a uma natureza, a uma influência, a um princípio social diretor, a uma causa determinante, atitudes que culminaram na recriação do pensamento científico. Em seguida, tentamos esclarecer como a concepção de liberdade orientadora dessa maneira de escrever a história não levava necessariamente a um ceticismo do conhecimento histórico, à negligência da investigação do contexto no qual aquelas produções do espírito nasceram, como o fez Hankammer. Aqui delineamos como, historicamente, Koyré foi marcado por Dilthey. Isso não se deu por um mero encontro com o autor alemão, certamente conhecido por autores próximos a Koyré. Foi sobretudo por se sentir obrigado a se situar em relação a Hankammer, autor que também estudou Boehme e quis aplicar o método histórico diltheyano, que Koyré, ao tentar indicar o que havia

de errado em sua empresa, foi marcado por Dilthey. O último parágrafo de seu *La philosophie de Jacob Boehme* é muito claro, nesse sentido. Ele conclui que a admissão do caráter irreduzível, singular, das produções espirituais não nos impede de considerá-las em um contexto histórico, no qual há outras singularidades suscetíveis de se juntarem, formando movimentos de ideias.

Sem dúvida, nossa tese implica uma série de leituras e releituras, escolhas por certas portas, certas brechas. Implica uma releitura dos textos de Koyré sobre a história do misticismo especulativo alemão, de suas obras sobre Descartes, uma leitura de seus textos sobre os leitores de Boehme, Schelling e Dilthey, e uma releitura de suas obras sobre a história das ciências. Esperamos que essas escolhas, formadoras deste trabalho essencialmente não conclusivo, contribuam para complexificar nossa compreensão da obra de Alexandre Koyré, em um nível que, se é não mais profundo, é certamente diferente daqueles abertos pela historiografia que nos antecede.

Referências Bibliográficas

Fontes

ARON, Raymond. *La philosophie critique de l'histoire*. Paris: Vrin, 2018.

BLOCH, MARC. [Correspondência]. Destinatário: Lucien Febvre. Paris, out. 1929. In: Marc Bloch – Lucien Febvre – Correspondance. Tomo I. Paris: Fayard, 1994.

BENZ, Ernst. *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*. Paris : Vrin. 1968.

BOUTROUX, Émile. *Le philosophe allemand Jacob Boehme*. Paris : Félix Alcan, 1888.

BOUTROUX, Émile. La psychologie du mysticisme. In: *Revue Bleue, revue politique et littéraire*. Paris, tome XVII, 39^e année, 1902, p. 321-327.

DELACROIX, Henri. *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*. Paris : Félix Alcan, 1908.

DELACROIX, Henri. *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV*. Paris : Félix Alcan, 1900.

DELBOS, Victor. Le mysticisme allemand. In: *Cahiers de la Nouvelle Journée: Qu'est-ce que la mystique*. Paris, n. 3, 1925, p. 110-121.

DILTHEY, Wilhelm. **[Correspondência]**. Destinatário: Edmund Husserl. [S. I.], 29 jun. 1911. In: GENS, Jean Claude (ed.) *Heidegger : les conférences de Cassel 1925*. Traduzido por Jean Claude Gens. Paris : Vrin, 2003.

DILTHEY, Wilhelm. **[Correspondência]**. Destinatário: Edmund Husserl. [S. I.], 10 jul. 1911. In: GENS, Jean Claude (ed.) *Heidegger : les conférences de Cassel 1925*. Traduzido por Jean Claude Gens. Paris : Vrin, 2003.

DILTHEY, Wilhelm. *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*. Trad. Sylvie Mesure. Paris : Les Éditions du Cerf, 1988.

DILTHEY, Wilhelm. *Conception du monde et analyse de l'Homme*. Trad. Fabienne Blaise. Paris : Les Éditions du Cerf, 1999.

DILTHEY, Wilhelm. *Introduction aux sciences de l'esprit*. Trad. Sylvie Mesure. Paris : Éditions du Cerf, 1992.

DILTHEY, Wilhelm. La filosofia Alemana en la época de Hegel. In: _____. *Hegel y el idealismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1944.

DILTHEY, Wilhelm. *Le monde de l'esprit. Tome I e II*. Trad. M. Remy. Paris: Aubier, 1942.

DILTHEY, Wilhelm. *Tipos de concepção de mundo*. Trad. Artur Mourão. Covilhã: LusoSofia press, 1992.

- GROETHUYSEN, Bernard. *Philosophie et histoire*. Paris : Bibliothèque Albin Michel, 1995.
- GROETHUYSEN, Bernard. Dilthey et son école. In : _____. *Philosophie et histoire*. Paris : Bibliothèque Albin Michel, 1995.
- GROETHUYSEN, Bernard. Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche. In : _____. *Philosophie et histoire*. Paris : Bibliothèque Albin Michel, 1995.
- HOFFDING, Harald. *Les conceptions de la vie*. Paris : Félix Alcan, 1936.
- HUSSERL. Edmund. **[Correspondência]**. Destinatário: Wilhelm Dilthey. [S. I.], 5 /6 jul. 1911. In: GENS, Jean Claude (ed.) *Heidegger : les conférences de Cassel 1925*. Traduzido por Jean Claude Gens. Paris : Vrin, 2003.
- HUSSERL. Edmund. *A filosofia como ciência do rigor*. Coimbra: Atlântida, 1992.
- KOJEVNIKOFF [KOJÈVE], Alexandre. “Resenha de”. [MISCH, Georg. *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey’schen Richtung mit Heidegger und Husserl*. Leipzig: Teubner, 1931]. In: *Recherches Philosophiques*, Paris, t. II, 1932-1933, p. 470-475.
- KOYRÉ, Alexandre. **[Correspondência]**. Destinatário: Émile Meyerson. Paris, 4 fev. 1924. In: BENSAUDE-VINCENT, Bernadette; TELKES-Klein (ed.) *Lettres françaises*. Paris: CNRS Éditions, 2009.
- KOYRÉ, Alexandre. **[Correspondência]**. Destinatário: Émile Meyerson. Paris, 24 fev. 1924. In: BENSAUDE-VINCENT, Bernadette; TELKES-Klein (ed.) *Lettres françaises*. Paris: CNRS Éditions, 2009.
- KOYRÉ, Alexandre. **[Correspondência]**. Destinatário: Émile Meyerson. Paris, 26 fev. 1924. In: BENSAUDE-VINCENT, Bernadette; TELKES-Klein (ed.) *Lettres françaises*. Paris: CNRS Éditions, 2009.
- KOYRÉ, Alexandre. **[Correspondência]**. Destinatário: Émile Meyerson. 30 nov. 1924. In: BENSAUDE-VINCENT, Bernadette; TELKES-Klein (ed.) *Lettres françaises*. Paris: CNRS Éditions, 2009.
- KOYRÉ, Alexandre. **[Correspondência]**. Destinatário: Jean Baruzi. [S. I.], 30 mar. 1951.
- KOYRÉ, Alexandre. **[Correspondência]**. Destinatário: Jean Wahl. [S. I.], 08 ago. 1945.
- KOYRÉ, Alexandre. **[Correspondência]**. Destinatário: Lucien Lévy-Bruhl. Berlin, 28? jul. 1930.
- KOYRÉ, Alexandre. **[Correspondência]**. Destinatário: Roman Ingarden. Paris, 03 mar. 1947.
- KOYRÉ, Alexandre. **[Correspondência]**. Destinatário: Roman Ingarden. Paris, 06 set. 1946.
- KOYRÉ, Alexandre. **[Correspondência]**. Destinatário: Raymond Aron. [S/I, S/D].
- KOYRÉ, Alexandre. [1921-1922] Le mysticisme spéculatif en Allemagne: Boehme et Baader. In: REDONDI, Pietro (ed.). *De la mystique à la science*. Paris: Éditions EHESS, 2016.
- KOYRÉ, Alexandre. [1923-1928] Le mysticisme spéculatif en Allemagne. In: REDONDI, Pietro (ed.). *De la mystique à la science*. Paris: Éditions EHESS, 2016.

- KOYRÉ, Alexandre. [1935-1936] Études sur Galilée. In: REDONDI, Pietro (ed.). *De la mystique à la science*. Paris: Éditions EHESS, 2016.
- KOYRÉ, Alexandre. [1944] L'âge de la raison : de Bacon à Voltaire. In: REDONDI, Pietro (ed.). *De la mystique à la science*. Paris: Éditions EHESS, 2016.
- KOYRÉ, Alexandre. La pensée mystique. [S/D] In: REDONDI, Pietro (ed.). *De la mystique à la science*. Paris: Éditions EHESS, 2016.
- KOYRÉ, Alexandre. [1931] "L'École pratique des hautes études." In: REDONDI, Pietro (ed.). *De la mystique à la science*. Paris: Éditions EHESS, 2016.
- KOYRÉ, Alexandre. [1946] "Cours de M. Koyré au lycée Louis-le-Grand le 9 avril 1946." In : SEIDENGART, Jean (org.). *Vérité scientifique et vérité philosophique dans l'œuvre d'Alexandre Koyré*. Paris : Les Belles Lettres, 2016.
- KOYRÉ, Alexandre. "Resenha de." [DUBOIS, H. *De kant à Ritschl: un siècle d'histoire de la pensée chrétienne*. Neuchâtel: Mémoires de l'Université de Neuchâtel, 1925]. In: *Revue de l'histoire des religions*, Paris, vol. 91, 1925, p. 246-247.
- KOYRÉ, Alexandre. "Resenha de." [STAVENHAGEN, K. *Absolute Stellungnahmen*. Erlagen: Verlad der Philosophischen, 1925] In: *Revue de l'histoire des religions*, Paris, vol. 92, 1925, p. 148-150.
- KOYRÉ, Alexandre. "Resenha de." [DILTHEY, Wilhelm. « *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Leipzig : Teubner, 1927.] In: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. 55e année, t. CX, 1930, n° 9-10, p. 315-317.
- KOYRÉ, Alexandre. "Resenha de." [DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften, vol. VIII; Weltanschauungslehre, Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*. Leipzig : Teubner, 1931.] In: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. 57e année, t. CXIII, 1932, p. 487-491.
- KOYRÉ, Alexandre. *L'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris : Ernest Leroux, 1922.
- KOYRÉ, Alexandre. *Introduction à la lecture de Platon suivi de Entretiens sur Descartes*. Paris : Gallimard, 1962.
- KOYRÉ, Alexandre. *Réflexions sur le mensonge*. Paris : Allia, 2016.
- KOYRÉ, Alexandre. *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^e siècle allemand*. Paris: Gallimard, 1971.
- KOYRÉ, Alexandre. [1929] *La philosophie de Jacob Boehme*. Paris: Vrin, 2017.
- KOYRÉ, Alexandre. La littérature récente sur Jacob Boehme. In: *Revue de l'histoire des religions*, Paris, v. 93, 1926, p. 116-128.
- KOYRÉ, Alexandre. [1922] Remarques sur les paradoxes de Zénon. In: *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris : Gallimard, 1971.
- KOYRÉ, Alexandre. L'évolution de Heidegger. In: *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris : Gallimard, 1971.

- KOYRÉ, Alexandre. *Le mysticisme chez Maine de Biran*. [S/I, S/D] 131 f. Original.
- KOYRÉ, Alexandre. *La pensée mystique*. [S/I, S/D] 10 f. Original.
- KOYRÉ, Alexandre. “Resenha de.” [ECKARDI. *Opera latina, Super oratione dominica*. Leipzig: aedibus Felicis Meiner, 1934]. In: *Recherches Philosophiques*, Paris, t. IX, 1934-1935, p. 529-530.
- KOYRÉ, Alexandre. À propos d’une édition des « Opera latina » de Maître Eckart. In : *Revue d’histoire et de philosophie religieuses*, Strasbourg, t. XV, 1935, p. 153-157.
- KOYRÉ, Alexandre. “Resenha de.” [SCHELLING, F. W. J. *Das Wesen der menschlichen Freiheit*. Herrmann, 1928]. In : *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, Paris, t. CVII, 1929, p. 149-151.
- KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Trad. Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1986.
- KOYRÉ, Alexandre. [1947] *Filosofia da história*. Trad. Fábio Ferreira de Almeida. In: SALOMON, Marlon. *Alexandre Koyré: historiador do pensamento*. Goiânia: Almeida & Clément Edições, 2010.
- KOYRÉ, Alexandre. [1947] “A filosofia Jean Cavallès.” Trad. Fábio Ferreira de Almeida. In: SALOMON, Marlon (org.). *Alexandre Koyré: historiador do pensamento*. Goiânia: Almeida & Clément Edições, 2010.
- KOYRÉ, Alexandre. *Paracelso*. Trad. Manuel da Silva Ramos. Lisboa: Fim de século, 2001
- KOYRÉ, Alexandre. *Études Galiléennes*. Paris: Hermann, 1966.
- KOYRÉ, Alexandre. *La révolution astronomique*. Paris : Les Belles Lettres, 2016.
- KOYRÉ, Alexandre. Orientation et projets de recherches. In : _____. *Études d’histoire de la pensée scientifique*. Paris: Gallimard, 1973.
- KOYRÉ, Alexandre. De l’influence des conceptions philosophiques sur l’évolution des théories scientifiques. In : _____. *Études d’histoire de la pensée scientifique*. Paris: Gallimard, 1973.
- KOYRÉ, Alexandre. Rapport sur l’état des études hégéliennes en France. In : _____. *Études d’histoire de la pensée scientifique*. Paris: Gallimard, 1973.
- KOYRÉ, Alexandre. *Considerações sobre Descartes*. Trad. Hélder Godinho. Lisboa: Editorial Presença, 1963.
- KOYRÉ, Alexandre. [1934] Copérnico. Trad. Marlon Salomon e Raquel M. G. Campos. In: CONDÉ, Mauro L. L.; SALOMON, Marlon. *Alexandre Koyré: história e filosofia das ciências*. Belo Horizonte: Fino traço, 2015.
- KOYRÉ, Alexandre. *Introduction à la lecture de Platon suivi de Entretiens sur Descartes*. Paris : Gallimard, 1962.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. *L’expérience mystique et les symboles chez les primitifs*. Paris: Félix Alcan, 1938.

- LÉVY-BRUHL, Lucien. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris: Félix Alcan, 1910.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le grand rationalisme*. In: *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.
- MEYERSON, Émile. *De l'explication dans les sciences*. Tome I e II. Paris : PAYOT & C^{ie}, 1921.
- MEYERSON, Émile. *Essais*. Paris : Vrin, 1936.
- MEYERSON, Émile. *Du cheminement de la pensée*. Paris : Vrin, 2011.
- MEYERSON, Émile. [Correspondência]. Destinatário: Alexandre Koyré. Paris, [s.d]. In: BENSAUDE-VINCENT, Bernadette; TELKES-Klein (ed.) *Lettres françaises*. Paris: CNRS Éditions, 2009.
- RICKERT, Heinrich. *Die Philosophie des Lebens*. Tübingen: Verlag von Mohr, 1920.
- STEIN, Edith. [1932] *La signification de la phénoménologie comme conception du monde*. Traduit par Philibert Secretan. Paris : Les Éditions du Cerf, 1987.
- SCHELLING, F. W. J. *Investigações Filosóficas sobre a essência da liberdade humana*. Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 2018.

Bibliografia

- ALMEIDA, Tiago Santos. *Canguilhem e a gênese do possível*. São Paulo: LiberArs, 2018.
- ALMEIDA, T. S.; CAMOLEZI, M. Entrevista com Jean-François Braunstein. *Intelligere, [S. l.]*, v. 2, n. 1, 2016.
- AMARAL, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. *Dilthey: um conceito de vida e uma pedagogia*. São Paulo: Editora Perspectiva e Editora da Universidade de São Paulo, 1987.
- BELAVAL, Yvon. As investigações filosóficas de Alexandre Koyré. Tradução de Rodrigo Vieira Marques. In: _____ (org.). *Alexandre Koyré: historiador do Pensamento*. Goiânia: Almeida & Clement, 2010.
- BENSAUDE-VINCENT, Bernadette. Koyré, disciple de Meyerson. In : SEIDENGART, Jean (org.). *Vérité scientifique et vérité philosophique*. Paris : les Belles Lettres, 2016.
- BERNER, Christian. *Qu'est-ce qu'une conception du monde ?* Col. Chemins Philosophiques. Paris : Vrin, 2006.
- CANGUILHEM, Georges. L'objet de l'histoire des sciences. In: _____. *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Vrin, 2002.
- CHERSTERTON, Gilbert. K. *Ortodoxia*. Trad. Francisco Nunes. Jandira: Principis, 2019.

- COUMET, Ernst. « Alexandre Koyré: la révolution scientifique introuvable ? ». *History and Technology*, vol.4, p. 497-529, 1987.
- FAYE, Emmanuel. Pensée et infini : la lecture philosophique de Descartes par Alexandre Koyré, son évolution, sa réception et ses enjeux. In: SEIDENGART, Jean (org.). *Vérité scientifique et vérité philosophique*. Paris : Les Belles Lettres, 2016.
- GATTINARA, Enrico Castelli. A multiplicidade temporal: um problema no qual ciência, história e filosofia se encontram. In: SALOMON, Marlon (org.). *Heterocronias*. Goiânia: Edições Ricochete, 2018.
- GATTINARA, Enrico Castelli. A força dos detalhes. In: Ciclo de conferências: Epistemologia da história, PPGH-UFG, 2018, Goiânia. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_Q55KIIsvMQ.
- GENS, Jean-Claude. *La pensée herméneutique de Dilthey : entre néokantisme et phénoménologie*. Villeneuve-d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, 2002.
- JORLAND, Gérard. *La science dans la philosophie*. Paris: Gallimard, 1981.
- JORLAND, Gérard. Revolução científica e intuição ontológica em Alexandre Koyré. Trad. Marlon Salomon e Raquel M. G. Campos. In: CONDÉ, Mauro L. L.; SALOMON, Marlon. *Alexandre Koyré: história e filosofia das ciências*. Belo Horizonte: Fino traço, 2015.
- KAHLMAYER, Roberto Saraiva. “Resenha de”. [DILTHEY, Wilhelm. *Introdução às ciências humanas*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010]. In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 57 n. 3, set./dez. 2012, p. p. 223-226.
- KOSELLECK, Reinhart. Sobre a estrutura antropológica e semântica do conceito de *Bildung*. In: _____. *História dos conceitos*. Contraponto: Rio de Janeiro, 2020, p. 115-168.
- LACLOS, F.F. *La psychologie des philosophes: de Bergson à Vernant*. Paris : PUF, 2012.
- LACLOS, F.F. Koyré appartient-il à la « tradition épistémologique française » ?. In : SEIDENGART, Jean (org.). *Vérité scientifique et vérité philosophique*. Paris : les Belles Lettres, 2016.
- LACLOS, F.F. *L'épistémologie d'Émile Meyerson*. Paris: Vrin, 2009.
- LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris : Puf, 2018.
- LEITE, Marcela Barbosa. *Historicidade e hermenêutica: A influência da filosofia da vida de Dilthey no pensamento do jovem Heidegger*. São Paulo: Editora Edgard Blücher, 2019.
- LORIGA, Sabina. *Le petit X: de la biographie à l'histoire*. Paris : Éditions du Seuil, 2010.
- MATTA, Sérgio da. “Heinrich Rickert e a fundamentação (axio)lógica do conhecimento histórico.” In: *Varia História*. Belo Horizonte, vol. 22, n.36, 2006, p. 347-367.
- MARQUES, Rodrigo Vieira. Merleau-Ponty e o Grande Racionalismo. In: ALMEIDA, Fábio Ferreira; SALOMON, Marlon (org.) *De Bergson a Rancière*. Goiânia: Edições Ricochete, 2017.

MARQUES, Vasco Baptista. A Odisseia do conceito de liberdade no Idealismo Alemão. In: *Philosophica*, Lisboa, 53, 2018.

MESURE, Sylvie. *Dilthey et la fondation des sciences historiques*. Paris : PUF, 1990.

MESURE, Sylvie. Apresentação para *Critique de la raison historique*, de Wilhelm Dilthey. Paris: Les Editions du Cerf, 1992.

PANZA, Marco. « La révolution scientifique les révolutions et l'histoire des sciences: Comment Ernest Coumet nous a libérés de l'héritage d'Alexandre Koyré ». *Revue de Synthèse*, vol.122, p. 411-424, 2001.

RANCIÈRE, Jacques. O conceito de anacronismo e a verdade do historiador. In: SALOMON, Marlon. *História, verdade e tempo*. Chapecó: Argos, 2011.

REDONDI, Pietro (ed.). *De la mystique à la science*. Paris : Éditions EHESS, 2016.

SALOMON, Marlon. Alexandre Koyré : Nota sobre sua Trajetória Intelectual. In: _____ (org.). *Alexandre Koyré: historiador do Pensamento*. Goiânia: Almeida & Clement, 2010.

SALOMON, Marlon. O problema do pensamento outro em Alexandre Koyré e Lucien Febvre. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, Ouro Preto, v. 7, n. 15, 2014, p. 124–147.

SALOMON, Marlon. “Entre museus e cemitérios, entre monstros e fantasmas: a história das ciências em Gaston Bachelard e Alexandre Koyré.” In: XXVI SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – ANPUH, 2011, São Paulo. Anais eletrônicos... São Paulo: USP, 2011. Disponível em:

http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300880942_ARQUIVO_Bachelard,Koyr emuseusecemiterios.pdf. Acesso em jan. 2017.

SEIDENGART, Jean (org.). *Vérité scientifique et vérité philosophique*. Paris : les Belles Lettres, 2016.

SEIDENGART, Jean. Le projet philosophique de Koyré. In : _____(org.). *Vérité scientifique et vérité philosophique*. Paris : les Belles Lettres, 2016.

ZAMBELLI, Paola. Entre-deux-guerres : Koyré en France, en Allemagne et dans d'autres contextes. In : SEIDENGART, Jean (org.). *Vérité scientifique et vérité philosophique*. Paris : Les Belles Lettres, 2016.

ZAMBELLI, Paola. *Alexandre Koyré in incognito*. Florença : Leo S. Olschki Editore, 2016.